Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 30 (1983)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BESPRECHUNGEN

Richard Adamiak: Justice and History in the Old Testament. The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation. With a Foreword by David Noel FREEDMAN. – Cleveland: John T. Zubal, Inc. 1982. VII–105 p.

Dieses Buch ist eine Dissertation, die der Autor unter der Leitung von D. N. FREEDMAN verfaßte, der ein Vorwort (S. V–VII) beigesteuert hat. Es behandelt die Darstellung der Wanderungen Israels in der Wüste auf dem Weg zum verheißenen Land in den verschiedenen Teilen des A.T.: in den *Geschichtswerken* (Jahwist, Elohist, Deuteronomium, deuteronomist. Geschichtswerk, Priesterschrift), bei den *Propheten* vor und während des Exils und in den *Psalmen*. Der *Verf.* sieht als Hauptinhalt dieser Traditionen über die Wüstengeneration das Thema der *Gerechtigkeit Gottes,* der Gutes und Böses vergilt. Dieses Thema steht im Dienst der Verstehbarkeit der Geschichte. Was nämlich den vielfältigen geschichtlichen Einzelereignissen Sinn verleiht, so daß sie verstanden werden können, das ist ein größerer Sinnzusammenhang oder ein Interpretationsmodell (der *Verf.* nennt es *Archetyp* und *«configuration»* von Vorstellungen). Das alte Israel hat im Laufe seiner Überlieferungsgeschichte ein solches Interpretationsschema geschaffen, das es immer wieder neuen Gegebenheiten angepaßt hat: eben die Darstellung der Wüstengeneration auf ihrem Weg zum gelobten Land.

Um es gleich vorwegzunehmen: das Interesse *A.s* ist also nicht nur beschreibend und historisch, es ist *hermeneutisch* und *theologisch*. Das wird im *Schlußkapitel,* das auf Zusammenfassung und Ergebnisse folgt, und das die Überschrift trägt: *«Reconsideration of Myth and History»* (S. 90–93) auch ganz deutlich: Zwischen Geschichte und Mythus gibt es keine scharfe Scheidelinie, auch nicht zwischen alttestamentlicher *Weisheit,* die es mit allgemein gültigen Erfahrungen und Regeln zu tun hätte, und alttestamentlicher *Geschichtsschreibung,* der es um die Einzelereignisse in ihrer unverwechselbaren Individualität innerhalb des irreversiblen Zeitablaufs ginge. Im Gegenteil, geschichtliches Erkennen ist nur unter der Voraussetzung einer Struktur (einer *«Entelechie»,* wie *A.* es nennt) möglich, und diese weist auf eine *Ontologie,* die etwas Zeitloses und Notwendiges haben muß, das in allen kontingenten Geschichtsereignissen sichtbar wird. Diese den geschichtlichen Vorgängen innewohnende Notwendigkeit macht es erst möglich, die Einzelgeschichte zu verstehen. Man könnte den Gedanken des *Verf.* so zusammenfassen, daß die *Geschichte* in ihrer Vielfalt erst unter dem Raster des *Mythos* entzifferbar und verständlich wird.

Dieser mythische Raster, der die altisraelitische Geschichte verständlich macht, ist nach *A.* der Gedanke von Gottes *vergeltender Gerechtigkeit* («retributive theology»), der für die *jahwistische* (und – soweit erkennbar – auch für die *elohistische)* Geschichtsdarstellung der Wüstengeneration und ihrer Schicksale typisch ist. Denn es fällt auf, so sagt *A.*, daß die Auflehnung der in der Wüste wandernden Israeliten beim *Jahwisten* erst zur Bestrafung der Murrenden führt, nachdem der Bund am Sinai geschlossen ist. Vorher (Ex 15–17) bestraft Gott die Widerspenstigkeit Israels nicht, nachher (Ex 32 ff.) wird sie streng geahndet. Der Bund bildet somit die Bedingung, an die die Landgabe fortan gebunden ist, während sie den Patriarchen noch in einem unbedingten Eid absolut verheißen worden war.

Der *Jahwist* hat damit ein Modell (oder *«Archetyp»)* aufgestellt, gemäß welchem Geschichte für Israel abläuft. In der Generation der Wüstenzeit wird die Gesetzmäßigkeit der gesamten Geschichte Israels zu allen Zeiten in der Tat deutlich: Diese hängt von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ab, die auf den Gehorsam oder Ungehorsam Israels dem Bund gegenüber antwortet. Da die vorexilischen Propheten diese Rolle des Bundes (von *Hosea* abgesehen) nicht kennen und auch die Wüstengeneration positiv betrachten, darf man das Modell des *Jahwisten* (u. des *Elohisten)* als dessen eigene Schöpfung betrachten.

An dieses Modell knüpft die *deuteronomische* Darstellung im 7. Jh. an. Der Besitz des Landes hängt von Israels Bundesgehorsam ab. Die politische Situation am Ende des 8. Jh. und im 7. Jh. hatte das Modell des *J* und des *E* bestätigt. Das *Deuteronomium* will nun anhand der Wüstengeneration beschwörend zeigen, was das Israel des 7. Jh. tun muß, um das Land, das ihm noch bleibt (der Reststaat Juda), zu bewahren.

Das tut es in folgender Weise: zunächst identifiziert es die Wanderungsgeneration mit jener Generation, die das Land Kanaan erobert. Ferner unterstreicht es die vielfältige Schuld dieser Generation, und drittens erklärt es durch mehrere neue Themen (die Verheißung an die Patriarchen muß erfüllt werden; die Kanaanäer haben das Recht auf das Land durch ihre Bosheit selbst verwirkt; Mose wird an Stelle des Volks durch Ausschluß vom verheißenen Land bestraft; ein neuer Bund, der *Moab-Bund,* wird nach der Wüstenwanderung und vor dem Einzug ins gelobte Land geschlossen; die Fürbitte Moses, der Gott auf die Notwendigkeit hinweist, seinen Namen unbescholten zu bewahren: S. 55–61) den Grund, warum diese Generation trotz ihrer Schuld das Land in Besitz nehmen und bewahren darf (S. 61–65): Israel ist somit im 7. Jh. in der gleichen Situation wie die Generation, die die Wüste durchquert und das Land erobert hat: schuldig zwar, hat es aber durch strikten Gehorsam dem Bund gegenüber die Möglichkeit, das Land zu besitzen!

Im *Exil* nimmt das *deuteronomistische* Geschichtswerk das Modell wieder auf, aber dieses Mal unter ganz veränderten Bedingungen: das Land ist dem Volk vollständig verloren gegangen in der Katastrophe von 587 (Fall Judas). Dies spiegelt der *Deuteronomist* in seiner Darstellung der Wüstengeneration dadurch, daß diese Generation ganz in der Wüste fällt, ohne daß auch nur ein einziges ihrer Glieder den Fuß auf den Boden des Landes setzen darf. Aber die nachfolgende Generation darf das Land betreten, und das ist ein Pfand der

Hoffnung für die Exilierten, für die der *Deuteronomist* sein Werk schreibt, daß auch bei ihnen eine kommende Generation das Land wieder besitzen wird.

A. verfolgt ferner eine zweite Entwicklung innerhalb dieses Modells, die von der *kollektiven,* nationalen Gerechtigkeit Gottes zur *individuellen* führen wird, die nicht mehr an Besitz und Verlust des Landes gebunden ist.

Wie man sieht, bietet der *Verf.* ein geschlossenes Bild von der sich wandelnden Tradition der Wüstenwanderung Israels. Diese Tradition rückt er damit auch ins Zentrum der Pentateuchüberlieferungen. Es ist fürwahr kein Nebenthema, sondern es verkörpert die theologische Reflexion über die Bedingungen der Gabe, des Besitzes, des Verlustes und der Wiedererlangung des Landes. Diese Geschlossenheit des Bildes beruht auf *literarkritischen* Analysen, die *A.* teilweise auf klassische Studien wie die von *Noth* u. a. stützt, zum Teil selbst skizziert. Manche Leser werden an der Festigkeit des Fundaments wohl ihre Zweifel haben.

Aber auch bei Annahme der literarkritischen Analysen bleibt Raum für *Fragen,* z. B. zu der Interpretation der Auflehnungs-Traditionen vor und nach dem Sinai (S. 10–23) *bei J:* da die vier Auflehnungen *vor* dem Sinaibund (Ex 14.10–12; 15. 24–25a; 16 *jahw.* Teile; 17.1–7) straflos ausgehen, die verschiedenen Widerspenstigkeiten Israels *nachher* (Nu 11.1–3, 4–6, 10, 18–20, 33; 12 etc.) aber bestraft werden, gibt es für den *Verf.* nur eine einzige mögliche Erklärung dieses Sachverhaltes: nachdem der *Bund dazwischen* getreten ist, hat sich die Landverheißung in eine bedingte Verheißung gewandelt, die von Gottes vergeltender Gerechtigkeit und von Israels Gehorsam oder Ungehorsam abhängt (*«retributive theology»).* Dieser Unterschied indessen kann auch anders auf plausible Weise erklärt werden, wie die Zitate von *V. Fritz* (S. 17f) u. *B. S. Childs* (S. 19, Anm. 62) zeigen. In manchen Episoden steht ja Mose deutlich im Mittelpunkt, entweder als der Angegriffene (Nu 12; 16) oder als der rettende Fürbitter (Nu 14; 21.4–9). Wäre es nicht das Thema *Moses,* das für *J* hier wichtig ist? Jedenfalls ist das etwas ganz anderes als die Auflehnung gegen die Hauptgebote des Dekalogs in der Episode des goldenen Kalbs!

Die Interpretation des *jahwistischen* Materials in den Wanderungsüberlieferungen scheint jedenfalls viel *weniger sicher* zu sein als jene des *deuteronomischen* und *deuteronomistischen* Stoffes.

Alles in allem handelt es sich um eine sehr anregende und materialreiche, aber auch spekulationsfreudige Studie, die die Mannigfaltigkeit der Wüstenwanderungs-Traditionen wohl zu schematisch interpretiert. Man wird das Gefühl nicht los, daß die *«retributive theology»* die Eigenart des Materials im Interesse der These zurechtbiegen muß.

An sinnstörenden Druckfehlern fällt mir auf S. 92, Z. 12, 1. Wort: *«unintelligible»* auf; m. E. müßte das Gegenteil stehen: *«intelligible».* Lästig ist, daß *«Priesterschrift»* meistens als «Priesterschaft» verschrieben ist, so S. 27, Anm. 113, S. 76, Anm. 260; S. 79, Anm. 275.

Das Buch enthält eine reichhaltige Liste benützter Werke und ist schön gedruckt und präsentiert, freilich mit ziemlich vielen Druckfehlern.

ADRIAN SCHENKER

Johann Maier: Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. XIV–320 S. (Erträge der Forschung. 177.)

Dieses Buch ist das Dossier der wirklichen und der behaupteten Auseinandersetzungen des antiken rabbinischen Judentums mit dem Christentum. Es zieht eine große Zahl von Texten aus Mischna, Tosefta, den beiden Talmuden und aus der Midraschliteratur heran, von denen angenommen wurde, sie spiegelten eine jüdische Diskussion mit christlichen Standpunkten wieder. Diese Texte werden der Reihe nach neu untersucht und die Stichhaltigkeit ihrer behaupteten Stellungnahme zu christlichen Positionen überprüft.

Das Buch ist gleichzeitig die Fortsetzung eines andern Dossiers, das der Verf. wenige Jahre früher vorgelegt hatte und das allen wirklichen und behaupteten Bezugnahmen der rabbinischen Literatur in Mischna, Tosefta, den beiden Talmuden und in den Midraschim auf Jesus nachgegangen war: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (Darmstadt 1978; Erträge der Forschung 82). Die beiden Bände gehören zusammen, nicht nur deshalb, weil das hier anzuzeigende Buch inhaltlich und hinsichtlich der bibliographischen Angaben auf «Jesus von Nazareth» zurückverweist, sondern auch, weil beide zusammen die antike jüdisch-rabbinische Auseinandersetzung mit dem Christentum zum Gegenstand haben.

Am Ende des neuen Bandes (S. 207f.) öffnet der Verf. allerdings eine weitere Perspektive für die künftige Erforschung dieser jüdischen Auseinandersetzung mit dem Christentum: sie müßte die Auslegung der Bibel im Judentum und im Christentum im einzelnen vergleichen, um eventuelle aus der Kontroverse mit der christlichen Auslegung entstandene jüdische Exegesen festzustellen. Eine solche Bemerkung läßt die Natur der hier vorliegenden Untersuchung näher erkennen: Es handelt sich um die Prüfung und Diskussion all jener Texte, in denen die bisherige Forschung solche Auseinandersetzungen zu finden glaubt. In diesem Sinn handelt es sich um ein Dossier, d. h. um eine Bestandesaufnahme, Sichtung und Überprüfung des bisher gesammelten Materials und seiner Interpretation.

Diese Aufgabe der Prüfung von Material und Interpretationen geschieht mit bewundernswerter Gründlichkeit. Auf knappem Raum ist eine außerordentliche Fülle von Literatur (Quellen und Sekundärliteratur) verarbeitet. Das Werk hat dadurch den Charakter eines Handbuches gewonnen. Die reiche Gliederung des Stoffes, die Bibliographie (in Ergänzung zu der in «Jesus von Nazareth» schon angeführten) und 6 Register (!) erschließen den Text nach allen Richtungen.

Das erste und umfangreichste Kapitel gilt den Spuren christlicher Schriften in der rabbinischen Literatur. Da die christliche Literatur aber nie direkt bezeichnet ist, braucht es zunächst eine Untersuchung der Terminologie, mit der heilige und profane Schriften bezeichnet werden. Der Begriff «Kanon» ist für eine solche Untersuchung viel zu grob, denn ein Kanonverständnis, das mit einer Liste von heiligen Büchern und der Inspiration dieser Bücher definiert ist, genügt für die rabbinischen Texte nicht. Diese reden von heiliger Schrift auf

vielerlei Weisen, z. B. mit dem Ausdruck «sie verunreinigen die Hände», oder dadurch, daß sie das Retten solcher Schriften vor einem Brand am Sabbat genau regeln oder ihre Bestattung (Geniza) anordnen, wenn sie unbrauchbar geworden sind, oder indem sie das Material, die Schrift, die Sprache, das Lesen dieser heiligen Schriften genau festlegen.

Nachdem *Maier* diesen ganzen Komplex der Bezeichnung heiliger Schriften geklärt hat, kann er zeigen, daß zahlreiche Stellen der rabbinischen Literatur, an denen man eine verhüllte Erwähnung christlicher (heiliger) Schriften vermutet hat, in Wirklichkeit jüdische heilige Schriften meinen, die nicht vorschriftgemäß hergestellt oder verwendet werden. Die Deutung auf christliche Schriften beruht in den meisten Fällen auf der Vernachlässigung des für das Verständnis entscheidenden Kontextes. Dies trifft auch für die berühmte Erwähnung von *Awän-gillajon* oder *Awon-gillajon* zu, in welchen Ausdrücken man verunglimpfende Bezeichnungen der Evangelien *(euangelion)* erkennen wollte. Es ergibt sich aus *Maiers* sorgfältigen Analysen der Texte, daß die *Minim* («Arten») der rabbinischen Literatur nicht einfach überall Christen oder Juden-Christen sind, sondern in den meisten Fällen innerjüdische Dissidenten, von denen es in der Entstehungszeit der rabbinischen Literatur eine ganze Anzahl gab, wie z. B. Sadduzäer, Samaritaner, Dosithäer, Gnostiker, assimilierte Juden u. a.

Neben dem ernüchternden Ergebnis, daß die Rabbinen christliche Schriften im Zusammenhang ihrer Diskussionen über heilige Schriften wohl kaum je erwähnen, ist dieses erste Kapitel *Maiers* sehr ergiebig für die Kanonfrage. Die Kanonizität ist für das rabbinische Judentum nicht nur eine Qualität des Inhalts oder der Herkunft der Heiligen Schrift, sondern auch die Beschaffenheit des Textes, seine Sprache und seine Schrift, seine Verwendung und der Umgang mit ihm.

Am Ende dieses ersten Kapitels untersucht der Verf. auch die scheinbaren Anspielungen der rabbinischen Literatur auf konkrete neutestamentliche Stellen mit dem Ergebnis, daß es eben nur scheinbare, keine realen Anspielungen sind.

In sechs weiteren Themenkreisen (1. Echo des Paulus bei den Rabbinen; 2. Echo des Ausschlusses von Judenchristen aus der Synagoge und der jüdischen Verfolgungen von Christen in der rabbin. Literatur; 3. Reaktionen auf christliche Bräuche und Eigentümlichkeiten; 4. Bestreitung der andauernden Geltung von Tora und Erwählung Israels von seiten der Christen; 6. Gottesbild und Christologie; 7. Eschatologie und Messianismus) stellt der Verf. seine Nachforschung nach Niederschlägen jüdisch-christlicher Auseinandersetzung in der rabbinischen Literatur an und gelangt zu einem fast ganz negativen Resultat: Die Rabbinen reden zwar oft von Häretikern *(Minim),* aber sie meinen damit wohl meistens Dissidenten innerhalb des Judentums selber. Jedenfalls läßt sich der Nachweis fast nirgends erbringen, daß mit diesen Häretikern Judenchristen oder sogar Christen ganz allgemein gemeint seien.

Diese Feststellung trifft auch auf berühmte Fälle zu, so auf die Benediktion XII des Achtzehnbitten-Gebets, wo die Feinde Israels und die Häretiker verwünscht werden. Auf diese Verwünschung nehmen *Hieronymus* und *Epiphanius von Salamis* im 4. Jh. Bezug. Dennoch ist es nach dem Verf. unwahrscheinlich, daß diese Verwünschung bei den Rabbinen speziell die Christen (die *Nosrim*) im

Auge hatte. Sie sollte *alle* Häretiker und Widersacher Israels ereilen. Auch der Ausschluß des Dekalogs aus der Rezitation des *Schema-Israel* hat, wie *M.* zeigt, ursprünglich nichts mit der christlichen Bestreitung der bleibenden Gültigkeit der Tora zu tun. Ebenso ist die Festlegung der Fastentage im Judentum nicht von antichristlichen Erwägungen diktiert.

Der Leser fragt sich unwillkürlich, woher der Hang herrührt, soviele rabbinische Stellen als jüdische Antworten auf christliche Positionen zu deuten. Hauptursache ist hier wohl die Projizierung späterer, mittelalterlicher Verhältnisse auf die mischnisch-talmudische Zeit gewesen. Denn zur Zeit *Raschis* (11. Jh.) etwa war die polemische Bezugnahme auf christliche Anschauungen gang und gäbe.

Maier begründet das überraschend unergiebige Fazit seiner Überprüfung der rabbinischen Literatur hinsichtlich einer jüdischen Stellungnahme zum Christentum mit dem Gewicht der theologisch-polemischen Tradition des Judentums, die seit alttestamentlicher Zeit vor allem den Gegensatz Israel und die (feindlichen) Weltvölker kannte und entfaltete. Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung stand das rabbinische Judentum der feindlichen Weltmacht Rom gegenüber; was sich im religiösen Bereich außerhalb des Judentums abspielte, interessierte die Rabbinen nicht, und innerhalb des Judentums selber standen sie einer Reihe von jüdischen Strömungen gegenüber, die sie bekämpften. Das (Juden-)Christentum war darunter nur *eine* dieser Strömungen, vielleicht nicht einmal eine besonders mächtige. Das (Heiden-)Christentum trat erst machtvoll in Erscheinung – so, daß auch die Juden von ihm Kenntnis nehmen mußten, namentlich in Palästina –, als der römische Weltstaat mehrheitlich christlich wurde. Aber da, so deutet der Verf. diese neue Situation, standen die Rabbinen dem Christentum nicht in erster Linie als Religion, sondern als Staat und politischer Macht gegenüber, die sie wiederum im Sinne ihrer heilsgeschichtstheologischen Tradition als eine in der Reihe der sich nachfolgenden feindlichen Weltmächte verstanden.

Das Buch ist so materialreich, mit so blendender Sachkenntnis geschrieben und so sicher in der Beurteilung, daß Hinweise auf einige seltene Mängel kleinlich wirken würden, die eine gewisse Hastigkeit der Abfassung verraten. Die Formulierung hätte gelegentlich zu größerer Klarheit ausreifen können, z. B. S. 67, Z. 7–2 v. unten an der Seite, S. 135, Z. 5–12; S. 271, A. 702 «RB» ist *Revue biblique,* nach A. 109 ist derselbe Artikel aber in «Rev. Ben.» (*Revue Bénédictine)* erschienen.

ADRIAN SCHENKER

Eric Junod, Jean-Daniel Kaestli: L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du IIIe au IXe siècle. Le cas des Actes de Jean. – Genève – Lausanne – Neuchâtel: Revue de Théologie et de Philosophie 1982. 154 p. (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie. 7.)

C'est avec beaucoup d'intérêt, non dépourvu de sympathie, que le lecteur parcourra ce cahier, qui n'est modeste que par son qualificatif éditorial. Les deux auteurs, professeurs à l'Université de Lausanne, y ont concentré des matériaux originairement prévus comme partie de l'introduction aux deux premiers volumes de la *Series Apocryphorum,* les *Acta Iohannis;* on les félicitera d'avoir ainsi livré à un public plus vaste que celui du *Groupe Romand des Apocryphes,* ou celui de l'*Association pour l'étude de la Littérature Apoctyphe Chrétienne [= ALAC],* des analyses que trop souvent, faute de place, les éditeurs oublient dans leurs tiroirs. Mais voici le contenu de la publication:

1. *Eusèbe de Césarée ou la condamnation ecclésiastique des Actes apocryphes* (9–12); 2. *Le silence sur les Actes de Jean avant Eusèbe* (13–21); 3. *Les mouvements encratites d'Asie Mineure au IV^e^s.* (23–34); 4. *Les Actes de Jean dans l'Eglise de Syrie et le témoignage d'Ephrem sur les Actes écrits par les Bardesanites* (35–47); 5. *Les Actes de Jean chez les manichéens et leurs adversaires* (49–86); 6. *De Priscillien à Grégoire de Tours* (87–107); 7. *Les Actes de Jean dans le Christianisme grec et byzantin entre le IVe et le IX^e^s.* (109–131); 8. *La notice de Photius et la question de Leucius* (133–145).

D'après cette table des matières, les lecteurs, intéressés d'une façon ou d'une autre à l'antiquité chrétienne, percevront comment et combien, «*à travers l'exemple particulier et représentatif des* Actes de Jean, *cette étude cherche à retracer l'histoire de la lecture des Actes apocryphes dans le christianisme des neuf premiers siècles*». Dans cette période «*il y eut assurément plusieurs lectures des Actes Apocryphes et aussi plusieurs types de lecteurs. De fait, ces textes se trouvent au cœur de plusieurs combats: l'orthodoxie contre l'hérésie, la théologie savante contre la foi populaire, une morale sécularisée contre l'idéal de perfection, la vérité historique contre la fiction mensongère*» (p. 6).

Il me paraît superflu de détailler longuement les différents points touchés par cette enquête, sinon le fait qu'elle anticipe quelques conclusions à propos des bases textuelles (2 sources), du milieu (l'Egypte pour la 1ère et la Syrie pour la seconde [ch. 94–102.109]) et de l'époque de rédaction des *Actes de Jean* (entre 150 et 200), et qu'elle signale les cercles intéressés à leurs composition et relecture: des chrétiens cultivés marqués par un paganisme spiritualisé, des Valentiniens, des gnostiques ou des manichéens (cf. p. 4).

«*Depuis plusieurs années, une équipe de chercheurs français et suisses étudie des textes appartenant à la littérature apocryphe chrétienne. Le but de ce travail est d'offrir une édition critique de ces textes, accompagnée d'une introduction et d'études. La collection* «Corpus Christianorum» *accueillera ces travaux dans le cadre d'une* «Series Apocryphorum» *qu'elle a bien voulu créer à cette intention*» (p. 1). A l'heure actuelle, sous la présidence du Prof. François Bovon, l'ensemble de l'*ALAC*

compte 31 membres, se distribuant depuis Groningen jusqu'à Reggio C., sans oublier un émérite chercheur canadien; le gros des forces se regroupe autour des Universités de Bologne, Fribourg, Genève, Lausanne, Neuchâtel et Paris (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sect. des Sciences Religieuses). L'infatigable Directeur du *Corpus Christianorum,* Dom Eligius DEKKERS, ainsi que la maison d'éditions Brepols, ont eu la courage et la volonté d'accueillir dans une série *ad hoc* les nouvelles éditions qui, à la différence des Voll. jusqu'ici parus dans le *CChr,* contiendront plusieurs langues anciennes et seront assorties d'une traduction en langue moderne et d'un commentaire. Les deux premiers volumes, sous presse et donc disponibles déjà avant la fin de l'année, contiendront les *Acta Iohannis* confiés aux soins de MM. KAESTLI et JUNOD. D'autres volumes suivront. Le lecteur est certainement intéressé aux écrits «apocryphes» en chantier grâce aux différentes équipes:

Logia et Agrapha
Liber de Infantia Salvatoris
De sacerdotio Christi
Acta Pilati
Abgar
Acta Apostolorum Armeniaca (version fr.)
Acta Apostolorum Coptica
Acta Andreae
Acta Petri
Acta Philippi
Acta Thomae
V–VI Esdras
Apocalypsis Esdrae (+ Visio, + Sedrach)
Apocalypsis Pauli
Apocalypsis I–II Iohannis (gr.)
Ascensio Isaiae

A une telle entreprise, à ses promoteurs, collaborateurs et éditeurs, le voeu que le «coup d'envoi» donné par le *Cahier* soit suivi de la parution, à un rythme régulier, des volumes de la *Series Apocryphorum.*

FLAVIO G. NUVOLONE

Hermann-Josef Frede: Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel. 3. neubearbeitete und erweiterte Auflage des *«Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller»* von Bonifatius FISCHER. Freiburg: Herder 1981, 784 S. + Ergänzungen. Dez. 1981, 8 S. + Id. Dez. 1982, 12 S. *(= Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel 1/1)*

Bien des services rendit aux biblistes, aux patrologues et aux médiévistes le *Verzeichnis* de B. FISCHER dans ses deux éditions et ses nombreux suppléments. Récemment, le Prof. H.-J. FREDE s'est vu contraint, par désir de clarté et pour rendre raison des nombreux et continuels progrès des éditions et des études relatives aux écrivains «ecclésiastiques» des huit premiers siècles, de refondre les matériaux dans un nouvel ouvrage, lui-même remis à jour grâce à des compléments annuels.

Ce précieux outil de travail s'offre au lecteur précédé d'une introduction due au P. B. FISCHER et suivi de deux indexes, l'un avec les correspondances de la *Clavis Patrum Lationorum (= CPL)* de Dom Eligius DEKKERS (pp. 583–633), l'autre avec celles de la *Clavis Patrum Graecorum (= CPG)* de Mauritius GEERARD (pp. 637–784). Tout chercheur a ainsi la possibilité de vérifier l'éventuelle utilisation d'un écrit et son emplacement exact. Bien sûr, n'importe quel outil de travail conçu sous cette forme, et contraint d'embrasser tant de siècles et d'auteurs, ne peut qu'être provisoire et perfectible: la *CPL*^{2} en est à elle seule un bon exemple, comparée à la *CPG* II–IV, et aussi la *CPG* I, jointe à la future *Clavis Apocryphorum,* apportera aux instruments existants des améliorations de qualité. La *Vetus Latina* 1/1 veut avant tout servir d'index d'appoint aux volumes éditant progressivement le texte biblique, et elle sera donc dans ces limites toujours nécessaire; mais outre qu'elle fournit les textes servant de base aux citations scripturaires, elle représente un véritable complément de la *CPL,* en signalant non seulement des œuvres omises par celle-ci, mais encore sommairement les questions d'authenticité et les éditions plus récentes.

L'on pourra peut-être regretter, par exemple, que les auteurs, en traitant *HI* [= HIERONYMUS], n'aient pas signalé les nn. de la *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta* de Dom B. LAMBERT (Steenbrugge 1969–72), qui auraient permis en outre une ordonnance différente des matériaux dans le contexte des épîtres (cf. les *BHM* 151–8 et 354–74); que dans le cas de *PEL* [= PELAGIUS] ils n'aient pas mentionné les nombreuses rectifications proposées par J. BAER (*De Operibus Fastidii* ... Norimbergae 1902, pp. 31–52) ou qu'ils n'aient pas inséré les *PS–HI ep.* 11 et 35 dans le dossier des attributions formulées, à tort ou à raison, en rapport à ce dernier; que les annotations de Graziano MAIOLI (cf. *ECarm* 14 [1963] 195–241.432–453; 15 [1964] 177–189; 22 [1971] 128–143), d'importance inégale il est vrai, n'aient pas été mises à contribution. Mais les buts, la méthode et les dimensions de la publication sont tels que, comme dans le cas de la *CPG,* où l'on ne pourra pas faire grief à M. GEERARD d'avoir oublié ici ou là une version latine (cf. *CPG* 7536; version lat. dans J. B. COTELIER: *Ecclesiae Graecae Monumenta T.* III ... Lutetiae Par. 1686, pp. 220–376, tirée d'un MS du XIe s., cf. *BHL* 7406), ces quelques remarques ne représentent que des miettes bien discutables, ne pouvant rien enlever à la valeur de ce monumental instrument de

travail. Le lecteur n'oubliera surtout pas combien de fois les travaux de ce genre sont à la merci d'études contradictoires, se succédant à un rythme soutenu. Un exemple est certainement représenté par *COL* [= COLUMBANUS] *Carm.*, dont les Auteurs disent: *«Carmina 5; alle unecht; 2–5 wohl von Columbanus von Saint-Trond (etwa 785–815)»* (p. 270). Vraisemblablement la remarque se fonde sur un article que j'ai eu ... l'inadvertance de signaler moi-même à M. FREDE (M. LAPIDGE: *The Authorship of the Adonic Verses «ad Fidolium» Attributed to Columbanus,* in *Studi Medievali,* 3ª s., XVIII/2 [1977] 249–314 = 815–880): or, H. LÖWE (*Columbanus und Fidolius,* in *DA* 37 [1981] 1–19) vient de ramener les compositions à leur première attribution.

Au Prof. H.-J. FREDE et à sa remarquable équipe du *Vetus Latina Institut* le souhait que le meilleur éloge de leur travail soit représenté par l'utilisation du *Kirchenschriftsteller* par les chercheurs, et à ceux-ci l'invitation à faire profiter l'entreprise de leurs remarques.

FLAVIO G. NUVOLONE

Lorenzo Tacchella: Il processo agli eretici veronesi Matteo e Alessandro degli Avogari nell'anno 1567. Tiré à part de *Studi Storici Veronesi L. Simeoni* 30–31 (1980–81), 17 p.; *Il Feudo imperiale di Pietrabissara nella Storia,* Verona: Stamperia Zendrini 1981, 39 p., 15 Tables dont 8 h.t.; *Busalla e la Valle Scrivia nella Storia, Prefazione di* T. O. DE NEGRI, *con Studi di* G. B. BADINO e M. V. PASTORINO, Verona: St. Zendrini 1981, 475 p., 55 Tables dont 44 h. t.; *Le Visite Apostoliche alla Diocesi di Albenga* (1585–1586), in *Rivista Ingauna e Intemelia* N. S. 31–33 (1976–1978 = 1981) 74–141, 1 Table et 1 Index.

Le Prof. L. TACCHELLA, dont j'ai déjà autrefois signalé quelques publications (cf. *FZPhTh* 26 [1979] 639–641), vient de nous livrer un ensemble de recherches tout à fait remarquables. La première étude se rattache au volume *«Il Processo agli Eretici Veronesi nel 1550»* (Brescia 1979), dont nos lecteurs ont pu parcourir une recension en 1979: l'auteur y expose ce qui reste des actes inquisitoriaux concernant deux avocats, Matteo et Alessandro DEGLI AVOGARI, père et fils, arrêtés à Vérone et soumis à procès à Venise. On reproche par exemple au père la propriété d'un livre d'ERASME «traduit» – dans un premier temps j'avais pensé à une version italienne d'un ouvrage érasmien – et imprimé apparemment à Venise, d'un deuxième au titre *«Celio Curione»* et, enfin, d'un petit MS latin, les trois avec des notes plus ou moins autographes. En découle un interrogatoire qui dévoile les points discutés dans un cercle d'intellectuels véronais et passés dans la pratique quotidienne: la prière adressée au Christ, seul intercesseur, et non à Marie et aux Saints; la non-croyance dans l'autorité papale, les indulgences, le purgatoire, la présence réelle de l'humanité du Christ dans l'Eucharistie (seule la divinité est présente et par commémoration); la valeur des petites «congrégations» de croyants; la possibilité, dans certains cas, de consommer de la viande les vendredis et pendant le Carême; l'institution de droit humain de la confession

auriculaire et la non-nécessité de l'aveu des circonstances des fautes; le fait que les voeux monastiques relèvent du simple droit humain; la nécessité de baptiser les petits enfants, sauvés toutefois dans le cas d'impossibilité d'administrer le sacrement (sur la base de *Mt* 18).

A ces milieux appartiennent de nombreux sympathisants et surtout une foule de juristes, bien 16 avocats sont nommés par Alessandro Degli Avogari (cf. p. 14). Epilogue de la procédure judiciaire: le père meurt en prison le 28. IV. 1567; quant au fils, destiné à être libéré, nous ignorons la sentence conclusive par défaut de documents.

Que l'auteur me permette de préciser quelques points, à l'intention, bien sûr, du seul lecteur. Le livre d'Erasme, référé aux années 1528–1529, qualifié de *traduttione* et dont on dit qu'il contenait une préface de Léon X (p. 5), correspond en toute vraisemblance à ! un *Novum Testamentum,* en version latine d'Erasme, imprimé à Venise en 1526, in-8°, auprès du typographe Zoppinus. Erasme le faisait précéder d'une préface non de, mais pour Léon X (1513–1521), datée du 1er février 1516. C'est bel et bien de cette version que proviennent les autorités scripturaires copiées par le fils de Matteo, Alessandro, sur *«un quinterno manoscritto in ottavo»* dont les inquisiteurs signalent les extrêmes. L'*incipit «Si obtuleris munus tuum»* correspond à la version d'Erasme de *Mt* 5,23: *«Itaque si obtuleris munus tuum ad aram, et illic recordatus fueris, quod ...»* (*Vulgata: «Si* ergo offeres *munus tuum ad* altare *et* ibi *recordatus fueris* quia ...»); l'*explicit «Non est propheta expers honoris»* à la même traduction de *Mt* 13,57: *«Non est propheta expers honoris, nisi in patria sua, et domo sua»* (*Vulgata: «Non est propheta* sine honore *nisi in patria sua et* in *domo sua»*). Le titre du deuxième livre représente un raccourci: il s'agit en effet de l'auteur lui-même, Celio Secondo Curione (1503–1569), piémontais, professeur à Pavie, réfugié ensuite en Suisse, à Lausanne et à Bâle (cf. la remarquable étude de Markus Kutter: *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503–1569). Inaugural-Diss. ...* Basel 1955, 311 p. [= *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 54]). L'ouvrage cité par l'Inquisition, pourvu que l'italien soit originel, pourrait correspondre à *«Una familiare et paterna institutione della christiana religione, di M. Celio Secondo Curione ...»* (In Basilea, 1550, 8°); mais un recueil de *«Quattro lettere cristiane ...»* (Bologna 1552) et le *«De amplitudine beati Regni Dei, dialogi sive libri duo»* ([Poschiavo] 1554, 8°) ne sont pas à exclure *a priori*. Enfin, quant aux remarques-aveux de Matteo sur la simple valeur de *«salutatione»* et non de *«oratione»* de l'*Ave Maria* (p. 6) et sur la couronne de 63 *«Ave»* et de 7 *«Pater»* (p. 12) qu'il préfèrerait inverser dans ses composantes internes, il faut rappeler aux modernes que 1) même au XVe s., et à l'intérieur du classique *«Psalterium Mariae»,* c'est-à-dire du Rosaire, la prière mariale allait de *«Ave Maria* fino a *fructus ventris tui (Jesu)»* (G. G. Meersseman: *Alano della Rupe e le origini della Confraternita del Rosario,* in *Ordo fraternitatis, Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo,* Roma 1977, p. 1144); 2) nous nous trouvons devant *«der mittlere Rosenkranz mit 63 Marien- und 6 oder 7 Paternoster-Perlen zum Gedächtnis an die 63 Jahre, die Maria auf Erden geweilt haben soll»* (W. Kirfel: *Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung,* Walldorf-Hessen 1949, p. 10), dont l'introduction, reprise en partie aussi par les Franciscains, est attribuée à Brigitte de Suède (cf. la Bulle de Léon X du 10. VII. 1515).

Je ne fais que signaler les autres études. La recherche sur Pietrabissara est le complément d'une publication antérieure due au même auteur *(Pietrabissara e il suo Marchesato nella Storia,* Verona 1960): grâce au recours systématique aux sources documentaires, M. TACCHELLA reparcourt un tracé historique qui va de 1121 jusqu'à 1787; les actes de la famille SPINOLA, et ceux de leur palais en particulier, contribuent à tisser un ensemble précieux pour tout autre historien.

Busalla et «sa» vallée ont fait l'objet d'une étude imposante. L'auteur en avait déjà traité en 1951 (*Busalla nella Storia,* Tortona) et avait touché le même contexte géo-historique dans une deuxième recherche *(Ronco Scrivia nella Storia,* Genova 1968[2]). Ici, six chapitres se partagent les matériaux considérablement refondus et enrichis:

1. *L'antico Borgo di Busalla in Valle Scrivia* (pp. 13–55); 2. *La Signoria di Busalla nei secoli XIV e XV* (pp. 56–93); 3. *I Feudatari di Busalla nei secoli XV–XVIII* (pp. 94–199); 4. *Il Cristianesimo in Valle Scrivia* (pp. 200–268); 5. *Le Parrocchie di Sarissola e di Semino* (pp. 269–285); 6. *Le principali Signorie Spinoline di Valle Scrivia e loro origini* (pp. 286–336).

Ils sont suivis d'une *«Appendice dei Documenti»,* assez nourrie (pp. 337–393), et de deux articles monographiques; G. B. BADINO – M. V. PASTORINO nous parlent d'*«Una mappa tardo-cinquecentesca dell'Archivio Storico Comunale di Busalla [Genova]»* (pp. 423–467) et M. V. PASTORINO des *«Recenti acquisizioni archeologiche in Valle Scrivia»* (pp. 468–473). Parmi les documents édités par l'auteur, je remarque la transcription, depuis l'original, d'une Bulle d'INNOCENT III (13. IV. 1216), deux investitures inédites de l'empereur CHARLES VI (26. XII. 1723 et 22. V. 1738) et les *«Statuta Buzallae»* de 1504 et 1772 (respectiv. aux pp. 338–342, 342–345, 345–348 et 349–393). Il s'agit d'une monographie d'une valeur certaine.

Les visites apostoliques de Nicolò MASCARDI, évêque de Mariana et Accia, et de Angelo PERUZZI, évêque de Sarsina, aux Paroisses du Diocèse d'Albenga en 1585–1586, sont le sujet de la dernière contribution de M. TACCHELLA. Sous une forme typographique somptueuse, l'auteur, qui a toujours été particulièrement attentif aux réformes s'inspirant du Concile de Trente, présente les données biographiques et bibliographiques du premier des délégués, avec l'appui d'une véritable moisson de documents repris en note. Ensuite, il reproduit, dans la mesure du possible, ou il résume les actes et les décrets des visiteurs (ARCHIVIO SEGRETO VAT., *Sacra Congr. Conc., Visita Apost. Albinganen.*), malheureusement réduits à des fragments dans deux des trois documents.

L'auteur suit sa méthode habituelle dans la présentation des textes: elle m'a paru correcte, abondant dans un sens bienvenu, celui de la mise en valeur des originaux. Les recherches du Prof. L. TACCHELLA, loin d'être décevantes, de par leur riche documentation, assortie de remarques discrètes, stimulent d'autres historiens, dans le sens d'un approfondissement des aspects particuliers ou de synthèses étroitement liées, je le souhaite, à la «franchise» des manuscrits.

FLAVIO G. NUVOLONE

Georg Scherer, Carl Friedrich Gethmann, Wolfgang Krewani, Hermann Josef Heckelei, Sturmius M. Wittschier: Studien zum Problem der Identität. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1982. XIV–629 S. (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 3098 / Fachgruppe Geisteswissenschaften.)

In der jüngsten Gegenwart wird das Stichwort ‹Identität› von verschiedenen Positionen aufgegriffen. Aus primär philosophischer Perspektive erscheinen neben dem Beitrag D. Henrichs in dem von O. Marquard/K. H. Stierle herausgegebenen 8. ‹Poetik und Hermeneutik› Band («Identität», München 1979) die umfassende begriffsgeschichtliche Untersuchung W. Beierwaltes' («Identität und Differenz», Frankfurt 1980) und die sprachanalytisch interpretierenden Vorlesungen E. Tugendhats («Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung», Frankfurt 1979) bemerkenswert.

Die Reihe dieser Publikationen erweitern die «Studien zum Problem der Identität» einer Forschungsgruppe der Universität Essen Gesamthochschule. C. F. Gethmann («Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie»; 205–259) und W. Krewani («Dasein, Ich und Welt»; 261–443) entwickeln die Thematik in Auseinandersetzung mit Heideggers Denken, wobei dieser Descartes und jener Fichte als zusätzliche Gesprächspartner wählt. H. J. Heckelei («Erfahrung und Identität im Denken Franz Rosenzweigs»; 445–478) beleuchtet einen religionsphilosophischen Aspekt, während S. M. Wittschier die «Partizipative Identität» (479–530) im Ausgang vom Johannes-Evangelium beschreibt.

Da der umfangreiche Eröffnungsbeitrag die Aufmerksamkeit eines am Problemfeld von *Theologie und Philosophie* interessierten Lesers am meisten beanspruchen dürfte, beschränkt sich der Rez. auf diese Studie. Georg Scherer («Sinn und Identität»; 1–203) entwickelt die Identitätsproblematik am Leitfaden der thomasischen Transzendentalien. Eine Auseinandersetzung mit seiner Gedankenbewegung zum *Schönen* hin erscheint lohnend, wenn von einer gelegentlich etwas einseitigen Orientierung an einer durch die sog. Maréchalschule bzw. Heidegger-Rezeption geprägten Thomas-Interpretation (vgl. 24; 532f. A 16) abgesehen wird und auch Vorbehalte gegenüber einer temporären Tendenz, den Aquinaten – trotz wiederholter Hinweise auf die Unausgeglichenheit und Zeitgebundenheit thomasischer Theoreme – synthetisierend – aber keinesfalls perennierend (im Stile J. Piepers) – darzustellen, in Geltung bleiben.

I. Spezifisch für die Untersuchung Scherers [= Verf.] ist die Bindung der *Identitäts*problematik an die *Sinn*frage gemäß der These, «die Frage nach Identität könne nur dann in angemessener Weise gestellt werden, wenn sie zugleich als Frage nach dem Sinn verstanden wird» (2). Da das menschliche «Verlangen nach Identität durch» die «Verwiesenheit auf Sinn eröffnet» (5) wird, erhellt das *Zusammengehören* der beiden Termini; da dem Sinn eine ‹synthetische Kraft› eignet, kommt ihm allerdings im Zusammenspiel mit der Identität «in einer bestimmten Hinsicht eine vorrangige Rolle zu» (9). Die Differenz der beiden Grundbegriffe wird vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Infragestellung bis zur Negation phänomenologisch aufweisbar: Während der Mensch durch

den *Zweifel am Sinn* «in eine eigentümliche Leere» gerät, setzt ihn der *Verlust von Identität* «einer eigentümlichen Zerstreutheit» (8) aus, in welcher z. B. die Koordination disparater Zeitmomente scheitert.

Eine Verknüpfung der Sinnerfahrung (im Ausgang vom *Schönen*) mit der Eröffnung von Identität entnimmt der Verf. der sokratischen Rede über Diotima (Symposion 211 a–b): «Das Schöne ist in sich zugleich die absolute Identität. Platon denkt das Schöne aus dem Grundzug der Identität» (12). Der Rekurs auf das platonische Gastmahl indiziert einerseits, daß in der Identitätserfahrung eine *ontologische,* eine *religiös transzendente* und eine *ästhetische* Dimension eingefaltet sind, und deutet andererseits darauf hin, «daß Sinn in die Richtung des Schönen weist» (13). Darüber hinaus ergeben sich für die folgende Untersuchung drei Leitfragen:

1. Wie verhält sich die absolute Identität zur Vielheit der Seienden bzw. wie läßt sich die absolute Identität als Einheit denken, welche noch einmal den Austrag von Einheit und Vielheit umfaßt (vgl. 13 f.)?

2. Läßt sich der doppelte Zeitbezug der Schönheitserfahrung – das Schöne an sich steht außerhalb der Zeit, die menschliche Rede über den Anblick des Schönen erfolgt plötzlich innerhalb der Zeit – von dem Begriff des Ereignisses, wie dies im heideggerschen Seinsdenken oder im dialogischen Philosophieren begegnet, explizieren (vgl. 14)?

3. Ermöglicht die Voraussetzung einer absoluten Sinnidentität überhaupt (= ‹Gott›) und mit ihr die Applikation des Teilhabegedankens allererst eine philosophisch adäquate Interpretation von Sinn und Identität (vgl. 14 f.)?

Entgegen «den heute maßgeblichen Denkgewohnheiten», welche die Identitätsproblematik einzig der Soziologie oder Sozialpsychologie bzw. der Logik oder Sprachanalyse zuweisen, sucht der Verf. «ontologischen Boden» (16) in der Überzeugung auf: «Die bisher *entfaltetste* Gestalt hat ein solches Denken [sc. der differenten Identität] in der Lehre von den *transzendentalen Bestimmungen* des Seins bei *Thomas von Aquin* gefunden» (17; Hervorhebungen vom Rez.)! Daher stellt diese spekulative Untersuchung eine kritische (vgl. 24) Anknüpfung und produktive «Fortführung von Gustav Siewerths epochemachenden Werk ‹Der Thomismus als Identitätssystem›» (VI) dar, worauf der Verf. ausdrücklich hinweist.

II. Angeregt (vgl. 37, 161, 532 f. A 16) durch K. Hemmerles Opusculum ‹Vorspiel zur Theologie› (Freiburg i. Br. 1976) und in kritischer Auseinandersetzung (vgl. 102 f., 146 f., 155) mit G. Pöltners Habilitationsschrift (‹Schönheit›, Wien 1978) wird die «Identität im Licht der Lehre von den transzendentalen Namen des Seins bei Thomas von Aquin» (18) erörtert. Zum einen bewahren die Textanalyse von De ver. 1,1 und der Verweis auf SG I, 26 den Aquinaten davor, auf grundsätzliche Weise dem heideggerschen Verdikt der Onto-theologie zu verfallen: Da Thomas die «Transzendenz des Absoluten» wahrt und die «Eigenständigkeit der Seienden» akzentuiert, verweigert er die Identifikation des Seins, «welches das Tiefste und Intimste in allen Dingen ist und deren alles

einbegreifende Mitte darstellt, mit dem absoluten Sein Gottes» (22). Zum anderen ist gerade Gott das unendliche wie unbegreifliche Sein, und sein philosophischer Name ‹ipsum esse per se subsistens› (vgl. 27) begründet absolute Identität, eröffnet Sinn. Zwar bleibt die absolute Identität Gottes dem menschlichen *Begreifen* entzogen, aber dem *Berühren* (attingere) als Sinnerfüllung (beatitudo) zugänglich (vgl. 28). Daher erscheint der Mensch grundsätzlich als «das Wesen, dem es gegeben wird, die absolute Identität der absoluten Seinsfülle im überbegrifflichen Erkennen zu berühren» (29).

Die Überlegungen zur *Einheit des Seins* auf der Basis des ‹unum› entdecken eine Verschiedenheit in der Einheit des Seins (vgl. 34). Wenn sich die Seinsdifferenz in die Momente von Sein und Wesenheit entfaltet, dann «erscheint Sein als in sich selber relational, ohne Verlust seiner Einheit» (36). Mit Blick auf die Frage nach der *Identität des Menschen* erfolgt eine transzendentalphilosophische Auslegung des thomasischen ‹subsistere› von der ‹reditio completa› her, indem der Rückgang des Erkennens auf sich selbst mit der intellektuellen Anschauung Fichtes (vgl. 41) und der transzendentalen Apperzeption Kants (vgl. 42) parallelisiert wird. Die reditio completa als Seinsverständnis qua Selbsterfahrung einer vermittelten Unmittelbarkeit bedeutet folglich den «Grund, von dem wir immer schon herkommen» (43) und der wir selbst sind. Im Gegenzug thematisiert der Verf. gleich anschließend die *Nichtidentität des Menschen,* wie sie aus der Spannung zwischen menschlichem Selbstvollzug und (göttlicher) Seinsmitteilung (vgl. 49 f.), der Schwäche, ja Nichtigkeit der Existenz (vgl. 50) und der Subjekt-Objekt-Spaltung (vgl. 51 f.) erhellt.

Auch das Transzendentale *aliquid,* das als *aliud quid* die Unterschiedenheit eines Seienden von allen anderen anzeigt, gilt es – so der Verf. – vom *Subsistenz*akt (als Selbstbegründung und Selbstgehörigkeit) her zu interpretierenz (vgl. 56 f.): «Die Selbigkeit und der Unterschied von unum und aliquid kommen erst zum Tragen, wenn wir nicht nur die Ungeteiltheit des Seienden in sich, sondern auch seine Unterschiedenheit vom andern von der Subsistenzbewegung her verstehen» (59). Mit Blick auf die Relationalität alles Seienden plädiert (vgl. 60 f.) der Verf. zu Recht für eine Rehabilitierung der Relation, eben der Kategorie, welche bei Aristoteles unterbewertet erscheint und seit Augustin über Scotus Eriugena und Bonaventura wachsende Relevanz u. a. für die Trinitätsspekulation gewinnt.

Schließlich antwortet der Verf. auf den Einwand, mit welcher Begründung das Subsistieren als *transzendentale* Bestimmung, aus der eine unterschiedene Einheit von unum und aliquid konstituiert wurde, bezeichnet werden darf, da Thomas die Subsistenz «nirgendwo ausdrücklich zu den transzendentalen Namen rechnet» (61). Hinsichtlich des Kategorienmodells muß man – so der Verf. – die Substanz im Ausgang vom subsistere begreifen (vgl. 62). Dabei gilt es darauf hinzuweisen, daß die absolute Erfüllung des Sinnes von Sein mit dem ‹esse per se subsistens› (vgl. 63) gleichgesetzt wird und das Interesse des Seienden an seiner Selbsterhaltung in der ‹Einstimmigkeit› (vgl. 65) des Seienden mit sich selbst, d. h. im subsistere begründet ist. Das, was die Bedingung der Möglichkeit für das Eintreten des sich selbst Begründenden in die Kategorientafel darstellt, kann nicht auf der Ebene des Kategorialen gefunden werden, sondern «gehört zuinnerst in den Sinn des Seins selbst hinein» (65 f.).

III. In gleicher Weise, wie für die Erörterung des Identitätsgeschehens mit Blick auf die Transzendentalien ens, res, unum und aliquid, welche das Seiende für sich benennen, ohne seinen Bezug zu Erkennen und Wollen auszusagen, der Gedanke der Subsistenz leitmotivisch entwickelt wurde, so gilt es hinsichtlich der zweiten Reihe transzendentaler Bestimmungen, das Philosophem der *Konvenienz* zu entwickeln: «Mit dieser convenientia unius entis ad aliud ist das Übereinkommen des Seienden mit der Seele des Menschen gemeint, ohne welche sie nicht gedacht werden kann» (66). Die Zusammenkunft der Seele mit dem Seienden stellt keinen Widerspruch oder abgeleiteten Modus des selbständigen Bei-sich Seins dar, vielmehr gelingt dem Erkennenden gerade in der Hinwendung zu dem Seienden die Rückwendung auf sich selbst (vgl. 69). Es besteht also eine gegenseitige Offenheit bzw. ‹wechselseitige Entsprechung› (vgl. 70) in der Beziehung von Erkennen oder Wollen und Seiendem. Die Erfüllung dieser Entsprechung zeitigt Identität in der strengen Bedeutung. Insofern das Seiende dem Erkenntnisvermögen (vis cognitiva) erschlossen ist, wird es als Wahres (verum), wenn es dem Begehren (vis appetitiva) entgegentritt, wird es als Gutes (bonum) benannt. Thomas entdeckt Wahrheit als «Wechselspiel» (73) eines Geschehens, da der Intellekt eine Angleichung an das erkannte Ding *tätigt* und dieses dem Intellekt ‹korrespondiert› (vgl. 72).

Die thomasische Theorie des menschlichen Erkennens ist bestimmt durch den Gedanken der Teilhabe und Abständigkeit von (dem Entwurf) einer philosophischen Gotteslehre (vgl. 75), derzufolge Gott sein Erkennen rein ist (vgl. 78) und sein Sein absolut erkennt. Konsequenterweise wird die Frage, auf welche Weise der Mensch dem Sein überhaupt Erkennbarkeit zusprechen kann, dadurch beantwortet, daß das Sein bereits vorgängig bzw. anfänglich vom göttlichen Erkennen (vgl. 81) gelichtet sei. Daher erscheint das menschliche Erkennen in zweifacher Hinsicht als *Nach*vollzug: Einmal überführt der Erkennende das Seiende aus der Möglichkeit erkannt zu werden in das Erkanntsein, welches bei Gott immer schon vollzogen ist, dann empfängt und ordnet es die Sinneseindrücke (vgl. 85). – Entgegen der nach Thomas in der Philosophiegeschichte einsetzenden Emanzipation des Subjekts, deren Zerrbild «im *Mißverständnis* des menschlichen Geistes als reinem *Setzen*» beschworen wird, scheint der Verf. für die *«Ausgewogenheit»* der thomistischen Erkenntnistheorie zu votieren und das Erreichen von Identität daran zu binden: «Die Identität des Geistes mit sich selbst hängt geradezu davon ab, daß er *sich selbst* in dieser [sc. ‹geistsinnlichen›] Grundstruktur *bejaht* und *sich* als den möglichen Vollzug jener universalen Offenheit in das Gefüge *einsetzen läßt,* welches er mit dem Seienden bildet und welches Thomas convenientia nennt» (86; Hervorhebungen vom Rez.).

IV. Das Philosophem der Konvenienz der Seele und des Seienden kann auch im Horizont des *Guten* verfolgt werden. Der Wille ist in seinem Ausgreifen auf das Sein verwiesen, in welchem sein Begehren zur Ruhe kommt, und das Sein ‹braucht› den Wollenden,um den Sinn seiner Güte zu erfüllen (vgl. 99). Zum einen unterscheiden sich dabei Intellekt und Wille dadurch, daß dem Erkennen der Zug der Aneignung, dem Wollen dagegen der Zug des Seinlas-

sens inhäriert; dann schließen sich Intellekt und Wille aber auch (kreislaufmäßig) ein, da kein Seiendes gewollt werden kann, ohne zuvor erkannt zu sein, und umgekehrt kein Seiendes erkannt werden kann, ohne zugleich bejaht zu sein (vgl. 102): «Der menschliche Wille ist Geistwille, d. h. er soll sich von Einsicht leiten lassen, von einer Einsicht, zu deren Anerkenntnis er sich allerdings nur durch sich selber aufschwingen kann» und «Geist ist in Freiheit zu verwirklichende Einsicht, Einsicht, die sich selbst durch die Anerkenntnis des Willens eröffnet ist, Geist, welcher in der ‹circulatio› von Erkenntnis und Wille sich selbst vollzieht» (106).

Durch die Thematisierung der «Bedürftigkeit» (108) – um zu existieren ist der Einzelne auf Mitmenschen und Mitseiendes angewiesen – und des ‹Interesses› (vgl. 111 f.) werden weitere Präzisierungen des Identitätsproblems angestrebt. Zu diesem Zweck wagt es der Verf., den Weltbegriff Heideggers in die durch die Termini Partizipation und Konvenienz geprägte Konzeption des Aquinaten *‹einzutragen›* (vgl. 117). Demzufolge gründet die Einheit der Interessen des In-der-Welt-seins «in der letzten Verwiesenheit des Menschen auf Identität und Sinn» (118). Das menschliche Dasein im weltlichen *«Spielfeld* möglicher Interessen» wird – so der Verf. – von einem *«Urinteresse»,* der «Verwiesenheit des Menschen auf das *absolute* Sein» (119; Hervorhebungen vom Rez.) getragen; der Literalsinn von ‹Inter-Esse› indiziert Welt als das Zwischen von Seele und Seiendem, als durch ‹Interesse erschlossene existentiale Räumlichkeit› (vgl. ebd.). – Mit Blick auf das gerade skizzierte Verfahren darf vielleicht gefragt werden, ob der Verf. nicht wenigstens ansatzweise der Gefahr zu erliegen droht, das von Heidegger als unhintergehbare Fundamentalstruktur entdeckte ‹In-der-Welt-sein› in einem seines Erachtens ursprünglicheren ‹Auf-Sinn-Verwiesensein› bzw. ‹Auf-den-Sinn-des-absoluten-Seins-Verwiesensein› (noch einmal !) zu begründen und dadurch den Heideggerschen Weltbegriff einschließlich seiner antimetaphysischen Stoßrichtung preiszugeben.

V. Als Zielpunkt dieser transzendental-ontologischen Untersuchung erscheint abschließend das Supertranszendentale *pulchrum.* Auch wenn Thomas das Schöne in den bekannten Aufzählungen der allgemeinsten Seinsbestimmungen nicht nennt, so glaubt der Verf., dem Schönen diesen Status sichern zu können. Im Rahmen dieser holzschnittartigen Zusammenfassung kann nur auf zwei Passagen hingewiesen werden, die der Verf. zur Bekräftigung seiner These anführt: «Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem» (S. th. I, 5,4 ad 1; zit. 546 A 204) sowie «Pulchrum convertitur cum bono» (De div. nom. 4, 1.22; zit. 135). Hieraus leitet der Verf. zwar «keine Synonymität von Gut und Schön» ab, aber die für die Dignität eines Transzendentale konstitutive *«Konvertibilität»* (134; Hervorhebung vom Rez.). Der anerkannten «Rätselhaftigkeit» im Schweigen des Aquinaten hinsichtlich des ‹pulchrum› begegnet der Verf. mit der «Vermutung» (135), das Schöne bezeichne «den Ursprung, aus dem heraus sich die gesamte Bewegung des Seins, welche das Denken in den nomina transzendentalia darzustellen versucht, entfaltet» (136). Somit wird dem Leser die Frage aufgegeben, ob «die Größe der Metaphysik des Thomas» gerade darin liegt, daß der *Topos* der Identität «als das eigentlich zu Sagende ungesagt» (137) bleibt.

Im folgenden erläutert der Verf. das Schöne (mit den Prädikaten perfectio, consonantia, claritas) als das Erfüllende, welches das an und für sich Relevante bedeutet (vgl. 138) und den fühlenden (vgl. 140) Menschen werthaft beansprucht (139 f.). Durch Erkennen und Anerkennen entdeckt der Kontemplierende im Wahrheitsgeschehen des Schönen *Erfüllung* und *Sinn* (vgl. 141): «In der vollendeten Anwesenheit des Schönen ist die Frage nach Identität überflüssig geworden. Der Mensch stimmt mit sich selber überein, d. h. erlangt Identität, indem er im aufleuchtenden Schönen ruht» (148). Wenn die ontologische Erfahrung des ‹pulchrum› als dem Erfüllenden des Seins freigelegt wird, dann enthüllt sich dem Menschen der Sinn von Sein in einer Weise, daß er, in die Harmonie des Seinssinnes einschwingend, sein In-der-Welt-sein bejaht und zu seiner eigensten Identität gelangt (vgl. 159). Auf dem Hintergrund dieser *Offenheit* für den Sinn der Seinsbewegung, welcher in der *Bereitschaft* zur Betrachtung des Schönen aufgeht, kann geklärt werden, in welchem Sinne der Verf. seine Fragestellung als *transzendentalphilosophisch* versteht, d. h. auf die Möglichkeitsbedingungen ‹der Vollzüge des Subjekts in diesem selbst› rekurrierend: Es wird nicht versucht, den Sinn des Seins «aus setzenden Leistungen der menschlichen Subjektivität» (163) abzuleiten, vielmehr wird aufgewiesen, inwiefern der Mensch das Ereignis des Sinnes *mit*trägt, indem er die Ankunft des Schönen *ermöglicht* und vermittelt.

VI. Damit sind wir an einem Punkt angelangt, von dem aus sich dem Rez. die Richtung der Antworten auf die eingangs formulierten Fragen andeutet:

1. Das ‹pulchrum› bedeutet den verborgenen Urgrund absoluter Identität; der Gedanke eines Zusammenspiels der transzendentalen Namen des Seins bei Thomas «entzündet sich an der Erfahrung des Seins als Schönheit» (168).

2. Der Zeitbezug der Schönheitserfahrung spiegelt sich im Ereignis des ‹Es gibt›, wobei menschliche Freiheit selbst als Gabe des unableitbaren Schönen erscheint (vgl. 165); die Reflexion auf den Gabecharakter des Seins führt auf die Einheit von Schönheit und Freiheit im Absoluten, in *Gott* (vgl. 170), der sich dialogisch «als das absolute Du» (167) schenkt.

3. Ein wesentlicher Aspekt der Identität des personalen Menschseins wird in der Kommunikation mit anderen Personen als «partizipative Identität» (197) eingelöst; wie alle Bewegungen des menschlichen Daseins setzt auch die Sinnverwirklichung und Identitätsfindung im gelingenden Dialog «eine ursprüngliche Enthüllung von Sinn» (198) voraus.

Die Thomasdeutung des Verf. auf der Basis von De ver. 1,1 erscheint aufgrund vielfältiger Bezüge zu gegenwärtigen Philosophen und Problemen besonders interessant. Angesichts einer philosophischen Forschung, welche sich in zunehmendem Maße mit *Spezial*problemen müht, beeindruckt der Mut zu einem spekulativen Gesamtentwurf. Die grundsätzliche Behandlungsart der Identitätsthematik regt nicht nur Fragestellungen für Theologie oder Pädagogik an, sondern ermöglicht gelegentlich (vgl. 97, 180ff.) sogar andeutungsweise eine Überwindung der Trennung zwischen ‹theoretischem› und ‹praktischem› Philosophieren.

Auch wenn der Verf. wohl kaum dem Vorwurf einer Überbewertung des Schönen auszusetzen ist, mögen Vorbehalte gegenüber der vorgetragenen Reduktion der Transzendentalien auf das Schöne angemeldet werden. Problematischer als die Einschätzung des Wertes der eher verstreuten oder beiläufigen Textbelege für den Status des Schönen erscheint die Relecture des Aquinaten post Kant bzw. post Heidegger: Zwar erliegt der Verf. keinesfalls der Gefahr ahistorischer Identifizierungen, aber dem Leser drängen sich möglicherweise gewisse Zweifel auf, wenn Thomas ein *implizites Weltverständnis* (vgl. V, 117) in der Nähe zu Heidegger imputiert wird oder beim Aquinaten «eine unausgeschöpfte Theorie der menschlichen Zeitlichkeit» (148) vermutet wird. Im Umkreis derartiger Konjekturen ist hinsichtlich der ‹reditio completa› mit R. L. Fetz («Ontologie der Innerlichkeit», Freiburg/Schw. 1975) vor einer allzu pointiert geistmetaphysischen bzw. idealistischen Auslegung zu warnen; mit Blick auf einige an Autoren wie Lotz und Rahner orientierte Passagen gilt es auf die Kritik von H. Holz («Transzendentalphilosophie und Metaphysik», Mainz 1966, sowie «Thomas von Aquin und die Philosophie», München 1975) am Transzendentalthomismus zu verweisen; bezüglich des Gebrauchs und der Berechtigung des Terminus ‹transzendental› in der sog. Maréchalschule ergeben sich von R. Schaeffler («Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie», Darmstadt 1980) kritische Präzisierungen.

Der vorliegende Versuch, das Schöne, welches bei Thomas im Vergleich zu Ps. Dionysius Areopagita (De divinis nominibus, cap. IV, § 7ff.) und Ulrich von Straßburg (De summo bono, lib. II, tract. 3, cap. 4) eher einen sekundären Rang einnimmt, als das ‹ungesagte› Supertranszendentale zu werten und in dieser Linie sowohl Konsequenzen für die thomasische Offenbarungsontologie zu entwickeln als auch Lösungen für die gegenwärtige Identitätsdiskussion beizutragen, darf als *konstruktive,* d. h. mittels spekulativer Synthesis konzipierte Aneignung wie Fortführung der Erkenntnismetaphysik des Aquinaten angesehen werden. Das Gelingen einer systematisch orientierten Studie, welche das Schöne als *Ursprungs*ort des Seins und seiner Identität vorstellt, dürfte aber gerade daran zu messen sein, ob jene neben der Ausgewogenheit und Eleganz thomasischer Antworten auch die (methodologisch) unausgetragenen Differenzen auf der Prinzipienebene (vgl. W. Kühn, Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin, Amsterdam 1982) aufdeckt, um den Blick für das *umfassende Problembewußtsein und* die *geschichtliche Bedingtheit* des Versöhnungsversuches eines ‹doctor angelicus› zu schärfen.

CLAUS WAGNER