Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 24 (1946)

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: 16.07.2025

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

Literarische Besprechungen

Sur le problème de l'acte de foi [1]

On ne reprochera pas à M. AUBERT de ne s'être pas mis en frais pour son ouvrage [1]. Sur le problème de l'acte de foi, nous disposons désormais d'une somme peu commune d'informations positives et d'un ensemble de suggestions très fermes en rapport avec l'enquête attentive, patiente, considérable, que l'auteur s'est d'abord imposée. Le problème de l'acte de foi consiste, nous est-il dit, en la conciliation de trois caractères dont il semblerait que chacun dût exclure les autres : la foi est fondée en raison, elle est libre, elle est surnaturelle. Vu l'immense effort de réflexion auquel ce problème fut soumis au cours des âges chrétiens, il ne peut être question de le traiter indépendamment de l'histoire. D'où le plan du livre. Une première partie, en un peu plus de 200 pages, établit la doctrine de l'Église, depuis les origines jusqu'au Concile du Vatican. Acte pris de ce donné, la suite du livre tend vers une élaboration spéculative. Mais l'auteur y procède selon deux étapes. Il détermine d'abord l'état de la question, c'est-à-dire qu'il étudie dans un grand détail les travaux parus sur le sujet depuis environ cinquante années. Cette deuxième partie du livre est de beaucoup la plus étendue, comprenant, à elle seule, plus de 400 pages. Elle ne consiste pas seulement dans le compte rendu de la pensée des autres, mais des remarques critiques sont dès alors introduites, qui préparent l'exposé proprement doctrinal de la troisième partie. Sous le titre de « perspectives d'avenir », celle-ci contient, en un peu moins de 150 pages, les réflexions de M. Aubert tendant à fixer les règles et conditions d'un traité de la foi où soit assumé, au bénéfice du problème énoncé plus haut, le meilleur des résultats enregistrés dans la deuxième partie, en pleine conformité avec l'enseignement établi dans la première.

Ce plan d'ensemble appelle quelques remarques. A le prendre à la lettre, il ferait penser que l'élaboration spéculative du traité de la foi commence aux environs de 1900, le donné s'étant constitué tout au long des siècles antérieurs. M. Aubert le premier sait qu'il n'en est rien. On se conformera donc à son intention réelle en assouplissant le cadre en partie conventionnel qu'il a choisi. Il faudra de plus prendre garde qu'il n'y a point ici la représentation complète et proportionnée de l'histoire du problème de la foi. De la théologie médiévale est retenu, à titre d'exemple particulièrement significatif et comme jouissant d'une autorité privilégiée, le seul traité de saint Thomas d'Aquin. Surtout sont omis en bloc les

[1] ROGER AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain, E. Warny, 1945 ; un vol. in-8°, XII-804 pages.

théologiens allant de la fin du moyen âge à l'aurore du XXe siècle. L'auteur dit un peu vite (p. 224) que, pendant ce temps-là, le traité dont il s'occupe est resté stagnant. A scruter toutefois ces théologiens, ou du moins les meilleurs d'entre eux (qu'il n'évite point de citer *passim* dans son ouvrage), M. Aubert aurait découvert à coup sûr pour son problème des éléments de valeur. Nous ne souhaitons point qu'il eût encore grossi son volume. Mais autant il a obligé les innombrables auteurs de livres, d'articles, de comptes rendus, qui figurent en sa deuxième partie, autant il a négligé leurs ancêtres. Un auteur peut toujours délimiter son sujet comme il l'entend : puisqu'il s'agit cependant de résoudre un problème en s'aidant de tous ceux qui y ont travaillé, on eût souhaité que le choix fût mieux équilibré. Nous comprendrons ci-dessous que le plan préféré par M. Aubert procède d'une volonté réfléchie.

Une pensée maîtresse anime l'ouvrage. Elle s'exprime dès l'abord et elle s'affirme jusqu'au bout. M. Aubert estime que trop de théologiens du passé, quoique non ceux-là qui représentent le plus fidèlement l'authentique tradition chrétienne, ont outré la part de la raison dans la foi. Ils ramenaient cet acte aux proportions d'une conclusion tirée doctement de prémisses quasi nécessaires. Ils avaient donc toutes les peines du monde à sauvegarder le caractère surnaturel de la foi et ils méconnaissaient les riches éléments affectifs dont est chargé cet acte éminemment religieux. Contre cette position, M. Aubert réagit de toutes ses forces. Il entend que la foi soit substantiellement surnaturelle et qu'elle émane des profondeurs de la volonté. Cette orientation générale de l'ouvrage est entièrement sympathique. La foi théologale est un engagement de tout l'homme dans une destinée s'ouvrant sur la vie éternelle. En faire la théologie ne peut évidemment consister à la rationaliser au maximum. Elle doit être, au contraire, acceptée selon toutes ses valeurs, avec cela même qu'elle peut avoir de déconcertant pour la raison. Nous nous sentons en complet accord avec l'auteur sur ces positions initiales. Le plus difficile peut-être sera de conduire jusqu'aux derniers achèvements l'inspiration ainsi définie. Suivons l'effort de M. Aubert et, pour nous conformer à l'ordre qu'il a suivi, distinguons dans son ouvrage ce qui concerne l'histoire et ce qui regarde la doctrine.

* * *

Dans l'ensemble, la doctrine de l'Église étudiée dans la première partie se découvre favorable à une conception surnaturelle et morale de la foi, encore que le caractère raisonnable de cet acte soit loin d'être méconnu. Telle est, en gros, la conclusion que tire l'auteur (pp. 220-222) d'une enquête conduite en quatre chapitres. Le premier expose l'enseignement de l'Écriture et des Pères (pp. 1-42). L'auteur est ici redevable aux travaux, trop rares encore, parus sur la matière. Il s'attache principalement au Nouveau Testament, se contentant de quelques allusions à l'Ancien. Il dégage les grands traits de cette doctrine de même qu'il expose les grands thèmes de la littérature patristique. Parmi les Pères, il fait à bon droit une place spéciale à saint Augustin, dont l'influence devait être si notable dans la suite. Et

il termine ce premier chapitre sur une étude soigneuse du IIe concile d'Orange, où l'on sait que l'origine surnaturelle de la foi est expressément affirmée : il s'agit, à proprement parler, dans les textes du concile, explique M. Aubert, non pas d'une grâce surélevant l'intelligence et relative à la connaissance de la foi, mais, en termes plus proches de l'expérience chrétienne qui est une totalité, d'une grâce agissant sur la volonté et donnant à l'homme la force de se convertir à la vie nouvelle que Dieu lui offre — encore qu'il ne faille pas oublier les termes du canon 7 et les citations scripturaires du canon 8. Surtout, l'on évitera de faire appel aux textes d'Orange pour trancher la question de la possibilité ou non d'une foi naturelle en dehors de la grâce, cette notion étant entièrement étrangère aux préoccupations du concile.

Le traité de la foi chez saint Thomas fournit le second chapitre (pp. 43-71). Il constitue une théologie très élaborée par rapport à laquelle on jugera si l'idée maîtresse inspirant le travail de M. Aubert doit se traduire en thèses et en précisions elles-mêmes irréprochables. Pour le dire aussitôt, l'auteur nous paraît avoir trop tiré saint Thomas dans le sens d'une conception volontariste de la foi. Il eût été nécessaire de distinguer l'enseignement de la *Somme théologique* de l'enseignement du *Commentaire sur les Sentences*. D'un ouvrage à l'autre, saint Thomas a indubitablement accentué la nature intellectuelle de la foi. Non qu'il la ramène à cette notion prosaïque et pauvre dont M. Aubert a raison de ne vouloir à aucun prix. Mais précisément il est possible de définir la foi en termes d'intelligence sans porter atteinte au concours de la volonté et à la nécessité de la grâce. Parce qu'il a moins fait attention à cet aspect des choses, l'auteur est loin d'avoir restitué dans son exposé la finesse des analyses auxquelles s'est livré saint Thomas pour mesurer avec la plus rigoureuse exactitude la part de l'intelligence et celle de la volonté dans la foi. Les notions de sujet et de forme sont à ce propos particulièrement utiles. Nous avons été surpris de lire cette réflexion : « On discutait beaucoup jadis à propos de questions telles que le fait de savoir si l'habitus de foi se trouve formellement dans l'intelligence ou dans la volonté ; il suffisait, pour cela, d'une solide connaissance des données traditionnelles en matière de métaphysique ou de psychologie rationnelle. Mais de pareils problèmes ont perdu, pour nos contemporains, beaucoup de leur intérêt » (p. 224). Il est cependant capital pour la connaissance de la foi de déterminer la puissance de l'âme dont elle est l'habitus. Et il est hautement significatif que saint Thomas, le premier dans l'histoire de la théologie, ait attribué à la foi pour sujet l'intellect spéculatif. Rien n'est moins étranger que de pareilles conclusions aux problèmes que se pose M. Aubert. Et puisque la foi est constituée dans l'intelligence, c'est aussi comme élévation et adaptation de l'intelligence à la vérité première que s'entend la grâce de la foi. L'auteur ne traduit pas exactement la doctrine de la *Somme théologique* lorsqu'il affirme (p. 52) que, dans cet ouvrage, l'action de la grâce de foi est mise en rapport avec le rôle de la volonté dans l'assentiment du croyant : car ce rôle de la volonté est lui-même ordonné à une adhésion de l'intelligence pour laquelle

cette puissance, en ce qu'elle a de propre, est dans la nécessité de recevoir le secours divin. Il est exact que saint Thomas, dans la *Somme*, a diminué quelque chose du pouvoir de discernement qu'il avait d'abord reconnu au *lumen fidei*. Mais il s'agit là d'un point particulier relatif à la connaissance causée en nous par la présence d'un habitus (à quoi il est moins exact d'appliquer le nom de connaissance par connaturalité : car celle-ci fait allusion à une disposition de l'appétit chez le sujet connaissant et le *lumen fidei* s'entend de l'habitus de foi dans l'intelligence. La même erreur d'interprétation est réitérée p. 711) ; essentiellement, la foi fait adhérer. Et comme adhésion, elle est acte de l'intelligence déterminé par une vérité. Le bien que poursuit la volonté en mouvant l'intelligence à croire est un bien d'intérêt intellectuel ; et c'est en définitive l'appétit d'une vision qui anime le croyant. On ne rend donc pas bien la pensée de saint Thomas lorsqu'on écrit : « Par ailleurs, le but essentiel de l'habitus infus agissant sur l'intelligence du croyant est précisément de rendre celle-ci docile aux ordres de la volonté qui l'incline à donner son adhésion inconditionnée aux vérités mystérieuses qui lui sont proposées » (p. 59). Le but essentiel de l'habitus infus dans l'intelligence est d'adapter cette puissance à l'objet intellectuel de la foi, ce qui requiert, à coup sûr, mais du côté de la cause motrice, non du côté de la cause finale, une docilité de l'intelligence à l'égard de la volonté. En ce qui concerne la certitude de la foi, saint Thomas est parvenu, dans la *Somme*, à en donner une justification rigoureusement intellectuelle. Le texte du *Commentaire sur les Sentences*, cité p. 54, sur une certitude affective de la foi, est l'un de ceux que devait formellement corriger l'enseignement ultérieur de saint Thomas : qu'on se reporte à *IIa IIae*, q. 4, a. 8. Sur le point enfin de la crédibilité, M. Aubert expose que, selon saint Thomas, le miracle est une preuve de la révélation, encore qu'il ne soit ni indispensable pour rendre la foi raisonnable ni suffisant pour expliquer la présence de la foi chez l'individu. Nous en sommes d'accord. Nous pensons, en revanche, qu'il n'est pas exact d'atténuer comme fait l'auteur la certitude selon laquelle peut être reconnue la mission divine du prophète ou plus généralement du messager de la révélation. Où saint Thomas parle d'évidence et de vision, M. Aubert ne veut pas qu'il s'agisse de certitude absolue, mais seulement d'une certitude probable ou *opinio vehemens*. Et la raison en est (cf. pp. 70-71) que, de cette manière, est sauvegardée la nécessité de la grâce pour la certitude absolue de la foi ; elle ne le serait pas au contraire si déjà, de lui-même, l'homme, dans un cas donné, s'était évidemment assuré du fait de la révélation. Mais de son interprétation, M. Aubert ne fournit point la démonstration textuelle. Et que pensera-t-il de la foi du premier homme ou de la foi des anges *in via* ? Car ils eurent la foi et ils avaient cependant, mieux encore que nos prophètes, l'immédiate connaissance du fait de la révélation divine dont ils étaient les destinataires (*IIa IIae*, q. 5, a. 1). C'est que, pour saint Thomas, la foi a un tout autre objet que le fait de la révélation comme naturellement connu. Elle adhère aux vérités révélées à cause de Dieu qui les révèle. Cet objet détermine un acte tout nouveau et spécial, doué d'une certitude propre. La foi n'est pas moins surnaturelle et volontaire

chez qui a connu le plus indubitablement que Dieu lui a parlé. Sans doute, M. Aubert a-t-il engagé déjà ses propres conceptions dans l'interprétation qu'il donne de saint Thomas dans ce chapitre. Aussi aura-t-on à revenir ci-dessous sur les remarques qui viennent d'être proposées du seul point de vue de l'exactitude historique. Nous partageons entièrement l'avis de l'auteur sur ce que, selon saint Thomas, la foi est substantiellement surnaturelle et engage les plus hautes aspirations de la volonté. La revendication en est capitale. Mais nous croyons que saint Thomas est parvenu à sauvegarder ces valeurs sans détriment ni de la crédibilité naturelle ni de l'intellectualisme de la foi. M. Aubert n'y parvient pas au même degré. Il doit donc y avoir quelque part une divergence entre saint Thomas et lui que nous découvrira peut-être la suite de son ouvrage.

Les chapitres 3 et 4 de cette première partie ne concernent pas un système théologique, mais les interventions du magistère ecclésiastique postérieures à saint Thomas. Dans le chapitre 3 (pp. 72-130) sont groupés le Concile de Trente, les condamnations d'Innocent XI, les interventions motivées au XIXe siècle par les erreurs contraires du rationalisme et du fidéisme. L'auteur a construit son étude sur l'examen des documents originaux. Il entre dans le détail des textes. Il expose avec clarté les doctrines en cause. Il reconstitue les circonstances des événements. Bref, il fait un excellent travail historique dont on lui sait gré sans réserves. Les mêmes qualités et la même méthode paraîtront tout au long de son enquête. On se ralliera, en général, aux jugements qu'il prononce, sauf peut-être lorsque sont en cause l'un ou l'autre point de doctrine où l'auteur a sa position prise. C'est ainsi que l'encyclique *Qui pluribus* de Pie IX, dont les passages les plus caractéristiques sont reproduits pp. 127-128, exprime une confiance intrépide dans les possibilités de la raison entreprenant de démontrer le fait de la révélation. Le commentaire de M. Aubert en affaiblit certainement l'énergie. Nous ne nous rendons pas à la considération selon laquelle « les termes employés [dans l'encyclique], encore que parfois un peu grandiloquents, peuvent très bien marquer simplement que la *crédibilité* du fait de la révélation est évidente : il n'est question que de *certitude* et il n'est nullement dit qu'une certitude morale ne puisse suffire » (p. 129). La gêne de l'auteur devant ce document transparaît d'ailleurs quand il écrit un peu plus haut : « Peut-être cependant le souci de présenter la foi comme parfaitement raisonnable a-t-il entraîné ses rédacteurs [de l'encyclique] à employer quelques expressions moins heureuses, qui semblent impliquer la nécessité, et en tout cas la possibilité, de démontrer avec évidence le fait de la révélation et pas seulement la crédibilité de ce fait » (p. 128).

Le chapitre 4 est tout entier consacré (pp. 131-219) à la Constitution *Dei Filius* du Concile du Vatican, dont les actes antérieurs du magistère ecclésiastique au cours du XIXe siècle peuvent être considérés comme la préparation. L'étude est conduite en grand détail. Un premier article retrace l'historique de la préparation, jusqu'au 14 mars 1870, du chapitre 3 de la Constitution. Le second analyse ce même chapitre, paragraphe par paragraphe. En tête du commentaire figurent sur deux colonnes, à gauche

le texte du projet remis aux Pères le 14 mars 1870, à droite le texte définitif approuvé à la 3e Session publique. M. Aubert corrige plus d'une fois les interprétations avancées par A. Vacant dans son ouvrage classique : *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (Paris, 1895).

Relevons quelques passages. Sur le § 2, relatif aux motifs de crédibilité, l'auteur tient beaucoup à dire que le Concile ne fait pas allusion « au fait que chaque chrétien doit, pour que sa foi soit raisonnable, être convaincu que Dieu a vraiment parlé » (p. 166), mais entend seulement définir le caractère raisonnable de la foi considérée en elle-même. C'est tirer tout le parti possible de ce que les textes ne disent pas. Si même on admet que le jugement de crédibilité n'est pas préalable nécessairement à l'acte de foi, ne faut-il pas tenir que la foi chrétienne inclut la conviction que Dieu a parlé ? Il déplairait en tout cas à M. Aubert que cette conviction se rattachât de droit à des motifs externes de crédibilité. Nous croyons bien aussi qu'il subtilise et qu'il tire trop énergiquement le texte dans son propre sens lorsqu'il commente (p. 168) les *signa certissima* du même paragraphe. A propos de la liberté de l'acte de foi, affirmée au § 3 et au canon 5, M. Aubert se pose une objection (p. 184) sur la liberté de spécification présente ou non chez qui a l'évidence du témoignage divin. Il se contente de répondre par une citation du P. Harent, qui ne paraît pas décisive. En fait, le Concile ne laisse point penser que la liberté de la foi soit conditionnée par l'inévidence du fait de la révélation. La foi est libre en ce que l'on consent et coopère à la grâce, dont la nécessité ne semble devoir être en rien diminuée chez qui serait parvenu à la certitude de la révélation divine. A propos de l'incident survenu entre le P. Jandel et Mgr Meurin (pp. 198-200), et relatif à l'*evidentem fidei christianae credibilitatem* du § 5, il paraît bien, en effet, que l'évêque entend cette évidence-là au sens d'une certitude morale. Il oppose cependant l'*évidente crédibilité* à l'*évidente vérité*, entendant par ce dernier mot la vérité intrinsèque du contenu de la foi chrétienne : pourvu que cette vérité-là demeure inévidente, il ne faut pas craindre une diminution de l'obscurité de la foi résultant de l'évidence de la crédibilité. Telle semble être l'insistance majeure de ce texte, où Mgr Meurin ((*Mansi*, 51, col. 235 B) cite, dans le sens de sa thèse, le passage de saint Thomas selon lequel l'évidence de crédibilité n'est pas limitée à la certitude morale : *Non enim crederet quis nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi* (*IIa IIae*, q. 1, a. 4, ad 2m). Ici encore, le commentaire de M. Aubert force légèrement la portée qu'a le texte dans l'intention de son auteur. Quant au P. Jandel, le grief à lui faire serait plutôt de n'avoir plus saisi que l'évidente crédibilité de la foi chrétienne, fût-elle la plus irréfragable, n'emporte nullement que la foi elle-même ait rang de conséquence naturelle et nécessaire chez le croyant. Cette méprise apparaît pleinement lorsque le Maître Général des Frères Prêcheurs entreprend de réfuter l'objection qu'il s'est faite à lui-même et qui tranche, en effet, contre lui la difficulté : *Dicetur forsan : habebitur quidem evidentia revelationis, quod Deus nempe locutus sit, sed non ideo habebitur evidentia dogmatum revelatorum, quia remanent obscura et mysteria, et hoc sufficit ad meritum*

fidei. Telle est l'objection. Et voici la réponse : *Sed nescio an id possit admitti. Etenim etiam in ordine mere naturali adsunt hujusmodi mysteria, nec intelligimus essentiam Dei ; attamen juxta sanctum Thomam Deus pro hominibus sufficienter instructis non est objectum fidei sed est objectum scientiae* (*Mansi, ib.*, col. 219-220). Ce recours à l'ordre naturel pour juger du cas de la foi, alors que toute la constitution de celle-ci se prend de ce qu'elle a rapport aux vérités surnaturelles, est bien l'argumentation la plus étonnante à quoi l'on pût s'attendre. Dans cette position-là, la théologie de la foi selon saint Thomas devient évidemment inassimilable. Du commencement du § 6, où le *subsidium efficax* de Dieu s'ajoute au témoignage extérieur, il résulte bien, comme le dit M. Aubert p. 202, qu'il ne s'agit pas seulement, dans la pensée du Concile, de rendre surnaturel et salutaire un acte de foi ontologiquement naturel ; mais résulte-t-il, comme le dit M. Aubert p. 203, que, « dans la réalité concrète, la reconnaissance du fait de la révélation est toujours le résultat d'une action de la grâce, ce qui ne préjuge du reste rien contre la possibilité théorique de constater de manière purement naturelle la crédibilité du christianisme. La grâce est nécessaire en fait, non seulement pour croire les vérités révélées par Dieu, mais déjà pour reconnaître que ces vérités sont révélées par Dieu » ? Il ne semble pas que cette distinction soit dans le texte. Le Concile s'élève contre la suffisance des motifs externes de crédibilité, fussent-ils les plus saisissants, pour causer la foi ; il enseigne que toujours la foi est due à une grâce intérieure de Dieu. Mais la foi est l'adhésion aux vérités révélées par Dieu, et la suite du texte indique qu'il doit bien s'agir de cela. Quant au fait de la révélation, ou bien il est reconnu comme pure et simple conclusion des motifs de crédibilité appréciés par la raison, et, dans ce cas, la grâce n'est pas nécessaire ; ou bien il est reconnu comme déterminant l'adhésion aux vérités révélées par Dieu, et, dans ce cas, il prend une valeur toute nouvelle : la grâce est intervenue, et on le traite comme objet formel de l'adhésion surnaturelle de foi. C'est d'ailleurs une question de savoir si, chez les hommes, l'affirmation actuelle du fait de la révélation se rencontre jamais séparée de la foi même. Nous ne penchons nullement à le croire, pour des raisons prises de la psychologie humaine, et sur ce point nous rejoignons M. Aubert. Mais il est important précisément de discerner ce qui est psychologiquement nécessaire chez les hommes et ce qui est nécessaire métaphysiquement, de par les droits de l'objet en cause. Seule fonde une nécessité métaphysique de la grâce un objet excédant *de soi* les puissances naturelles de l'homme ou de tout esprit créé en général. Les signes de crédibilité sont si loin d'être de cette sorte qu'il est de leur essence d'être « accommodés » à l'intelligence de tous, selon le mot du Concile dans le § 2. Ne serait-ce point parce qu'il s'est moins intéressé à l'objet propre de la foi considéré en lui-même que M. Aubert incline tant à chercher la grâce du côté de la reconnaissance du fait de la révélation ?

Le même § 6 est celui où le Concile se prononce sur la persévérance des fidèles dans la foi ; on y lit, comme dans le canon 6 correspondant, les mots fameux de *justa causa*, dont l'interprétation a laissé les théologiens hésitants. M. Aubert reprend la controverse par le principe et, au

terme d'une discussion très attentive, il conclut que le Concile se place bien au point de vue du sujet, « mais uniquement pour déclarer que, sa situation étant toute différente selon qu'il est dans le catholicisme ou au dehors, il est faux de le considérer comme entièrement libre et indépendant, livré aux seules forces de sa raison, dans l'examen de la crédibilité » (p. 218). Car le fait de l'Église, pour ceux qui vivent en elle, s'impose avec une telle force que le doute en devient, dès le principe, déraisonnable ; et la grâce de plus travaille chez le catholique à augmenter sa conviction. « Dans ces conditions, une apostasie ne pourra jamais invoquer de raison réellement valable et il est inadmissible de la présenter comme pouvant être aussi justifiée en certains cas que la conversion d'un hétérodoxe au catholicisme » (p. 219). Avec cela, le Concile ne se prononce pas sur la culpabilité dans les cas individuels, si même on peut penser, selon son enseignement, que l'apostasie doit être, dans la majorité des cas, coupable de quelque façon. Ces judicieuses conclusions méritent d'être adoptées. Dans l'ensemble, l'étude qu'a fournie M. Aubert sur le Concile du Vatican est si riche et si neuve qu'il s'imposera désormais de la consulter, dût-on ne point partager toutes les appréciations qu'elle propose.

Au terme de cette première partie de l'ouvrage, nous n'éprouvons aucune difficulté à penser avec l'auteur que la tradition chrétienne n'est point favorable à une conception de la foi où la grâce n'aurait plus qu'à confirmer ce qu'a déjà d'elle-même opéré la raison. La foi est d'une tout autre sorte, et il est sûr qu'elle ne s'affirme comme acte intellectuel qu'avec le concours de certaines dispositions morales et du dynamisme volontaire. Nos divergences par rapport à M. Aubert concernent l'élaboration technique selon laquelle il tente de traduire son inspiration : car on a vu que son système dirige quelquefois son exégèse.

La deuxième partie de l'ouvrage reste d'ordre historique, nous l'avons dit plus haut. M. Aubert s'y fait l'historien diligent du mouvement théologique des cinquante dernières années en ce qui concerne le problème de la foi. On n'avait pas encore rassemblé en un exposé suivi et ordonné cette abondante production. Elle est répartie en six chapitres. Le premier (pp. 226-264) groupe les théologiens scolastiques des environs de 1900. Ceux d'entre eux qui représentent les idées reçues insistent de préférence sur l'efficacité des motifs de crédibilité ; de ce fait, ils ne parviennent pas à rendre vraiment raison de la qualité surnaturelle de la foi. Avec sa distinction de la foi scientifique et de la foi d'hommage, Billot ne résout pas encore le problème ; du moins, comme s'exprime M. Aubert, « un premier pas était fait pour sortir de l'ornière où s'était embourbé, depuis des siècles, le traité de la foi » (p. 255). Quant au thomisme dominicain, il retient bien les éléments essentiels chez saint Thomas que sont la grâce intérieure et le concours de la volonté ; mais il reste marqué par l'époque et il n'a point brisé franchement avec la conception selon laquelle la foi serait la conclusion d'un syllogisme.

Enfin Blondel vint ! Le chapitre 2, couvrant près de 130 pages (pp. 265-392), est consacré à la méthode d'immanence et aux controverses

qu'elle a suscitées. La théologie de la foi prend alors le tournant décisif. A partir de la réaction blondélienne, et sans méconnaître les exagérations qui l'ont accompagnée, l'espoir est permis de résoudre le problème. M. Aubert expose la nouvelle méthode qu'il a d'abord rattachée aux idées philosophiques et religieuses, à prédominance anti-intellectualiste, ayant cours en France à la fin du XIXe siècle. Il en étudie ensuite la fortune chez Laberthonnière et dans les publications du temps. La lutte est chaude contre ceux « qui ne voient dans la foi qu'une adhésion intellectuelle à des formules dogmatiques au lieu de la considérer, avant tout, comme une attitude d'âme où toute la personne prend position par rapport à sa destinée » (p. 335). Pour garantir la tendance qui s'affirme, on s'avise d'invoquer des autorités traditionnelles et notamment la doctrine de Newman. Cette dernière n'a pas été toujours correctement comprise, et M. Aubert se montre à bon droit sévère pour la déformation fidéiste infligée par Bremond à l'illustre Anglais. Au total cependant, le recours à Newman fut salutaire et il contribua « à orienter les théologiens, même classiques, dans une voie plus ouverte aux complexités de la vie et de la psychologie » (p. 356). Des tentatives furent faites aussi pour rattacher l'acte de foi à une faculté spéciale de la croyance. Avec M. Éd. Le Roy, on assiste à une interprétation de la foi où l'importance reconnue à la pratique des dogmes et à leur expérimentation ne va pas sans diminuer la part revenant à l'autorité de Dieu dans l'acceptation, par le croyant, de la vérité dogmatique. Le modernisme, chez Tyrrell et chez Loisy, en vient à méconnaître complètement l'idée d'une foi portant sur des vérités admises comme révélées par Dieu. L'intuition intime y tient lieu de tout. D'où la réaction de l'Église. Ces erreurs écartées, les outrances rejetées, les maladresses corrigées, il reste, estime en conclusion du chapitre M. Aubert, que le mouvement inauguré par l'*Action* fut bienfaisant : le problème de la foi a été ramené sur le terrain concret et religieux, on a cherché à montrer comment la foi vient s'insérer dans la vie spirituelle de l'homme et attiré l'attention sur le sujet de la foi, en qui celle-ci est avant tout attitude d'âme et droite orientation de la volonté. Il est à ce point hors de conteste que d'importantes vérités étaient rappelées par là que les théologiens classiques ne manquèrent pas de renouveler, en rapport avec les revendications de l'école blondélienne, la présentation de leur doctrine.

L'ouvrage du P. Gardeil se situe à cet endroit et il fournit à l'auteur la matière de son 3e chapitre (pp. 393-450) : on y trouve l'étude de *Crédibilité et Apologétique* dans la première édition, le relevé des discussions occasionnées par ce livre, l'exposé des changements survenus dans la deuxième édition avec les réflexions qu'ils suscitèrent. L'œuvre du P. de Poulpiquet et celle du P. Garrigou-Lagrange sont rattachées à cette intervention du maître dominicain. Suit le chapitre 4 intitulé : « L'école de Rousselot » (pp. 450-511) : à l'étude du principal auteur est jointe, comme dans le précédent chapitre, celle des disciples et en général des théologiens s'inspirant de la même pensée ; les critiques adressées de divers côtés au P. Rousselot sont pareillement enregistrées. M. Aubert fait une réserve sur la thèse de la perception surnaturelle de la crédibilité, en ce qu'il

ménage la place pour une certitude morale ou libre qui n'est pas une certitude absolue. Il ne croit pas, par ailleurs, que le recours aux « yeux de la foi » explique facilement la légitimité de la foi des simples et de certaines conversions. Et il incline à dissocier la reconnaissance de la crédibilité d'avec l'acte de foi, au lieu que le P. Rousselot les identifiait : en quoi M. Aubert entend sauvegarder l'importance d'une foi explicite aux différents dogmes, distincte de l'acceptation générale du surnaturel. Enfin il estime que, selon le P. Rousselot, on croit parce que la raison, surnaturellement sans doute, perçoit des arguments : ce qui est tout de même faire trop d'honneur encore, selon M. Aubert, aux motifs de crédibilité. Ces remarques faites, M. Aubert retient comme résultat certain et heureux de l'effort du P. Rousselot une meilleure intelligence de la connaissance spécifiquement religieuse et l'affirmation plus sûre du rôle de la grâce dans la foi.

On passe en Allemagne avec le chapitre 5 qui est consacré à Max Scheler et à son influence (pp. 512-575). L'auteur n'est pas moins à l'aise dans cette littérature que dans la précédente. Ayant décrit les idées dont Max Scheler se fit le philosophe le plus autorisé, il expose le renouvellement qu'elles déterminèrent dans la théologie de la foi, comme on peut le voir chez K. Adam. Les traits distinctifs seraient ici, outre le sens communautaire, l'appel à l'expérience immédiate de la grâce divine pour fonder la certitude de la foi. Nous sommes informés en même temps des réactions que soulevèrent les thèses du théologien de Tubingue. Suivent divers auteurs chez qui l'influence de Max Scheler se mêle à celle de saint Augustin : ils mettent en valeur, par conséquent, les éléments intuitifs et affectifs de l'acte de foi, à l'encontre de la tendance rationalisante. Il faut distinguer de ceux-là les « newmaniens allemands », principalement représentés par le P. Przywara, dont l'auteur dit qu'en fin de compte il garde « le mérite de rompre avec la primauté du raisonnement explicite [pour justifier la certitude de foi], plus nettement qu'on n'était habitué de le constater chez les théologiens d'orientation classique » (p. 573).

Il ne reste plus à M. Aubert, pour avoir accompli sans lacune sa tâche d'historien de la théologie de la foi dans cette première moitié du XXe siècle, qu'à entreprendre, dans son 6e chapitre, un « tour d'horizon contemporain » (pp. 576-643). Il y rencontre successivement la théologie des manuels et l'ouvrage du P. Straub sur l'analyse de la foi ; l'école dominicaine française, d'où il n'est sorti encore que des articles, mais suggestifs ; divers auteurs de la Compagnie de Jésus qui proposent à leur tour une interprétation plus religieuse et moins sèchement rationnelle de la théologie thomiste de la foi ; des tentatives de vivifier les thèmes classiques par un certain usage de l'existentialisme contemporain. Le dernier article du chapitre, intitulé *Varia*, atteste de surcroît le souci, chez M. Aubert, de ne rien omettre de ce qui fut écrit sur son sujet, fût-ce un roman, comme *Augustin ou le maître est là*.

Les quatre cents pages dont nous venons de donner l'aperçu sont écrites de première main. Il n'était pas possible, sans doute, de recueillir une documentation plus complète. On a vu comment elle est organisée.

Il faut ajouter que M. Aubert, doué d'une curiosité universelle, montre en même temps de la sympathie pour les doctrines qu'il expose ; et sans doute ne les expose-t-il avec un si grand soin que pour la raison qu'il sympathise avec elles. Il accueille avec empressement ce que chacune apporte d'intéressant et de suggestif. De là vient que son récit ne languit pas. Il est soutenu par un intérêt toujours en éveil à l'égard du problème dont il s'agit. Disons que cette vaste recension est un modèle du genre. M. Aubert aura bien mérité la gratitude que lui voueront à coup sûr les auteurs encore vivants parmi ceux qu'il étudie. L'inconvénient de cette manière et, pour employer le terme d'une autre technique, de cette représentation en gros plan, serait d'exagérer l'importance réelle d'une époque et sa contribution à l'histoire de la théologie prise dans son ensemble : nous y faisions allusion au commencement à propos de la distribution générale de l'ouvrage. Rallié sans réserve à l'esprit de son temps, M. Aubert privilégie, dans l'ensemble de l'histoire, les années qui l'ont vu naître. Répétons que s'il avait regardé les anciens théologiens d'aussi près que les récents, il eût recueilli pour son problème des données non moins précieuses. Mais nous devons dire que l'auteur dirige de haut son exposé et dégage le significatif aussi bien de chaque auteur que de l'ensemble de la période étudiée. En ce sens, l'analyse chez lui ne fait pas tort à la synthèse. On a vu déjà vers quelle conception de la foi s'oriente le mouvement décrit dans la deuxième partie de l'ouvrage : reconnues les divergences d'opinions, la très grande majorité de ces théologiens entendent faire valoir « le caractère vertueux, religieux, surnaturel de la foi, marquer la différence essentielle qui sépare la croyance naturelle de l'acte de foi théologal, rattacher ce dernier à la nature spirituelle du croyant et non plus seulement à l'exercice de ses facultés de raisonnement » (p. 644). Il se trouve que ces préoccupations coïncident avec celles de M. Aubert lui-même. Par delà donc les critiques particulières qu'il a pu adresser aux différentes théories ou opinions recensées, l'auteur en adopte l'intention commune. Il a laissé paraître déjà la conception qu'il se fait pour son compte de l'acte de foi, en réagissant sur la pensée des autres. Mais comme il a pris soin de réserver pour un exposé doctrinal la troisième partie de son ouvrage, il suffira que nous le suivions en celle-ci pour mieux apprécier la contribution qu'il fournit à son tour. Les questions que nous laissions ouvertes en examinant la première partie recevront de là, sans doute, leur solution.

* * *

En refusant le rationalisme dérivé de l'*Aufklärung* dans la théologie de la foi, les auteurs contemporains en réalité ont redécouvert les thèmes de la théologie la plus autorisée. Toutefois, vu le déplacement de la mentalité générale, il ne saurait être question aujourd'hui d'un retour pur et simple à saint Thomas. M. Aubert s'attachera donc, dans le premier chapitre de sa troisième partie, à définir en quoi la problématique moderne de la foi diffère de la problématique médiévale. Il dira ensuite, au chapitre 2, ce que c'est que croire. Ses analyses le conduiront alors à montrer, dans

le chapitre 3, comment est atteint le motif de la foi. Et il sera mis en mesure par là de manifester, au chapitre 4, les rapports dans l'acte de foi de l'intelligence, de la volonté et de la grâce. Ainsi aura-t-il satisfait à la recherche qu'il s'imposait au départ. Et la vaste enquête historique à laquelle il s'est livré d'abord doit garantir la conformité de son essai à la fois avec la doctrine de l'Église et le mouvement théologique contemporain. Suivons ces réflexions avec l'attention qu'elles méritent.

L'idée est heureuse de confronter avec les préoccupations contemporaines celles qui inspiraient les théologiens du moyen âge lorsqu'ils constituaient leur traité de la foi (pp. 647-687). L'entreprise en est par ailleurs périlleuse : elle suppose l'exacte connaissance de l'un et de l'autre terme ; elle est menacée de verser dans les simplifications. De la théologie médiévale à celle d'aujourd'hui, un triple déplacement, dit M. Aubert, paraît s'être opéré. Premièrement, l'on est passé du point de vue théologique et objectif au point de vue apologétique, critique et subjectif. Au XIIIe siècle, l'étude de la foi est centrée sur la vertu de foi telle qu'elle s'exerce chez le chrétien de naissance ; de nos jours, l'on considère de préférence la genèse de l'acte de foi chez l'adulte qui se convertit. D'où une préoccupation apologétique à l'égard de la foi, propre à la théologie contemporaine. On entend justifier cette attitude et la justifier en fonction de l'homme. Il s'agira de « montrer d'une façon générale comment l'homme, en croyant, ne sacrifie rien de sa valeur humaine, mais obéit au contraire aux lois mêmes de sa vie intellectuelle et de sa conscience morale » (p. 659). Nous ne doutons pas que telle ne soit la tâche d'une théologie de la foi. Mais convient-il de forcer quant à ce point la différence entre théologie médiévale et théologie moderne ? Saint Thomas, en ce qui le concerne, n'a pas de soin plus constant que de montrer dans la foi une perfection pour l'intelligence de l'homme, et c'est bien pourquoi elle a rang de vertu en dépit de l'inévidence dont elle est frappée. Il l'insère dans le dynamisme foncier de l'être spirituel, et tel est le sens de son admirable article 3 de la question 2, dans la *IIa IIae*, où il prouve la nécessité pour l'homme (n'entendez pas l'obligation seulement, mais la nécessité vitale) de croire les vérités surnaturelles. Personne n'a marqué avec plus de force la différence de la science et de la foi comme attitudes de l'intelligence ; et c'est la foi comprise en son originalité dont il proclame le mérite. Il était bien impossible d'analyser ce type d'activité sans se prononcer sur sa valeur pour l'homme ; d'autant que saint Thomas est moraliste, et qu'il étudie la foi dans la partie morale de la *Somme théologique*. La théologie contemporaine, ajoute M. Aubert, s'intéressant au sujet de la foi, est conduite à prendre appui sur l'expérience et elle se doit de recourir à une méthode psychologique. Où l'auteur nous livre une considération sur la méthode de la théologie en son application au cas particulier de la foi. Certains travaux de psychologie religieuse, précise M. Aubert, seraient particulièrement utiles : comme les études des conversions, la psychologie du croyant normal, la psychologie du croyant qui perd la foi ou de l'hérétique. Assurément. Puisque la théologie recourt à la raison pour mieux connaître les vérités dont elle s'occupe, il n'y a point lieu de négliger l'apport de la psychologie positive

parmi les autres disciplines. On évitera, bien entendu, de ramener la théologie à une description des expériences : elle doit les interpréter et les expliquer, atteindre à travers leurs variétés le nécessaire. Mais de ce point de vue, est-il sûr qu'un enrichissement psychologique du traité de la foi doive modifier les positions essentielles de la théologie classique ? Relativement à la foi, certaines conclusions ne peuvent être établies et certaines solutions obtenues qu'à la condition de se placer au point de vue objectif et non plus psychologique : M. Aubert n'est point de cet avis et dans la pensée que nous venons d'exprimer il verra, nous le craignons, une « capitulation » (p. 658, n. 20). Peut-être la suite de la présente recension justifiera-t-elle notre dire.

Deuxièmement, du moyen âge à nous, la théologie est passée du point de vue communautaire au point de vue individualiste. M. Aubert veut dire que les théologiens modernes désormais « ont pour idéal que chaque individu puisse se rendre compte à lui-même du bien-fondé de sa croyance par ses propres lumières » (p. 670). Vu la faveur qu'a recouvrée, tout récemment, ici ou là, l'idée de communauté, il veut bien qu'on reprenne, en les adaptant légèrement, certains thèmes médiévaux qui paraissaient démodés il y a une quarantaine d'années. Mais on n'oubliera jamais de faire droit à « l'esprit démocratique et égalitaire d'aujourd'hui en ce qu'il a de légitime » (p. 677). Avouons notre surprise de ce que « les progrès généralisés de l'instruction » (p. 677) devraient avoir pour effet de modifier la structure de la société chrétienne. Car il est de la structure de celle-ci qu'il y ait des enseignés et des enseignants, des *minores* et des *majores*. Cette inégalité-là n'est pas surmontable. L'Église est hiérarchique et le restera. La foi est liée à cet état de choses. M. Aubert veut ici adapter le traité de la foi à un tel état d'esprit qui serait, si on le poussait jusqu'au bout, la contradiction de la foi. Il y a au cœur de la foi une soumission et la renonciation à l'autonomie de la raison : M. Aubert le dit excellemment un peu plus bas (p. 680). Mais l'individualisme regimbe de toutes ses forces contre cette limite infligée à la suffisance de l'individu. Peut-être observe-t-on une hésitation dans la pensée de M. Aubert puisque plus loin, pp. 754 et suiv., il semble bien revenir à la conception collective de la foi. Plus généralement, on n'échappe pas à l'impression désagréable que la théologie, selon M. Aubert, aurait pour devoir majeur de suivre les idées du jour. Mais n'y a-t-il pas un devoir aussi de l'immobilité ? En présence des courants divers entraînant les esprits selon les temps, il n'importe pas moins d'y résister que de les suivre. Les théologiens rationalisants, contre lesquels s'insurge M. Aubert, encourraient aujourd'hui moins de reproches s'ils s'étaient moins docilement conformés à leur siècle. La science théologique est curieuse des essences et du nécessaire. Elle cherche à connaître la foi selon l'immuable constitution de cette vertu. Le soin de l'adaptation ne vient qu'ensuite. Il n'est pas tolérable que la théologie soit soumise à la mode — en ce sens, voulons-nous dire, que son prix viendrait de ce qu'elle correspond aux préférences intellectuelles d'une époque. On souhaiterait que M. Aubert eût le sens de la permanence au degré où il montre avoir celui des variations.

Troisièmement, le déplacement s'est opéré de l'adhésion à la parole de Dieu à l'acceptation du surnaturel. Car est en cause aujourd'hui non plus l'adhésion à tel ou tel dogme, mais la révélation dans son ensemble ou même la religion tout court. Le problème de la foi se pose à ce plan. Il s'agit, avant tout, de faire admettre aux hommes d'aujourd'hui l'existence d'un Absolu transcendant et personnel dont ils dépendent ; puis la possibilité et la réalité d'une intervention de Dieu dans la vie de l'humanité avec la proposition aux hommes d'un don gratuit dépassant l'ordre naturel ; enfin la possibilité d'une révélation avec le devoir qui s'ensuit pour nous d'intégrer à notre vie intellectuelle des idées que nous n'avons pas élaborées mais que Dieu nous fournit. Conception rebutante pour le relativisme moderne ! En somme, la reconnaissance des vérités de la foi présuppose chez l'homme une certaine attitude plus générale de l'âme relative à l'ordre surnaturel et à la religion. Il en fut toujours ainsi. Mais il arrive que le présupposé même fasse difficulté, et tel est, en effet, le cas aujourd'hui. On s'emploiera donc, comme le veut M. Aubert, à accorder l'homme contemporain avec ce dépassement surnaturel auquel Dieu nous a appelés. Il y a en ce sens une préparation à la foi ou, si l'on veut, une sorte de « foi avant la foi », qui est de la première importance. « Pour être en mesure d'admettre comme vrai le contenu d'une révélation, il faut qu'au préalable une conversion initiale ait eu lieu, une prise de position fondamentale, où l'on accepte une certaine conception du monde. C'est là une décision vitale qui doit être tranchée avec tout son être » (p. 684) : ces remarques emportent sans difficulté l'approbation. Il suffira de s'aviser (M. Aubert le fait p. 685) que la théologie médiévale de la foi n'avait point méconnu, en ce qui la concerne, les conditions en dehors desquelles la foi chrétienne est inassimilable aux esprits ; et de ne point mettre une opposition entre la *fides ex auditu* et la reconnaissance du surnaturel (comme le dirait la p. 682), puisqu'il ne s'agit jamais pour l'homme que de consentir à prêter l'oreille et de répondre affirmativement à Dieu qui lui a parlé. Il le fera en professant certaines vérités déterminées, quoique plus ou moins explicites, faute desquelles il n'y a point de foi. M. Aubert avait bien signalé cet aspect des choses dans sa critique du P. Rousselot.

Le deuxième chapitre de cette partie (pp. 688-718) reste une sorte de discours de la méthode. Il s'agit, à la lumière d'un examen historique, de fixer le sens des mots *croire* et *foi*, en sorte que soit assuré le point de départ du traité. La maladresse à éviter est celle qu'a commise la théologie dite « traditionnelle », de la fin du XVIIe siècle au XIXe : elle consiste à réduire la foi religieuse et chrétienne au type humain de l'adhésion à un témoignage. M. Aubert se demande d'abord si la foi est une attitude de l'âme ou un assentiment de l'esprit. Comme le laissaient supposer maintes remarques précédentes, il penche pour le premier membre de la question. Il veut que l'engagement de la foi soit une « totalité », le don d'une personne à une personne. Quoi qu'il en paraisse d'abord, M. Aubert ne méconnaît pas que cet engagement s'opère selon l'intelligence et que la foi consiste précisément dans l'affirmation de certaines vérités ; si bien que le second membre de la question finit par être aussi accepté. On lit

une bonne formule synthétique p. 696 : « C'est avec tout son être et toute sa vie que l'homme va vers une vérité qui le touche intérieurement. » Il faudrait seulement que, dans l'ensemble du chapitre et du livre, l'accent ne fût pas moins mis sur la *vérité* que sur la *totalité*. Un thomiste souscrira volontiers à la revendication exprimée p. 698 : « Il importe donc de ramener la multiplicité du formulaire dogmatique à ce centre personnel d'intérêt que constitue la révélation par Dieu de la destinée surnaturelle de communion avec lui, à laquelle il convie l'humanité. » A la première page du traité de la foi, dans la *Somme théologique*, saint Thomas écrivait que rien ne tombe sous la foi qui n'ait ordre à Dieu, *prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem* (*IIa IIae*, q. 1, a. 1). On n'oubliera pas cependant que cette jouissance de Dieu consiste dans une vision et donc que la foi est d'intérêt principalement contemplatif. M. Aubert cherche ensuite à déterminer le rapport de l'acte de foi avec son motif. Sa pensée est bien exprimée p. 708 : « L'Église n'a jamais interdit de penser que le motif même de la foi, l'autorité de la révélation divine, puisse faire l'objet d'une perception surnaturelle immédiate ; et elle n'a jamais exclu non plus la possibilité pour les fidèles d'une expérience confuse de la vérité de certains dogmes, même de façon commune. » Où M. Aubert semble s'inspirer plus spécialement de la théologie allemande contemporaine, qu'il analysait plus haut. Il veut par là concilier l'extrinsécisme avec l'intrincésisme, c'est-à-dire la conception selon laquelle la foi adhère à une révélation extérieure à cause de l'autorité divine avec celle qui tient la foi pour le résultat d'une expérience immédiate de la vérité ou de la valeur des dogmes. Il entend bien ne pas récuser le *propter auctoritatem Dei revelantis*, mais il veut aussi ménager à la foi une pénétration plus immédiate et plus intrinsèque de son objet. Le risque de cette position du problème et de la tentative qui s'ensuit serait d'altérer quelque peu la pureté du motif de la foi : car celui-ci se prend de Dieu et non de la sympathie éprouvée en nous pour les vérités à croire. Plutôt que de voir dans l'expérience intérieure de notre accord avec ces vérités et Dieu qui les révèle un « motif secondaire », comme l'auteur le propose, nous aimerions dire que cette expérience-là fait que le fidèle prend d'autant plus appui sur l'autorité de Dieu révélant, laquelle demeure le seul motif de la foi. En faveur de l'expérience invoquée, on peut alléguer le *lumen fidei*, par lequel, en effet, l'intelligence est accordée avec l'objet de la foi. Mais il ne s'agit alors que d'une inclination à adhérer, non encore d'une pénétration de l'objet de foi et de sa connaissance savoureuse qui appartiennent aux dons du Saint-Esprit. Observons aussi que le thème traditionnel selon lequel la foi est commencement de la vision béatifique s'entend sans préjudice de la nature de la foi, dont il demeure entendu chez les mêmes auteurs qu'elle est ordonnée au *non visum* et au *non scitum*. Mais la question touchée dans cette seconde partie du chapitre 2 doit être débattue plus amplement dans le chapitre suivant (pp. 719-756). La pensée de l'auteur s'y laisse mieux saisir ; elle prêtera donc à une discussion plus fructueuse.

« La mentalité contemporaine, déclare l'auteur en tête du chapitre 3, tout orientée vers les problèmes de psychologie, s'est fort préoccupée

d'apporter quelque lumière sur la manière concrète et spécifique dont le motif formel est atteint dans l'acte de foi surnaturel. On a cherché surtout à montrer comment l'affirmation de ce motif ne procède pas de raisonnements humains, mais d'une fonction surnaturelle de connaissance venant s'insérer dans notre psychologie » (pp. 719-720). On reconnaît le refus opposé par M. Aubert à toute prétention de faire dépendre la foi d'une démonstration de la crédibilité. Ce *non* est la constante fondamentale de son livre. Nous avons déjà dit que nous le prononçons avec lui. Mais pour ne point fonder la foi sur un motif rationnel, on voit aussi qu'il se propose de découvrir chez le fidèle une « fonction surnaturelle de connaissance » d'où procédera le motif de la foi : et par là il semble devoir chercher décidément du côté du sujet la solution de ce qu'il appelle « la question cruciale de la surnaturalité substantielle de la foi théologale » (p. 719). Entre le recours aux raisons et l'appel à une connaissance surnaturelle, M. Aubert ne considère pas qu'il puisse y avoir d'issue. L'un exclu, il ne lui reste que la ressource d'invoquer l'autre. Il s'assure que cette manière d'établir le motif de la foi est conforme à la meilleure tradition. Et il hésite seulement entre « la saisie directe du caractère divin du message à croire ou la perception quasi mystique d'une attestation divine à l'intérieur de l'âme » (p. 728). En fin de compte, à titre tout au moins d'hypothèse, il propose une perception directe et surnaturelle de la révélation dans le fait de l'Église. Et contre l'objection protestante selon laquelle cette médiation de l'Église compromettrait la pureté d'une foi qui doit tout entière prendre appui sur Dieu, M. Aubert répond : « Il n'y a pas plus de scandale à atteindre la parole de Dieu dans l'enseignement actuel d'une société religieuse animée manifestement par la vie de l'Esprit-Saint que de l'atteindre dans les écrits des prophètes et d'auteurs inspirés, qui sont manifestement, eux aussi, œuvre humaine en même temps que divine » (p. 734). Et encore : « Il ne s'agit pas de croire *parce que l'Église le dit*, mais parce que Dieu, manifesté actuellement par l'Église, le dit » (p. 735). Ces dernières formules sont excellentes. Elles disent bien que le motif de la foi est Dieu comme auteur d'une révélation. Et que Dieu soit perçu dans l'Église, c'est une voie d'accès à la révélation dont on ne peut aussi qu'être d'accord.

Le point en litige concernerait le rapport du motif de foi avec l'acte qu'il détermine. Au gré de M. Aubert, la foi est surnaturelle à la condition seulement que son motif soit surnaturellement perçu. Il se peut bien qu'il le soit. La surnaturalité de la foi cependant ne serait pas le moins du monde compromise si l'on voyait avec évidence et en pure clarté rationnelle que Dieu a parlé. Il est important de l'établir si l'on veut définir la constitution de la foi et discerner ce qui, dans la foi, est essentiel de ce qui relève en elle, comme nous disions, des complications de la psychologie humaine. Prenons *prout sonant* les nombreuses affirmations du magistère et de la théologie sur cette évidente crédibilité de la foi chrétienne qu'il déplaît tant à M. Aubert d'accepter dans toute sa force. Et supposons acquise chez un homme la démonstration du fait de la révélation. Qu'à partir de là, il croie : dirons-nous que sa foi est déterminée par un motif rationnel ? Ce serait se méprendre sur la manière dont la foi se constitue dans l'esprit.

Le croyant adhère à une vérité dont il n'a pas l'évidence : car en elle-même et selon sa signification propre cette vérité lui demeure cachée et impénétrable ; on ne dira point qu'il la *sait*, quand même il sait que Dieu la lui a révélée. Or, un tel assentiment *de soi*, et selon sa structure nécessaire dans l'intelligence, cherche et requiert un motif chez celui qui a révélé la vérité dont il s'agit. Nous croyons parce qu'un autre nous l'a dit et, en dernière instance, parce qu'il le sait. Il est très important d'observer que la foi ne cherche pas son motif du côté de celui qui croit. Là est toute la différence entre croire et savoir. La science est fondée sur une démonstration opérée ou du moins comprise par celui qui sait. La foi est essentiellement l'adhésion accordée à la parole de l'autre. Il l'a dit, il le sait : je crois. On n'accorde sa foi qu'à la condition de sortir, pour ainsi dire, de soi-même et de s'en remettre à un esprit étranger. L'originalité de la foi consiste en cette manière de penser et d'affirmer au nom d'un autre, non pas au propre nom de celui qui affirme. Le souci primordial de différencier la foi religieuse de la foi humaine ne doit pas faire perdre de vue la constitution de ce type d'assentiment, vérifiable partout où il y a foi. Certes, je me suis assuré que l'autre a parlé, je me suis assuré de sa compétence et de sa loyauté. Dans le cas le plus favorable, j'obtiens de cette révélation et de sa valeur une évidence de raison irréfragable. Mais cette science acquise de la crédibilité est seulement la condition grâce à quoi se posera l'acte de foi, et il se posera selon sa propre nature. Je ne crois pas parce que *je* vois qu'il y a lieu de croire ; je crois parce qu'*il* a parlé : et ceci suppose, bien entendu, que je sais d'une manière ou de l'autre qu'il a parlé. La même conclusion s'impose à considérer la notion de crédibilité. Celle-ci n'est pas un objet où se repose l'esprit (le mot aussi bien est de formation savante et a chance de ne pas relever de l'expérience directe de l'acte de foi). Une chose croyable est par définition une chose qu'un autre connaît et dont il a parlé. La crédibilité est toute faite pour m'engager à prendre appui sur cet esprit en sorte que, ne sachant pas, néanmoins j'affirme à coup sûr. De la crédibilité j'ai bien une science ; mais cette science précisément est celle d'une crédibilité, c'est-à-dire non d'une propriété adhérant à la chose, mais d'une propriété toute dérivée en elle d'un autre esprit. Si même, comme il arrive, l'on déclare tenir une chose pour vraie et l'affirmer parce qu'on la sait croyable, un tel motif se résout de lui-même en cela qui fonde une crédibilité, et c'est-à-dire en la parole et la science d'un esprit distinct de moi. Dire : je sais que telle chose est croyable, n'est qu'une façon sommaire et commode de dire : je sais qu'un autre la sait. L'erreur de Billot, on le comprendra à la lumière de nos explications, est d'avoir tenu pour distinctes et constituées séparément l'une de l'autre la foi scientifique, fondée sur la connaissance rationnelle des motifs de croire ; et la foi d'hommage fondée sur l'autorité de Dieu. Il érigeait ainsi en objet formel de foi ce qui n'est qu'un moment dans le développement normal de l'acte de foi. Définir une foi dont la formule serait : Je crois parce que je vois qu'il l'a dit, c'est opérer artificiellement un arrêt et insérer arbitrairement une réflexion au cours du processus qui conduit de l'audition d'une parole inévidente à l'affirmation de sa vérité. De soi et selon la nature de l'intel-

ligence, ce processus aboutit à l'acte où l'on s'en remet à l'autre, dont le motif par conséquent se prend non de ce que je sais, mais de ce qu'il dit et de ce qu'il sait. Un seul cas existe où la « foi scientifique » est réalisée. A cause de leur malice, les démons, impuissants par ailleurs à se détourner de l'évidence de crédibilité, ont bloqué en eux le développement normal de l'acte de croire. Ils refusent de s'en remettre à Dieu. Et par l'effet de cette opposition haineuse, ils croient parce qu'ils voient qu'il faut croire. Leur foi est un avorton de foi. Elle est équivoque par rapport à la nôtre, non pas, comme le pense M. Aubert, parce que la nôtre ne pourrait comme la leur être conditionnée par l'évidence de crédibilité, mais parce que la leur érige cette condition en motif même. Sauf le cas démoniaque, la foi chez celui qui croit trouve son motif chez celui qui révèle. Le danger pour la foi n'est donc pas que l'on aurait l'évidence de crédibilité. Il consiste dans la disposition où l'on serait de ne pas s'en remettre à l'autre esprit. Et pour sauvegarder l'intégrité de la foi, inutile de chercher à réduire la connaissance du fait de la révélation : cette tactique procède d'une analyse maladroite. Elle ne s'impose que si d'emblée on tient la foi liée à une crédibilité évidente pour une connaissance par témoignage, c'est-à-dire une connaissance dont le motif serait ce témoignage même en tant qu'on en a l'évidence. Mais l'on prend alors pour l'essence de la foi ce qui n'est qu'une perversion de la foi.

Dans le cas maintenant où celui qui révèle est Dieu, donc un esprit excédant notre esprit, la foi inévitablement se constitue comme surnaturelle. Elle adhère à des vérités par rapport auxquelles un esprit créé n'a pas de proportion ; elle le fait au nom d'une parole et d'une science qui ne sont pas de notre monde. La thèse de la surnaturalité substantielle de la foi est toute liée à l'idée de proportion que nous venons d'avancer, supposé correctement comprise la notion de foi. Elle implique l'idée d'une limite de l'intelligence créée. Au delà de ce que nous pouvons de nous-mêmes savoir ou savoir par le secours des créatures, nous affirmons des vérités que Dieu a dites et dont il a seul la science. Nous croyons selon ce que Dieu sait. La foi n'est rien d'autre qu'un substitut de la science divine à l'usage de l'esprit créé. Elle est le mode selon lequel sur la terre nous communiquons avec une pensée excédant divinement notre pensée. En même temps donc que Dieu propose à un esprit sa révélation et l'appelle de cette manière à la foi, il l'élève du dedans afin de le proportionner à l'objet de cette adhésion, tant l'objet matériel, c'est-à-dire les vérités crues, que l'objet formel, c'est-à-dire la parole et la science de Dieu au nom desquelles on croit. L'instinct intérieur dont parle si souvent saint Thomas est une nécessité : il signale dans la réponse de l'esprit créé à la révélation divine la phase de préparation, non moins surnaturelle que l'achèvement lui-même, qui est l'habitus de foi. Saint Thomas n'oppose pas au titre de motif de foi l'instinct intérieur au miracle : il admet et le miracle et l'instinct intérieur dans la préparation d'une foi dont le motif est par définition surnaturel. M. Aubert aurait bien dû voir que le texte cité p. 722 n'exclut nullement, mais au contraire admet que celui qui croit est induit à croire *auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae*. Même imprimé

en capitales, le *quod plus est* ne prend point un sens adversatif. Il exprime la succession de deux moments, le second étant plus décisif que le premier dans la formation de l'acte de foi.

Selon cette position objective du motif de la foi, où la surnaturalité substantielle de la foi se réclame, d'une part, de la constitution même de cet acte dans l'esprit, d'autre part, du fait que l'auteur de la révélation dont il s'agit est Dieu, on accepte tout ce qu'il y a de revendications légitimes chez M. Aubert, mais on évite les inconvénients où il tombe. On dira avec lui que l'acte de foi porte aussi bien sur le motif de croire que sur l'objet à croire. Les scolastiques, en effet, l'ont compris ainsi. Ils ne pouvaient le comprendre autrement. Le motif dont ils parlent fait partie, selon que nous l'avons expliqué, de la constitution de l'acte de foi. M. Aubert utilise leurs textes au bénéfice de sa propre position du problème où l'insistance est sur une perception surnaturelle du motif de foi opposée à la connaissance rationnelle du fait de la révélation. On dira, en outre, que la foi est d'une tout autre sorte que les raisonnements pouvant fonder la crédibilité. Mais on ne sera pas conduit pour autant à faire dépendre la qualité surnaturelle de la foi de l'impuissance naturelle de la raison à l'égard de la démonstration de crédibilité. Nous sommes d'accord avec M. Aubert pour penser que, de fait, la reconnaissance de la révélation coïncide chez l'homme avec l'acceptation de la foi : car, s'il ne voulait point croire, il s'arrangerait sans trop de difficulté pour ne point constater que Dieu a parlé et ne point avouer la crédibilité du message chrétien. Ces ruses sont familières à l'esprit discursif qu'est l'homme. Elles ne doivent pas nous dissimuler la structure véritable de la foi et que, pour se constituer en habitus surnaturel, la foi n'a pas besoin que la raison défaille en la perception de la crédibilité. Au fond, M. Aubert cherche encore le motif de la foi dans l'homme. Il garde cette ressemblance avec les théologiens rationalisants dont il refuse si énergiquement la position. A la perception rationnelle de la crédibilité, il a seulement substitué une certaine perception surnaturelle de Dieu révélant les vérités à croire. Il veut que le croyant expérimente quelque chose de surnaturel en lui, et c'est à cette condition seulement que la foi lui paraît devoir être surnaturelle. « S'il est très bon, écrit-il, d'insister sur le fondement objectif que la foi trouve dans l'autorité divine considérée en elle-même, il ne faudrait tout de même pas oublier l'importance qu'il y a, pour le croyant, à prendre conscience de ce que sa foi personnelle repose effectivement sur ce fondement divin » (p. 560). C'est donc la prise de conscience qui semble décisive. Alors que la foi est le cas par excellence où l'on s'en remet à l'*autre*. Ailleurs (pp. 510, 773), M. Aubert parle de l'attrait perçu à l'intérieur de l'âme et sur lequel on prendra appui pour croire. Il y a là des considérations psychologiquement mal établies et qui perdent toute utilité dans une conception franchement objective du motif de la foi. L'attrait joue, chez M. Aubert, le rôle que joue la Vérité première dans la théologie de saint Thomas. Nous comprenons qu'il prononce rarement ce grand mot. Nous comprenons qu'il n'ait guère prêté attention à la construction si caractéristique du traité de la *Somme théologique*, où tout part de la détermination de l'objet de la foi.

Après avoir expliqué la perception surnaturelle du motif, l'auteur, dans le même chapitre 3, consacre un article à la justification rationnelle de la foi : le temps faible de sa pensée succédant au temps fort. Nous savons déjà qu'il doit défendre une « conception prudentielle » de la crédibilité rationnelle ou certitude libre. Nous savons aussi que le système ne peut s'en réclamer de saint Thomas, quoi qu'en pense M. Aubert. Au point où nous sommes, l'origine et la cause de cette divergence nous sont suffisamment apparues. Relevons seulement que, selon le présent passage, M. Aubert semble admettre que dans la raison il puisse n'y avoir pas l'entière et absolue certitude, objectivement fondée, du fait de la révélation, et qu'il ne s'ensuit de là aucun détriment pour la foi. Cette disjonction est curieuse. Comment la foi s'accompagnerait-elle chez le même sujet d'une incertitude, fût-elle légère, sur la crédibilité de ce qu'elle croit ? Qu'elle soit « logiquement indépendante » des raisons de croire ne peut signifier le moindre désaccord intérieur chez le croyant. La foi prononce bien plutôt avec assurance que Dieu a parlé. Il est vrai que cette certitude-là peut dépasser celle qu'inspirent les raisons et n'être pas réductible à une démonstration chez le sujet qui affirme. Encore est-il que toute hésitation a disparu. La foi se donne à elle-même cette garantie. Mais elle est indispensable. La certitude communément requise pour l'action ne suffit point dans le cas. Car la foi se réfère à une vérité spéculative. Croire avec prudence ne garantirait pas encore que ce que l'on croit est vrai : et c'est de quoi il s'agit, non seulement de la sagesse et de la légitimité d'une action que l'on pose. En cet ordre, la volonté n'a point qualité pour suppléer l'intelligence. Hors la certitude pure et simple, la « tranquillité d'esprit » n'y est point possible. Ainsi en va-t-il chez les simples eux-mêmes. Leur foi ne peut comporter aucun doute sur le fait que Dieu a parlé. Ils n'en rendent point raison en forme savante, bien sûr ; mais ils ne manquent point de justifications mesurées sur les capacités de leur esprit : ils se persuadent, grâce à elles, d'avoir une foi raisonnable. Nous étendrions, pour notre part, à tous les cas les remarques pertinentes rapportées par M. Aubert dans ses pages 750-751. On ne sera pas surpris que même la « certitude libre » dont il a été question soit déjà œuvre de grâce : car il faut éviter la constitution préalable dans l'esprit d'une foi naturelle, ne fût-elle que librement certaine, à laquelle la foi surnaturelle viendrait se superposer. Nous avons dit plus haut de quelle analyse procède une telle crainte et qu'il n'y a pas lieu de la retenir.

Le dernier chapitre de l'ouvrage (pp. 757-780) confirmera à la fois les positions adoptées par l'auteur et les rectifications qu'elles nous ont paru appeler. M. Aubert, prenant appui sur les recherches des cinquante dernières années, tient à montrer, avant de finir, l'importance considérable qui revient à la volonté tout au long du développement de l'acte de foi. Dès le principe, cette faculté est présente et concourt, avec l'intelligence et la grâce, à constituer l'acte original et singulier de la connaissance religieuse, si différent notamment d'un pur assentiment rationnel lié à la démonstration. M. Aubert décrit donc le mouvement de l'âme entière aidée de la grâce, à l'intérieur duquel se situera l'acte de foi. Le point de départ

est le désir profond et déjà surnaturel de Dieu. En cours de route interviendra l'examen des raisons militant pour la solution chrétienne et catholique ; cet examen en effet « constitue, pour la plupart des esprits, une condition normale de l'acte de foi » (p. 762). On évitera du reste de penser que l'acte de foi soit la conclusion inéluctable même des prémisses établies, comme il a été dit, par une collaboration de l'intelligence et des puissances affectives travaillées par la grâce. Nous ne marchanderons pas la place de la volonté dans l'acte de foi et dans sa préparation, tout de même qu'il est heureux d'insister sur l'action simultanée et non pas successive des différentes causes intérieures de la foi : cette préoccupation a inspiré à l'auteur maintes remarques pertinentes et une description d'ensemble persuasive de la formation de l'acte de croire. Nous estimons néanmoins que M. Aubert n'a pu faire valoir sa revendication qu'au détriment de la qualité intellectuelle de la foi : car essentiellement, et sans préjudice du concours volontaire non plus que de la grâce, la foi est chose de l'intelligence et son objet une vérité. Dès son exposé de la théologie de saint Thomas, M. Aubert laissait paraître la préférence qu'il affirme ici. « Force est de reconnaître, écrit-il, qu'en fait la foi de la plupart des gens dépend moins de la vérité spéculative de la religion que de sa *valeur* et de son caractère de bien désirable » (p. 768). Encore faut-il que cette valeur et ce bien ne soient pas illusoires. La foi ne consiste pour personne à s'enchanter de ce qui pourrait être. Elle engage l'affirmation intrépide et résolue qu'il en est bien ainsi. Et il sera capital, dans l'éducation de la foi chez les chrétiens, de diriger l'adhésion précisément sur la vérité affirmée : n'est-elle pas la première des valeurs, sans laquelle les autres perdraient leur prix pour l'âme chrétienne ? Toute pénétrée d'amour, la foi est distincte de l'amour. Elle est définie par un objet propre. Il ne suffit pas d'aimer pour bien croire : car la vérité ne sort pas du cœur mais s'impose à l'esprit. La foi est nécessaire en vie chrétienne, non au titre de signe ou de preuve d'une disposition affective, mais comme constituant une certaine disposition de l'intelligence. La formule de la page 771 n'est donc pas de la dernière exactitude, selon laquelle « le motif affectif constitue le motif spécifique de l'acte de foi considéré comme acte conduisant au salut ». La foi nous conduit au salut en nous faisant adhérer aux vérités que Dieu révèle, et son motif spécifique ne peut être qu'un motif intellectuel, celui dont il fut question plus haut. Nous avons déjà regretté que M. Aubert n'ait pas utilisé les analyses subtiles mais nécessaires où saint Thomas et les thomistes ont défini avec précision, par le moyen de leur technique scolastique, la participation de la volonté en l'acte de la foi. Le problème est de concilier avec l'essence intellectuelle de cette vertu une présence intrinsèque de la volonté à l'assentiment. Pour y satisfaire, il n'est pas à craindre qu'on doive appauvrir le concours de la volonté : il suffira que chaque chose soit mise à sa place. A plusieurs reprises au cours de son ouvrage (p. 240 ; p. 260, n. 11 ; p. 402, n. 18 ; p. 420, n. 29), M. Aubert montre de la méfiance pour l'explication selon laquelle la volonté est requise à l'acte de foi pour la raison qu'on adhère alors à un objet inévident, le fait de la révélation dût-il être lui-même évident ; il estime que l'intervention de la volonté est beau-

coup plus riche que cette explication ne le laisse entendre et, dans le dernier chapitre qui nous occupe, il oppose, p. 775, l'idée qu'il se fait du rôle de la volonté dans la foi à ce qui est en réalité la conception de saint Thomas. Il s'agit, en effet, chez saint Thomas de la volonté venant au secours d'un assentiment intellectuel ; et la volonté y est requise parce que l'objet de l'assentiment n'exerce point sur la puissance intellectuelle la contrainte de l'évidence. Après ce que nous avons dit plus haut, on comprendra que la crédibilité la mieux manifestée laisse entière la nécessité dont il est ici question. Mais un tel concours de la volonté peut être chargé des motifs affectifs les plus riches et les plus beaux. L'acte intellectuel dont il s'agit intéresse le tout de l'homme. Il porte sur une vérité qui en même temps, comme le dit magnifiquement saint Thomas, a raison de fin dernière. Et quel essor plus puissant que celui dont la volonté se porte vers le bien à cause duquel sont voulus tous les autres ? Point n'est besoin d'opposer une conception vitale de la foi à une conception intellectualiste. La foi est vitale en cela même qu'elle concerne l'intelligence. Comme notre béatitude parfaite doit consister dans la vision, ainsi le commencement obscur de cette vision ébranle-t-il en nous l'appétit foncier selon lequel nous voulons être heureux. Tout dressé contre les théologies rationalisantes de la foi, M. Aubert n'a-t-il pas, en fin de compte, réduit et déprécié l'intellectualisme essentiel de cette vertu ? Il écrivait p. 390, à la louange des blondéliens, qu'ils ont clairement perçu qu'il y a dans la foi « bien plus que l'acceptation sur témoignage de quelques connaissances nouvelles ». Mais tout dans la foi cependant ne tourne-t-il pas autour des admirables vérités qu'il plut à Dieu de déposer dans nos esprits ? Et pourquoi la grâce et la volonté ne joueraient-elles pas au bénéfice d'une affirmation intellectuelle ? C'est selon celle-ci seulement qu'il nous est donné de participer à la science de Dieu.

* * *

La conclusion générale est un résumé du livre (pp. 781-786). Nous pouvons terminer ici une trop longue recension. La critique y fut mêlée à la louange. Nous nous persuadons que M. Aubert agréera l'une non moins que l'autre comme un hommage rendu à la somme de travail qu'il a fournie, à la qualité de sa pensée, à la noble inspiration qui, d'un bout à l'autre, traverse son ouvrage.

Fribourg (Suisse). *Th. Deman* O. P.

R. Roetschi : Humanität und Idealismus. — Bern, Haupt, 1943. 164 SS.

Das Buch will, wie der Untertitel andeutet, einen « Aufriß einer philosophischen Rechtfertigung der religiösen Weltanschauung » bieten. Die Stiftung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung an der bernischen Hochschule hat die Veröffentlichung ermöglicht.

Der Verfasser tritt vom Standpunkt « radikaler Erkenntniskritik » an das höchst aktuelle Problem heran. « In der Verzweiflung am Zweifel », so meint er, « kann das Vertrauen in eine religiös-metaphysische Welt-

deutung und Sinngebung des Lebens neu erstehen » (11). Seine Lösung scheint uns ein *philosophischer Irrweg* und ein *religiöser Skandal.*

Ein *Irrweg* mußte es werden, weil der *Ausgangspunkt* der Betrachtung u. E. ein ganz falscher ist. « Als Wahrheitsquelle der religiösen Weltanschauung kann keine übernatürliche Offenbarung und keine Intuition als eine unmittelbare Erfassung des Metaphysischen, als ein Durchbruch nackter Transzendenz festgestellt werden. Gegeben sind Steigerungen und Vertiefungen des natürlichen Wahrnehmens und Erlebens, die unmittelbar die metaphysisch-religiöse Deutung aufdrängen, eingeben » (18). « Alle Formen religiös-metaphysischen Erfahrens lassen sich auf Einfühlungen und Einbildungen in die Tiefeneindrücke und Tiefendimension des Wahrnehmens und Erlebens zurückführen » (19). « Die Erregung der Ahnung und der kaum- und unbewußten Phantasie mit ihren unbestimmten, dämmerhaften Einbildungen und Einfühlungen darf als Quelle aller Eindrücke des Mystischen, Mysteriösen, Okkulten, Hintersinnlichen, Übernatürlichen betrachtet werden » (21). So erscheinen die religiösen wie die okkulten Phänomene und wie das künstlerische Schaffen « als Wirkungen und Äußerungen des *Unbewußten* » (28). Der Glaube ist darum ganz im Erleben verwurzelt (38). Darum können Religion und Metaphysik « kein beweisbares Wissen, allgemeingültig für jedermann », geben (12). Die quintessentielle Deutung läßt « die Gegensätze der monotheistischen und polytheistischen, der mehr pantheistischen oder theistischen Gottesauffassung, der Erlösungs- und Weltverklärungsreligion auflösen » (41). Monotheismus und Polytheismus sind « mehr nur Akzentverschiebungen innerhalb einer monotheistisch-polytheistischen Grundanschauung » (42). Ebenso falsch ist das Extrem eines unbewußten, gleichsam schlafenden Gottes, wie die noch abwegigere Vorstellung eines Ganz-Andern (42). Gemäß Erlebniszwang hält der Verfasser « an der divinischen Gottesidee fest, das Göttliche als die eine, positive Wesensseite des Urwesens und seiner Emanation auffassend » (107).

Man wird begreifen, daß ich das Buch einen philosophischen Irrweg nannte. Das Wort des hl. Thomas : « parvus error in principio magnus in fine » (De ente et essentia, prooemium) bewahrheitet sich hier offenkundig. Eine Auseinandersetzung müßte das ganze Erkenntnisproblem aufwerfen und zeigen, wie der menschliche Verstand eine Fähigkeit ist, durch Abstraktion die Wesenheiten der Sinnesdinge, das Sein der Dinge zu erfassen und wie die ersten Prinzipien, auf denen die Wissenschaften aufbauen, keineswegs bloße Denkgesetze mit rein subjektivem Werte sind, sondern objektiven Wert besitzen. Gestützt auf das Kausalitätsprinzip kann unser Geist zur ersten, außerweltlichen Ursache vordringen, zu Gott, den wir allerdings nur analog erkennen. Die Lesung von Roetschis Buch hat mich wieder mehr in der Überzeugung bestätigt, daß eine Rechtfertigung der thomistischen Erkenntnislehre beim Urteil, bei den ersten Prinzipien beginnen muß, um ihren objektiven Wert aufzuweisen, nicht zu beweisen, wie Garrigou-Lagrange es z. B. in seinem Werke : Dieu, son Existence et sa Nature, meisterhaft getan.

Wir nannten das Buch nicht nur einen philosophischen Irrweg, sondern auch einen *religiösen Skandal,* wenigstens für jeden christlich denkenden Menschen. Die christliche Madonna wird auf gleiche Ebene gestellt wie

die ostasiatische Kwan Yin oder Kwannon (151). « Christus als Gottesbild kann nicht als einzigartiges Ereignis, als metaphysischer Sonderfall interpretiert werden. Er ist das prototypische Bild für die Inkarnation, die in jedem Menschen geschieht. So weit ist er aber für den Einzelnen die Offenbarung des Menschenwesens in seiner besondern göttlichen Erdenmission ; er ist der Spiegel, der dem Einzelnen visionär das eigene göttliche Sebstbewußtsein verschafft » (156). « Christus vermochte nicht das Himmelreich zu bringen. Sein Opfertod hat nicht die Menschheit erlöst. Sein Leidenskelch, zum Meßkelch der Kirche gewandelt, hat viel Trost den Gläubigen gespendet ; aber wurde nicht zum Gralskelch, der nach Wolfram der Stein der Weisen ist, die Universalmedizin, die alle Wunden des Lebens zu heilen vermag. Aber der Freudenbecher Ganymeds, des Dionysos und des indischen Soma und der Leidenskelch vom Ölberg sind im Grunde aus demselben Gold der göttlichen Ursubstanz gebildet, dessen Glanz auch den bittern Trank verklärt » (157). Nach Roetschi hat « die christliche Theologie nicht nur den lieben Himmelsvater Christi mit dem herrischen und strafrichterlichen Judengott zusammengekoppelt, sondern auch den zum Nebengott erhobenen Christus zum Weltrichter gemacht, im Widerspruch zum Prinzip der reinen, wehrlosen Güte und des ewigen Erbarmens, das er verkörpert. Nur in der Marienverehrung siegte die rein idealistische Vorstellung » (59). Der Verfasser will darum auch « sagenkundlich die Gegenstellung Judaismus und urevangelisches Christentum durch die Gegenüberstellung der Moses- und Jesuslegende veranschaulichen » (159). Der christliche Abendmahlkult erscheint R. als die Verdichtung der Welterotik (161). Wir sind darum nicht erstaunt zu lesen : « Gelingt es nicht, das Christentum als die Religion und Weltdeutung der rein idealistischen, divinischen Gottesidee durchzuführen, so gebietet die Folgerichtigkeit und Ehrlichkeit, es aufzugeben zu Gunsten einer pandämonistischen, antichristlichen Lebensanschauung » (125). Sapienti sat.

Mit Dr. Jos. Zürcher S. M. B., Schöneck (Christliche Kultur 1944, n. 37) drücken wir unsere Enttäuschung und unser Bedauern aus über das Erscheinen dieses Buches in einem Schweizer Verlage, der sich wohl noch christlich nennen möchte.

Stans. *Clodoald Hubatka* O. M. Cap.

Philosophie

D. Brinkmann: Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik. (Sammlung Dalp, 8.) — Bern, Francke. 1946. 167 Seiten.

Zur gegenwärtigen Diskussion um die Technik bietet diese « Philosophie der Technik » einen interessanten Beitrag. Prof. Brinkmann stellt darin die grundsätzliche Frage nach dem Wesen der Technik in den Mittelpunkt und zwar m. R. ; denn das ist es ja, was man von einer Philosophie der Technik an allererster Stelle zu erwarten hat. Das Wesen der Technik ist aber zutiefst verknüpft mit dem Menschen, der ja hinter aller Technik steht. So ist denn für Brinkmann die Beziehung Mensch-Technik durchaus

das Grundverhältnis, auf dem seine Philosophie der Technik aufgebaut sein will. Die Technik ist keine rein objektive, vom Menschen gleichsam losgelöste Erscheinung. Sie ist letzten Endes aus jenen menschlichen Voraussetzungen zu erklären, aus jenen menschlichen Antrieben, denen sie ihre Entfaltung verdankt (6). Damit wird also das technische Phänomen in den Zusammenhang einer philosophischen Anthropologie gestellt.

So aufgefaßt hat natürlich die Technik trotz des gegenteiligen Scheines sehr starke Beziehungen zur Philosophie. Philosophie und Technik sind « nicht zwei Welten, die sich fremd gegenüberstehen » (9). In einem ersten Abschnitt sucht B. einleitend diese Beziehung in zweifacher Hinsicht klar zu machen : erstens weisen beide einen universellen Anspruch auf. Der philosophische Gegenstand umfaßt das Sein in seinem vollen Umfange, die Technik aber durchdringt die menschliche und außermenschliche Wirklichkeit in einem Umfange und in einer Tiefe, daß man heute von einer totalen Technisierung sprechen dürfe. Zweitens aber zeigt wenigstens die abendländische Geistesgeschichte, daß Technik und Philosophie auch in personaler Hinsicht stark miteinander verbunden sind, ganz besonders in der Neuzeit. Dazu wäre freilich zu sagen, daß erstens Philosophie und Technik in einem völlig andern Sinne « universell » sind : Philosophie ist Erkenntnis, Wissenschaft des Seins überhaupt, Technik aber ist aktive Beherrschung des *stofflichen* Seins, und außerdem ist die Totalität der Technisierung eine höchst relative. Wenn wir auf Schritt und Tritt dem Technischen begegnen und uns des Technischen bedienen, selbst zum Nutzen unseres geistigen Seins, so ist damit doch nicht das menschliche Leben überhaupt technisiert, und noch viel weniger bedeutet Technik totale Beherrschung der materiellen Seinsordnung.

Die Verbindung von Technik und Philosophie in personaler Hinsicht belegt B. mit vielen interessanten Beispielen aus der Geschichte, so wie sein Buch überhaupt der historischen Seite des Problems besondere Aufmerksamkeit schenkt. Albertus M., der anerkannt bedeutendste mittelalterliche Naturforscher und gleichzeitig einer der größten Scholastiker, kann allerdings in diesem Zusammenhange nur auf Grund einer « Überlieferung » erscheinen, die in Wirklichkeit reine Legende ist (17). Im übrigen zeigt sich in diesem Abschnitte schon dieselbe teilweise Schwäche der Darstellung, die uns besonders im 2. Abschnitte öfters begegnet : « technische Elemente » nämlich im philosophischen Denken der Neuzeit sind nicht selten reine Analogien von absolut untechnischen Sachverhalten. Das liegt durchaus in der Eigenart menschlicher Erkenntnis überhaupt begründet : alle geistige Erkenntnis ist objektiv an die Sinneserkenntnis gebunden, und auch da ist es immer das Quantitativ-Mechanische, das, weil es unserer Erkenntnis näher liegt, immer wieder als Analogat höherer Seinsordnung dienen muß. Dies ist der Grund, warum selbst eine antimechanistische Philosophie sich des Symbols der mechanischen Gegebenheiten zur Verdeutlichung des Übermechanischen bedient, ohne deshalb alles und jedes zu « technisieren ». In diesem Sinne ist zum Beispiel Drieschs antimechanistische Biologie sicher nichts weniger als « Technizismus », wie B. behauptet (66).

Folglich ist die allgemeine Behauptung, moderne Technik und Natur-

wissenschaft seien aus derselben Wurzel erwachsen wie die Systeme der modernen Philosophie (73), sicher zu weit gegriffen. Nicht jede moderne Philosophie läßt sich in dieser generellen Weise mit dem technischen Denken verknüpfen. B. stellt als die gemeinsame Wurzel moderner Technik und Philosophie allerdings etwas höchst Untechnisches, nämlich den Naturpantheismus der Spätrenaissance und des Barock auf. Indes, abgesehen von der Fragwürdigkeit einer solchen geistesgeschichtlichen Reduktion, steht zweifellos am Anfange des neuzeitlichen Denkens etwas völlig anderes, das dann freilich das mechanistisch-technische Denken der Neuzeit begründet, nämlich der spätmittelalterliche Nominalismus. Und in dem Maße, als der neuzeitliche Empirismus und Mechanismus das moderne Denken durchdrang, war eine gewisse Technisierung der Philosophie auch in inhaltlicher Hinsicht von selbst gegeben. Mit dieser Einschränkung kann man also Brinkmanns These gewiß beistimmen, daß wenigstens die neuzeitliche Philosophie in einem starken Maße technische Elemente aufweist.

Im 3. Abschnitte seines Buches weist B. eine vierfache Auffassung des Wesens der Technik zurück : Technik als bloß angewandte Naturwissenschaft, als wirtschaftliches Zweckmittel, als zweckneutrales Mittelsystem und als Ausdruck des menschlichen Machtstrebens. Seine eigene These enthält das 4. Kapitel über den technischen Menschen : das Wesen des technischen Menschentumes ist letzten Endes allein zu verstehen aus dem prometheisch-faustischen Triebe des modernen Menschen nach *Selbsterlösung durch werktätiges Gestalten* der Wirklichkeit (105). Er stellt diese These in den sehr naheliegenden Zusammenhang der neuzeitlichen Technik mit der allbekannten Säkularisierung des modernen Denkens : « ... erst in dem Augenblick, wo die Verankerung des Glaubens an eine transzendente Welt in der Offenbarung nicht mehr genügt, wo der Säkularisationsprozeß in ein akutes Stadium tritt und sich die Glaubensenergie auf das technische Gestalten in der diesseitigen Welt richtet, setzt die unerhörte Entfaltung der modernen Technik ein » (108). So ist also Technik ein eigentlicher Ersatz für den christlichen Erlösungsglauben, der vom technischen Menschen in eine Sehnsucht nach Selbsterlösung umgebogen wird (107). Daß B. die Technik aus der religiös-ethischen Haltung des hinter ihr stehenden Menschen erklärt, dürfte damit ganz eindeutig feststehen. Und es sei gleich hinzugefügt, daß diese Interpretation des technischen Phänomens in seiner Gesamtheit genommen nicht nur sehr viel für sich hat, sondern allein imstande sein dürfte, die faktische Entwicklung der Menschheit zu einem Stadium geradezu erdrückender Technisierung bis zum Höhepunkt technischer Weltvernichtung aus allerletzten Hintergründen zu erklären. B. hat das unleugbare große Verdienst, diese Zusammenhänge gesehen und herausgearbeitet zu haben. Nur die schonungslose Einsicht in den wahrhaft utopischen Größenwahn des homo factivus (144), in seine verhängnisvolle Sehnsucht nach Selbsterlösung durch die Technik, vermag uns Menschen von all jenen Auswüchsen technischer Naturbeherrschung zu befreien, deren Zeugen wir zumal in den letzten beiden Weltkriegen geworden sind.

Was also B. hier geboten hat, ist das, was er selber m. R. einen Beitrag zum Studium des *anthropologischen Ursprunges* der neuzeitlichen Entwick-

hat — dort nämlich treten alle Sinne in Erscheinung —, so ist im Gesamtvolk aller Heiligen, wie für einen Leib, Christus der Mensch das Haupt. Er erleuchtet sie alle von Abel bis zum letzten Gerechten mit der Weisheit Gottes, die in größerer Fülle in Christus war. Anders sind nämlich die übrigen weise, anders der Mensch Christus, der nicht nur ein Gnadengeschenk von der Weisheit besitzt, durch die alle Menschen weise werden, sondern auch ihre Rolle selber spielt, voll von ihrer Wahrheit und Gnade. Und darum ist er das Haupt aller, die von seiner Fülle empfangen [1]. Wie im Haupt alle Sinne sind, in den Gliedern jeweils nur ein einziger, so ist in Christus die Fülle des Geistes, in den Heiligen jeweils nur ein Teil davon, und in ihm ist die Fülle der Gottheit [2]. Von diesem Haupt empfängt das Glied seine Gnaden [3].

[1] In ep. ad Col. c. 1 (SSL 192, 263 f.) : « Et » cum talis sit « ipse » secundum etiam hominis naturam « est caput corporis » sui, scilicet Ecclesiae, quae unita est Christo gratia et natura ut capiti. Dum igitur dicitur caput corporis, id est Ecclesiae, quia ita se habet ad Ecclesiam sicut caput ad corpus. [*Augustinus*, De agone christiano] Providet enim Ecclesiae et regit eam et in ipso sunt omnes spirituales sensus Ecclesiae, uti in capite omnes sensus corporis. Sicut enim anima totum corpus nostrum animat et vivificat, sed in capite omnibus sensibus sentit, ideoque capiti cuncta subiecta sunt ad operandum ; illud autem supra locatum est ad consulendum, quia ipsius animae, quae consulit corpori, quodammodo personam gerit caput — ibi enim omnis sensus apparet — sic in universo populo omnium sanctorum tanquam uni corpori caput est homo Christus, quos omnes ab Abel usque ad ultimum iustum Sapientia Dei illuminat, quae plenius fuit in Christo. Aliter enim ceteri sapientes sunt, aliter homo Christus, qui ipsius Sapientiae, per quam fiunt sapientes quicunque homines, non solum beneficium habet, sed etiam personam gerit, veritate ipsius et gratia plenus : et ideo omnium, qui de plenitudine eius accipiunt, caput est ... Homo ergo excellentius assumptus quasi personam Sapientiae Dei gerit, ut caput, in quo omnes sensus, personam animae, quae totum corpus vivificat.

[2] In ep. ad Col. c. 2 (SSL 192, 272) : [Augustinus ad Dardanum] Quid ergo interest inter caput et membra cetera, quae etiam templum eius sunt, quia in capite nostro habitat omnis plenitudo divinitatis, ita quod omni gratia plenus est, sed non ita habitat in sanctis, sicut et in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite. Ibi enim auditus, visus est et olfactus et gustus et tactus, in ceteris autem solus est tactus. Ita in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo sunt sensus, in sanctis vero quasi solus tactus est, quibus datus Spiritus ad mensuram. Praeterea est aliud, quo intersit plane inter illud caput et cuiuslibet membri excellentiam, quia singulari quadam susceptione hominis factus est homo ille una persona cum Verbo. De nullo enim sanctorum dici potuit vel potest vel poterit : « Verbum caro factum est ». Nullus sanctorum qualibet praesentia gratiae Unigeniti nomen accepit, ut quod est ipsum Verbum ante saecula, hoc simul cum assumpto homine diceretur. Et est summa omnis intelligentiae talis : In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, id est veraciter et solide.

[3] In ep. 1 ad Cor. c. 11 (SSL 191, 1629) : [Augustinus Contra Manichaeos] Huius viri Christus caput est, quia spiritus hominis regitur a sapientia Dei, quae

So in den exegetischen Werken. In seinen Sentenzen, in denen sonst nur in der Eucharistielehre [1] und in der Lehre vom Willen Christi [2] das Haupt-Glieder-Verhältnis Erwähnung findet, wird doch auch eine Augustinusstelle [3] zitiert und in der Weise ausgewertet, daß — nach Analogie des menschlichen Körpers, in welchem das Haupt alle Sinne und die Glieder nur den Tastsinn besitzen — in Christus als Haupt sich die Fülle der Gottheit findet, in den Gliedern aber nur durch Teilhaben an der Fülle ähnliche bemessene Gnaden wohnen [4].

Auch *Gandulph* sieht im Besitz der Fülle der Gaben das, was Christus zum Haupt macht, und in der Verteilung ähnlicher Gaben auf uns das, was uns zu Gliedern des Hauptes macht [5].

Petrus von Poitiers gibt dann eine abgerundete Lehre : Der Terminus Haupt der Kirche wird bezüglich Christus nur *transsumptive* gebraucht wegen der Ähnlichkeit ; denn wie das Haupt im Menschen würdiger ist als die übrigen Glieder und zwar durch seine Lage — es überragt die anderen Glieder —, und durch die Lenkung — weil es die fünf

Christus est. Et sicut in capite sunt omnes sensus corporales, ita et in Christo sunt omnes spirituales, id est plenitudo gratiarum, de qua accipit vir iste. — In ep. ad Rom. c. 1 (SSL 191, 1309) : Apparet itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, a quo in cuncta membra eius gratia diffunditur. Ita enim ab initio fidei suae homo quicunque gratia fit christianus, sicut gratia homo ille ab initio factus est Christus : de ipso Spiritu hic renatus est, de Spiritu ille natus est : Spiritu fit in nobis remissio peccatorum ; Spiritu factum est in illo, ut nullum haberet peccatum. — In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 199) : Utrumque enim verum est, et quia dedit hominibus et quia accepit in hominibus : dedit hominibus tanquam caput membris suis, accepit in hominibus idem ipse utique in membris suis.

[1] Lib. 4 dist. 8 und 9. Quaracchi (1916) 791 ff.

[2] Lib. 3 dist. 17. Quaracchi (1916) 625 f.

[3] Epist. 187 c. 13 n. 40 (SSL 33, 847).

[4] Sententiae. Dist. 13 c. 1. Quaracchi (1916) 603 f. : « Ita vero habitat, ut ait Augustinus Ad Dardanum, quod omni gratia plenus est ; non ita habitat in Sanctis. Ut et in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite ; ibi enim et visus est et auditus et olfactus et gustus et tactus, in ceteris autem solus est tactus », ita et in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo sunt omnes sensus. In Sanctis vero quasi solus tactus est, quibus datus est Spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem, quia numquam illam eandem essentialiter, sed similem acceperunt gratiam. Puer ergo ille plenus sapientia et gratia fuit ab ipsa conceptione.

[5] Sententiae. Lib. 3 § 124. *J. de Walter*, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum Libri quatuor. Wien-Breslau (1924) 366 : In der Frage An quaelibet dona de plenitudine Christi accipiamus, lautet die Antwort : Ad hoc dici poterit, quoniam de plenitudine eius tunc accipimus, cum ab ipso ad similitudinem vel imitationem donorum, secundum quae caput nostrum est, dona accipimus, vel cum per ipsa, quae ad similitudinem vel imitationem eius accepimus, talia fiunt aliqua in nobis, per quae ei tamquam capiti cohaeremus.

Sinne besitzt und die anderen Glieder regiert —, und wie es die gleiche Natur wie die übrigen Glieder hat — es hat Fleisch und Bein —, so ist Christus der Berg der Berge sowohl der Lenker, von dessen Fülle alle empfangen [1], da er die Gaben des Heiligen Geistes in größerer Fülle nicht zu haben vermag, und er ist auch der gleichen Natur mit den Heiligen, weil er die menschliche Natur besitzt. Und wegen dieses Doppelten heißt er Haupt der Kirche ; denn er ist Lenker und besitzt die gleiche Natur, was beides er nach der menschlichen Natur inne hat [2]. *Magister Martinus* [3] soll sich hier zum Teil sogar wörtlich an Petrus von Poitiers anlehnen.

[1] Daß Petrus von Poitiers auf diesen Punkt besonderes Gewicht legt, ergibt sich auch aus der Behandlung der Frage, ob der Teufel Anfang der Kirche der Schlechten ist. Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1218) : Item quaeritur, an diabolus fuerit principium Ecclesiae malignatium. Quod si est, ergo fuit caput Ecclesiae malorum, sicut et Christus caput Ecclesiae bonorum : ergo aut in ipso non fuit plenitudo omnium bonorum, aut in illo fuit plenitudo omnium malorum, et ita omne malum est a diabolo. Quod falsum est, quia malae cogitationes non sunt a diabolo, cum ipse non noverit corda hominum, nisi a bonis angelis ei fuerit revelatum vel per coniecturas quasdam. Unde si quandoque in auctoritate inveniatur « omne peccatum esse a diabolo », referendum est ad genera singulorum, non ad singula generum : et potest dici, quod, licet fuerit diabolus caput Ecclesiae malignatium, non tamen in eo fuit plenitudo omnium malorum eo modo, quo dicetur fuisse plenitudo omnium bonorum in Christo, cum diabolus sit bona natura et multa sint mala, quae non ipso auctore fiunt. Sed dicitur fuisse caput Ecclesiae malorum, qui primus peccavit et primum hominem peccare fecit, quia invidia diaboli mors introivit in mundum. — Man vgl. hier auch Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 349) : Item diabolus est caput ecclesie malignatium, sicut et caput ecclesie bonorum est Christus. Autem (!) in capite Christo fuit plenitudo omnium bonorum. Ergo diabolus est summe malus. Ergo nichil boni est in eo. Ergo nec Deus est in eo essentialiter. Ergo non Deus est ubique. Responsio : Licet diabolus sit caput ecclesie malignantium, non tamen plenitudo omnium malorum est diabolus, si ita vel[is] intelligere *plenitudo omnium malorum*, ut nil boni sit in diabolo. Hoc autem falsum, quia natura diaboli est bona. Posset tamen concedi, quod nil boni est in diabolo. Ded dupliciter dicitur bonum : est bonum gratie et bonum nature. Bonum gratie non est in diabolo, sed bonum nature. Et nota, quod diabolus ideo dicitur caput malorum, quia peccavit et quia imitantur eum mali ut suum caput in malo.

[2] Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1216) : Ad hoc dicendum, quod iste terminus *caput Ecclesiae* transumptive dicitur de Christo et hac similitudine, quia, sicut caput in homine dignius est ceteris membris, et positione, utpote alia membra supereminens, et regimine, quia, cum eo vigent quinque sensus, moderatur aliis membris et ea regit, et est eiusdem naturae cum ceteris membris, quia carneum et osseum, ita Christus, mons montium ; et rector, de cuius plenitudine omnes accipiunt, quia nec potest habere plenius dona Spiritus Sancti ; et est eiusdem naturae cum sanctis, quia habet humanam naturam ; et propter haec duo dicitur caput Ecclesiae, quia rector et quia eiusdem naturae, quorum utrumque habet secundum humanam naturam.

[3] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 349.

Nach dem Gesagten fordert der *Pictaviensis* zum Wesen des Hauptes über den Besitz der Fülle der Gaben hinaus, von denen die Glieder empfangen, noch die, allerdings auch vom Lombarden bereits angedeutete, Gleichheit der Natur mit den Gliedern. Dies geht ohne Zweifel zum Teil wenigstens auf die Tendenz zurück, Haupt und Mittler eng zusammenzurücken [1]. Aber es dürfte in einer Unterströmung darauf auch die Lehre des ersten Jahrtausends Einfluß genommen haben, nach der Christus deshalb nach der Menschheit unser Haupt ist, weil er die Menschheit angenommen hat. Auch sei hier gleich vorweggenommen, daß Haupt im eigentlichen Sinn auch noch von *Petrus a Tarantasia ab influentia cum conformitate nature* genommen wurde [2].

Petrus von Poitiers kennt aber dann noch eine andere Bedeutung für Haupt, die sich in der *auctoritas* erschöpft. Sie sieht er von Paulus 1 Kor. 11, 3 gemeint: « Christus est caput viri, caput vero Christi Deus [4]. Auch hier schließt sich ihm *Magister Martinus* an [3].

Schließlich glaubt *Petrus*, daß auch schon ein bloßer Mensch, der an Stelle Christi für uns litte, *quadam praeeminentia* als Haupt der Kirche bezeichnet werden könnte, aber niemals wegen der Fülle der Tugenden, die bloß Christus haben konnte [5]. In diesem Punkt schließt sich ihm eine *Quästion* der ihm ohnehin nahe stehenden *Sammlung* des Cod. Paris. Nat. lat. 1708 an, da sie sagt, daß in dem gesetzten Fall

[1] Man vgl. Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SS L 211, 1215). Hier findet man gegen die Aufstellung, daß Christus der göttlichen Natur nach Haupt sei, den Einwand: Item, secundum divinam naturam Christus est caput Ecclesiae. Ergo secundum divinam naturam est mediator Dei et hominum. — In den dem Petrus von Poitiers nahe stehenden Quästionen des Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 findet man auf Blatt 248*v* die Stelle: Christus morte sua nos redemit et nos Deo reconciliavit. In eo quod homo noster mediator fuit et capud ecclesie. Ebenso in der Quaestio 8 der Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. lat. 3855 fol. 11.

[2] Paulinenkommentar. Zu Eph. (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 80, fol. 75).

[3] Sententiae. Lib. 5 c. 20 (SSL 211, 1216): Nam secundum divinam naturam non est eiusdem naturae cum Ecclesia. Unde nec secundum eam est caput Ecclesiae, nisi in alia significatione accipiatur hoc nomen *caput*, ut notet auctoritatem, non naturae identitatem. Quod videtur testari apostolus dicens: « Christus est caput viri, caput vero Christi Deus. »

[4] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 349: Unde nec divina natura caput est ecclesie, nisi tali dictione notetur auctoritas.

[5] Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1219): Item, Deus Pater alium potuit supponere quasi filium, qui pro nobis pateretur. Ille esset caput Ecclesiae et mediator Dei et hominum. Ergo in se haberet plenitudinem gratiarum. Verum est, quod posset alium supponere, qui esset caput Ecclesiae quadam praeeminentia super alios, non virtutum plenitudine, quam nullus nisi Christus habere potuit.

jener Haupt nicht durch die Fülle der Gnaden wäre wie Christus, sondern *quadam super nos principalitate* wie Petrus und die übrigen Apostel oder zu unserer Zeit der Papst, die Bischöfe und die Erzbischöfe [1].

Allem Anschein nach ist *Petrus von Poitiers* identisch mit dem *Cancellarius*, dem die ersten theologischen *Quästionen* des Cod. British Museum Royal 9 E XII die Lehre zuschreiben: Der Mann heißt Haupt des Weibes, weil es wesentlich aus seiner Rippe gemacht wurde und der Mann selber gehalten ist, für sie zu sorgen und ihr vorzustehen. Christus heißt Haupt des Mannes oder der Kirche, weil er der Kirche in der Natur gleichförmig ist, sie leitet und ihr vornehmstes Glied ist. Gott aber heißt Haupt Christi, d. i. sein Urheber, und in gleicher Weise heißt Gott Haupt der Kirche [2]. Der Verfasser der Quästionen selber stimmt in seiner Lehre mit dem Pictaviensis überein. Wenn er auch anfänglich zum Hauptsein Christi des Menschen bloß die Gleichförmigkeit in der Natur und die Eigenschaft als erstes Glied fordert [3], so sieht er sich doch auf den Einwand hin, daß Christus wegen der Gleichförmigkeit in der Natur auch Haupt des Bösen wäre, gezwungen, als weiteres Erfordernis noch das hinzuzufügen, daß das Glied vom Haupt auch die Tugenden herhaben müsse [4]. Die zum Bereich des Petrus von Poitiers

[1] Fol. 248*v*: Queritur, utrum ille [ein bloßes Geschöpf], cuius morte sic redimere [fol. 249] mur, capud esset ecclesie, quomodo Christus et mediator inter nos et Deum. Dicit, quia capud posset esse ecclesie, set non eodem modo, quo Christus. Ipse enim capud esset, non plenitudine [*Ms. hat* plenitudo] gratiarum ut Christus, set quadam super nos principalitate ut Petrus et alii apostoli, quemadmodum tempore nostro dominus papa vel episcopi aut archiepiscopi.

[2] Fol. 3*v*: Cancellarius dicit, quod vir dicitur capud mulieris, eo quod de costa viri essentialiter facta est mulier, et ipse vir tenetur ei providere et ei preesse. Christus dicitur capud viri vel ecclesie, quia est conformis in natura ecclesie et eam regit et est eius membrum excellentissimum. Deus autem dicitur capud Christi, id est auctor eius; eodem modo Deus dicitur capud ecclesie.

[3] Cod. British Museum 9 E XII fol. 3: Christus (!) secundum deitatem est capud ecclesie. Ergo secundum deitatem est conformis ecclesie. Dicimus, quod, cum dicitur: Christus secundum deitatem est capud ecclesie, hoc nomen capud notat auctoritatem vel principium. Cum autem dicitur: Christus secundum humanitatem est capud ecclesie, hoc nomen capud notat nature conformitatem et quod est principale membrum ecclesie. Instantia: Trinitas est principium omnium: ergo generat omnia.

[4] Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 3*v*: Item queritur, utrum Christus sit capud malorum, quia convenit cum eis in nature conformitate sicut et cum bonis. Dicimus, quod non est capud malorum, quia non tantum per nature conformitatem est capud alicuius, sed quia habent virtutes ab eo. — Man vgl. hier auch den Einwand auf Blatt 3*v*: Dicimus etiam, quod Christus est capud utriusque ecclesie, scilicet triumphantis et militantis. Sed dices, quod triumphanti non est conformis in natura, quia non angelis, qui sunt eius pars.

gehörige *Quästionensammlung* des Cod. British Museum Harley. lat. 3855 nennt Gott Haupt der Kirche *gubernatione, providentia,* Christus als Gott Haupt aus diesen gleichen Gründen, Christus als Mensch aber Haupt *impertione donorum,* wegen der Fülle, in der er dieselben besitzt, und *ratione unionis,* weil er unsere Natur angenommen hat [1].

Auch *Petrus von Capua* hält es für grundlegend, daß Christus wegen der Fülle der Gaben Haupt der Kirche ist [2]. Dazu verlangt auch er die Gleichförmigkeit des Hauptes mit den Gliedern und daß, wie im Haupt alle Sinne sind und von ihm auf die einzelnen Glieder einzeln sich ausdehnen, so auch von der Fülle der Gaben in Christus die Glieder eine ähnliche und auch geringere Gnade empfangen [3]. Doch kennt er auch die Gleichsetzung des Hauptes mit Lenker und Leiter [4]; und ebenso *quadam similitudine* die Bezeichnung Haupt für den, der irgendwie Anfang und Ausgangspunkt ist, wie der Teufel, welcher Anfang des Sündigens ist und von dem Schlechtes, wenn auch nicht alles Schlechte, auf die Bösen übergeht [5].

In der zum Bereich des Präpositinus, aber auch des Simon von Tournai und anderer gehörigen *Summe* des Cod. Vat. lat. 10754 findet man dann Haupt als das, woher die Glieder die Gaben empfangen, aber auch als *institutor* und *rector* [6]. *Petrus Cantor* sieht in Christus das Haupt

[1] Quaestio 29 (fol. 15*v*) : Sed nota, quod Deus aliter dicitur caput ecclesie quam Christus secundum quod homo. Deus dicitur caput ecclesie gubernatione, providentia. Eam enim gubernat et ei providet. Christus vero eisdem modis dicitur esse caput ecclesie secundum quod Deus. Sed secundum quod homo dicitur caput ecclesie impertione donorum et ratione unionis. Impertione donorum, quod. cum in eo fuerit plenitudo omnium donorum, de plenitudine eius accepimus, Ratione unionis, quia nostram naturam sibi univit.

[2] Summe (München, Staatsbibliothek, Clm 14508 fol. 52*v*) : Propter predictam donorum plenitudinem dicitur Christus fuisse caput ecclesie.

[3] Summe (München, Staatsbibliothek, Clm 14508 fol. 52*v*) : Responsio : Christus dicitur caput ecclesie secundum quod homo et etiam secundum quod Deus. Sed aliter et aliter. Secundum quod homo dicitur caput ecclesie, quia est conformis nature cum membris, et sicut in capite sunt omnes sensus et ab eo diffunduntur ad cetera membra, non omnes, sed ad singula singuli, ita in Christo est plenitudo gratiarum, de qua in minori quantitate receperunt membra sua, id est sancti, non essentialiter de illa, sed quia acceperunt similem gratiam, et in minori quantitate dicuntur de illa accepisse. — Man vgl. auch ebenda, fol. 53 : Non potest dici diabolus caput malorum tali similitudine, quali Christus bonorum, quia nec est conformis nature cum eis, nec regit, immo destruit eos.

[4] Summe (München, Staatsbibliothek, Clm 14508 fol. 52*v*) : Secundum quod Deus vero dicitur caput ecclesie, id est rector et gubernator ecclesie.

[5] Summe (München, Staatsbibliothek, Clm 14508 fol. 53) : Dicitur tamen caput eorum quadam similitudine, quia scilicet fuit initium peccandi et ab eo procedunt quedam mala eorum, licet non omnia.

[6] Fol. 22*v*.

der Kirche, seines Leibes, weil, wie aus dem Haupt jeder Sinn und jede Bewegung auf alle Glieder überfließt, so von Christus, dem Haupt, alle geistlichen Sinne und alle Gnadengaben auf die Kirche herabsteigen. Dabei wird Bezug auf Joh. 1, 16 genommen : De eius plenitudine nos omnes etc [1]. Eine *Glosse* am oberen Rand von Blatt 203 des Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 vermerkt aber zu diesen Ausführungen : Caput tripliciter dicitur : origine, ut vir caput mulieris, Christus caput viri, Deus Pater caput Christi ; glorie collatione : qui adheret Deo, unus efficitur ; nature conformitate : solus Christus secundum quod homo. Die hier aufgestellte Forderung der Gleichförmigkeit in der Natur scheint ganz der Meinung des Petrus Cantor zu entsprechen, da er selber betont, daß aus Christus und der Kirche gleichsam eine Person wird, der ganze Christus, nämlich Haupt und Leib, Bräutigam und Braut, da sie bereits Eins sind in einer Natur [2].

Stephan Langton weiß in seinem Paulinenkommentar von einem dreifachen Gebrauch des Terminus Haupt : *generatione, creatione, nature conformitate. Generatione* ist Gott Vater Haupt des Sohnes, insoweit der Sohn Gott ist. *Creatione* ist die ganze Dreifaltigkeit Haupt der Kirche — dies finde man aber selten — und Christus als Gott ist in diesem gleichen Sinn ihr Haupt. *Conformitate* aber ist Christus als Mensch Haupt der Kirche [3]. So in der Fassung des Paulinenkommen-

[1] Paulinenkommentar. Zu Eph. 1, 22 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 203) : « Et ipsum », Christum fecit et dedit Deus Pater esse caput excellentius membrum et dominans super « omnem ecclesiam », que est corpus illius capitis. Sicut enim ex capite omnis sensus et motus defluunt ad omnia membra, sic ex Christo capite omnes sensus spirituales et omnia dona gratie descendunt ad ecclesiam. De eius plenitudine nos omnes etc. — Man vgl. auch zu Kol. 1, 18 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 210*v*).

[2] Paulinenkommentar. Zu Eph. 4, 31 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 206) : Fit enim ex Christo et ecclesia quasi una quedam persona totus Christus, scilicet caput et corpus, sponsus et sponsa, quod iam unum sunt in una natura.

[3] Paulinenkommentar. Zu Eph. 1 (Salzburg, Bibliothek des Erzstiftes St. Peter, Cod. a X 19 Seite 135) : Nota, quod caput tripliciter accipitur, scilicet generatione, creatione, nature conformitate. Generatione est Deus Pater capud Filii, secundum quod Filius est Deus. Unde in prima ad Cor. : volo vos scire, quod omnis viri capud Christus est, caput autem mulieris vir, capud vero Christi Deus. Ubi dicit glosa : capud Christi est Deus Pater, quia ab eterno genitus est. Dignum est ergo, ut capud Filii Pater dicatur quasi genitor eius. Creatione est tota Trinitas capud Ecclesie. Sed raro invenitur hic tamen sicut capud. Unde dicitur hic Christus secundum quod Deus capud Ecclesie. Vere (!) conformitate est Christus secundum quod homo caput Ecclesie. — Dies bringt der Sache nach auch eine Quästion des Cod. lat. 434 der Bibliothek von Douai auf Blatt 98*v* : Solutio : Pater dicitur capud Christi secundum quod Filius eius per generationem.

tares des Cod. a X 19 der Bibliothek des Erzstiftes St. Peter in Salzburg. In der Rezension des Cod. Paris. Nat. lat. 14443 (fol. 381v) und in seinen Quästionen liest man aber:

Ad hoc nota, quod hoc nomen capud tripliciter dicitur de Christo. Nam proprie secundum quod Deus dicitur capud ecclesie, id est principium eius sive auctor, secundum quod principes capita populorum dicuntur, et secundum quod non sequitur: Christus sive tota Trinitas est caput ecclesie: ergo illud capud habet membra. Item alio modo secundum quod Deus valde improprie dicitur esse capud ecclesie per figuram, que dicitur antroposphatos, et secundum hoc habet membra, id est fideles, et dicitur pati in illis, scilicet per predictam figuram, et in hiis duabus significationibus hoc nomen capud copulat divinam essentiam, immo supponit, et secundum hoc per hunc terminum capud non potest Christus demonstrari, sed divina essentia. Item tertio modo dicitur hoc nomen capud de Christo metaphorice, inquantum est homo, hac scilicet metaphora, quia sicut in capite sunt omnes sensus et est eiudsem nature cum corpore suo, ita in Christo sunt omnes sensus spirituales et est eiusdem nature cum corpore, id est cum ecclesia. Et secundum hanc metaphoram habet membra, id est fideles, et secundum hoc nomen *capud* supponit Christum et per hunc terminum *hoc capud* potest Christus demonstrari [1].

Et Trinitas dicitur capud Christi secundum quod homo factus per creationem et imaginem. Et Christus secundum quod homo est capud aliorum hominum secundum medium communicans in natura eadem cum illis, quorum est capud.

[1] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 238*v*, ergänzt aus Cod. Paris. Nat. lat. 16385, Schmutzblatt. Man vgl. auch Cod. Paris. Nat. lat. 16385 fol. 85*v*, der in teilweiser textlicher Verschiedenheit schreibt: Responsio: Hoc nomen caput tripliciter dicitur de Christo: proprie secundum quod Deus, et sic est caput ecclesie, id est auctor et rector, secundum quod principes sunt capita populorum. Et secundum hoc non sequitur: Christus sive tota Trinitas est caput ecclesie; ergo habet membra. Item alio modo per antropopascio, id est humanam passionem Dei dici potest: secundum quod Deus patitur in membris suis, et secundum eundem modum loquendi sumus membra Christi secundum quod Deus. Et in his duabus significationibus hoc nomen caput supponit divinam essentiam. Et secundum hoc hec falsa: Christus est hoc caput. Per hunc terminum *hoc caput* non supponitur persona, sicut nec per hunc hec essentia. Item secundum quod homo metaphorice dicitur caput ecclesie, quia sicut in capite sunt omnes sensus, ita (!) est eiusdem nature cum corpore, ita Christus est caput ecclesie et in ipso sunt omnes sensus spirituales ecclesie et est eiusdem nature cum corpore ecclesie et supponitur per hunc terminum hoc caput. Item, per metaphoram dicitur, quod Christus, secundum quod homo, est caput ecclesie vel pars principalis ecclesie, secundum quod dicitur: servire me fecistis in peccatis vestris. Item tota Trinitas est caput ecclesie per antropospacion. Sed hec falsa: tota Trinitas est hoc caput ecclesie, sicut hec falsa: Christus est ille auctor, quia hoc nomen *auctor* est essentiale et hoc pronomen *ille* non construitur cum nomine essentiali. Sed hec est vera econtra: est hoc caput. Item ad Cor.: Caput Christi est Deus. Christus est membrum Dei. Item: ergo cum Christus sit Deus, Christus est caput suum et caput sui. Responsio: Verum est. Sed cum dicitur: caput Christi est Deus, secundum quod Christus et (!) homo

Langton leitet caput von capere her und weist darauf hin, daß in Christus als dem Haupt alle geistlichen Sinne der Kirche — *auctoritate, non participatione* — sind und von ihm als dem Haupt ein Teil derselben auf uns herabkommt [1].

Schließlich liest man in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre : Et dicitur ecclesia corpus Christi metaphorice, quia, sicut omnia membra unius hominis vivificantur ab una anima, que habet sedem in capite, ita omnes fideles vivificantur ab una anima, id est a Spiritu Sancto, qui principaliter habet sedem in capite Christi, et sicut naturale corpus Christi constat ex purissimis membris, ita corpus Christi misticum, quod est ecclesia, constat ex purissimis fidelibus. Et ideo corpus Christi naturale est sacramentum corporis mistici [2].

Man sieht, daß das Denken über das Wesen des Hauptes ziemlich unkompliziert war und man sich insbesondere nicht aprioristischen Spekulationen darüber hingab. Von den Daten des hl. Paulus ausgehend wurden allmählich die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des Terminus Haupt erkannt und ihre wesentlichen Komponenten herausgearbeitet. Auf eine derselben wurde hinsichtlich Christi und der Kirche besonderes Gewicht gelegt und ihre Erkenntnis an Hand von bereits aus der Patristik einzeln herkommenden Materialien ausgebaut. So kam man dazu, daß man zwar die Bedeutung des Lenkens und der Autorität nicht verkannt, aber doch für das Hauptsein Christi nicht bloß die höhere Würde, sondern vor allem den Vollbesitz der Güter, die von ihm auf den Leib ausgehen, und darum abhängig von ihm im Leib sind, forderte, und schließlich auch besonderen Ton auf die Gleichartigkeit in der Natur legte.

(Fortsetzung folgt.)

hoc nomen *caput* tenetur essentialiter, secundum quod est Deus personaliter et copulat notionem scilicet paternitatem. Hic : Christus est caput ecclesie sive secundum quod Deus sive secundum quod homo, tenetur hoc nomen caput essentialiter.

[1] Paulinenkommentar. Zu Eph. 1 (Salzburg, Bibliothek des Erzstiftes St. Peter, Cod. a X 19 Seite 135) : Ostendens eius dignitatem ad nos pertinere, id est loquitur de eo habito respectu, in quo sunt omnes spirituales sensus Ecclesie. Caput a capiendo. Nota, quod in Christo sunt omnes spirituales sensus autoritate, non participatione, quia non habuit spem vel fidem. Item sicut ex capite defluunt omnes sensus ad membra, sic quedam modicitas a Christo capite ad nos pervenit.

[2] Lib. 3 tr. 1 c. 5 (Paris, Philipp Pigouchet 1500, fol. 116*v*).