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: 22 (1975)

Heft: 1-2

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: 02.07.2025

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

BESPRECHUNGEN

Jaroš, Karl: Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion. Freiburg/Schweiz – Göttingen 1974. 494 S. (Orbis Biblicus et Orientalis. 4.)

Das vorliegende Werk entspricht im großen ganzen einer Dissertation, die im Sommersemester 1973 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommen wurde. In der *Einführung* unterstreicht der Autor, daß es sich um motivgeschichtliche Untersuchungen handelt. Als Quellen werden das AT, die Ugarittexte, die Amarnabriefe sowie Inschriften genannt, aus späterer Zeit Philo von Byblos und Lukian von Samosata. Dazu kommen nichtschriftliche Quellen wie Kultobjekte und die Ikonographie. Nach einem Überblick über den Elohisten in der Kritik der modernen Forschung und einer gewiß willkommenen literarkritischen Tabelle über den Pentateuch faßt der Autor das zusammen, was die bisherige Forschung als das Proprium des E erarbeitet hat: Besonderes Interesse am Volk Israel, deutliche Herkunft aus prophetischen Kreisen des Nordreiches, die Verkündigung der Gottesfurcht als außergewöhnliches Anliegen. Als weiteren Aspekt arbeitet der Verfasser das spezifische Verhältnis des Elohisten zur kanaanäischen Religion heraus. Das geschieht anhand folgender Themen:

I. Träume: Nach einer allgemeinen Einleitung wird der Traum in der kanaanäischen Religion aufgearbeitet: Träume von Göttern, Offenbarungsträume, Traumdeutung. E wird hernach in den Texten Gen 15,13–16; 20,3–7; 28,12; 31,10–13; 31,24; 46,1a–5a untersucht. Nach dieser Reihe mit Offenbarungsträumen kommen die Träume der Josefsgeschichte zur Sprache: Gen 37,5–10; 40; 41. Eine gesonderte Behandlung erhält Num 12, 6–8a. Zusammenfassend kann der Autor zu diesem Kapitel sagen, daß E die Träume der Josefsnovelle übernommen und benützt hat, um das Leben Josefs unter das Zeichen der Obhut Gottes zu stellen. Die Traumdeutung lehnt E nicht ab, betont aber, daß nur Gott die rechte Deutung geben kann. Den Offenbarungstraum schätzt E besonders für die vormosaische Zeit. Mit Mose tritt aber ein Mann vor uns, der solche Träume nicht mehr braucht.

II. Die Sinaitheophanie: Nach einer einführenden Begriffsbestimmung zum Ausdruck «Theophanie» wird die Gewittertheophanie der kanaanäischen Religion behandelt. Darin bezeugt sich, daß die Umwelt Israels in den Naturereignissen wie Donner, Blitz, Regen ihre Götter erkannte und in diesen Erscheinungen das Offenbarwerden Baals dachte. Auf diesem

Hintergrund kann dann Ex 19,16.18–19 dargestellt werden. Was dabei auf die vulkanischen Begleitumstände hinweist, ist J zuzuweisen, die Gewittertheophanie dagegen gehört ins Werk des E. Im Laufe der frühen Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion wurden Attribute Baals auf Jahwe übertragen und dadurch auch die Urtheophanie Jahwes am heiligen Berg unter den Vorzeichen des Gewitters vorgestellt und kultisch (Schofarblasen) vergegenwärtigt. Diese Tradition wird von E übernommen und durch 19b von einer möglichen Baalstheophanie zur Jahwetheophanie umgedeutet.

III. Terafim: Nach Hinweisen zur Etymologie und zum Ursprung des Ausdruckes «Terafim» stellt der Autor zum biblischen Befund fest, daß es sich um ein Objekt der Mantik handelt, das wahrscheinlich eine Maske oder maskenähnlich war. Gen 34,29–35 stellt nun nach E nur einen Terafim und keinen Gott dar, und so wird die Ahnfrau dem Verdacht des Götzendienstes enthoben. Daß Rachel im Zustand der Unreinheit auf dem Terafim sitzt, zeigt, daß der Terafim – aus der Sicht des E – kein Kultobjekt sein kann. E will damit offenbar dem mit dem Terafim verbundenen Kult entgegenwirken.

In diesem Kapitel finden wir überdies noch einen *Exkurs* über den Terafim als Kultmaske. Im Zentrum der Ausführungen steht Ex 34,29–35.

IV. Die Masseben: Für die Nachbarländer Palästinas können aufgerichtete Steine Grenzsteine, Repräsentationssteine verstorbener oder lebender Menschen oder Symbole der Gottheit sein. Im palästinischen Raum wurde der Stein als Tormassebe, Denkstein für Tote, Votivstele und Kultmassebe verstanden und konnte Grund eines religiösen Erlebnisses sein. An E-Texten werden zuerst die Stellen, die die Massebe von Bethel zum Gegenstand haben (Gen 28,10–22; 32,13; 35,1–14), und hernach Gen 31,45–54; 35,16–20; Ex 24,3–8 und Jos 24,26.27a behandelt. Daraus ergibt sich, daß E die Masseben positiv sieht, sich aber eine Entwicklung abzeichnet: Die Masseben der Patriarchenzeit werden in ihrer kanaanäisch-theologischen Konzeption belassen und als Realsymbol der göttlichen Gegenwart akzeptiert. Ab Mose ändert sich das Verständnis. Hier setzt die eigentliche E-Konzeption ein: Beim Bundesschluß wird die Funktion der Massebe auf den Jahwealtar übertragen, beim Landtag von Sichem ist sie kein Realsymbol mehr.

V. Die heiligen Bäume: Im Zusammenhang mit der kanaanäischen Religion werden die Beziehungen Baum und Orakel, Baum und Tote(r), Baum als heiliger Ort der lebensspendenden Kraft sowie Baum und Kult aufgearbeitet. Als E-Texte werden behandelt: Gen 21,8–21; 35,4; 35,8; Ex 3,1–5 und Jos 24,26. E bewertet die Bäume nirgends ausdrücklich negativ, er kennt sie aber auch nie als Realsymbol der Gottheit, auch nicht für die Zeit der Patriarchen. Das Wort Aschera vermeidet er. Der Baum in seinem kanaanäischen Kontext wird umgedeutet (Baum als Sonnenschutz, als Grabmal). Diese Umdeutung ist umso notwendiger, als Jahwe dem Mose im Dornstrauch erschien und die Einzigartigkeit dieser Gotteserscheinung daher gewahrt bleiben mußte.

VI. Die eherne Schlange: In der kanaanäischen Religion hat die Schlange verschiedene Funktionen. Sie soll Böses abwehren, sie steht als mit der Erde verbunden in engstem Zusammenhang mit der Mutter- und Liebesgöttin und ist Symbol der Fruchtbarkeit und der sexuellen Liebe, ist schließlich auch Wahrzeichen des Lebens und der Heilkraft. E hat Num 21,4b–9 als Wüstengeschichte, in der die Schlange als Apotropaicon vorkam, übernommen. Er deutet sie als Heilsymbol und setzt den Akzent auf Jahwe: die Schlange ist Symbol der heilenden Kraft Jahwes. E integriert somit kanaanäisches Gedankengut in den Jahwismus.

VII. Das Menschenopfer: Bei den Nachbarkulturen Kanaans ist das Menschenopfer fallweise praktiziert worden, für Nomaden ist es ganz unwahrscheinlich. Ebenso gab es das Menschen- oder Kinderopfer im kanaanäisch-phönikischen Raum als etwas Außergewöhnliches und Seltenes. Nach diesen Erwägungen stellt der Autor fest, daß das Menschenopfer durch Umwelteinflüsse auch in Israel Eingang fand und vor allem in der zweiten Hälfte des 8. Jh. zu einem Problem wurde. Von daher ist das Bemühen des E zu erklären, mit Gen 22 zu zeigen, daß Gott ein lebenserhaltender Gott ist. So hat er eine kultätiologische Erzählung, die hernach mit Abraham verknüpft wurde, aufgegriffen und zu einer Versuchungs- und Erprobungsgeschichte umgewandelt.

Das Kapitel wird durch einen *Exkurs*, der dem Terminus mlk gewidmet ist, bereichert. Handelt es sich um einen Opferterminus oder um eine Gottheit? Der Terminus bezeichnet einen Gott, im Punischen existiert daneben auch der Opferterminus.

VIII. Das goldene Stierbild: Der Stier ist in der kanaanäischen Religion das Tier Els, Baals und der Liebesgöttin Anat. Es handelt sich um ein Symbol der Stärke, der Fruchtbarkeit und der sexuellen Liebe. Es kann auch Vertretungssymbol werden und zum Realsymbol hintendieren. Historisch sicher beginnt die Jahweverehrung unter dem Stierbild im Nordreich mit Jerobeam I. E greift nun in Ex 32 eine Kultätiologie auf, die versucht, den Jahwekult unter dem Stierbild durch die Autorität Aarons zu legitimieren. Durch seine Bearbeitung zeigt er die Illegitimität des Jahwe-Stierbild-Kultes auf. Nach seiner Interpretation kann es ohne die Autorität des Mose keinen echten Jahwekult geben, auch wenn man sich auf Aaron berufen kann. So bekämpft E ein kanaanisiertes Jahweverständnis.

IX. Baal Peor: In Num 25,1–5 spiegelt sich die Tradition um das moabitische Heiligtum von Bet-Peor wieder. Nach der Landnahme beteiligten sich Gad und später andere Stämme an diesem Kult. Eine Aktualisierung des Kultes setzt alsdann wieder mit der Rückgewinnung des Ostjordanlandes durch Jerobeam II. ein. Er nimmt das zum Anlaß, um Israel klar zu machen, daß es sich nur an Jahwe und an keinen anderen Gott binden kann.

X. Schlußbemerkungen: Der Befund der Untersuchung zeigt, daß E zur kanaanäischen Religion eine tolerante und eine ablehnende Haltung

zugleich einnimmt. Er lehnt sie aber nur dann ab, wenn ihm keine andere Möglichkeit bleibt. Aufgrund dieser Einsicht ist es nicht nötig, zwei E-Schichten zu postulieren.

Mit dieser Studie haben wir ein Werk vor uns, das eine enorme Fülle an Material (Quellen und Sekundärliteratur) beizieht und verarbeitet. Es ist insbesondere ein wertvoller Beitrag zur Theologie des Alten Testaments, näherhin zur theologischen Situierung von E innerhalb des Ganzen der Heiligen Schrift. Für die gelungene und aufwendige Arbeit sei dem Autor recht herzlich gedankt.

VITUS HUONDER

Schachten, Winfried: Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura. – Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1973. 189 S. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe. 44.)

L'étude du rôle du Verbe dans la pensée de S. Bonaventure, présentée par W. Schachten, se situe à l'intérieur d'une réflexion de la pensée chrétienne sur ses propres possibilités et l'affirmation de son immutabilité au milieu des changements de l'histoire (p. 182). Cependant, ce qui intéresse l'historien de la philosophie médiévale, ce n'est pas d'abord le rapprochement de la pensée bonaventurienne avec les grandes synthèses de l'idéalisme allemand, qui d'ailleurs n'occupe qu'une place limitée (p. 179 ss.), mais l'interprétation qui en est proposée. Or, la pensée du Docteur Séraphique, telle est la thèse centrale, doit son unité et son originalité au thème de *l'intellectus Verbi*, sous sa triple forme du Verbe Incréé, du Verbe Incarné et du Verbe Inspiré (p. 12–14).

Une première partie trace à grands traits le tableau de la pensée chrétienne dans la 2e moitié du XIIIe siècle. A côté de la crise averroïste, l'auteur insiste à juste titre sur Joachim de Flore, dont il montrera d'ailleurs qu'il constitue un interlocuteur dont les doctrines ont provoqué de la part de Bonaventure des prises de positions dont le résultat est loin d'être uniquement négatif (p. 33; cf. 169 ss.). Il est indiscutable, en effet, que S. Bonaventure a fait siennes les perspectives d'ordre historique et eschatologique de l'abbé de Flore, tout en les débarrassant de leur fondement systématique de la *concordia*, et des erreurs liées à la relativisation du rôle du Christ, Verbe incarné, dans la manifestation de la Trinité.

Après avoir vu, en effet, en S. Bonaventure un philosophe malhabile, dont la carrière a été interromque trop tôt par l'appel à la charge de ministre général, les historiens, à la suite d'auteurs comme Gilson par exemple, ont rendu justice au génie propre du Docteur Séraphique et à la signification unique de son entreprise théologique et philosophique. Cependant, au gré de Schachten, ils n'auraient pas tenu compte, autant qu'il l'eût fallu, des textes, très explicites cependant, où S. Bonaventure exprime avec toute la précision et la clarté voulues l'idée centrale ou le foyer qui constitue le principe d'unité et d'intelligibilité de sa pensée.

On a reconnu ce que S. Bonaventure doit à Platon, Augustin ou Anselme.

Mais il y a lieu, d'après Schachten, de montrer que, à l'intérieur de cette tradition, S. Bonaventure s'est formé une vue personnelle, celle du rôle de la connaissance (*intellectus*) du Verbe, dans sa triple relation au monde: le Verbe incréé par lequel tout est produit, le Verbe incarné par lequel toutes choses sont réconciliées, le Verbe inspiré par lequel toutes choses sont révélées. Et ce serait surtout parce qu'on a trop négligé le rôle du *verbum inspiratum* qu'on n'a pas su donner à la pensée bonaventurienne son unité dernière et sa forme.

Sous le titre général *Participatio verbi* (2e partie), l'auteur expose tout d'abord la théorie bonaventurienne de la connaissance, ses présupposés objectifs (ch. 1), ses présupposés subjectifs (ch. 2). La place centrale que le thème des Idées occupe dans la noétique du Docteur Séraphique en raison de son rapport avec le Verbe éternel, expression parfaite de tout ce que le Père peut et a voulu produire (p. 52), se marque à la fois par le rôle des Idées comme fondement de la vérité, comme fondement des êtres dans la vérité, et donc aussi de leur rôle d'intermédiaire nécessaire dans le retour de l'esprit humain à la source dernière et immuable de toute connaissance parfaite. Connaissance parfaite qui n'est pas celle du savant ou du philosophe, mais de l'homme spirituel, de l'«intellectus plene resolvens» (p. 57).

Schachten insiste avec raison sur cet aspect de la noétique bonaventurienne, puisqu'elle fait comprendre pourquoi, aux yeux du Docteur Séraphique, toute connaissance est insuffisante qui, faute d'être illuminée par les Idées, ne saisit pas l'univers dans son «rapport personnel» (p. 58) avec le Verbe dont il est l'expression. L'univers créé tout entier est l'expression du Verbe, comme la parole extérieure exprime la parole intérieure de l'esprit, sans y ajouter un verbe nouveau, comme l'œuvre d'art, expression de l'artiste, joue le rôle intermédiaire entre l'artiste et ceux à qui l'œuvre s'adresse (p. 58). On comprend alors que, pour S. Bonaventure, l'être créé puisse, en dépit de sa contingence et de sa mutabilité, conduire notre connaissance, depuis la sensation, où le rôle de la *species* fournie par l'objet est lié étroitement à la beauté (p. 63), jusqu'à l'appréciation (*dijudicatio*), et finalement à son statut d'expression, donc au Verbe dont il est l'expression, à la vérité «qui a créé l'univers et qui, en illuminant l'âme, inscrit en elle l'univers tout entier» (p. 69).

Si tels sont les présupposés objectifs de la connaissance, il faut admettre que la raison d'être de l'homme, dans le plan de la création, consiste essentiellement dans sa fonction d'intermédiaire, chargé d'opérer, par la connaissance, le retour vers le Créateur, fonction qui lui revient par sa qualité d'image de Dieu (p. 71–74). Les trois états de l'image: état d'innocence, état de péché, état de restauration, dans la mesure où ils concernent l'intégrité de l'image, et la possibilité de percevoir la parole de Dieu manifestée dans la création, intéressent donc aussi directement la connaissance et les modalités concrètes de son véritable épanouissement. Il n'est pas difficile de comprendre, dès lors, le rôle du Verbe incarné comme maître et seul maître véritable de la vérité, rôle que les philosophes n'ont pu soupçonner, que le Christ seul peut manifester en l'exerçant (p. 77–81).

C'est dans la vérité, qui, aux yeux de S. Bonaventure, est un indubi-

table premier, que se réalise finalement la rencontre avec le Verbe, qui, en tant que vérité, fonde la vérité des choses, d'où nous vient la vérité de notre connaissance, grâce, justement, à l'illumination par le Verbe (p. 81–90).

La troisième et dernière partie développe et explicite, en trois chapitres, le rôle attribué par S. Bonaventure au Verbe dans le domaine de la connaissance, sous la triple forme du Verbe incréé (ch. 1), du Verbe incarné (ch. 2) et du Verbe inspiré (ch. 3). Le premier chapitre, après avoir situé la théologie trinitaire de S. Bonaventure dans l'ensemble des courants théologiques de son temps, et notamment par rapport à Joachim de Flore et la théologie grecque, souligne la place qu'occupe le Verbe incréé dans la doctrine bonaventurienne de la Trinité. Le mot «Verbum», pris formellement au sens d'expression (*dicere*), permet en effet de faire voir comme dans son centre d'intelligibilité le rapport à son principe dans une procession purement spirituelle et son rapport à l'ensemble de la création, comme expression, en dehors de Dieu en quelque sorte, de ce que Dieu décide de produire effectivement.

Le même mot permet de penser le mystère de l'*Incarnation* comme l'expression du Verbe, sa manifestation par l'union avec la chair mortelle, en vue de l'œuvre de la réconciliation (chap. 2). Si la parole comme telle est, par nature, manifestation, elle remplit sa fonction par une sorte d'*exinanitio*. Elle disparaît dans son rôle de manifestation et de communication (p. 134). Le rôle du Verbe incarné, du *verbum temporale*, n'est-il pas justement d'être l'intermédiaire, la voie qui permet à celui qui parle d'être, pour celui qui écoute, la vérité et la vie? Pour l'être humain, qui, par le péché, a perdu par sa faute, sinon la capacité, du moins le véritable usage de son pouvoir de saisir la pleine vérité en tant qu'il est image de Dieu, le Verbe incarné constitue donc, en tant que manifestation de la plénitude de la sagesse incréée à travers une créature humaine, le retour parfait à la communion avec Dieu, second Adam, qui reprend et achève, d'une manière qu'on peut dire nécessaire (p. 141), le dessein de Dieu sur le devenir du cosmos, en même temps qu'il porte à son degré ultime la manifestation et la communication qui sont, d'après Augustin et Denys, les traits propres de l'amour, dans l'abaissement de Dieu et l'élévation de la créature (p. 143 ss.).

Cependant c'est par son enseignement relatif au *Verbum inspiratum* que S. Bonaventure, au gré de Schachten, occupe une place propre dans l'histoire de la pensée, s'éloigne de S. Augustin pour se rapprocher des courants spirituels et fidéistes du moyen âge (p. 153). Tout en reconnaissant la difficulté de préciser entièrement la conception du *verbum inspiratum* (p. 153), Schachten croit pouvoir affirmer qu'au cours de sa carrière S. Bonaventure a été amené à accuser de plus en plus l'opposition entre la connaissance naturelle de la philosophie et la connaissance révélée, au point de discréditer la première, pour l'accabler sous les épithètes injurieuses empruntées à la littérature apocalyptique (p. 154). Il s'éloigne donc même de S. Augustin pour se rapprocher d'une vision eschatologique de l'histoire de la manifestation de la vérité (p. 155). A la place d'une illumination intemporelle, rencontre de l'intelligence et d'un univers intelligible, grâce au

maître intérieur, S. Bonaventure aurait progressivement inclus dans sa vue théologique l'histoire du salut, avec le Christ comme son centre, anticipant ainsi la vue hégélienne de la manifestation de l'esprit à travers son mouvement historique. Evolution qui s'expliquerait à la fois par la méditation plus fervente de la personne de S. François, et les discussions intérieures à son Ordre autour des thèses de Joachim de Flore. Le *verbum inspiratum*, tel que Bonaventure finit par le comprendre, se traduit donc «par un accroissement ontologique d'ordre qualitatif» (*qualitative Seinssteigerung*) qui conduit l'image de Dieu, propre à la créature, à la similitude, qui est de l'ordre de la grâce (p. 156), c'est-à-dire, par la communication d'une révélation surnaturelle (p. 157), qui chez le porteur de la révélation, le prophète ou l'apôtre fait voir immédiatement le Père dans l'Esprit-Saint par le Verbum inspiratum» (ibid.). C'est cette manière d'entendre la révélation de la vérité par le *Verbum inspiratum* qui en explique la liaison étroite et nécessaire aux différents états de l'humanité, donc à la marche concrète de l'histoire du salut. D'où l'importance croissante de la perspective historique dans la théologie de S. Bonaventure (p. 158–162; cf. spécialement note 28, pour la comparaison avec Aristote ou S. Thomas), où se marque, nous l'avons dit, l'influence de la vie et de l'exemple de S. François sur son disciple, et l'interprétation théologique de l'homme spirituel d'Assise dans la perspective eschatologique d'une manifestation de plus en plus parfaite du Verbe (p. 162–168). Aux yeux de Schachten, l'influence de Joachim de Flore est ici particulièrement sensible, encore que Bonaventure se sépare radicalement de l'abbé de Flore en rejetant l'idée d'un nouvel âge cosmique à venir, pour s'en tenir à l'événement unique de l'Incarnation et au Verbe qui porte toutes choses, sans parler de différences mineures mais significatives, à côté d'emprunts et de similitudes indiscutables (p. 169–177).

Dans les pages qui précèdent, j'ai essayé de dégager les grandes lignes de la démonstration de Schachten. Ce que je n'ai pas pu faire, c'est de rendre présent au lecteur la densité et la richesse des développements par lesquels l'auteur fonde et illustre ses affirmations. Je crois pouvoir dire que Schachten nous donne une des vues les plus pénétrantes et les plus compréhensives de la pensée, et par là, de toute la personnalité de S. Bonaventure, puisque chez S. Bonaventure la pensée est l'accomplissement de la vérité de l'être humain. Certes, bien des aspects de l'œuvre sont connus. Schachten a su exploiter toutes les études de valeur consacrées au Docteur Séraphique et aux influences qu'il a subies. Le mérite de son travail consiste essentiellement, à mon sens, dans l'unité organique qu'il a su donner à tout le problème de la connaissance en liaison avec la théologie du Verbe, en la sortant du cadre de l'interprétation trop étroite où l'historien risque de l'enfermer. Gilson a montré excellemment à quel point les catégories implicites de l'historien déterminent, sans qu'il s'en rende compte ou même veuille le reconnaître, la lecture de l'histoire de la philosophie (La philosophie de S. Bonaventure, 2e éd, p. 387 s.). Schachten est entré résolument dans l'interprétation positive de la pensée de Bonaventure. On a vu comment il en montre l'inspiration originale même par rapport à S. Augustin et au néo-platonisme, particulièrement par la thématisation de l'histoire du salut

et donc de l'histoire en général dans son rapport avec le mystère trinitaire et singulièrement avec la procession du Verbe. Vision grandiose, dont en effet l'idéalisme allemand a repris le dessein, quoique dans une intention bien différente. L'ouvrage de Schachten, qu'il faut lire et méditer avec soin, contribuera, comme c'est d'ailleurs le propos de l'auteur, à enrichir et à diversifier la compréhension de la pensée chrétienne tout entière, celle du moyen âge en particulier.

On peut se demander notamment si ce n'est pas la notion même de philosophie et celle aussi de sagesse qu'il y a lieu de remettre en question. Schachten cite deux fois au moins un texte de Natorp (p. 50, n. 6; p. 165, n. 60) où la pensée de Platon est rejetée dans la philosophie de la religion. Il faudrait au moins faire remarquer qu'il s'agit là d'une opinion qui se fonde sur une conception de la philosophie et de ses disciplines, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas celle de Platon. Platon, comme Plotin, comme tous ceux qui, après eux, retrouvent les mêmes données, sont et se savent philosophes purement et simplement, en quête de la sagesse. Simplement leur sagesse, au lieu de développer avant tout le savoir, la présence à l'univers et à nous-mêmes par la connaissance et la parole, implique la certitude que l'être humain, dans son être, donc d'un point de vue qu'on doit appeler *ontologique* de plein droit, doit atteindre une certaine actualisation qui consiste dans quelque retour conscient ou supra-conscient au principe transcendant avec lequel il soutient un rapport privilégié. Supposons que ces *philosophes* aient vu juste (comme d'ailleurs bon nombre d'anthropologues-philosophes contemporains en sont persuadés) que l'être humain pour reprendre une expression de Gabriel Marcel qui a fait fortune, doit *être* et non pas seulement se comprendre par *l'avoir*, il devient évident que le mot *philosophie* et son usage véhiculent implicitement une conception de la philosophie dont on peut suivre la formation depuis l'entrée d'Aristote au 13e siècle, qui, loin d'être une évidence première, suppose une conception très précise de la philosophie et, par là, de la nature et de la destinée de l'homme. Destinée intracosmique, d'une part, pouvons-nous dire, de l'être humain, face à l'univers et à son principe, dont il connaît et respecte l'existence; destinée supra-cosmique, d'autre part, d'un esprit, dont l'itinéraire, par un approfondissement de la présence à son propre être, le conduit à l'actualisation d'une présence au Transcendant par lequel et vers lequel il ne cesse d'être appelé dans son être même.

Schachten, après d'autres historiens, insiste avec raison sur la place qu'il faut attribuer, dans la pensée philosophique et théologique de S. Bonaventure, à la méditation de la vie de S. François. On peut, sans trop de témérité, songer aussi aux extases et expériences personnelles du Docteur Séraphique. Si le mot *sagesse* a un sens non pas seulement de l'ordre du savoir «objectif» ou spéculatif, s'il traduit pour S. Bonaventure, comme pour tant d'autres avant lui, la rencontre unitive, non de l'ordre du sentiment, mais par l'évidence du retour «ontologique» au principe de l'être de notre esprit qui se sait continuellement «fait» à l'image de Dieu par le Verbe, on comprend le mépris croissant pour la tentative de ceux qui veulent ramener la fin de l'homme, en deçà de cet appel, qui en fait passe par le

Christ crucifié, à la béatitude des philosophes et de leur savoir fallacieux.

Pour éclaircir ce point, il faudrait évidemment reprendre aussi les discussions autour de la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel, philosophique et théologique. Dans *Le philosophe et la théologie*, E. Gilson a raconté avec beaucoup d'humour les démêlés qui ont suivi la publication de son livre sur S. Bonaventure. Le P. Mandonnet en particulier tenait que chez S. Bonaventure, non plus que chez S. Augustin ou les augustiniens en général, il n'existait pas de frontière nette entre les domaines de la philosophie et de la théologie. Mais il sousentend une certaine conception de la philosophie aussi bien que de la théologie qu'il serait bon d'expliciter et de soumettre à la critique. Si la notion de la philosophie et de la sagesse ne s'identifient ni historiquement ni en droit avec la conception que s'en fait Aristote, si Platon et Plotin sont d'authentiques philosophes, il faut au moins dire clairement qu'on choisit *une* conception de la philosophie, et notamment une manière d'aborder l'être de l'homme, dont il n'est pas évident qu'elle soit la seule adéquate. Les philosophies de l'existence ne sont-elles pas nées justement de la redécouverte de dimensions et «d'apérités» de notre être, ignorées systématiquement par les «philosophes»? Le texte de *Hex.* III, 2, cité en tête de l'ouvrage de Schachten, ne parle-t-il pas de l'*intellectus Verbi*, comme *clavis contemplationis?* Et n'est-ce pas par conséquent, à l'intérieur de la conception bonaventurienne de la contemplation que le *triplex intellectus Verbi* doit prendre sa véritable signification? (Cf. aussi le *sermo sapientiae* que Bonaventure attribue à Platon, à la différence du *sermo scientiae* reconnu à Aristote, p. 165, n. 60, fin.)

Pour terminer, je voudrais poser à propos du problème des Idées à Schachten une question qui, à mon sens, mériterait d'être examinée avec soin. On retrouve chez S. Thomas un grand nombre des affirmations relatives au Verbe comme expression, par le Père, de la connaissance qu'il a de Lui-même, de la plénitude de sa Perfection, de son pouvoir de créer, *secundum totum secum posse* et de toutes les créatures qu'il crée et qu'il peut créer etc. Cependant S. Thomas dit explicitement à plusieurs reprises que les Idées sont l'expression des participations possibles de la plénitude de l'*Esse* divin, et c'est en ce sens qu'il interprète, dès les *Sentences*, la pensée de Denys. Dans les textes cités par Schachten, sauf erreur de ma part, je n'ai pas trouvé ce sens de la participation. La créature participe les Idées divines. Mais ces Idées sont-elles aussi, chez S. Bonaventure, des *participations possibles de la plénitude de l'Etre de Dieu*? Retrouverait-on chez lui des textes comme ceux de 3 *Cg*, 97 ou *Ia*, 15, 3? Pour ce qui est de S. Augustin, E. Gilson écrit (Introduction à l'étude de S. Augustin, 1re éd., p. 268) que «l'inégalité de la disposition hiérarchique des essences se fonde donc sur l'inégalité des participations possibles à l'Etre, donc chacune est représentée par l'une des idées de Dieu». Mais il ne donne pas de référence. Ce qui est incontestable, et appuyé par de nombreux textes, c'est que les créatures sont des participations aux idées divines. Mais ces idées sont-elles aussi des participations possibles à l'Etre, comme chez S. Thomas, connues et exprimées comme telles? Le point est important et mériterait sans doute d'être précisé.

Si ces textes n'existent pas, non plus que chez S. Bonaventure, il faudrait conclure que ces deux théologiens ont compris la connaissance divine strictement comme *intellectio* et *dictio*, avec, comme fondement ultime, Dieu comme *Veritas*, alors que, chez S. Thomas, nous trouvons l'utilisation, bien délicate, il faut l'avouer, de l'essence divine comme *plenitudo essendi*, et donc d'une noétique plus proche d'Aristote que de S. Augustin. D'où, en dépit des similitudes incontestables et plus marquées qu'on ne le reconnaît souvent, une différence radicale entre les deux doctrines. Celle de S. Bonaventure ne serait pas le résultat d'une ignorance de la philosophie d'Aristote, mais bien, comme on l'a montré pour d'autres thèses, le fruit d'une pensée conciente, dès le début, de l'importance de l'enjeu. En Aristote, nous avons des intelligibles, objets de notre connaissance. Ils *sont*, mais ils ne sont ni conçus, ni exprimés par une intelligence transcendante et créatrice. Notre acte d'intellection se produit au terme d'une illumination. Mais c'est notre intellect actif qui en est le principe, et il ne procède d'aucun intellect supérieur. Les intelligibles sont *donnés*, rencontrés dans la réalité comme les *formes* des *étants*. C'est nous qui les faisons passer de l'état d'intelligibles en puissance à celui d'intelligibles en acte.

Noétique fidèle à l'expérience de l'acquisition du savoir relatif à l'univers tel qu'il s'offre à notre regard, qui, pour saisir, doit rencontrer d'abord ce qui *est, dans sa réalité*, son existence et ses activités. Mais noétique aussi qui refuse de poser la question de sa propre possibilité, donc de la vérité, comme S. Bonaventure par exemple la pose, c'est-à-dire dans la tradition où la vérité apparaît comme antérieure à la réalité des étants, s'il est vrai qu'ils sont et qu'ils sont ce qu'ils sont parce qu'ils ont été conçus et exprimés originellement par l'Intelligence créatrice dans le mystère de sa propre fécondité.

Le développment prodigieux de nos connaissances scientifiques, la transformation radicale qui s'en est suivie pour notre représentation de la matière et du temps, des dimensions de l'univers et de son histoire, de la place de notre espèce dans le devenir cosmique manifestent assez la fécondité du *sermo scientiae*, auquel d'ailleurs les Franciscains, depuis Roger Bacon déjà, sont loin d'avoir été insensibles. La notion d'énergie programmée, qui s'est imposée comme une notion fondamentale, modifie profondément la conception de ce que nous appelons la matière, et donc aussi le discours scientifique. Mais celui-ci, par méthode, doit s'interdire toute interrogation touchant l'origine des «programmes» aussi bien que de l'énergie. Et il risque, de surcroît, de réduire l'être de l'homme tout entier à quelque forme plus compliquée de la matière.

Le *sermo sapientiae* et le *sermo scientiae* se montrent donc indispensables, tous les deux, si nous ne voulons tomber ni dans l'univocité d'un idéalisme qui oublie que, si Dieu pense et exprime, il fait *être*, et que l'univers que nous appelons réel a un comportement qui le distingue radicalement d'un édifice logique ou d'un système, si habile qu'en soit la construction, ni dans l'univocité d'un physicisme qui oublie l'irréductible originalité de notre être à nous en tant que nous sommes aussi esprit. Les Idées divines doivent être autre chose que des représentations humaines portées à l'absolu, si

elles doivent fonder l'intelligibilité de l'univers et de notre propre esprit, aussi bien que la réalité, l'aspect *être* de l'un et de l'autre.

Ces réflexions, qui n'ont d'autre but que de prolonger le dialogue avec l'auteur, montreront tout l'intérêt que nous avons pris à lire son travail. Schachten a précisé lui-même (p. 12–13) les limites de son entreprise et les problèmes qu'il a laissés ouverts. Je ne sais s'il a formé le projet de réaliser le programme qu'il a tracé. Tel qu'il est, son ouvrage constitue certainement une remarquable contribution à l'intelligence de la pensée de S. Bonaventure, par la profondeur de la réflexion autant que par l'ampleur et la probité de la documentation. L. B. Geiger

P. S. Pour une réédition, je signale les quelques fautes suivantes, relevées au hasard de la lecture: p. 53, ligne 5: lire *wie* au lieu de *die*; p. 55, note 29, ligne 5, lire: tunc, *ubi*, *cum* situm ...; p. 63, ligne 12, lire: et essentia, *et hoc* secundum triplicem considerationem. *Potest enim* considerari ...; p. 103, ligne 1, fin, lire: daß *sich*; p. 132, dans la phrase qui commence l'alinéa: «Die Schöpfung ist jedoch», il doit manquer quelque chose; p. 146, ligne 17, lire: *creaturae* au lieu de *creatrae*.

Schweizer, Hans Rudolf: Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der *«Aesthetica» A. B. Baumgartens* mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung. – Basel, Stuttgart: Schwabe und Co. Verlag 1973. 358 S.

Ce n'est pas uniquement la curiosité de l'historien qui a amené M. H. R. Schweizer à s'occuper de l'*Aesthetica* de A. G. Baumgarten. Le problème qu'il a en vue est proprement philosophique. Le mot *Aesthetica*, sous l'influence de la *Critique du jugement* de Kant, a vu sa signification se limiter au domaine de l'art et de l'ensemble des données que nous appelons esthétiques. Il en est résulté, d'une part que le domaine de l'art a été isolé et réduit en grande partie à l'univers du subjectif, et, d'autre part, que son importance, à la suite du romantisme surtout, a été exagérée, entraînant des conflits avec d'autres parties de la philosophie, notamment avec l'éthique.

La conception de l'*Aesthetica* qui s'exprime dans l'ouvrage de Baumgarten visait au contraire la connaissance sensible dans sa généralité, conformément à la signification ancienne du mot. Et son propos était de «défendre les droits» des pouvoirs inférieurs de la connaissance, donc aussi de la «connaissance sensible» en face de l'idéal dominant de la connaissance logico-mathématique (p. 11). Schweizer estime, à juste titre croyons-nous, que ce propos est plus actuel que jamais, et qu'il rencontre bon nombre de tentatives actuelles qui vont dans le même sens.

Une première partie, intitulée: *Philosophische Aspekte der Ästhetik A. G. Baumgartens*, présente la conception générale de l'esthétique selon B., en montre la formation et précise le contexte historique de son apparition, en détaille les concepts majeurs et en montre la fécondité pour le renouvelle-

ment de notre conception de l'expérience du réel et de la communication interpersonnelle (p. 13–101). La deuxième partie présente un choix d'extraits de l'œuvre latine, avec traduction allemande en regard (p. 103–315). Une dernière partie, plus brève (p. 317–345) donne le résumé des sections non traduites et complète ainsi la présentation analytique de l'ensemble de l'*Aesthetica*.

L'œuvre de Baumgarten est difficile, en raison de la concision de son style aussi bien qu'en raison de l'étrangeté d'un grand nombre de tournures dont on donne différentes raisons (cf. p. 14–16). Si les problèmes qu'il veut poser demeurent en effet plus actuels que jamais, on ne peut en dire autant de la manière dont Baumgarten les aborde. La traduction allemande, la première qui ait paru, les notes savantes et les commentaires détaillés dont sont accompagnés le texte latin aussi bien que la traduction, les aperçus historiques et les essais d'interprétation, tout cela permet désormais d'aborder l'*Aesthetica* sous la conduite d'un guide qui n'a pas ménagé sa peine pour donner au lecteur un ouvrage d'une haute valeur scientifique. J'ai, pour ma part, apprécié particulièrement l'élégance et la précision de la traduction, l'exactitude des notes philologiques et la justesse de l'interprétation des termes techniques utilisés par Baumgarten. Un excellent instrument de travail. J'ajouterai par manière de remarque finale que l'on trouverait chez des penseurs comme S. Bonaventure, par exemple, quoique dans un contexte différent, des considérations analogues, au sujet de la beauté comme perfection de la connaissance sensible (p. 36–40).

L. B. Geiger

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe», von Rudolf Eisler. Bd. 3: G - H. – Basel, Stuttgart: Schwabe 1974. 1281 S.

Le 3e volume du *Vocabulaire historique de philosophie* ne comprend que les lettres G - H, contrairement au plan initial. Dans l'avant-propos, l'éditeur J. Ritter explique le changement par les dimensions considérables prises par certains articles tels que «Geist, Gesetz, Geschichte, Gott». Il annonce en même temps que l'ensemble comportera un ou deux volumes de plus, c'est-à-dire neuf ou dix au lieu des huit prévus originairement. Il n'est pas nécessaire d'être ennemi de l'histoire pour penser, avec J. Ritter, que la méthode historique comporte le danger de noyer l'essentiel dans la recherche du détail. Mais, sans ces recherches, les vues d'ensemble risquent de demeurer des schémas stéréotypés, aussi fidèlement transmis d'une génération à l'autre qu'ils sont infidèles à la réalité. Entre des exposés encyclopédiques, comme en contient le Dictionnaire de théologie catholique, pour ne citer qu'un seul exemple, et dont la rédaction fait traîner en longueur, démesurément, la parution de l'ensemble, et les articles concis, mais substantiels d'un vocabulaire soucieux de retracer l'histoire des termes étudiés, le juste milieu est difficile à trouver. J. Ritter annonce que c'est dans l'*Archiv*

für Begriffsgeschichte que paraîtront intégralement les études devenues trop considérables, le Wörterbuch lui-même n'en donnant qu'une version abrégée. Le lecteur intéressé pourra donc trouver dans l'*Archiv* les renseignements historiques qu'il eût été regrettable de laisser perdre.

Ceci dit, reconnaissons que les articles du présent volume, comme ceux des deux volumes précédents d'ailleurs, offrent au lecteur à côté de l'exposé, nécessairement ramassé, une abondante documentation, le plus souvent sous formes de notes (*Anmerkungen*) et de références bibliographiques (*Literaturhinweise*). Les premières, formées presque entièrement des renvois aux sources, se montreront particulièrement précieuses pour le contrôle du contenu des articles, tout en offrant bien souvent au chercheur une mine de renseignements pour ses propres travaux. En philosophie, nous le savons, la présentation historique est inséparable d'une interprétation philosophique, plus ou moins poussée, où se reflètent nécessairement les positions de l'auteur, à travers ses prises de position. Celles-ci, si elles sont fondées, comme c'est le cas pour les articles du *Historisches Wörterbuch*, loin d'être un obstacle dont il faudrait déplorer la présence, stimulent, par delà l'information historique, la réflexion philosophique. C'est dire que l'ouvrage réalise pleinement le but que se propose son éditeur.

L. B. Geiger