

Simonis, Walter, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (Frankfurter Theologische Studien, 5). 8° (133 S.) Frankfurt a. M. 1970, Knecht. 29.— DM.

S. a repris l'étude, faite plus d'une fois déjà mais toujours instructive de l'ecclésiologie et de la théologie des sacrements africains, de Tertullien à saint Augustin. Bien informé de la littérature du sujet, il a su limiter sa recherche, ses citations, et nous donner un exposé non encombré, d'une typographie (excessivement) serrée. La tradition africaine est marquée, à son origine, par la hantise de la sainteté (Tertullien: les pécheurs ne peuvent pas être l'Église) et l'estime suprême du martyr. D'où une vision de l'Église liée à la qualité des personnes. Chez Cyprien, l'Église est vue comme le lieu ou l'enclos de la sainteté: les images ecclésiologiques de Cyprien sont volontiers spatiales, on est dedans ou dehors. Cette Église est en même temps vue comme l'union d'un peuple à son évêque, sa maternité est celle du sacerdoce. Sainteté et Église se recouvrent. Il y a adéquation entre ce que fait cette Église et ce que Dieu fait. S. a raison de voir dans les Donatistes des héritiers de cette ecclésiologie: entre Cyprien et eux, il y a cependant une différence de mentalité et d'attitude, souvent relevée par Augustin: les Donatistes sont des sectaires. Ils ont, des sectaires, le caractère fermé, l'entêtement, la fermeture sur leur propre groupe, l'opposition à toute composition, voire à tout contact avec le monde, avec l'État constantinien. Ils étaient l'Église des martyrs, l'Église confessante de la Résistance: le signe de la sainteté était de n'avoir pas «livré» les Écritures et les objets sacrés. Aussi pour eux l'Église était une collectivité de personnes saintes, non une institution relativement indépendante des personnes. De Cyprien ils avaient gardé l'idée de l'importance constitutive de l'évêque. S. récuse une interprétation toute économico-sociale du Donatisme, en utilisant pour cela l'étude de *E. Tengström*, Donatisten und Katholiken (Göteborg 1964). Je pense qu'il a raison, mais on ne peut éliminer totalement cet aspect car, d'une part, il a toujours existé, dans les régions d'implantation donatiste, une résistance à l'influence des colonisateurs, et donc de Rome, d'autre part, les Donatistes se tenaient en marge du Pouvoir impérial et de tout ce qui composait avec lui. Je suis aussi d'accord avec S. (qui, du reste, me cite ici) pour penser qu'Augustin ne s'est pas situé exactement dans la perspective des Donatistes pour interpréter et réfuter le lien que ceux-ci mettaient entre sainteté du ministre et vérité des sacrements. Les Donatistes ne pensaient pas que le ministre communiquerait sa sainteté, mais ils exigeaient qu'il appartienne à l'Église comme collectivité sainte. Judas s'en était exclu comme *traditor* (on comprend l'insistance d'Augustin: «Judas baptise, c'est le Christ qui baptise...»!). La sainteté réclamée par les Donatistes était celle de *ecclesia sancta*, dont un *traditor* était exclu. De même, l'argument d'Augustin par la catholicité ne touchait pas les Donatistes, car pour eux la vraie Église n'était pas celle qui est étendue partout, mais celle des non «tra-diteurs», celle qui s'opposait au monde!

Optat a déjà les principes de critique antidonatistes qu'Augustin élaborera sans d'ailleurs le suivre en tout (pour Optat, les *hérétiques* n'ont pas de vrais sacrements): le ministre est simple *minister*, c'est le Christ qui opère; la sainteté de l'Église est d'abord celle des sacrements que Dieu opère; l'Église a les sacrements mais ceux-ci tiennent leur existence autrement que par elle. Alors que, pour Cyprien et les Donatistes, au fond, l'Église Sainte était le sacrement.

Abordant Augustin, S. expose d'abord longuement (51—75) son attitude spirituelle. Ces pages font d'abord l'impression d'un hors d'œuvre. Elles apportent cependant une confirmation à l'interprétation que S. développera en se distançant de Ratzinger. Elles montrent en effet comment Augustin a fait prédominer les vues d'un homme d'Église sur celles d'un philosophe néoplatonicien. S. critique en effet Ratzinger (d'autres aussi, à l'occasion, comme *Kamlah* ou, pour le rôle de la prédestination, *Reuter*) sur deux points: 1. Il montre qu'Augustin a rompu avec l'ecclésiologie de Cyprien, elle-même dépendante de Tertullien, qui était une ecclésiologie des personnes. Augustin, en distinguant la forme du sacrement de son contenu d'effet sanctifiant, a fondé une ecclésiologie de l'institution. C'est exact. A vrai dire, Augustin ne s'en est pas tenu là. L'ampleur de son regard et l'extraordinaire souplesse de sa dialectique lui a permis de faire leur place à la sainteté des per-



sonnes dans son ecclésiologie. Il y a l'*ecclesia magna, ecclesia mixta*, constituée par la profession de la foi et la *communio sacramentorum*. Non seulement cela suffit pour qu'on parle d'Église, mais les hérétiques eux-mêmes, et pas seulement les schismatiques, peuvent emporter la *forma sacramentorum* et célébrer un baptême valide. Mais, dans cette Église institutionnelle, c'est la *communio sanctorum* qui, par la *caritas, unitas*, conditionne l'action de l'Esprit et constitue la *Columba*, et donc permet que les sacrements soient fructueux pour le salut par l'Esprit. S. aurait pu reprendre et préciser la suggestion que j'ai faite à ce sujet des rapports entre une structure externe *christologique* et une âme intérieure *pneumatologique*. — 2. *Ratzinger* a interprété le rapport entre l'externe ou sensible et l'intérieur spirituel, dans la ligne néoplatonicienne de *sensibilis-intelligibilis*, apparent et vrai. S. le critique (94. 96—99. 102) et c'est sans doute l'importance qu'il attribue à cette critique qui explique le titre, au premier abord un peu étonnant, de son livre. Augustin ne pense pas son ecclésiologie d'un point de vue métaphysique, mais d'un point de vue heilsgeschichtlich. L'*Ecclesia magna, mixta*, n'est pas, avec l'*ecclesia sancta*, en rapports d'apparence à vérité, de sensible à spirituel. L'*Ecclesia sancta* a sa visibilité (l'Eucharistie!) et le mal a son existence spirituelle dans un *corpus diaboli* que la foi reconnaît. La coupure morale radicale entre bien et mal ne permet pas de faire de la présence des mauvais dans l'*ecclesia magna* un signe sensible de l'Église sainte. On ne peut donc interpréter le rapport éthico-religieux de Bon-Mauvais en termes ontologiques de sensible-intelligible. C'est par une autre voie qu'il faut critiquer l'idée d'un double concept d'Église chez Augustin (historiens protestants libéraux). C'est en reconnaissant pleinement qu'Augustin a substitué à la vue personnaliste de l'Église de Cyprien une conception sacramentelle-institutionnelle. D'où sa réponse à Petilien, lors de la Conférence de 411: «Ego in Ecclesia sum in qua Caecilianus fuit... Si bonus est, frater meus est bonus; si malus est, frater est malus. Tamen propter sacramenta frater est, sive bonus sive malus» (PL 11, 1403). Ceci dit, je ne pense pas qu'on puisse éviter de reconnaître un usage et une valeur du schéma néoplatonicien pour comprendre le rapport et la relative unité qu'Augustin met entre la *communio sacramentorum* et la *societas sanctorum*: voir mon Introduction générale aux Traités antidonotistes, 1963, pp. 109—115.

Tout recenseur doit faire quelques remarques de détail, quelques critiques. L'ordre des paragraphes selon lequel S. a distribué l'étude de l'ecclésiologie d'Augustin est-il bien justifié? On pourrait penser à d'autres enchaînements des notions. On pourrait ajouter quelques références à celles, cependant très abondantes, de l'auteur: par exemple, pour la question de l'Eucharistie (110) *P. Camelot*, Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin, *RechScPhTh* 31 (1947) 394—410. Il n'est pas juste de situer le *P. Mersch* († 1940) dans la ligne de *Mystici Corporis* qui, du reste, est parue en 1943 (p. 92 n. 146), et il faut orthographier *Mersch*, non *Meersch*. Le titre de son ouvrage cité p. 129 est incomplet, donc insuffisant, car d'autres livres du même auteur portent des titres assez semblables. On ne peut reprocher à S. de ne pas citer des publications toutes récentes. Signalons du moins *J. Faber*, *Vestigium ecclesiae. De doop als «spoor der kerk»* (Cyprianus, Optatus, Augustinus). 1969. Y. Congar, O. P.

10 + ✓  
Gastaldi, Néstor J., *Hilario de Poitiers. Exegeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos* (Église Nouvelle — Église Ancienne, Institut Catholique de Paris, Thèses et travaux de la Faculté de Théologie, série patristique, vol. 1). Gr. 8° (300 S.) Paris — Rosario 1969, Beauchesne/Apis. 26.— F.

Kaum ein Buch der Heiligen Schrift erfreute sich in der Alten Kirche höherer Wertschätzung als der Psalter. Von frühester Zeit an verwendet ihn die Kirche in ihrer Liturgie und meditiert sie in den prophetischen Worten des Psalmisten das ihr geschenkte Christusheil. Mit dem 3. und 4. Jh. kommt die Zeit, in der dieses lebendige Beten, Meditieren und auch das argumentierende Allegorisieren sich schriftlich niederschlägt in zahllosen Kommentaren, Traktaten und Homilien. Zu dieser Art von Literatur gehört, um stellvertretend für viele andere zwei bekannte Werke zu nennen, der Psalmenkommentar des Origenes und die „Enarrationes in Psalmos“ des Augustinus, hierin gehört auch, um eine heute leider fast ganz vergessene Schrift zu