

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 22 (1944)  
**Rubrik:** Literarische 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:** 04.04.2026

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

# Literarische Besprechungen.

## Fundamentaltheologie.

**E. Burnier : Révélation et jugement de valeur religieux.** Essai critique d'épistémologie théologique. (Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.) — Lausanne, Roth. 1942<sup>1</sup>. 264 p.

Cet ouvrage mérite à un double titre de retenir l'attention. Il pose avec beaucoup de clarté et de précision un problème absolument capital pour la pensée théologique. Il nous apparaît par ailleurs très caractéristique ; c'est la prise de position d'un théologien de la Suisse romande à l'égard des courants nouveaux de la pensée théologique en Suisse romande et en Allemagne, de la théologie dialectique en particulier. L'auteur est visiblement préoccupé de ne pas rompre avec la tradition intellectuelle et spirituelle de la Suisse romande. Il s'efforce certes de compléter, de corriger ses résultats, mais en prolongeant son effort dans la même ligne. Très informé, très au courant en particulier des travaux récemment parus, dans les divers secteurs de la pensée théologique, il entend bien rester personnel tout en maintenant un lien de continuité avec ses devanciers. On sent aussi chez lui le souci de confronter les résultats de ses recherches avec les doctrines des principaux théologiens de la Suisse alémanique, de MM. Barth et Brunner spécialement. S'il s'oppose résolument au premier et surtout à certains de ses disciples, sa position n'est pas sans présenter des points de contact avec celle de M. Brunner. Il serait intéressant, nous ne pouvons que la suggérer, d'instituer une comparaison entre la présente thèse et « Offenbarung und Vernunft ». L'ouvrage que nous examinons comprend, en plus d'une longue et très intéressante introduction, deux parties. 1. Une analyse de la notion épistémologique de la Révélation chrétienne. Celle-ci est considérée successivement comme objet de notre activité de jugement, dans ses fonctions, dans son fondement métaphysique. 2. Une analyse de la notion de jugement de valeur religieux considéré dans sa forme et dans son contenu<sup>2</sup>. Quelques conclusions méthodologiques sur la nature de la théologie biblique et de la philosophie chrétienne terminent cet essai.

<sup>1</sup> On peut consulter aussi du même auteur « Bible et théologie » (Essais critiques), Lausanne. Roth 1943. Il y étudie un problème tout particulièrement brûlant pour la pensée protestante actuelle, celui de la théologie biblique, et y prend vigoureusement à partie certains représentants du barthisme.

<sup>2</sup> Sur la question du jugement de valeur, l'auteur se réfère, en adoptant ses conclusions, à une étude de A. Reymond, « Vérité et activité de juger », parue dans « Philosophie spiritualiste » (Études et méditations. Recherches critiques), 2 vol., t. I, p. 77-224.

Dans l'*introduction*, après quelques remarques suggestives dans leur brièveté, l'auteur s'efforce de caractériser le problème épistémologique qui se pose à la théologie. Il définit la recherche épistémologique comme « L'ensemble des réflexions qui se rapportent aux conditions et au degré possible de connaissance d'un objet d'étude ainsi qu'à la méthode d'investigation qu'il requiert » (p. 73). La théologie, nous dit-il par ailleurs, dans la mesure où elle est une science, travaille dans des conditions très particulières à cause de son objet qui est un *donné révélé* (p. 61).

Il analyse ensuite, de manière malheureusement beaucoup trop sommaire car c'est un point qui domine tout le débat, l'activité de jugement et la considère comme une activité fonctionnelle du pouvoir d'appréciation de notre raison (p. 49). Le jugement par excellence, surtout en matière religieuse, est le jugement de valeur. L'objet de cette étude sera en définitive la mise en relief de l'aspect épistémologique et métaphysique du jugement de valeur chrétien par lequel nous nous approprions la Révélation chrétienne. Vient ensuite l'analyse de la notion de révélation. Celle-ci se tient sur le plan de la manifestation. Elle apparaît comme « une production de valeurs, manifestée dans une action personnelle de Dieu... mais nous ne pouvons la reconnaître que dans la mesure où elle devient l'objet de notre activité de jugement » (p. 86). Elle est « productrice de valeurs et non réceptacle de vérités révélées » (p. 112). Il y a, on le voit, corrélation entre la notion de révélation et celle de jugement de valeur religieux. « La Révélation a pour fonction, du point de la pensée théologique, d'éveiller et d'entretenir notre activité de jugement. Et le jugement de valeur religieux a réciproquement pour fonction de recevoir et d'élaborer la matière que lui apporte la Révélation historique et spirituelle de Dieu en Jésus-Christ » (p. 107). C'est dire que la Révélation a un caractère fonctionnel et ceci en un double sens : 1. Elle établit une relation entre Dieu et l'homme en nous renseignant, non sur ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais uniquement sur leurs rapports. 2. Elle est aussi une vérité de type fonctionnel en ce qu'elle fait appel chez l'homme à l'exercice d'une fonction, d'un pouvoir, le jugement. Deux termes peuvent avant tout servir à caractériser la fonction révélatrice de Dieu en Jésus-Christ, elle est une présence et une activité ; une présence spirituelle qui se manifeste par une activité incessamment renouvelée. La Révélation est constituée par une personne qui s'adresse à d'autres personnes. Elle est une libre initiatrice de la personne divine à notre égard et par amour pour nous. « En tant que vérité vécue, la Révélation se présente comme l'ineffable réalité d'une personne. En tant que fonction, la Révélation se définit comme une activité d'information ; elle est annonce, message, Evangile, c'est-à-dire bonne nouvelle » (p. 144). La notion chrétienne de la Révélation suppose trois postulats dont le premier est, à n'en pas douter, le plus essentiel et la raison d'être des deux autres : Personnalité divine, liberté divine, amour divin. « La notion de personnalité condense, en quelque sorte, et exprime en une synthèse vivante tout ce que nous savons intuitivement et expérimentalement sur Dieu » (p. 147). « La Révélation chrétienne postule une représentation morale de Dieu qui lui confère les attributs de la personnalité

sans qu'on ait à se prononcer sur la structure métaphysique de la nature divine » (p. 156). « La personnalité de Dieu est un attribut nécessaire de sa manifestation » (p. 154). Nous demeurons ainsi sur le plan des relations entre Dieu et l'homme et rien ne nous est, à proprement parler, révélé sur la nature intime de Dieu. Nous saisissons simplement son intention libre et bienveillante de nous sauver et de nous unir à lui par l'amour.

L'analyse du jugement de valeur religieux fait l'objet de la *seconde partie* où l'on exprime sa forme et son contenu. Il faut affirmer dans notre conscience l'existence d'une activité de jugement dont la fonction est à la fois d'apprécier et d'ordonner le donné historique et spirituel de la Révélation chrétienne (p. 185). Tout jugement étant constitué par une activité de notre réflexion exercée sur un donné, dans la pensée chrétienne ce donné est représenté par l'ensemble d'événements, d'enseignements, d'activités diverses constituant le ministère du Christ, qu'il s'agisse de son ministère historique, terrestre, rapporté par les Evangiles, qu'il s'agisse de l'action de l'esprit poursuivie au sein de l'Eglise et dans la vie personnelle de chaque croyant (p. 185-86). Ce donné étant un donné révélé, surnaturel, vivant, sans cesse renouvelé, notre activité de jugement ne saurait ni le créer ni le modifier dans ce qu'il a d'essentiel et de fondamental. Elle exerce cependant à son égard une activité appréciative et organisatrice dans laquelle il entre une part indéniable de créativité. La nature de ce donné explique mieux la possibilité et même la nécessité d'une telle activité élaboratrice du jugement de valeur chrétien. La Révélation chrétienne a, en effet, un caractère dynamique ; elle est une fonction active et non une somme statique de vérités historiques, morales ou mystiques. Le donné soumis par elle à notre activité de jugement est un *donné directionnel* « qui imprime à notre jugement à la fois un mouvement et une direction sans lui fournir d'avance et pour ainsi dire mécaniquement des jugements religieux particuliers » (p. 187). « Ce qui est révélé, à proprement parler, ce n'est pas tel attribut de Dieu ni la nature du Christ. Ces vérités-là sont des postulats métaphysiques qui, découlant de la relation établie dans l'expérience chrétienne, s'explicitent dans la conscience grâce à notre activité de juger » (p. 188). D'où la nécessité, à l'égard de la révélation, d'un comportement original qui est propre non seulement à chaque conscience, mais à chaque circonstance de la vie spirituelle. L'activité de juger n'est pas simplement la manifestation d'une réalité transcendante que réfléchiraient passivement nos jugements, elle comporte un élément de créativité. « Il est impossible de trancher a priori... le problème de l'objectivité ou de la subjectivité de l'expérience chrétienne. Jamais, en effet, nous ne parvenons à « objectiver » parfaitement la Révélation puisque celle-ci nous est toujours donnée par le moyen de notre activité de jugement ; d'autre part, cette activité ne peut être considérée comme parfaitement subjective, puisqu'elle est liée fonctionnellement à un donné révélé qui, par définition, échappe à notre pouvoir créateur » (p. 192). L'activité de jugement s'exerce sur une idée directionnelle que le croyant n'est pas libre de choisir » (p. 212). Par ailleurs, et ceci est essentiel pour saisir la position de l'auteur, nous ne parvenons jamais à saisir aucune valeur

chrétienne autrement que sous forme d'opposition de valeurs. Nous aboutissons de ce chef à dégager un double élément constitutif du jugement de valeur chrétien. 1. Une idée directionnelle, dont le contenu est donné par la Révélation et qui préside à une opposition de valeurs. 2. Une activité d'unification, d'appréciation, de créativité en une certaine mesure, de notre raison (p. 210). Se demander quelle est l'idée directionnelle qui préside à l'opposition des valeurs religieuses, c'est poser la question du contenu du jugement de valeur religieux. Pour les jugements de valeur moraux, c'est l'idée du bien saisi non en lui-même, mais en opposition à son contraire. Pour les jugements esthétiques, c'est l'idée du beau. Pour les jugements de valeur religieux, c'est l'idée directionnelle de communion active, vécue, se manifestant dans des rapports d'amour de personne à personne. La notion de présence active de Dieu se précise donc en celle de communion d'amour entre des personnes. La Révélation chrétienne, nous dit l'auteur, tire toute sa substance et sa structure de ces trois notions d'amour, de personne et de communion.

Telle est, exposée de façon schématique, mais pas trop inexacte si nous ne nous abusons, une conception de la Révélation qui a la prétention d'exprimer ce qu'il y a de plus essentiel et fondamental dans la notion de la Révélation chrétienne. Une telle position comporte, on s'en rendra compte aisément, des conséquences christologiques, suggérées, au reste, par l'auteur, et qui achèveront de nous éclairer sur la nature et la portée de la solution qu'il propose. « La Révélation, nous dit-il, se déroule tout entière sur le plan des relations personnelles entre Dieu et l'homme. *Elle est essentiellement* (c'est nous qui soulignons) *l'incarnation de Dieu dans une personne humaine* » (p. 153). « Si l'amour est un des fondements de la Révélation, c'est parce que cette Révélation est, dans son essence, un acte d'union de la personne de Dieu en Christ avec notre personne humaine » (p. 167). La divinité du Christ consiste bien, semble-t-il, en une action divine s'exerçant sur une personne humaine, la pénétrant de son amour, s'unissant à elle d'une façon tout particulièrement étroite ; ontologiquement, le Christ n'est pas Dieu <sup>1</sup>.

Cet ouvrage présente, nous l'avons dit, l'indéniable avantage de permettre, de solliciter même, bien que l'auteur ne l'ait pas tentée, une confrontation avec la conception catholique de la Révélation. Soulignons d'abord ce qui nous paraît digne de louange dans cet essai. Nous ferons ensuite les réserves qui s'imposent en nous efforçant de mettre en relief ce qui nous paraît être l'erreur fondamentale de la doctrine proposée par l'auteur. Celui-ci s'efforce, et à bon droit, de fournir une analyse de l'aspect subjectif de la Révélation en décrivant la manière selon laquelle l'action divine révélatrice est reçue dans l'esprit du sujet récepteur de la Révélation. Sur ce point, et à l'encontre de certains barthiens, il se rencontre avec nous, sinon dans les résultats auxquels il aboutit, au moins dans son effort. « Le donné révélé, nous dit le P. Gardeil, un classique en la matière, s'il

<sup>1</sup> A ce point de vue, la position du prof. Brunner nous apparaît beaucoup plus traditionnelle. Cf. *Der Mittler* et « Offenbarung und Vernunft », p. 111.

est divin dans sa cause, prend dans la pensée et la parole des hommes qui reçoivent la Révélation, la forme d'une affirmation humaine. Il est construit en conceptions et en termes humains, il est soumis aux lois de la structure mentale humaine<sup>1</sup>. » M. Burnier réagit aussi, et avec raison, contre l'antimysticisme foncier de l'école barthienne. On trouve dans ses affirmations à ce sujet un souci d'équilibre et d'équité, un sens des réalités spirituelles profondes et des exigences de l'union de l'homme avec Dieu qui lui fait honneur. Il montre, et ce n'est pas nous qui y contredirons, qu'il peut et doit y avoir une mystique authentiquement et spécifiquement chrétienne, dont nous trouvons déjà l'expression et les principes fondamentaux dans S. Jean et dans les Epîtres de S. Paul<sup>2</sup>.

Ceci dit et souligné, l'erreur fondamentale de l'auteur nous paraît porter sur deux points : 1. sur la nature du jugement dans et par lequel s'exprime la foi, 2. sur la nature de la Révélation<sup>3</sup>.

1. Dans la connaissance humaine, les jugements par excellence ne sont pas des jugements de valeur presque toujours empreints de subjectivisme, accommodés aux dispositions individuelles de chacun, mais des jugements de vérités par lesquels l'esprit se prononce sur ce qui est. L'intelligence humaine, faculté relative à l'être, est capable d'affirmer le réel, d'atteindre par ses jugements l'absolu de l'être. Le débat fondamental

<sup>1</sup> *Gardeil*, « Le donné révélé et la théologie », XXIV.

<sup>2</sup> Cf. p. 198-99, n. 1, où il parle : « du préjugé antimystique, qui empêche de pénétrer la véritable notion de l'union vécue avec le Christ en Dieu, telle que nous la trouvons sous des formes différentes, dans le johannisme et le paulinisme en particulier ». Cet antimysticisme de l'école de la théologie dialectique a trouvé une expression particulièrement caractéristique dans l'ouvrage du prof. Brunner, « *Die Mystik und das Wort* » (2<sup>e</sup> éd. Tübingen 1928). Ce n'est pas le lieu d'examiner ici un livre remarquable à bien des titres. Il a, on le sait, exercé une heureuse et bienfaisante influence en montrant, par une démonstration bien conduite, l'opposition radicale qui existe entre la philosophie religieuse de Schleiermacher, tout orientée vers le panthéisme et l'évolutionnisme religieux, et l'esprit du christianisme authentique. Par ailleurs, et M. Brunner le souligne fort bien, le grand théologien romantique est, dans sa théologie, malgré quelques inconséquences, tributaire de sa philosophie religieuse. Mais l'opposition statuée dans ce livre entre « *Die Mystik* » et « *das Wort* » est on ne peut plus factice. Elle repose sur une analyse insuffisante du concept de mystique et des éléments qui l'intègrent. Le distingué professeur de Zurich, dont l'information en ce domaine ne paraît pas précisément exhaustive, ni peut-être de première main, du moins en ce qui concerne la mystique catholique, n'a pas vu, semble-t-il, que l'élément proportionnellement commun, qui se trouve en toute mystique (à savoir une expérience immédiate et sentie du divin) se réalise selon des modes essentiellement divers. C'est pourquoi la mystique authentiquement chrétienne présente un ensemble de caractères spécifiques qui la rendent absolument irréductible à d'autres mystiques. De plus, comme elle trouve sa source et sa norme dans la Révélation, l'expérience mystique chrétienne n'exclut pas, ne tolère pas simplement, mais exige la foi dans le Christ, Médiateur entre Dieu et l'homme, et en son action dans l'âme.

<sup>3</sup> Il faut signaler aussi une lacune d'ordre méthodologique, l'absence d'un chapitre, où l'auteur énoncerait sa doctrine concernant la foi, l'acte de foi et les rapports existants entre ces trois notions : Révélation, foi et théologie.

porte donc sur la nature de la structure mentale humaine et la capacité de l'esprit humain d'atteindre le vrai. En effet, dans l'action divine qui constitue la Révélation, « Dieu, par un charisme spécial, s'empare de la capacité d'affirmation absolue du prophète et la fait servir à exprimer dans des idées et dans une langue humaine les vérités divines qui sont l'objet de la science divine <sup>1</sup> ».

2. On comprend mieux ainsi que l'action divine révélatrice, prise dans ce qui la constitue en propre, est essentiellement *une communication de vérités*. Le charisme révélateur est à la fois *intérieur et social*. *Intérieur* <sup>2</sup>, car l'action divine qui besogne à l'intérieur même de l'esprit élève l'intelligence du prophète et lui permet de saisir, d'apprécier comme d'origine divine et d'exprimer en une manifestation extérieure divinement garantie, la vérité révélée par Dieu même au sujet du mystère divin.

*Social* aussi, car la Révélation divine « doit être conçue (et apparaît de fait) comme une action divine d'ordre social mettant en branle et dirigeant intérieurement la puissance d'affirmer du prophète en regard du Réel divin, de telle manière que ses affirmations soient communicables à toute la société chrétienne <sup>3</sup> ». De plus, ceci est essentiel pour la question qui nous occupe en cet instant et constitue le seul moyen d'éviter le « personnalisme » individualiste dans lequel tombent inévitablement la plupart des théologiens protestants contemporains : « Ce qui assurera cette communicabilité, qui fait de la connaissance prophétique une norme sociale, c'est une valeur constante et fixe d'affirmation intellectuelle <sup>4</sup>. » Ajoutons qu'il faut bien distinguer entre la Révélation immédiate, faite par Dieu, le Christ ou l'Esprit-Saint aux prophètes et aux apôtres, et la Révélation médiante qui, par leur intermédiaire, atteint tous les fidèles. L'auteur ne semble pas faire cette distinction : il semble que pour lui la Révélation se perpétue indéfiniment, se renouvelle en chaque fidèle dans la mesure où celui-ci interprète, par un jugement personnel de valeur religieux, le fait de Jésus-Christ <sup>5</sup>. M. Burnier nous paraît, en effet, confondre deux choses qu'il importe au contraire de bien distinguer : 1. la Révélation proprement dite et par elle nous entendons avant tout la Révélation immédiate — *locutio Dei per modum magisterii* — qui est réservée à certains hommes déterminés, en nombre strictement limité et a été close à la mort du dernier apôtre. 2. L'appropriation personnelle du contenu de la Révélation qui se réalise en tout fidèle, mais qui comporte des modalités fort diverses et un grand nombre de degrés.

Il y a dans la conception personnaliste de la Révélation, telle qu'on la propose assez communément aujourd'hui, plus d'un aspect séduisant

<sup>1</sup> *Gardeil*, op. cit., XXV.

<sup>2</sup> C'est ce que n'a pas saisi non plus M. Brunner. Cf. « *Offenbarung und Vernunft* », p. 98.

<sup>3</sup> *Gardeil*, op. cit., p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>5</sup> Il nous dit par exemple « La vertu de la Révélation, c'est de rendre les hommes révélateurs à leur tour, tout comme la vertu suprême de l'amour c'est de rendre aimants ceux qui sont aimés », p. 169.

et, à condition d'apporter les précisions nécessaires, une incontestable part de vérité. Nous y trouvons tout d'abord une réaction justifiée, au moins en son principe, contre une vue trop abstraite qui détache la Révélation de Dieu en Jésus-Christ de son contexte historique, la dépouille du caractère concret, vivant, dont nous goûtons dans l'Écriture la plénitude et le charme. Nous avons dans la Révélation une action personnelle d'un Dieu personnel, qui s'adresse sous une forme personnelle à certains témoins choisis par lui pour communiquer aux autres hommes un message de sa part. Mais cette communication personnelle de Dieu à son témoin acquiert une portée universelle pour autant qu'elle revêt la forme d'une doctrine. Dieu, par son intermédiaire, propose aux hommes un enseignement (nous ne disons pas qu'il soit nécessairement présenté d'une façon didactique) que ceux-ci n'ont pas à élaborer selon les exigences d'une expérience subjective, mais à accepter comme divinement garanti.

Par ailleurs, cette acceptation, dans l'obéissance de la foi, de la vérité révélée par Dieu — de nos jours celle-ci est proposée de façon systématique par le magistère de l'Église sous forme d'énoncés intellectuels qui nous notifient la Réalité divine — est une condition préalable, qui permet au fidèle, surtout si sa foi s'épanouit dans la charité et le plein exercice des dons du Saint-Esprit, un contact vivant et personnel avec Dieu ; celui-ci peut et doit, selon l'intention divine, se développer toujours davantage, devenir toujours plus intime et permanent ; nous en trouvons, chez les grands spirituels et chez les saints, l'expression la plus riche et la plus parfaite.

Mais seules la conservation et la proposition authentique par l'Église du message de vérité révélé par Dieu aux hommes assurent la conservation intégrale de celui-ci et permettent son développement homogène. Sans ce correctif, la conception personnaliste de la Révélation, si juste sur certains points, ne réussit pas à éviter le subjectivisme religieux. Ce travail, quelles que soient les intentions et la bonne volonté de l'auteur, qui ne sont pas en cause, nous en fournit une nouvelle preuve. Les conclusions décevantes auxquelles il parvient au sujet de la personne du Christ ne le montrent que trop. Il n'arrive pas à sortir de l'impasse à laquelle avait abouti la théologie libéralisante de la fin du siècle dernier<sup>1</sup>.

C'est pourquoi, tout en rendant hommage à la noblesse de l'inspiration qui anime l'auteur, à son souci d'équité dans l'appréciation de la pensée de ses adversaires, nous devons de toute notre énergie nous inscrire en faux contre une théorie de la Révélation chrétienne qui, dépouillant celle-ci de ce qui lui assure son caractère transcendant et sa valeur surnaturelle, ne saurait conserver et présenter dans son intégrité le message définitif de Dieu aux hommes.

Fribourg.

*M. Gétaz O. P.*

<sup>1</sup> A ce point de vue, il faut bien le reconnaître, l'ouvrage de M. Brunner, « *Offenbarung und Vernunft* », analysé ici même, énonce des conclusions moins décevantes et beaucoup plus près de la vérité.

**Ch. Journet: L'Eglise du Verbe Incarné.** Essai de Théologie spéculative. I. La Hiérarchie apostolique (Bibliothèque de la Revue Thomiste). — Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. 1941. xviii-734 pp.

Kurze Zeit nachdem *M. D. Koster* mit seinem Buche « Ekklesiologie im Werden »<sup>1</sup> den Ruf nach wissenschaftlicher Kirchenforschung ergehen ließ, veröffentlichte *Ch. Journet*, der bekannte Professor am Priesterseminar in Freiburg (Schw.), diesen ersten Band eines großangelegten Werkes über die Kirche. Haupt- und Untertitel desselben weisen darauf hin, daß es sich, entsprechend der bisherigen schriftstellerischen Tätigkeit des Verfassers, um eine *spekulative* Darlegung der Kirche Christi handelt. Man wäre sonach geneigt, in dem vorliegenden Werke eine ganz straffe, rein biblisch-theologische Forschung über die Kirche zu erwarten. Die Durchsicht des umfangreichen Bandes zeigt jedoch, daß der Verfasser in Exkursen, Zitaten und Hinweisen fast alle aktuelleren kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Belange und Tatsachen berührt hat, die er freilich spekulativ zu erklären und auszuwerten sich bemüht. Der Praktiker wird ihm dafür Dank wissen. Der Theoretiker wird den Grund hierfür in dem Umstande finden, daß dieses Buch aus Einzeldarstellungen herausgewachsen ist, die in den Zeitschriften « Nova et Vetera », « Revue Thomiste », « Etudes Carmélitaines » u. a. im Laufe der vergangenen Jahre veröffentlicht worden sind. Es ist bekannt, daß es ein sehr schweres Unterfangen ist, aus solchen Arbeiten ein Werk aus einem Guß zu machen.

Prof. Journet baut sein Werk auf den paulinischen Begriff der Kirche als *Braut Christi* auf: « Christus hat seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben. Er will sie heiligen, indem er sie durch das Wasserbad vermittelt des Lebenswortes reinigt, um sich eine herrliche Kirche zu bereiten, heilig und fleckenlos, ohne Makel, ohne Runzel oder dergleichen » (Eph. V, 25-28). Der große Plan des Verfassers ist es nun, diese Kirche nach den vier *causae*, nach der *causa efficiens*, *formalis*, *materialis* und *finalis* zu erforschen und darzustellen. Auffallend ist nun vielleicht, daß Verfasser nicht mit dem Bande über die *causa finalis*, als dem *Primum in intentione*, beginnt, sondern mit der *causa efficiens*. Jedenfalls muß man sich da und dort bewußt bleiben, daß ein späterer Band *ex professo* über die Zweckbestimmung der Kirche Christi handeln wird.

Der vorliegende erste Band spricht also von der unmittelbaren Wirkursache der Kirche, nämlich von der sakramentalen und jurisdiktionellen Gewalt, wie sie von Christus gegeben wurde und, miteinander verbunden, die Apostolische Hierarchie ausmacht. Von dieser ist im 2. Kapitel summarisch, und in den weiteren sieben Kapiteln einzeln und eingehend die Rede. Eine Fülle von Stoff und Autoren aus alter und neuer Zeit bereichert alle Gedankengänge. Indes vermischen wir, gleichsam als Grundlage und Zieldeutung der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt, Hinweise auf die Wirkursache der Kirche als *Ganzes*, als *Volk Gottes*, « als sakrales Ordnungs-

<sup>1</sup> Bonifatiusdruckerei Paderborn, 1940 : vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 1943, S. 108 ff.

und Tätigkeitsganzes menschlicher Personen », wie Koster sich ausdrückt. Ebenso will uns nicht voll befriedigen, daß erst im letzten, zehnten Kapitel die Rede ist von der Apostolizität als *proprietas* und *nota* der wahren Kirche Christi. Man kann sich auch fragen, ob Christus die Apostel nicht *zuerst* und unmittelbar in die Hierarchie «herausgehoben» hat und dann, auf Grund derselben, ihnen die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt verliehen habe.

Die einzelnen Ausführungen des Verfassers über die kirchliche Weihe- und Jurisdiktionsgewalt und ihr Verhältnis gegenseitig enthalten jedenfalls alles Tiefe und Höhe, was je darüber eronnen und geschrieben worden ist. Synoptische Tabellen, deren Aufstellung sicher eine große Denkarbeit voraussetzte, erleichtern den Überblick (vgl. S. 176, 210, 301, 440).

Wir halten uns nicht für zuständig, auf Einzelheiten des tiefschürfenden und weitausholenden Werkes einzugehen. Nur zwei Bemerkungen seien gestattet: Recht einleuchtend ist die Beweisführung, die Journet von Perrone übernimmt, wonach der Nachfolger des hl. Petrus Bischof von Rom sein muß. Es gibt geoffenbarte Wahrheit, daß die Kirche bis zum Ende der Zeiten sichtbar auf Petrus und seinen Nachfolgern ruht. Ebenso ist geoffenbarte Wahrheit, daß die Abfolge dieser Nachfolger bis zum Ende der Zeiten erkennbar sein wird. Darin muß aber eingeschlossen sein, daß Petrus, kraft eines Personalprivilegs, die Bedingungen bestimmen konnte, welche die Abfolge seiner Nachfolger erkennbar machten. Petrus hat diese Bedingungen derart bestimmt, daß er die Hirtengewalt über die Kirche von Rom mit der Hirtengewalt über die Gesamtkirche verband. *Daß* Petrus es so verordnet hat, ist nicht explicite aus der Heiligen Schrift, sondern aus der Tradition, d. h. aus Dokumenten und Tatsachen der Geschichte, sowie aus dem unfehlbaren Lehramt der Kirche (Konzil von Florenz, 1439) ersichtlich (vgl. S. 522 ff.).

Die zweite Bemerkung sei nur als Frage vorgelegt: Ist es ganz zutreffend zu behaupten, Kirche und Kirchengesetze hätten nur eine *analoge* Ähnlichkeit mit dem Staate und den Staatsgesetzen? Gewiß ist die Kirche eine *societas sui generis*, besonders wenn sie als Braut oder mystischer Leib Christi aufgefaßt wird, was sie auch tatsächlich ist. Die Frage ist nur, ob die Kirche, als die von Christus gestiftete Kirche, mit dem Zweck, Jesu Lehre und Gnadenmittel in der Menschheit zu erhalten und zu verbreiten und so alle zum ewigen Heile zu führen, also als *Rechtskirche*, doch nicht mehr als nur eine analoge Ähnlichkeit mit dem Staate hat? Es wird freilich immer schwierig bleiben, diese Ähnlichkeit in einen ganz zutreffenden Terminus zu gießen.

Journet's Werk ist ohne Zweifel eine Fundgrube der Ekklesiologie, mag auch manches entweder theologisch noch nicht abgeklärt oder den weitem Bänden vorbehalten sein. Wir danken dem verehrten Verfasser noch besonders dafür, daß er durch ein ausgiebiges Sachregister die Ausbeutung dieser Fundgrube wesentlich erleichtert hat.

F. Muckermann S. J.: *Der Mensch im Zeitalter der Technik.* — Luzern, Stocker. 1943. 342 SS.

Das ist wieder einmal ein katholisches Buch in des Wortes seltener und doch so tiefer Bedeutung. Es liegt auf jener literarischen Linie, die Klemens von Alexandrien inaugurierte und die seither immer eine charakteristische Linie der römischen Weltkirche blieb: die Linie kat' holon.

Zum Beweise dieser Behauptung sei an dreierlei erinnert.

1. *Synthese* ist nicht identisch mit *Kompromiß*. Die abendländische Christenheit hat das leider vergessen. Mit der Leidenschaft des Propheten stellt sich Muckermann in seinem neuen Buche gegen diese katastrophale Entwicklung der Dinge. Er reißt den Abgrund wieder auf, der Welt und Christentum grundsätzlich trennt. *Vor aller Synthese steht die Kompromißlosigkeit.* Es gibt ein Mysterium. Es gibt ewig gültige Ethik. Letzte Lösungen bietet nicht das Experiment und der Trieb, sondern nur das Adoro Te der gefalteten Hände und die wunderbar gebundene Freiheit der Kinder Gottes.

2. Vor der Synthese steht aber nicht nur die weltanschauliche Kompromißlosigkeit, vor der Synthese steht auch *das Wissen um die Werte der Kultur.* Bevor Johannes den Prolog schrieb, wußte er um die zeitgenössische Logospekulation. Bevor Thomas mit aristotelischem Begriff Gott den actus purus nannte, wußte er um die Metaphysik des Stagiriten. Und bevor Muckermann in seinem Buche die grandiose Synthese zwischen Zeit und Christentum wagte, wußte er um die Zeit. Diese Erkenntnis drängt sich bei der Lektüre des Buches immer wieder auf: Hier spricht einer, der weiß! Und zwar weiß er nicht nur etwa so, wie ein Dauerredner weiß, der eine halbe Stunde lang im Konversationslexikon die Begriffe Maschine, Wirtschaft, Proletariat, Kunst und Mystik nachgeschlagen hat, um dann mit « dem reichen Schatz seiner langjährigen Erfahrungen » auf Bestellung hin aufzutreten. Muckermann weiß anders. Er weiß aus innerstem Erleben. Er weiß aus rätselhafter, visionärer Schau. Besonders faszinierend wirkt diese Schau dort, wo in *einer* Idee verschiedene Kulturbelange zusammengefaßt werden (ich denke etwa an die Begriffe Entwicklung oder Freiheit) oder wo das *Heutige* aus großen *geschichtlichen Perspektiven* gedeutet ist.

Daß sich auch das eine oder andere Bedenken zu Worte meldet, ist wohl selbstverständlich. So könnte man sich beispielshalber die Frage stellen, ob nicht mancherlei als Specificum des technischen Zeitalters angesprochen wird, was überzeitliche Begleiterscheinung jeder Gemeinschaft ist. Ob nicht die eine oder andere Interpretation neben die Wirklichkeit der Dinge greift und auf das Konto des Künstlers zu buchen ist. (Würde sich Göthe in diesem Buche wiedererkennen?) Und ob nicht hie und da in der Sicht geschichtlicher (besonders theologie-geschichtlicher!) Ereignisse jemand, der andere Couleurs trägt, etwas vermißt. Das wären dann leise Fragezeichen. Sie seien ganz von ferne notiert!

3. Sind diese beiden Voraussetzungen, von denen bisher die Rede war, erfüllt, dann kann jene *lebendige Synthese* beginnen, die in den von

Muckermann so oft (fast zu oft !) zitierten uralten Kathedralen ihr steinernes Symbol gefunden hat. Muckermann hat diese Synthese für unsere Tage versucht. Mit dem Gespür für die innere Verwandtschaft alles Wahren hat er im technischen Zeitalter ungeheure Möglichkeiten entdeckt. Er hat diese Möglichkeiten christlich bewertet. Er hat sie heimgeholt in die Umarmung der Übernatur. Und in einer grandiosen Vision entsteht eine neue abendländische Zukunft. Allerdings bleibt die Frage offen : Ist das phil.-theologische oder ist es künstlerische Vision ? Man gewinnt öfters den Eindruck, daß der Künstler den Philosophen und den Theologen verdrängt. Im Rhythmus der Sprache verdämmern die Begriffe. Man wünschte sich manchmal mehr Klarheit ; z. B. in dem sonst herrlichen Lied : O beata Trinitas ; oder in der Handhabung des nüchternen scholastischen Begriffes der *potentia obedientialis*. Auch ist viel von Dynamik, von Metaphysik und hie und da auch von Mystik die Rede, ohne daß immer ganz deutlich würde, was diese Formulierungen letzter Lebensinhalte nun genau besagen. Das ist bedauerlich ; denn in den heutigen Ideologien geistert es ja geradezu von Dynamik und Metaphysik, und wenn man dann diesen Dynamikern und Metaphysikern nachgeht, landet man öfters im Nirwana. Selbstverständlich macht Muckermann diese Dinge nicht mit. Es geht die Ehrfurcht des wirklichen Künstlers vor dem lebendigen Worte durch alles, was er sagt. Aber es wäre doch zu überlegen, ob nicht größere Reserve und eindeutige Klarheit den Wert des Ganzen noch steigern würden.

Mein letztes Wort aber sei ein Wort aufrichtigen Dankes. Ich bin überzeugt, daß viele, gerade in unserer akademischen Jugend auf dieses Buch gewartet haben.

Freiburg.

*Lucius M. Simeon O. P.*

**A. Stolz O. S. B.: Manuale Theologiae Dogmaticae.** Fasc. I. Introductio in Sacram Theologiam. — Friburgi Brisgoviae, Herder. 1941. 134 pp.

Dieses Buch ist ein ernster Versuch, einen modernen Kommentar zu liefern zur Summa theol. I 1. Der Autor ist offenbar bestrebt, objektiv zu sein und das pro und contra immer sachlich abzuwägen. Der theologischen Haltung nach kann er im allgemeinen als Thomist gelten, obwohl er sich das Recht vorbehält, sowohl innerhalb der thomistischen Richtung als auch außerhalb derselben dann und wann eigene Wege zu gehen und sein placet zwar nicht willkürlich, aber doch ohne Hemmungen auszusprechen oder zu verweigern. Auf weite Strecken hin wird ein Thomist im engeren Sinne des Wortes dem Verfasser mehr oder weniger folgen, so z. B. etwa dort, wo er eine gesonderte kerygmatische Theologie ablehnt (S. 21), wo er die innere Übernatürlichkeit des Glaubens und dessen Formalobjektes anerkennt (S. 43), wo er die Möglichkeit eines festen natürlichen Glaubens auf Grund der Wunder vertritt (S. 43). Ferner : in der *via media*, die er in dem umstrittenen Problem der christlichen Philosophie geht (S. 65), in der Bewunderung für Johannes a S. Thoma (S. 81) und schließlich in seiner Verteidigung der *conclusio theologica*.

Anderswo aber wird der Thomist dem Verfasser die Gefolgschaft ver-

weigern. Zunächst dort, wo er im Begriff der Theologie zwischen Theologie als Wissenschaft und Theologie als Charisma unterscheidet und die einseitige Überbetonung der Wissenschaftsauffassung durch die neueren Theologen bedauert. Die Texte, die angeführt werden, stellen höchstens heraus, daß in den ersten Zeiten das Moment der Gotterfülltheit im Begriffe der Theologie öfters mitklang. Aber von Gotterfülltheit bis zum Charisma ist noch ein weiter Weg.

Ein zweites, was sehr merkwürdig anmutet, ist die Forderung des Verfassers, die Theologie müsse den Studenten außerhalb der Schule noch in der Volkssprache vorgetragen werden; denn sie sei ja die Fortsetzung des Sprachenwunders des ersten Pfingstfestes, und darum könne das, was in lateinischer Sprache in der Schule doziert werde, noch nicht volle Theologie sein. Man kann eine Idee auch bis ins Absurde übersteigern!

Ein drittes Bedenken meldet sich dort, wo Stolz die Frage stellt, wie das *obiectum formale fidei* als solches erkannt wird. Er behauptet, es werde im Glauben erkannt, aber nicht so, daß es geglaubt, sondern eher so, daß es gesehen, besessen werde als Keim der künftigen Anschauung Gottes (S. 47). Solche Interpretationen scheinen reichlich unklar. Dieses «Besitzen» kann unter Umständen richtig gedeutet werden. Aber in unseren Zusammenhängen, ohne Berufung auf die Gaben des Heiligen Geistes, von einem «sehen» zu sprechen, geht doch wohl zu weit. Wir haben diese Formulierungen auch gar nicht nötig. Denn wie wir in belichteten Dingen das Licht miterreichen, ohne in einem besondern Terminus angeben zu können, wie wir es erreichen, so ähnlich erreichen wir mit den Glaubenswahrheiten das *obiectum formale fidei*, ohne mit einem besondern Terminus angeben zu können, wie wir es erreichen. Es gibt dafür kein eigenes Wort, weil es keine eigene Sache ist. Am besten könnte man vielleicht sagen: es wird mitgeglaubt, was dann im angegebenen Sinne technisch zu verstehen ist (also: miterreicht durch den Glaubensakt, nicht: auch geglaubt.) Wohl dürfte man sagen: dieses Mitglauben ist eine keimartige Teilnahme an dem Anschauungsakt, durch den der Glückselige Gott sieht durch Gott.

Ferner lehnen wir die Behauptung des Verf. ab, daß P. Wyser in seinem Buche: Theologie als Wissenschaft, die ganze Theologie auf Schlußfolgerungen reduziere (S. 55). In dem genannten Buche ist schon S. 13 die Rede von «den übrigen Stufen» der theologischen Erkenntnis. In der Problemstellung S. 61 weist Wyser auf seine freiwillige Stoffbeschränkung hin (Theologie als Wissenschaft im aristotelischen Sinne), wodurch er keineswegs die Theologie als *sapientia* ausschließt; im Gegenteil: er gibt in seinem Buche ein eigenes Kapitel über den *intellectus fidei* als Ausgangspunkt der theologischen Spekulation. Und ein eigener Abschnitt handelt über die positive Theologie.

Stolz warnt die Theologen vor einseitigem Aristotelismus. Auch der Platonismus müsse das theologische Denken befruchten. Hier klingt sicher etwas Richtiges an. Aber man wäre dem Verf. dankbar gewesen, wenn er dieses Richtige klarer und konkreter herausgearbeitet hätte.

Die traditionelle Formulierung des Formalobjektes der Theologie

lautet: Deus sub ratione Deitatis. Stolz verlangt, daß künftighin auch Christus in diesem Formalobjekt mitbegriffen und mitformuliert werde. Eine Frage: Ist die selige Anschauung Gottes vielleicht auch wesentlich verbunden mit einem Mitbegreifen der Menschheit Christi?

Auf S. 11 wird behauptet, die Theologie sei früher das gewesen, was heute Dogmatik ist. Auf S. 28, 29 und 37 werden die kirchlichen Entscheidungen gegen die Fideisten in recht enger Weise interpretiert. Auf S. 33 und 37 vertritt der Verf. eine mittlere Sentenz in der Frage um die Schuldhaftigkeit eines jeden Glaubensabfalles. Auf S. 39 meint er, es werde bei den Thomisten zu viel unterschieden zwischen *credibile* und *credendum*. Weitere interessante Hinweise enthalten die Texte auf S. 43 bis 45 über den Glauben als *inchoatio visionis*. Aus ihnen leitet der Verf. die innere Übernatürlichkeit des Glaubens ab. Als Thomisten möchten wir dazu bemerken: diese *inchoatio* besteht darin, daß durch den Glauben eine Wahrheit in sich erkannt wird, die zur göttlichen Ordnung gehört, nämlich die göttliche Wahrheit, wie sie Gott selbst schaut. Auf S. 57 steht geschrieben, daß bei Thomas keine spekulative Moral möglich sei. Auf S. 79 wird die Geschichte der Theologie aufgeteilt nach dem verschiedenen Kontakt mit der geoffenbarten Wahrheit. Und selbstverständlich klingt darum die Mahnung, daß der Glaube in allen Spekulationen Anfang, Mitte und Ende sein müsse. Später heißt es, die spiritualistische Exegese der Heiligen Schrift willkürlich zu nennen, wäre gottlos (S. 106). Ausführlich behandelt der Verfasser die richtige Reihenfolge innerhalb der theologischen Argumentation.

Zum Schlusse hier nur noch der Hinweis, daß die Wertschätzung, die der Verfasser einigen modernen Theologen entgegenbringt, durch inzwischen eingetretene Tatsachen eine gewisse Korrektur erhält.

Alles in allem: ein interessantes Buch, das zum Widerspruch reizt, aber doch auch Positives zu leisten versucht.

Freiburg.

A. Maltha O. P.

### Geschichte.

Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling (Sankt Gabrieler Studien VIII). — Wien-Mödling, St. Gabriel. 1939. 578 SS.

Zum goldenen Jubiläum des Hauptstudienhauses der Gesellschaft vom Göttlichen Worte erscheint diese stattliche Festschrift, zu der eine große Anzahl ehemaliger und gegenwärtiger Mitglieder des Hauses Beiträge aus ihrem Arbeitsgebiet beigesteuert haben.

*Johannes Thaueren* schickt eine Abhandlung voraus, betitelt: Vom literarischen Schaffen der (gesamten) SVD — mit Recht, da 90 % aller literarischen Arbeiten der Gesellschaft auf das Studienhaus St. Gabriel zurückgehen. Es ist eine stattliche Bilanz über das, was auch in literarischer Hinsicht in 50 Jahren geleistet worden ist, in erster Linie, entsprechend dem Zweck der Gesellschaft, Missionsliteratur und Missionswissenschaft —

von der Gesellschaft ging doch zuerst im deutschen Sprachgebiet der Antrieb zur intensiven Pflege der Heidenmission aus.

Am geschlossensten und wertvollsten ist der *zweite Teil* der Festschrift: *Religionswissenschaft und Ethnologie* (S. 393-570) mit fünf Abhandlungen, u. a. von Wilhelm Schmidt, dem Begründer der ethnologischen Schule von St. Gabriel, jetzt Dozent an unserer Hochschule, Wilhelm Koppers und Martin Gusinde mit der hundertseitigen Arbeit über den Peyote-Kult. Hier zeigt sich die Bedeutung von St. Gabriel, die es, namentlich durch den « Anthropos », in der wissenschaftlichen Welt erlangt hat.

Der *erste Teil*: *Philosophie und Theologie* (S. 27-393) enthält, etwas wenig geordnet, 11 Aufsätze aus den verschiedensten Gebieten: Geschichte, Metaphysik, Moral, praktische Seelsorge. Die ausführlichste Abhandlung, der einige Bemerkungen gewidmet seien, anscheinend eine römische Dissertation: *Stephan Wachter*, Matthäus Grabow, ein Gegner der Brüder vom gemeinsamen Leben (S. 289-376), beschäftigt sich mit dem niederdeutschen Dominikaner Matthäus Grabow, der durch seinen Kampf gegen die neue Richtung der *Fratres vitae communis* bekannt geworden ist; sein Prozeß kam auf dem Konstanzer Konzil zur Verhandlung und endete mit der Verurteilung von 17 seiner Aufstellungen. Zum Verständnis des Auftretens Grabows muß auf eine wenigstens im Äußern ähnliche Bewegung hingewiesen werden: die Begarden und Beginen. Bis in die 40er Jahre des 14. Jahrhunderts ist noch ein Wachstum des Beginentums zu beobachten, dann aber ist, z. B. in Köln, dem Zentrum des rheinischen Beginentums, die Blüte endgültig vorbei; die Beginenhäuser, vorher vielfach Stätten idealen Strebens, sinken mehr und mehr zu Versorgungsanstalten herab, es fehlt auch an der nötigen kirchlichen Aufsicht. Das Begardentum, das männliche Gegenstück, hatte schon lange vielfach in übelm Rufe gestanden. Seit den 60er Jahren (Urban V.) tritt die Kurie für die Inquisition in Deutschland ein. Gregor XI. bestellt vier Dominikaner, den Erfurter Walter Kerlinger, die Kölner Johannes Bolant und Ludwig van der Hosen (de Caliga) und Johannes de Agro, zu Inquisitoren gegen die ketzerischen Begarden und Beginen, und Kaiser Karl IV. nimmt sie in seinen besondern Schutz (vgl. etwa H. Haupt, *Waldensertum und Inquisition*. Freiburg i. B. 1890). Die neuen Inquisitoren gehen scharf gegen alles Ketzerische vor und, was sie dafür halten. Ebenso ihre Nachfolger. In diese Richtung gehört auch Matth. Grabow hinein. Doch er ist ganz extrem, verboht sich, wo er Widerstand findet, noch mehr in seine Übertreibungen und seine Abneigung gegen die neue Richtung. Das war um so seltsamer, als gerade damals die Orden vielfach stark verweltlicht waren und eine Erneuerung dringend benötigten. Übrigens erstatteten 1423 die beiden Kölner Theologieprofessoren aus dem Dominikanerorden, Simon von Oppenheim und Gottfried Schlüssel, ausdrücklich ein Gutachten zugunsten der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Ob Grabow wirklich bis zum Lebensende im Kerker hat büßen müssen, wie Wachter S. 35 behauptet, ist nicht so sicher; sein Leidensgenosse Johannes Falkenberg wurde später frei und konnte in seine pommersche Heimat zurückkehren.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.