

**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:** 40 (1993)

**Heft:** 1-2

**Rubrik:** Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.12.2024

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

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

### BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

**Margarethe Billerbeck** (édit.): *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie. Amsterdam: B.R. Grüner 1991, VIII+324 p. (Bochumer Studien zur Philosophie 15).

Il est des livres dont on se demande, une fois qu'ils sont parus, comment on pouvait auparavant s'en passer. C'est le cas de l'ouvrage de M. Billerbeck, qui apparaît tout naturellement aujourd'hui comme un instrument de travail indispensable à ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent au cynisme. Commencant par une synthèse substantielle sur la recherche dans ce domaine, il regroupe ensuite quinze des plus importantes études consacrées au cynisme entre 1851 et 1982, et fournit une bibliographie exhaustive sur la «moderne Forschung».

L'auteur, dans une introduction très claire et très précise (p. 1–28), dresse un bilan de la recherche des 150 dernières années, depuis les chapitres célèbres qu'Ed. Zeller au milieu du siècle dernier consacra à la philosophie cynique dans *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* jusqu'aux travaux les plus récents, qui sont nombreux d'ailleurs, puisque le cynisme suscite actuellement un regain d'intérêt aussi bien en Europe qu'aux Etats-Unis ou dans les pays de l'Est. Sans négliger aucune interprétation, M. Billerbeck dégage les grandes tendances de la recherche, les principales questions que celle-ci s'est posées et les réponses souvent divergentes que les savants ont apportées. Qui fut le fondateur du cynisme? Antisthène, comme l'affirmèrent E. Zeller et F. Dümmler? Ou vaut-il mieux nuancer la position de Zeller en précisant, comme le fit Th. Gomperz, que Diogène fut, lui, «le père du cynisme pratique»? A moins que l'on accepte une fois pour toutes, à la suite de Dudley dans sa monographie *History of Cynicism* (London 1937), qui reste toujours la synthèse de référence, de voir dans le lien établi entre Antisthène et le cynisme une construction due à certains Stoïciens soucieux d'établir l'origine socratique de leur philosophie. Dans quelle mesure les cyniques furent-ils sur le plan social des révolutionnaires? C'est sur cet aspect politico-social du mouvement que I. M. Nachov et H. Schulz-Falkenthal, adoptant une interprétation marxiste de l'histoire de la philosophie fondée sur l'opposition matérialisme / idéalisme,

mirent l'accent dans de nombreux articles publiés au cours des vingt dernières années. Quelle fut l'importance du cynisme sur le plan littéraire? La réponse à cette question qu'a donnée H. Niehues-Pröbsting (*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1979) est certainement la plus originale, puisqu'il étudie, à partir des anecdotes et de la légende de Diogène, aussi bien qu'à partir des témoignages de Diogène Laërce, Dion Chrysostome et Lucien, la réception du cynisme des origines à nos jours et les éléments qui ont permis de passer de l'idée de *Kynismus* à celle de *Zynismus*. La morale cynique a fait elle aussi l'objet de nombreux travaux qui ont souvent établi une comparaison entre la philosophie d'Antisthène et celle de Diogène: alors que C. W. Götting (1851) par exemple conçoit le cynisme comme une philosophie du prolétariat grec, proche du communisme au sens moderne du terme, K. von Fritz (1926 et 1927) montre comment chez Antisthène, le Socratique formé à l'éristique et à la rhétorique, ce qui est essentiel, c'est la théorie du *πόνος* et de l'*ἄσκησις* qui conduisent au bonheur, tandis que pour Diogène qui n'enseigne pas, ce qui importe d'abord, c'est de choquer en toute impudeur, afin de mieux attirer l'attention sur l'exigence morale qui l'anime. Introduisant une nouvelle façon d'appréhender les documents fournis par la tradition, notamment les anecdotes transmises par Diogène Laërce, G. A. Gerhard (1912) propose, quant à lui, de distinguer entre deux façons de concevoir les attitudes de Diogène, l'une qui correspondrait à un cynisme rigoriste, le plus ancien à ses yeux, l'autre à un cynisme hédoniste, deux visions du mouvement qui se seraient développées dans la légende de Diogène à l'intérieur du cynisme littéraire. R. Hoïstad (1948) cependant, tout en acceptant l'idée de deux phases, donne à l'hédoniste la primeur de l'ancienneté et attribue à l'influence d'Onésicrite, lui-même marqué par les Gymnosophistes, les anecdotes rigoristes. Sur le plan formel, la typologie des chries, qui sont l'expression littéraire la plus caractéristique du cynisme, philosophie pratique fondée sur l'exemple, a été étudiée par G. Rudberg dans son article *Zur Diogenes-Tradition* (1935), qui explique comment la chrie peut avoir été formée à partir d'un dialogue primitif plus élaboré et plus long. Tout comme Gerhard, Rudberg (*Zum Diogenes-Typus*, 1936) voit en Diogène celui qui a introduit dans l'éthique et la sagesse populaire grecque un élément non grec, venu d'Asie mineure: ce n'est plus la dialectique ni le raisonnement logique qui font autorité, mais la parole du maître. M. Billerbeck prend également en considération les travaux sur les cyniques postérieurs à Diogène, notamment sur Bion de Borysthène qui passe pour le fondateur de la diatribe, sur Ménippe de Gadara, l'inventeur du style *σπουδαιογέλοιον*, qui influença tant Varron et Lucien, enfin sur des poètes tels Phoinix de Colophon ou Cercidas dont les méliambes peuvent être considérés comme de la diatribe poétique.

Le cynisme de l'époque impériale, par l'intermédiaire de ses principaux représentants: Démétrius, l'ami de Sénèque, Dion Chrysostome, Epictète, Lucien (notamment avec ses écrits sur Démonax et Pérégrinus Proteus), Cénomaos de Gadara et Julien, suscita un regain d'intérêt ces dernières années,

comme le prouvent les multiples travaux répertoriés par M. Billerbeck sur chacun de ces philosophes. Les études de l'auteur sur Démétrius (1979) et sur la réception du cynisme à Rome (1982) ont montré comment c'était dans les cercles stoïciens rigoristes de Rome, par exemple autour du maître de Sénèque Attale, qu'on pouvait trouver des traces bien concrètes du mouvement cynique, alors que les allusions à des cyniques qu'on rencontre antérieurement chez Plaute ou dans les *Ménippées* de Varron sont des réminiscences purement littéraires. On y découvre aussi combien le portrait stylisé que trace Sénèque de Démétrius est très proche de l'esquisse du philosophe cynique expurgée de tous traits choquants que nous livre le chapitre III,22 des *Entretiens* d'Epictète, édité, traduit et commenté par M. Billerbeck (1978). La recherche s'est attachée encore à préciser les rapports entre cyniques et chrétiens, soucieux de promouvoir sur bien des points les mêmes valeurs – c'est le cas par exemple de l'article de R. Asmus sur les liens entre Grégoire de Nazianze et le cynisme (1894) –, et entre cyniques et païens, notamment l'empereur Julien qui mit en œuvre tout un programme de rénovation de l'hellénisme. C'est également R. Asmus (1910) qui consacra tout un article au dernier cynique connu: le néo-platonicien Salustius.

A côté de ces travaux sur des personnalités marquantes de l'histoire du cynisme ancien, M. Billerbeck a pris soin de répertorier (pp. 24–28) les idées-forces du cynisme ancien qui ont fait l'objet d'études précises: l'αὐτάρκεια, le τῦφος sévèrement condamné par les cyniques, le πόνοϛ et l'ἄσκησιϛ, ainsi que les thèmes importants qui ont retenu l'attention comme la «piété» des cyniques, leurs idées politiques et sociales ou encore leur éthique du travail.

Ces quelques lignes ne donnent qu'un aperçu très succinct du contenu riche et diversifié de l'introduction de l'ouvrage.

Celle-ci est suivie (pp. 31–302) de quinze articles qui, soigneusement choisis par l'auteur, illustrent bien ce que fut la recherche sur le cynisme du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours. Ces articles sont répartis en deux grandes sections, dix sous le titre: «Zur Geschichte des Kynismus» et cinq sous le titre «Zu kynischen Begriffen». La première section obéit à un ordre chronologique; on y voit se succéder quatre rubriques: «Die Anfänge», avec trois études sur les personnages d'Antisthène et de Diogène [C. W. Göttling, K. von Fritz et F. Sayre], «Die Ausbreitung», où le personnage de Diogène est considéré sous l'angle de la légende, de la tradition et même de la constitution du *Diogenes-Typus* [G. A. Gerhard et G. Rudberg], «Kaiserzeitlicher Kynismus» avec une étude générale sur le cynisme à Rome [M. Billerbeck] et une étude particulière sur ce cynique assez extraordinaire que fut Pérégrinus Proteus [H. M. Hornsby], enfin «Der Ausklang», qui correspond au moment où les cyniques eurent des relations avec les chrétiens et les philosophes néo-platoniciens [R. Asmus]. Dans la seconde section, consacrée aux concepts, sont rassemblés pour la plus grande commodité du lecteur, des articles de A. N. M. Rich sur l'αὐτάρκεια (1956), de H. Rahn sur la «piété» des cyniques (1959/1961), de R. R. Hock sur Simon le cordonnier

envisagé comme idéal cynique (1976), de F. Decleva Caizzi sur l'histoire du concept de τῦφος (1980), enfin de H. Schulz-Falkenthal sur l'éthique du travail telle que l'envisageaient nos philosophes (1980).

Margarethe Billerbeck a placé à la fin de son ouvrage (pp. 303–317) une bibliographie exhaustive sur le cynisme depuis les travaux de Zeller (1844–1852) jusqu'à 1989, et même au-delà, puisque sont signalés des travaux sous presse. Inutile de dire à quel point il s'agit là d'un instrument précieux. Deux cent vingt-trois titres, dotés chacun d'un numéro, ce qui permet à l'auteur des renvois faciles dans son introduction, et classés par ordre alphabétique, sont mis ainsi à la disposition du lecteur. Toute recherche sur le cynisme peut donc dorénavant trouver un point de départ très solide grâce à la consultation de cette bibliographie. L'ouvrage se termine par trois *indices* : «Moderne Autoren», «Antike Namen» et «Begriffe».

En élaborant ce travail, Margarethe Billerbeck a montré non seulement qu'elle était un chercheur accompli en matière de cynisme, doué d'un grand discernement, ce que tous les spécialistes savaient déjà, mais aussi qu'elle était capable de concevoir l'instrument dont tout le monde avait besoin et qui, même s'il doit au fil des années être complété par la bibliographie nouvelle, ne vieillira jamais pour le laps de temps qu'il traite. Les historiens et les philosophes qui travaillent dans le domaine lui expriment toute leur admiration et leur gratitude.

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ

**Fabio Chávez Alvarez:** *Die brennende Vernunft*. Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991, 282 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart I/8).

L'un des concepts clef de la théologie de Hildegarde, *rationalitas* a régulièrement retenu l'attention des chercheurs par son utilisation fréquente et sa signification particulière. Le présent ouvrage en propose une étude approfondie et rigoureuse qui est la bienvenue. Il s'agit de la version, quelque peu remaniée pour la publication, d'une thèse de doctorat présentée en 1990 à la Faculté de philosophie et pédagogie de l'Université catholique d'Eichstätt. Elle comprend trois parties suivies d'une bibliographie (258–271), d'un index des matières (272–278) et d'un index des noms (279–282).

Dans la première partie, l'auteur replace le concept de *rationalitas* dans son contexte historique. Il passe en revue les différents sens qu'il revêt chez les penseurs grecs et latins du début de notre ère jusqu'à ceux du douzième siècle. Cet examen, à défaut de nous renseigner sur les sources de Hildegarde – ce qui

était l'un de ses objectifs initiaux – permet cependant de souligner l'originalité de ses vues. En effet, si pour ces auteurs *rationalitas* – à la différence de *ratio* – se rapporte uniquement aux créatures, l'abbesse de Bingen, quant à elle, la décrit comme un aspect de Dieu. Apparemment consciente de la signification restreinte de *ratio*, lorsque ce concept s'applique à Dieu, elle lui a préféré celui de *rationalitas* qu'elle élève au rang du Créateur en lui attribuant un sens nouveau. Toutefois, bien que son usage de *rationalitas* l'éloigne de ses prédécesseurs, il semble qu'elle ne serait pas étrangère à l'héritage de la tradition. Chávez Alvarez voit un lien entre le concept de logos divin tel qu'il apparaît dans la spéculation des premiers siècles, puis celui de Verbe dans les discussions sur la Trinité au moyen âge, et la signification de *rationalitas* chez Hildegarde. En effet, *rationalitas* comprend les notions de penser et d'agir, qui renvoient aux deux aspects fondamentaux du logos – pour lequel deux termes sont nécessaires en latin (*ratio* et *verbum*) –, ainsi qu'au Verbe à travers lequel Dieu crée et se révèle dans l'histoire du salut. La difficulté de la question des sources de Hildegarde ne serait donc pas le signe de son ignorance – elle-même se décrit comme *indocta mulier* –, ni celui d'une pensée indépendante de la tradition, relevant exclusivement de l'inspiration divine. Il faut plutôt considérer que Hildegarde était bien informée des connaissances de son époque et qu'elle en saisissait la portée théologique, mais qu'elle les repensa et les a adaptées pour transmettre son propre message. Chávez Alvarez rejoint ici une thèse que Margot Schmidt développe dans une analyse du terme *discretio* chez Hildegarde (133).

La deuxième partie traite de la signification de *rationalitas* dans l'ensemble des écrits de Hildegarde. Chávez Alvarez, qui a méticuleusement recensé tous les passages où *rationalitas* et *ratio* apparaissent, observe qu'à la différence de *rationalitas*, *ratio* n'est que très rarement utilisé. Lorsqu'il s'applique à Dieu, ce concept réfère avant tout à l'activité rationnelle par laquelle Dieu pense et ordonne de toute éternité les créatures qui prennent forme dans sa préscience. Quant au concept de *rationalitas*, il se rapporte à Dieu dans un sens plus large. Il désigne tout d'abord l'Être-Raison: *Deus rationalitas illa est quae nec initium nec finem habet, et per quam homo rationalis est* (139). Il s'applique aussi à la Trinité – alors que *ratio*, par contraste avec son usage traditionnel, n'apparaît jamais dans ce contexte. Dans son interprétation du prologue de l'Évangile de Jean, Hildegarde identifie *rationalitas* avec le Verbe: *In principio, scilicet in ortu mundi, erat Verbum (...). Et Verbum, scilicet rationalitas, quae est Filius, erat apud Deum, quia rationalitas Deus est. (...) Rationalitas autem omnia creavit* (145). Elle décrit ainsi non seulement le principe éternel dans son auto-suffisance, mais également le principe qui porte en lui le moment de la différence. *Rationalitas* exprime alors les deux aspects d'une même réalité, à savoir la raison et la parole créatrice. Le Verbe révèle le dessein (*consilium*) du Père, de même que la parole manifeste la pensée. Il représente le moment où la *rationalitas* divine s'exprime, se manifeste. Le terme de *rationalitas* n'est cependant pas réservé au Verbe. Il s'applique aussi à la Trinité tout entière, englobant les trois personnes: *Rationalitas etiam tres vires*

*habet, scilicet sonum, verbum, sufflatum. In Patre Filius est, ut verbum in sono, Spiritus sanctus in utroque, ut sufflatus in sono et verbo. Et hae tres personae, ut praefatum est, unus Deus sunt* (167). L'unité fondamentale entre le penser et l'agir en Dieu, exprimée par *rationalitas*, devient encore plus évidente lorsque, dans la première vision du *Liber divinorum operum*, Hildegarde assimile *rationalitas* à *caritas*. La réalité décrite par ce concept ne se limite pas à la faculté rationnelle de Dieu. Elle comprend la charité divine (ou amour divin) qui nourrit de l'intérieur les actions de Dieu qui s'enracinent toutes en elle, celles qui relèvent du penser comme celles par lesquelles il crée et intervient auprès de ses créatures. En Dieu, le penser et l'agir sont deux moments inséparables, en dehors desquels Dieu ne serait pas concevable: *Unde cum Deus rationalis sit, quomodo fieri potest ut non operaretur* (192). Dans la *rationalitas* divine, l'activité rationnelle ne se réduit donc pas à un acte d'ordre cognitif, mais elle inclut l'ordre créateur. Le processus rationnel se réalise dans l'*operatio*. Chávez Alvarez montre ensuite que pour Hildegarde la *rationalitas* correspond à la plus haute expression du divin dans l'être humain. De même qu'en Dieu, cette faculté ne se limite pas à l'exercice pur de la raison et ne peut être dissociée de l'*operatio*. Elle permet à chaque être humain, malgré les séquelles du péché originel, de discerner entre le bien et le mal et d'opter pour l'un ou l'autre. Elle s'affirme donc comme le fondement d'une vie vertueuse, par laquelle l'être humain s'élève au niveau d'*opus operans* et accomplit sa propre finalité en participant à l'œuvre créatrice de Dieu.

Dans la troisième partie, l'auteur s'interroge sur la question des visions de Hildegarde. Il passe rapidement en revue quelques positions sur leur authenticité – qu'il ne met lui-même pas en doute – et sur leur nature. Puis il propose une distinction entre *visio corporalis*, *visio spiritualis*, qui toutes deux visent un objet dans l'ordre créé, et *visio intellectualis* qui ouvre un accès direct à la vérité en tant que réalité incréée. Les visions de Hildegarde appartiennent à cette dernière catégorie, car elles lui permettent de participer aux mystères de Dieu et à leur signification. Il précise que, selon son propre témoignage, elle les reçoit dans un état de veille, en pleine possession de tous ses sens.

Si bien des aspects de la pensée de Hildegarde sont encore à explorer, cet ouvrage apporte une contribution sérieuse et stimulante aux études hildegardiennes. Il invite également à se pencher sur un auteur encore relativement peu connu des milieux scientifiques et offre un fondement solide sur lequel de futures recherches – encouragées par la publication récente de textes en édition critique (*Scivias* [1978], *Symphonia* [1988], *Epistolae, pars prima* [1991]) et celle, en préparation, de plusieurs autres œuvres majeures – pourront s'appuyer.

CATHERINE GUEISSAZ

**Romanus Cessario: *The Godly Image*.** Christ and Salvation in Catholic Thought from St. Anselm to Aquinas. Petersham MA 01366: St. Bede's Publications 1990. 212 p.

Le lecteur doit savoir sans tarder que le sous-titre de ce livre est plus proche de son contenu réel que ne l'est son titre. En fait, l'auteur nous offre un exposé complet de la valeur rédemptrice des souffrances et de la mort du Christ dans la théologie de saint Thomas, vue à travers l'emploi qu'il fait du terme «satisfaction». Bien conscient de la dévaluation profonde subie par le mot en raison de ses attaches avec le mercantilisme ou le légalisme attribués à tort ou à raison à la théorie anselmienne, Cessario entreprend de montrer que, si Thomas la connaît, il dépasse très vite cette approche insuffisante. Pour lui, la passion et la mort du Christ doivent être comprises en relation à la théologie de l'homme comme image de Dieu. Dans cette perspective, la satisfaction apparaît comme un élément positif dans le mouvement de croissance surnaturelle de la personne qui, s'éloignant du péché, en vient à une ressemblance de plus en plus grande à son divin modèle. Il s'ensuit que l'acte sauveur du Christ ne peut être compris indépendamment des fidèles, non pas qu'il se substitue aux pécheurs, mais bien parce que les pécheurs eux-mêmes se dégagent de leur péché par la force de l'Esprit envoyé par le Christ. Ainsi, le sens du concept de satisfaction est-il radicalement changé: la personne est certes sollicitée d'accomplir son effort, mais elle est insérée dans une lutte commune contre le péché dans laquelle le Christ, médiateur de l'Esprit, transforme la souffrance en un lien unificateur du genre humain.

L'auteur a développé son propos en six grands chapitres dont voici les titres: 1) «Une nouvelle lumière venue de Dieu» fait allusion au mot par lequel les biographes anciens de S. Thomas caractérisaient sa façon de théologiser; on y trouve une brève présentation chronologique de l'ensemble de l'œuvre thomasiennne avec l'indication des principaux lieux où il traite de la satisfaction. 2) «Figures d'autres réalités» est consacré aux commentaires scripturaires, avec un rappel des principes d'interprétation thomasiennne et l'énumération des passages majeurs concernant le sujet traité. 3) «Un caractère relativement infini» recueille le matériel du *Scriptum* sur les Sentences; on y voit Thomas chercher sa voie entre les autorités opposées du *Liber ecclesiasticorum dogmatum* et du *Cur Deus homo?* 4) «Un remède pour le salut de l'homme» rassemble les données du *De malo*, du *De ueritate*, de la *Summa contra Gentiles*, du *De rationibus fidei* et du *Compendium theologiae*. Le *De malo* apporte ici peu de chose, il est vrai, mais au point de vue chronologique, il eût été mieux placé en finale de cette série. 5) «A la louange de sa gloire» termine le parcours historique par l'étude de l'apport de la *Summa theologiae*: c'est-à-dire par quelques mots au sujet de *Ia IIae q. 87 a. 6–8*, et surtout par l'examen attentif de la *IIIa Pars*, puisque c'est dans les qq. 46–48 que Thomas livre le fruit le plus mûr de sa pensée. A juste titre toutefois, Cessario a rappelé avant cela les présupposés énoncés dans les qq. 2–



26 concernant les perfections et les limites assumées par le Verbe, qui seules permettent une exacte compréhension de ce qui est dit plus loin. 6) «Une certaine participation à la nature divine» est un chapitre synthétique où se trouve formulée de manière plus précise l'argumentation que nous avons résumée en commençant. L'auteur y rappelle la doctrine de l'image de Dieu dans une perspective d'histoire du salut et souligne le caractère ecclésial et sacramentel de l'œuvre de restauration de l'image. Dans sa conclusion qui rassemble l'essentiel des acquis de sa démarche, il suggère également de quelle manière on pourrait développer la christologie et la théologie des sacrements à la lumière de cette théorie de la satisfaction.

Pensé pour un assez large public, le livre ne comporte pas de bibliographie récapitulative, mais il s'achève par une brève présentation de saint Anselme et de la théorie du *Cur Deus homo?*. Les notes renvoient toutefois non seulement aux sources, directement utilisées bien sûr, mais aussi aux ouvrages majeurs sur la question; elles comportent souvent des éclaircissements qui seront bienvenus pour des lecteurs qui ne sont pas forcément des médiévistes spécialisés et elles achèvent ainsi de rendre agréable cette lecture.

Quant à sa méthode, cet ouvrage m'a paru exemplaire par sa clarté aussi bien que par son honnêteté dans l'interrogation des textes. Il procède pas à pas et ne laisse rien au hasard. Sans déploiement d'érudition inutile, il est très bien informé et sait prendre position par rapport à d'autres auteurs quand il l'estime nécessaire. Il faut aussi mettre en valeur le fait que son inventaire est probablement exhaustif et que tous les textes ont été analysés avec un soin égal. Quant au fond, je crois que sa thèse générale correspond bien à ce que permet de dire S. Thomas. J'ai toutefois ici une légère divergence à exprimer: si je pense comme Cessario que la récapitulation de *IIIa q. 48* doit être prise comme un tout pour ne rien laisser perdre de la contribution nuancée de Thomas en ce domaine, j'hésite pourtant à considérer la satisfaction comme étant la notion clé de sa théologie de la rédemption; j'incline plutôt à voir cette notion clé dans l'efficacité instrumentale qui clôt l'énumération. Mais nous sommes ici dans le champ des interprétations légitimes de la pensée du Maître. Sans m'y attarder, je préfère souligner que le plus grand mérite de ce livre, à mes yeux, est qu'il prend au sérieux la situation historique de l'auteur étudié. Non pas qu'il ait voulu faire un pur exercice de théologie historique, il s'en défend; il le dit fort bien, son but reste théologique et il veut contribuer à la discussion contemporaine sur l'agir sauveur du Christ, mais il montre en acte l'intérêt de suivre Thomas dans le développement de sa pensée. La chose est encore trop rare pour n'être pas saluée. On pourrait sans doute ici faire quelques observations de détail concernant les données historiques (l'apport de Weisheipl sur lequel il s'appuie largement est aujourd'hui à compléter et à rectifier sur bien des points), mais ce n'est pas l'essentiel; le plus important se trouve bien dans le mouvement général de l'évolution de Thomas et cela a été très bien vu et exprimé dans ce livre.

**Heinrich Rombach:** *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht.* Freiburg: Rombach 1991. 164 S.

Nachdem fast sein ganzes philosophisches Werk in den letzten Jahren in Neuauflagen erschienen ist, legte der Würzburger Philosoph Heinrich Rombach nun sein neuestes Buch zur philosophischen Hermetik der Öffentlichkeit vor. Schon in der äußeren Aufmachung unterscheidet sich dieses Werk von herkömmlichen philosophischen Publikationen. Zahlreiche Abbildungen aus Kunst und Kultur, vom altägyptischen Relief bis zu Paul Klees «Fischzauber», in ausgezeichneter drucktechnischer Qualität, dienen als Gegenstand der Interpretation und der Veranschaulichung.

Drei philosophische Ansätze hatte Heinrich Rombach bisher verfolgt: die Strukturontologie, die Bildphilosophie und die philosophische Hermetik. Die Strukturontologie, durch die er weithin bekannt wurde, versteht sich als Weiterführung der Fundamentalontologie Martin Heideggers. Die Bildphilosophie versucht die Grundphilosophien der Völker und Epochen nicht durch ihre Literatur, sondern durch ihre «Bilderwelt» zu erhellen. Der dritte Ansatz, die philosophische Hermetik, wurde in Absetzung zur Hermeneutik entwickelt und zum ersten Mal im Jahre 1983 in Buchform dargelegt.<sup>1</sup> Das nun vorliegende neue Buch versucht diesen dritten Ansatz weiterzuführen, indem insbesondere der gemeinsame Grund philosophischen und religiösen Fragens und des künstlerischen Schaffens in den Mittelpunkt gerückt werden. Von den verschiedenen hier dargelegten Gedankengängen sollen zwei paradigmatisch herausgegriffen werden: das Verhältnis der Hermetik zur Hermeneutik und die Vorstellung vom «kommenden Gott» als einer interkulturellen Philosophie und Ökumene der Religionen.

### 1. *Hermetik und Hermeneutik*

Rombach geht von der hermeneutischen Konzeption Gadammers aus, nach der jedem Verstehen ein «Vorentwurf» vorausgeht, der ständig durch die konkrete Erfahrung auf die Probe gestellt und revidiert wird, um so, in wechselseitiger Angleichung, das zu Verstehende immer klarer in den Blick zu bekommen. Daß diese Konzeption nicht ausreicht, meint Rombach unter anderem an dem Beispiel des Phänomens der «Ablehnung von Religion» aufzeigen zu können (69–70). Hier liege kein Urteil vor, sondern das Fehlen des religiösen Horizontes für mögliche Urteile schlechthin. Wenn so beim Verstehenden kein religiöser, sondern etwa ein ökonomischer Horizont ausgebildet ist, wird automatisch jedes religiöse Phänomen unter einer ökonomischen Fragestellung

<sup>1</sup> H. Rombach: *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik.* Freiburg u. a. 1983.

erscheinen. Das Phänomen ist so in einem anderen Horizont abgebildet und kann in dieser Weise immer nur schief liegen. Eine «Bewährung an den Sachen» ist dann nicht möglich, da in dem Fehlhorizont sich alles durchaus sogar mehr zu «bewähren» vermag als in dem adäquaten Horizont. Der hermeneutische Zirkel kann nicht greifen. Dieser Gedanke scheint überzeugend, selbst wenn in unserer heutigen Zeit tatsächlich religiösen Amtsträgern oft selbst ein religiöser Horizont abgeht und von ihnen religiöse Fragen nach ökonomischen oder machtpolitischen Gesichtspunkten angegangen werden.

Einen Ausweg will nun die philosophische Hermetik aufzeigen. Sie geht, im Gegensatz zur Hermeneutik, davon aus, daß Horizonte nicht einfach zur Verfügung stehen (71). Um zu erkennen, was Religion zunächst und zumeist bedeutet, muß immer schon von vorneherein ein religiöser Horizont mitgebracht werden. Allerdings meint die Hermetik eigentlich nicht Horizonte des Verstehens, sondern «Welten» ursprünglichen Lebens, hermetisch von einander getrennte «unterschiedliche Welten» (92). Welt meint in diesem Zusammenhang nicht die in alltäglicher Verflachung vorzufindenden Phänomene, sondern in erster Linie die Dimension ursprünglichen und schöpferischen Lebens. Hier versagt jedes von außen kommende, begreifen wollende «Verstehen». Religion als «Welt», das heißt in ihrer gelebten Form, wäre dem Verstehen gleichsam verschlossen und somit «hermetisch». Sie erschließt sich nur dem, der die «Welt» des Religiösen originär zu leben vermag, gleichsam nur dem «Bekehrten», der existentiell den Sprung in eine gelebte Religiosität gewagt hat.

Natürlich läßt sich auch viel «verstehen». Das Verstandene beschränkt sich jedoch immer nur auf das «Seiende», das «Einzelne», das «Allgemeine», oder das «Besondere» (90). Das Lebendige entzieht sich seinem Wesen nach dem verstehenden Zugriff. Während die Hermeneutik somit in den Bereichen von Vernunft (nous) und Verstand (logos) arbeitet, geht es der Hermetik um die Philosophie des lebendigen Geistes (pneuma) (47). Nicht das feststellende Verstehen, «die Wahrheit», ist ihre Perspektive, sondern das «<Leben> der Wahrheit» (49), kein Sprechen «über» etwas, sondern «aus» ihm (39). Es geht um eine Dimension, die zwar nicht «verständlich» ist, jedoch aber «erlebbar» (52).

Die philosophische Hermetik will jedoch genau dieses ursprüngliche Leben und Erleben wieder auf den Begriff bringen. Sie meint die «Sagbarkeit für das Unausdrückbare». Sie bestimmt sich als die «ruhige, vernünftige Rede vom scheinbar Unvernünftigen» (19). Wer genuin zu leben vermag, der kann die ihm jeweilig aufgehende Welt von innen verstehen. Um dieses gelebte Verstehen von innen bemüht sich die philosophische Hermetik.

Wie kann jedoch dieses ursprüngliche Leben realisiert werden, das für die philosophische Hermetik die Voraussetzung bildet? Leben, wie es hier gemeint ist, geschieht immer in genetischem Aufgang, der gerade nicht hergestellt werden kann. Wenn zum Beispiel Lernen lebendig geschieht, vermag ein lernbe-

gieriges Kind sein Lernen als Aufgang von Wissen und Können zu erfahren, der vollkommen durch sich selbst motiviert ist. Wenn dann eine Fremdmotivation auferlegt wird, erstirbt die lebendige Bewegung (60). Hier geht es um etwas, das nur «im Kommen» erfahren werden kann, im «Halten» jedoch verloren geht; es geht um eine alltägliche Erfahrung, die jedoch der Aufmerksamkeit meist entgangen ist (63). Hier ist nichts «in den Griff» zu bekommen, deswegen aber noch lange nicht «dem menschlichen Zugang entzogen» (99). In besonderer Weise wichtig scheint die «richtige Bereitschaft» (120), die Bereitschaft für den Wandel, für den Sprung in den lebendigen Aufgang.

Da diese Philosophie des Lebens in eine über dem bloßen Verstehen liegende Dimension weist, läßt sich hier auch nichts beweisen. Beweise liegen immer in der gleichen Dimension wie die Fragen und Behauptungen. Hier geht es um einen «Sprung». Wenn aber ein Beweis «springt», kann es sich nicht um einen Beweis handeln. Diese Beweislosigkeit gilt jedoch nur im Rückbezug auf die ältere Dimension: «In sich selbst beweist und erklärt die neue Dimension alles» (135).

Als weiteres Beispiel führt Rombach unter anderem die Interpretation eines Zen-Spruchs durch den japanischen Philosophen Hisamatsu an. Der Spruch lautet:

«Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel ist kein Pferd» (137). Hisamatsu interpretiert hier, daß das Reiten um so schlechter sei, je mehr sich Mensch und Pferd über oder unter dem Sattel befinden, das Reiten geschehe jedoch um so geschickter, je ungeschiedener beide werden (ebd.). Der zunächst für europäische Ohren schwer verstehbare Spruch wird so für jeden einsichtig, der zu reiten versteht. Niemand kann dann abstreiten, daß gerade die lebendige Einheit von Pferd und Reiter eigentliches Reiten erst ausmacht. Rombach fragt jedoch weiter, warum – wenn die Einheit das Eigentliche bildet – zunächst doch immer nur die Zweiheit, das heißt in diesem Fall die Zweiheit von Pferd und Reiter, gesehen werde. Die «Nicht-Zweiheit» erscheint nur als Sonderfall, als subjektives Erlebnis. In Wahrheit handelt es sich hier jedoch um den ontologischen Fundamentzustand. Die Zweiheit wird als «nachträgliche Verkehrung» bezeichnet (140).

Wenn man solche hermetische Erfahrungen, wie etwa hier im Reiten oder auch in Dichtung und Kunst, doch als besondere Möglichkeiten eines «höheren» Vermögens dem Menschen zugestehen mag, so kommt es der philosophischen Hermetik somit sehr darauf an, im originären Leben gerade die Grundform von Realität zu sehen. Zunächst hatte Rombach von der Ebene der Hermeneutik aus gesprochen. Von hier aus erscheint originäres Leben tatsächlich als eine über das Verstehen des Alltags hinausgehende Form besonderer Ursprünglichkeit. Jetzt spricht er jedoch aus der Dimension der Hermetik. Für den Hermetiker bleibt für die Wirklichkeit der «alltäglichen Gewohnheit» aber kein Platz mehr übrig (122). Für den schöpferischen Menschen zeigt sich nur

noch das echte schöpferische Leben als eigentlich real. Für ihn erscheint das gewöhnliche Leben und Verstehen gleichsam als abgeleitet und tot.

Nun wurde ursprüngliches Leben gerade durch den «Aufgang» bestimmt, der nicht festzuhalten ist. Jedem Aufgang ist jedoch ein Untergang zugeordnet. Die Einheit von beiden ist gerade das, was eigentliches Leben ausmacht. So geht es der Hermetik nicht nur um die «Ekstatik», sondern auch um die «Statik» und darum, «das Eine und Selbe» in beidem zu sehen (141). Rombach entwirft hier Gedanken, wie sie insbesondere in seiner Strukturontologie in ausführlicher Weise schon zur Darstellung gebracht worden sind.

Schon dem Titel des Buches nach findet man den Begriff der Hermetik eng verbunden mit dem Wort vom «kommenden Gott». Ein weiterer Aspekt der philosophischen Hermetik wird so angedeutet, auf den im folgenden eingegangen werden soll.

## 2. *Der kommende Gott – Interkulturelle Philosophie als Ökumene der Religionen*

Mit dem Terminus «Welt» ist im hermetischen Sinn, wie dargelegt, nicht nur ein umfassend angelegter Horizont gemeint. «Welt» geht nur auf in einem aus existentieller Tiefe gelebten Leben. Diesen Aufgang nennt Rombach, nach dem Hölderlin-Gedicht «Brod und Wein», den «kommenden Gott». Der kommende Gott meint nicht einen metaphysisch vorgestellten Gott, der gleichsam auf die Erde kommt. Der kommende Gott ist überhaupt nur im Kommen, im lebendigen und schöpferischen Aufgang. Die Vorstellung vom «kommenden Gott» geht somit ganz gegen den Begriff eines immerwährenden und ewigen Gottes, wie er zunächst und zumeist in den Religionen und Theologien vorzufinden ist. Hier wird ganz aus der konkreten Erfahrung gesprochen, ohne das Denken einer ewigen und letzten Substanz, ohne jedes metaphysische Vorstellen schlechthin.

Dieser kommende Gott verdrängt somit niemanden. Kein Übergott ist gemeint: «Er läßt vielmehr jeden Gott und jeden Sinn in seiner *Jeweiligkeit* aufgehen. Er versteht ihn aus der Aufgänglichkeit selbst» (61). In dieser Weise geht es nicht um den «Gott eines neuen Glaubens», sondern um den «Gott einer *Erneuerung* eines jeden Glaubens» (62). Der kommende Gott meint ursprünglich gelebte und erfahrene Religion. Sobald Religion institutionalisiert wird oder in einer Lehre und Dogmatik sich verfestigt, vergeht er, wird die Existenz des «kommenden Gottes» gleichsam zerstört. Wird der Gott einer jeden Religion wieder als «im Kommen» erfahren, bedeutet dies ihre Verlebendigung und Ursprünglichkeit.

In dieser Weise «erneuerte» Religionen wären alle als gleichberechtigt anzusehen. Rombach verwahrt sich jedoch mit Vehemenz gegen die These einer allgemeinen Relativierung der einzelnen Religionen. Es geht ihm vielmehr

darum, daß die Religion, die Gott als «im Kommen» erfährt, jede andere Religion als «gleicherweise *einzigberechtigt* im Sinne der *jeweiligen* Wahrheit und Wirklichkeit» (62) erkennt.

Natürlich muß auch Rombach feststellen, daß die Religionen sich gewöhnlich zueinander im Gegensatz erfahren. Dies wird dadurch zu erklären versucht, daß die Religionen sich um so gegensätzlicher erfahren, je weiter sie von ihrem Ziel entfernt sind. Umgekehrt erfahren sie sich als um so ähnlicher, je näher sie an ihr Ziel gelangt sind. Dieser Gedankengang wird mit dem Satz beschlossen: «Dort wo sie im Ziel sind, sind sie identisch. Im Ziel sind sie in ihrer jeweiligen <Mystik>» (ebd.). Der Begriff der Identität muß jedoch modifiziert verstanden werden, denn selbst im Ziel hört die Verschiedenheit der Wege nicht auf, sie erlangt aber einen anderen Sinn (66). Das Ziel der Identität bedeutet somit nicht die Gleichschaltung, sondern die Erfahrung der Gemeinsamkeit des Geistes, der Lebendigkeit, des Aufgangs, des «kommenden Gottes».

Und somit hat sich auch die Bedeutung des Wortes «Ziel» verändert. Es geht nicht um ein Ziel, das einmal erreicht und dann festgehalten werden kann. Ein solches Ziel hätte das Eigentliche, die Lebendigkeit des Aufgangs, schon verloren. So kann Rombach in bezug auf die verschiedenen Religionen schreiben: «In der Tiefe sind sie alle eins. Und diese Tiefe haben sie an jedem Punkt ihres Weges» (66). Der Weg bedeutet nicht den Weg zu einem Ziel, sondern Lebendigkeit, nicht Feststehen, sich Wandeln und Verändern. Wahre Religion bedeutet dann nicht mehr eine letzte und allgemeine Religion, «sondern die Jeweiligkeit jeder Religion, wenn aber auch nur, sofern diese jeweils im Kommen, d.h. auf dem Wege zu ihrer Mystik ist» (ebd.).

Die Hermetik kann als *Philosophie des Lebens* oder als *Verlebendigung der Philosophie* gelten. Die Konzeption vom «kommenden Gott» zeigt in gleicher Weise die *Religion des Lebens* oder die *Verlebendigung von Religion*. Bei beiden handelt es sich um zwei Seiten eines Gedankens. Die Stoßrichtung der Intention ist jeweils die gleiche. Wenn Rombach sich hiermit sehr von der herkömmlichen Schulphilosophie entfernt hat, so gilt dies auch in ganz besonderer Weise für das Verhältnis zur heutigen Theologie und praktizierten Religion.

Es ist somit anzumerken, daß diese hier explizierte Auffassung von Weg und Ziel der Religion, zumindest dem allgemeinen westlichen Religionsverständnis, diametral entgegnläuft. Religion meint zunächst und zumeist die existentielle Eingebundenheit der Gläubigen in eine religiöse Lehre, Gemeinschaft und Lebensform, die Ursprung und Ausrichtung in einem unveränderlichen und ewigen Absoluten sieht. Selbst wenn sich zum Beispiel die katholische Kirche als «pilgernde Kirche» auf dem Weg sieht, so ist doch nie der Weg selbst das Ziel. Gemeint ist das unvollkommene und endliche Dasein auf dem Weg zu einem transzendenten Ziel unveränderlicher und ewiger Vollkommenheit. Alle religiösen Lehren, Dogmen und Gebote gelten als die «Ausstrahlung» jenes Ewigen, das schon jetzt dem Glaubenden den existentiellen Halt in dieser kontingenten und veränderlichen Welt gibt. Es wird zur notwendigen Konsequenz,

auf der jeweiligen eigenen Wahrheit zu beharren. Hiervon hängt die existentielle Identität ab, die durch jede andere Auffassung von Wahrheit in Frage gestellt wird. Echter Dialog scheint nur schwer möglich.

Zwischen diesem allgemeinen Religionsverständnis und der Rombach'schen Konzeption vom «kommenden Gott» liegen Welten. Es wird deutlich, welcher Wandel für den kreativen Dialog mit den Kulturen und Religionen der Welt notwendig ist, für einen Dialog, der weder versucht, den anderen von der eigenen Wahrheit zu überzeugen, noch – im anderen Extrem – in einen allgemeinen Pluralismus und Relativismus abgeleitet. Die Philosophie vom «kommenden Gott» weist hier einen entscheidenden dritten Weg.

Grundstrukturen der philosophischen Hermetik sind in paralleler Weise in den mystischen Philosophien des Abendlandes, vor allem jedoch in den Weisheits-Traditionen des Ostens zu finden. Durch diese enge Verbindung zu den östlichen Philosophien wird es verständlicher, daß inzwischen mehrere seiner Werke ins Japanische übersetzt worden sind und dort eine lebhaftere Rezeption erfahren. Im Unterschied zu den meisten mystischen Philosophien in Ost und West vermeidet Rombach jedoch jedes metaphysische oder auf eine letzte Substanz bezogene Sprechen, zugunsten einer vollkommen phänomenologischen Redeweise. Auch geht es ihm nicht um Wege eines spirituell/philosophischen Wachstums des einzelnen, sondern um die spezifisch geschichtliche Dimension einer «menschheitlichen Kehre» (10). Rombach sieht die von ihm entworfene «Religion des Kommens» in der Gegenwart selbst «im Kommen» (60). Unsere konkrete geschichtliche Situation wird als «Punkt des Aufgangs dieses vertieften Glaubens» beurteilt, so daß er sagen kann: «Wir sind die ersten Jünger des kommenden Gottes» (62).

Hier wären jedoch zum Schluß durchaus zwei kritische Anfragen zu stellen. Gehört Rombach erstens wirklich zu den «ersten Jüngern» des «kommenden Gottes»? Kann wirklich gesagt werden, daß alle Denker der Geschichte dieses Unsagbare immer nur «angedacht» hätten, aber darin nicht weitergekommen wären (19)? Man mag hier durchaus die von Heidegger schon angewandte Methode der «polemischen Platzschaffung»<sup>2</sup> als Umgangsform mit anderen Positionen sehen, die das Eigene in größerer Klarheit zum Ausdruck bringen kann; Rombach selbst würdigt an anderen Stellen immer auch die Bedeutung der großen Entwürfe der philosophischen Tradition (z.B. 9,136,148).

Ich möchte zweitens darüber hinaus aber auch fragen, ob die Geschichte tatsächlich nach hegelscher Manier als ein Prozeß gesehen werden kann, zu dessen Perspektive jenes ursprüngliche, vom Geist (pneuma) erfüllte Leben der ganzen Menschheit gehört, das die Religion des kommenden Gottes aufzeigt. Philosophien ursprünglichen Lebens scheinen eher immer dann aufgetreten zu sein, wenn die Kulturen ihr Leben verloren und erstarrten. Eine solche Erstar-

<sup>2</sup> M. Heidegger: Gesamtausgabe Bd 61, S. 60.

zung ist zweifellos heute im Denken und Leben des Westens aufzuweisen. Wenn so für den menscheitsgeschichtlichen Wandel der Gegenwart als Beispiele die Bewegungen in Afghanistan, Jugoslawien, dem Baltikum, in der DDR und jene der Kurden, Tamilen, Basken aufgeführt werden (10), so mögen doch Zweifel angemeldet werden, ob hier, außer im Anfang, der Geist des Lebens am Werke ist oder sich meist doch wieder der alte, lebenzerstörende Ungeist durchgesetzt hat. Wenn vielleicht einmal die Menschheit zu einem ursprünglichen, vom Geist getragenen Leben finden sollte, in den Umbrüchen der Gegenwart scheint sich ein solcher Wandel mit menscheitsgeschichtlichem Anspruch wohl kaum abzuzeichnen.

All dies kann jedoch das Außergewöhnliche der hier vorliegenden philosophischen Konzeption nicht mindern. Rombach versteht es, mit der philosophischen Hermetik eine Philosophie des Lebens zu entwickeln, die dem Denken der Gegenwart durchaus entscheidende Impulse zu geben vermag. In einer Zeit wie der unsrigen, in der Leben meist auf das begrifflich Festlegbare, das Handeln, auf Fragen nach dem Machbaren reduziert ist, erscheint ein Ansatz wie dieser sogar als unabdingbare Notwendigkeit.

ECKARD WOLZ-GOTTWALD