

**RECHERCHES AUGUSTINIENNES DES DERNIÈRES
35 ANNÉES SUR LA CONTROVERSE ANTIDONATISTE.
Synthèse critique**

INNOCENT HAKIZIMANA, OCD

INTRODUCTION

Les différentes études des ces dernières 35 années sur la crise antidonatiste seront présentées en suivant certains thèmes dominants dans la controverse. En premier lieu nous allons présenter les études qui ont examiné l'aspect historique de la controverse. Le thème qui sera présenté ensuite est celui de l'*Ecclesia Mater*. Ce thème n'est pas si développé dans les œuvres augustinienes contre le donatisme. On le trouve souvent quand l'évêque d'Hippone parle de l'importance de l'unité (les fils de l'Eglise ont une mère et pas deux ou plus) et de l'attitude d'amour de l'Eglise envers ses enfants. L'autre thème est celui du *De Baptismo*, c'est-à-dire l'œuvre préparée par saint Augustin pour répondre d'une manière systématique aux questions en discussion avec les donatistes.

1. La controverse

Le premier travail à présenter est l'article de Barnes intitulé *The Beginning of Donatism*. L'article apparaît comme une étude critique de l'histoire de la controverse de l'Eglise catholique avec le donatisme. Selon lui, les débuts du donatisme demeurent mal connus si l'on retient comme vraie l'histoire qui a été transmis jusqu'à nos jours sans y opposer un œil critique. L'étude de Barnes est centrée sur les sources.

En effet, les informations des historiens antiques et modernes proviennent des textes recueillis à l'époque de l'empereur Constantin. Le texte le plus connu est l'histoire écrite

par Optat, évêque de Milev. Les recherches actuelles sur l'histoire de la controverse de l'Eglise avec le donatisme prouvent l'authenticité du document ; toutefois, affirme Barnes, l'authenticité n'est pas toujours synonyme de véracité¹. Pour prouver sa critique, il se propose d'analyser certains faits importants du début de la controverse.

Le premier fait concerne le protocole de Citra. Dans l'assemblée, quelques évêques donatistes avouent publiquement d'avoir commis les crimes dont ils étaient accusés. Pendant les discussions, il y avait des sténographes reconnus officiellement chargés de reporter fidèlement les informations provenant des diverses interventions, un usage en vigueur déjà du temps de saint Cyprien pendant les synodes ou les conciles. Malgré le choix des sténographes de l'organisation, certains évêques venaient avec leurs propres sténographes de ou un groupe pouvait avoir un secrétaire, probablement pour de raisons de confiance envers son propre secrétaire et de méfiance envers un inconnu.

Pour certains évêques catholiques, les notes furent prises par le diacre Nundinarius. C'est effectivement ses informations qu'Optat considère comme l'une de ses sources, et dans son histoire il cite souvent les *Scripta Nundinari* pour prouver ses informations. Plusieurs textes sur le début du donatisme du *Contra Cresconium* de saint Augustin ont comme source l'histoire écrite par Optat. La critique de Barnes concerne la comparaison entre les écrits de Nundinarius et ceux d'Augustin. Ce que l'auteur observe, c'est la diversité si notoire entre les écrits du diacre et les textes de saint Augustin sur le protocole de Citra dans le *Contra Cresconium*². Dans son travail, il mentionne quelques points où il y a un désaccord entre les écrits de Nundinarius et le texte d'Augustin.

L'autre question concerne Nundinarius lui-même. Le Nundinarius dont parle l'histoire de cette époque était un diacre non pas catholique mais plutôt donatiste. Plus tard, il fut excommunié par l'évêque donatiste Silvanus. La question est

¹ T. D. BARNES, "The Beginning of Donatism", in *The Journal of Theological Studies* 26 (1975), pp. 13-14; U. WICKERT, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin 1971.

² A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium* 3, 27, 30.

donc de savoir si c'est le même diacre qui se serait converti au catholicisme et puis devenu sténographe ou s'il s'agit d'un autre. Sur cette question, il n'y a pas d'informations.

Le deuxième point concerne le personnage de Donat. Ici l'auteur critique certaines indications non précises qui peuvent créer des confusions aux lecteurs postérieurs. Le texte du concile de Miltiade fait la distinction entre Donat le grand ou Donatus Carthaginensis et un autre Donatus Casensis. Toutefois les derniers noms des deux personnages furent écrits en abrégé avec un C au nom de chacun d'eux. Ceci fait que le lecteur postérieur ne saurait pas distinguer les deux Donat.

Le troisième point examiné concerne la chronologie sur l'origine du donatisme à Carthage. Ce fut en 307 qu'il y eut des discussions à propos de l'élection de Caecilianus et de Maiorinus. L'auteur critique les informations données par Optat sur l'époque. Quand Optat parle de *tyrannus imperator*, il désigne l'empereur Maxentius³. Selon Barnes, quand Optat utilise cette expression, il ne l'emploie pas avec le sens des auteurs modernes, c'est-à-dire, comme usurpateur du pouvoir mais comme persécuteur des chrétiens. Or Maxentius, à la différence de son père Maximianus Hercules, n'a pas persécuté l'Eglise. Il fut tolérant, accordant à cette dernière la liberté de culte. Ce serait donc son père dont parle Optat. Dans ce cas aussi l'information ne serait pas exacte car celui-ci avait déjà abdiqué en 305 avant la naissance du donatisme.

Selon Barnes, les quelques points examinés et d'autres encore montrent que les sources de l'histoire du donatisme ont des imperfections et que l'histoire moderne est fondée sur des sources inexactes. L'invitation est donc de continuer les investigations pour corriger plusieurs données et écrire une histoire plus correcte.

La critique de Barnes est certainement constructive dans

³ T. D. BARNES, "The Beginning of Donatism", in *The Journal of Theological Studies*, op. cit. p.18; E. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*, Villanova 1975; A. SCHINDLER „Katholizität bei Augustin und in seinem Umkreis“, in G. W. MOST, H. PETERSMANN, A.M. RITTER, *Philanthropia kai Eusebia: Festschrift für Albert Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1993; P. BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972.

le sens qu'elle met un point d'interrogation sur ce qui est retenu par plusieurs auteurs comme exacte du point de vue historique. Sa recherche est encore importante dans la mesure où elle donne des cas qui prouvent ses opinions. Même si celles-ci restent discutables, elles constituent une base pour les chercheurs qui s'intéressent à la critique de l'histoire de la controverse entre l'Église catholique et le schisme donatiste.

Toujours en 1975, apparaît le troisième volume de Serge Lancel sur les actes de la conférence de Carthage⁴. Il s'agit d'une traduction du latin en français de la deuxième et de la troisième séance. On était dans l'attente du quatrième selon la promesse de l'auteur. Étant une traduction et non une étude sur une question précise, nous nous sentons limités pour faire une évaluation critique pour des raisons de manque de compétence aussi bien en latin qu'en techniques de traduction. Restant donc à nos modestes observations il nous faut apprécier l'effort de l'auteur pour ajourner la traduction des actes de la dite conférence. Quant au texte français, il faut souligner l'effort de rendre compréhensif les textes, les tournures et les expressions des siècles passés. C'est donc un texte adapté à l'époque actuelle si on le considère du point de vue de son expressivité et de son élégance.

L'autre travail assez intéressant est celui de Ruben Dario García. Dans un article intitulé, *San Cipriano y el donatismo en la polemica antidonatista de san Agustín. Estudio storico-patristico*, l'auteur entend mettre en évidence ce qu'il appelle la «donatisation» de saint Cyprien. En un certain moment, les donatistes ne considéraient plus ce personnage comme un martyr de l'Église catholique à cause de leur mépris. Elle n'était qu'une Église indigne du Christ et de ses serviteurs et surtout des martyrs. Ainsi donc Cyprien était un martyr donatiste. Pour cette raison, ils répétaient plusieurs de ses expressions pendant leurs cérémonies, et surtout celle qu'il prononça après la sentence de condamnation: *Deo Laudes*. Celle-ci faisait parti des cris des donatistes mais dans des circonstances et avec des intentions diverses de celles de Cyprien⁵. Alors que

⁴ S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411. Tome III: Texte et traduction des actes de la 2 et 3 séance*, Paris 1975, pp. 921-1144; A. M. LA BONNARDIERE, *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965.

pour l'évêque de Carthage, *Deo Laudes* était un cri de louange à Dieu, pour les donatistes ce cri servait à inciter les *circoncillions* à la violence contre les ennemis catholiques.

Mais qui était saint Cyprien selon Augustin? Il était une autorité non seulement pour les donatistes, mais aussi pour les catholiques. L'unique différence concernait la reconnaissance de son autorité mais aussi de ses limites par les catholiques. Les donatistes, au contraire, le considéraient comme l'autorité absolue indiscutable.

L'attitude de dépendance était surtout mue selon saint Augustin par l'hypocrisie des donatistes. Dans les textes de saint Cyprien, les donatistes choisissaient ce qui était en leur faveur. Ils sélectionnaient les écrits qui favorisaient la division et non l'unité. Même si on trouve dans ses œuvres quelques écrits sur la discorde on ne peut pas ignorer son insistance sur la paix, l'unité et la concorde. Mais, quelle signification avaient ces mots dans le contexte de Cyprien et d'Augustin?

Chez Cyprien, la paix était la cessation de toutes les divisions à l'intérieur de l'Église; elle était le retour à l'unité. Dans celui d'Augustin, le sens était le même. La *pax* était synonyme de l'unité. La signification de la parole concorde était basée sur celle du langage ordinaire. Dans le langage politique, la concorde signifiait l'union et la compréhension dans la société. Chez Cyprien, la concorde est l'union et la compréhension, mais appliquées à la société ecclésiale. La *concordia* est toujours fruit de la *caritas*⁶.

Dans les écrits d'Augustin, ce sens n'est pas modifié. La parole *unitas* était utilisée pour désigner l'unité morale et hiérarchique à l'intérieur de l'Église. Ses caractéristiques sont l'esprit d'obéissance envers les pasteurs et de charité entre les membres de l'Église. Sur ce point aussi, Augustin était d'ac-

⁵ Dans plusieurs textes de saint Augustin, l'expression *Deo Laudes* était un cri de bataille pour inciter les circoncillions au courage et au dévouement cf. R. D. GARCÍA, "San Cipriano y el donatismo en la polémica antidonatista de San Agustín. Estudio historico-patristico", in *Teologia* (Buenos Aires) 13, (1976), p. 9.

⁶ R. B. GARCÍA, "San Cipriano y el donatismo en la polémica antidonatista de San Agustín", *op. cit.* pp. 13-14.

cord avec Cyprien. D'où cette question: s'il n'y a pas de différence entre la conception augustinienne de l'unité et celle de Cyprien, d'où est provenu l'esprit divisionniste des donatistes? En effet, l'évêque d'Hippone affirme que "*nihil ei Cipriano esset in Ecclesia carius unitate*"⁷. Pourquoi donc les donatistes ont choisi ce qui est inexistant dans l'esprit de celui qu'ils considèrent comme leur maître?

Toujours pour réaffirmer l'erreur donatiste, Augustin emprunte certaines images du *De catholicae Ecclesiae unitate*⁸. Si on sépare les rayons du soleil qui les émet, il n'y a plus la lumière. Si on coupe le rameau du tronc de l'arbre, il ne peut plus croître. Si on sépare le ruisseau de sa source, celui-ci tarit. Ceux qui se séparent donc de l'Église qui est le soleil, l'arbre et la source, n'ont pas la lumière qui les illumine, la sève par laquelle ils reçoivent l'alimentation et la source de la vie. D'où la question : pourquoi les donatistes ne suivent pas ces écrits chers à celui qu'ils considèrent comme leur maître?

À côté de la doctrine de Cyprien sur l'unité comme point fondamental dans la controverse, il y a aussi le témoignage de son amour pour le Christ par le martyre. Sous cet aspect, donatistes et catholiques reconnaissaient l'autorité de l'évêque. La vénération était très expressive suivant la mentalité de l'époque. D'une manière particulière, le culte des saints se faisait autour des tombes des martyrs; et saint Cyprien avait une place spéciale dans la vénération⁹. Dans les deux camps on

⁷ A. AUSTUSTINUS, *De baptismo* 5, 17, 22; P. CRAMER, *Baptism and change in the Early Middle Ages*, London 1993; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; H. DERYCKE, "Le Christ universel selon saint Augustin", in *BullLitEccl* 91 (1990), pp.163-174.

⁸ CYPRIANUS, *De catholicae Ecclesiae unitate* 5: *Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecundatis extenditur: quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum die fonte uno riui plurimi defluunt, numerositas licet diffusa oideatur exundantis copiae largitate, unitas tamen seruatur in origine.*

⁹ R. D. GARCÍA, "Cipriano y el donatismo en la polémica antidonatista de san Agustín. Estudio historico- patristico", *op. cit.* p.18; A. C. DE VEER, "L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme", in *RechAug* 3 (1965), pp. 219-237.A. SCHINDLER, "L'histoire du donatisme du point de vue de sa propre théologie", in *Miscellanea historiae ecclesiasticae* 4 (1983), pp. 121-125.

l'appelait *martyr noster* ou *episcopus et martyr* pour souligner la spécificité de son dévouement. À ces qualificatifs, on ajoutait beaucoup d'autres adjectifs plus expressifs. Cyprien était le *beatissimus*, le *gloriosissimus*, le *fidelissimus*, le *fortissimus*... Augustin souligne aussi les deux titres. Dieu a exalté Cyprien avec une double grâce, celle de l'épiscopat et celle du martyre¹⁰. Dans la controverse, la double reconnaissance n'était pas admise mutuellement. Pour les donatistes, les catholiques n'avaient pas de motif pour exprimer la dévotion à saint Cyprien, car celui-ci n'était pas leur martyr. Cyprien appartenait au donatisme.

Certes, la réaction d'Augustin à cette erreur ne pouvait pas se faire attendre. L'évêque de Carthage fut un évêque catholique avant la division. Son martyre a eu lieu à cause de la confession de la foi catholique. Par cet acte, il n'est pas mort seulement pour les catholiques encore unis, mais aussi pour tous ceux qui confessent leur foi au Christ. Cyprien est donc martyr du Christ et de tous les chrétiens¹¹.

Pour conclure son article, García parle des problèmes liés aux manuscrits des *Acta proconsulari Cipriani*, qui constituent une preuve de la manipulation des textes par les donatistes. Le problème fondamental concerne le code recensé par Reitzenstein et qui exprime ce que l'auteur appelle la "donatisation" de saint Cyprien. Reitzenstein, dans le code de Würzburg désigné comme "Y", parle d'une autre recension antique (*altere unvollständige Fassung, Rezension II*) qui offre des variantes avec les autres codes connus. Selon lui, cette rédaction antique concorde mieux avec le texte primitif. Les changements concernent surtout les noms des personnes¹². La raison de ces changements selon Reitzenstein serait la liberté illimitée avec laquelle les antiques traitaient les textes hagiographiques.

Un autre chercheur, Pio Franchi de' Cavalieri présente le motif de cette liberté. Les changements ou les variantes observés par Reitzenstein ne sont pas redevables à quelque goût de changement ou à quelques caprices personnels, mais plutôt à

¹⁰ A. AUSTUSTINUS, *Sermones* 28, 1.

¹¹ A. AUSTUSTINUS, *Sermones* 28, 1.

¹² R. D. GARCÍA, "San Cipriano y el donatismo en la polemica antidonatista de san Agustín. Estudio historico-patristico", *op. cit.* p. 45.

la volonté d'un donatiste qui a voulu donner une orientation à l'événement. Cela est vérifié par l'ajoute au cri de Cyprien après la sentence de condamnation: Cyprien et ses fidèles, le changement du nom du sous-diacre Julien en Donatus. Une autre preuve que le texte fut retouché par un donatiste est le cri *Deo laudes* très répandu dans le donatisme. L'autre confirmation provient des accusations de saint Augustin contre les donatistes pour avoir corrompu la *Passio Cipriani* qu'ils lisaient pendant leurs festivités.

Dans une synthèse riche de contenu, Nicola Lanzi présente la doctrine de saint Augustin sur l'Église et le baptême dans son article intitulé *Problematica dottrinale nel "Contra epistolam Parmeniani" di sant'Agostino*¹³. L'objectif de l'auteur est d'approfondir l'étude des oeuvres de saint Augustin contre le donatisme et d'éclairer bon nombre de problèmes liés à la controverse. Comme plusieurs des oeuvres de l'évêque d'Hippone, le *Contra epistolam Parmeniani* a à l'origine une occasion particulière. Il est une réponse à la lettre de l'évêque donatiste contre les thèses de Tyconius, un laïc donatiste qui n'était plus convaincu de la doctrine de son Église¹⁴. Le problème fondamental concerne surtout la conception de l'Église; toutefois Lanzi fait un exposé sur deux personnages qui ont une place spéciale dans la controverse et dans la doctrine d'Augustin, c'est-à-dire Cyprien et Tyconius.

Ces deux figures demeurent incontournables pour comprendre, d'une part, le donatisme et d'autre part, l'attitude d'Augustin. Cyprien reste la figure prédominante à cause de sa

¹³ N. LANZI, "Problematica dottrinale nel Contra epistolam Parmeniani di sant'Agostino", in *Divinitas* 26 (1982), pp. 36-58; V. GROSSI, *La liturgia battesimale in sant'Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, Roma 1970; S. LYONNET, "Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pélagienne", in *NRTh* 89 (1967), pp. 842-849.

¹⁴ Dans ses thèses Tyconius condamnait l'intransigeance du donatisme, soutenait l'universalité de l'Église, était contre la prétention d'être pur et enfin il condamnait le schisme. Son opposition déclarée créa une mauvaise humeur parmi les donatistes et Parmenianus, à peine devenu évêque, bien informé de ses critiques s'engagea à réfuter ses positions dans son *Epistola ad Tyconium*. Quand Augustin fut en contact avec la lettre, il décida de répondre le plutôt possible; cf. N. LANZI, "Problematica dottrinale nel Contra epistolam Parmeniani di sant'Agostino", *op. cit.*, p. 43.

position dans l'Église, c'est-à-dire sa sainteté, son ministère, son amour pour l'unité, et l'usage que les schismatiques firent de sa personne et de ses écrits. Cela est témoigné d'une manière spéciale par la vénération particulière qui s'exprimait par des danses autour de sa tombe le jour de l'anniversaire de sa mort¹⁵. Dans sa volonté de promouvoir le schisme, Donat s'appuyait sur saint Cyprien en se limitant sur les références qui caractérisaient sa rigidité morale. Devant les graves problèmes des lapsi, des schismatiques et des hérétiques, Cyprien était devenu très rigoureux et au sujet de ceux qui s'éloignaient de l'Église il n'hésitait pas à formuler des affirmations comme, *quia salus extra ecclesiam non est*¹⁶, *christianus non est qui in Christi ecclesia non est*¹⁷ ou encore *habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*¹⁸.

Dans l'article, Lanzi parle aussi de la figure de Tyconius comme facteur principal pour la compréhension de l'œuvre d'Augustin. Exégète de formation, le laïc donatiste cherchait à comprendre l'Église en se basant sur l'Écriture Sainte. Dans son investigation, il se trouva en face de deux aspects de l'Église apparemment contradictoires: l'unité et le bipartisme¹⁹. S'il faut donc reconnaître ces deux caractéristiques, l'Église doit être une et universelle et il doit y avoir en même temps la diversité, surtout quant il s'agit des églises locales. Dans la Bible,

¹⁵ J.P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1959, p. 13; R. D. GARCÍA, "San Cipriano y el donatismo en la polemica antidonatista de san Agustín. Estudio historico-patristico", in *Teologia* (Buenos Aires) 13 (1976), pp. 5-49; J. P. BURNS, *Christ and the Holy Spirit in Augustine's Theology of Baptism: From Rhetor to Theologian*, Wilfrid Laurier 1992.

¹⁶ CYPRIANUS, *Epistula* 73, 21.

¹⁷ CYPRIANUS, *Epistula* 55, 24.

¹⁸ CYPRIANUS, *De unitate ecclesiae* 6.

¹⁹ Le problème qui se présenta à Tyconius fut l'apparente paradoxe de l'Église présentée dans l'Écriture comme "épouse immaculée" et au même moment comme "champ contenant du bon grain et de l'ivraie"; cf. N. LANZI, "Problematica dottrinale nel Contra epistolam Parmeniani di sant'Agostino", *op. cit.*, p. 41; P. V. BEDDOE, "Contagio in the Donatists and St Augustine", in *Studia patristica* 27 (1991), pp. 231-236; E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin 1932.

l'Église est présentée comme une communauté sainte et pécheresse. Il est donc évident, qu'en son sein, il y a des saints comme il peut y avoir aussi des pécheurs.

Avec ces conclusions Tyconius se mettait plus du côté catholique et s'éloignait de la doctrine donatiste qui ne concevait qu'une Église sainte. Augustin lui-même retenait avec appréciation les idées de l'écrivain donatiste et s'en laissa influencer d'une manière notoire dans la composition de l'œuvre contre Parmenianus. La conviction d'Augustin est que L'Église est fondamentalement une. Cette conception se trouve dans le *Contra epistolam Parmeniani* et un peu partout dans d'autres œuvres, spécialement dans le *De baptismo*. Dans cette dernière, il répond aux donatistes qui se déclaraient être les seuls à faire parti de l'Église du Christ: "il n'y en a qu'une, quelle qu'elle soit, dont il est dit: une seule est ma colombe, elle est l'unique de sa mère (Cant. 6, 8), et il ne peut y avoir autant d'églises que de schismes"²⁰. Le donatisme était une menace à cette unité; d'où il fallait lui rappeler cette vérité. A ceux qui pensaient que la plénitude de l'Église était dans celle qui se croyait pure et sans tache, Augustin répond faisant la distinction entre l'aspect visible et invisible d'une part, et l'aspect présent et futur d'autre part. L'Église est une réalité de l'histoire mais elle est aussi un mystère. Personne ne peut concevoir sa perfection dans le temps présent où il n'y a pas de place pour un pécheur de peur que celui-ci ne puisse la contaminer. Jésus de qui nous recevons la sainteté a fréquenté les pécheurs sans pour autant en avoir la contagion²¹.

Augustin condamne aussi la doctrine donatiste qui n'acceptait pas qu'un ministre pécheurs puisse administrer les sacrements. Aux multiples répétitions de Parmenianus de cette phrase, *non potest homo accipere quicquam, nisi fuerit illi*

²⁰ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 1, 11, 15: Una est enim, quaecumque illa sit de qua dictum est: una est columba mea, una est matri suae, nec possunt ecclesiae tot esse quot schismata.

²¹ A. AUGUSTINUS, *Contra epistolam Parmeniani* 2, 17, 26; J. L. MAIER, *Le dossier du donatisme*, Berlin 1989; J. S. ALEXANDER, "A note of the interpretation of the Parable of the Threshing Floor at the Conference of Carthage of A. D. 411", in *The Journal of Theological Studies* 24 (1973), pp. 512-519; A. TRAPÈ, *Agostino l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976.

*datum de caelo*²², Augustin dit que ce texte exprime l'erreur du donatisme. Comme ce dernier prétend remplacer le ciel, alors quel homme au monde oserait dire, *non potest accipere quicquam, nisi datum a Donato* ou bien *a Parmeniano*²³?

Après l'exposé de la doctrine du *Contra epistolam Parmeniani*, Lanzi passe à la conclusion. Il montre le problème fondamental, obstacle à la réconciliation entre catholiques et donatistes: le manque d'écoute aux appels d'Augustin pour la paix²⁴.

Pour ce qui concerne notre évaluation, il faut noter que l'œuvre de Lanzi est appréciable sur plusieurs points. Du point de vue littéraire, il vaut la peine de souligner la clarté avec laquelle l'auteur explique les nœuds théologiques à la base de la controverse. Plus important encore, c'est la structure du contenu du *Contra epistolam Parmeniani*. Chaque livre et chaque chapitre sont présentés d'une manière à offrir un contenu bref qui sera explicité plu tard. Du point de vue théologique, il faut noter le lien que l'auteur établit entre les quatre personnages, à savoir Cyprien, Tyconius, Parmenianus et Augustin.

L'appréciation de l'œuvre de Lanzi n'en exclut pas toutefois certaines observations. Les affirmations à propos de l'influence de l'ecclésiologie de Tyconius sur celle d'Augustin semblent quelques fois excessives. Il semblerait qu'Augustin ait eu Tyconius comme maître et pourtant personne n'ignore la formation variée et le génie de l'évêque d'Hippone. Il est vrai qu'Augustin a accueilli et apprécié la pensée de Tyconius et a recommandé aux fidèles catholiques d'en prendre contact. Il n'a pas toutefois oublié de les mettre en garde contre certains points discutables qui risqueraient d'induire en erreur les non-experts dans l'argumentation théologique.

En 1998, un des écrits importants sur la controverse est l'œuvre d'Émilien Lamirande intitulée: *Aux origines du dialo-*

²² A. AUGUSTINUS, *Contra epistolam Parmeniani* 2, 15, 34.

²³ A. AUGUSTINUS, *Contra epistolam Parmeniani* 2, 15, 34.

²⁴ Suivant le débat entre Parmenianus et Augustin, on peut centrer ce qui constitue la caractéristique de la controverse. Cet aspect est constitué par l'insensibilité de la part donatiste à l'argumentation catholique pour le dialogue, préférant l'utilisation des slogans; cf. N. LANZI, "Problematica dottrinale nel *Contra epistolam Parmeniani* di sant'Agostino", *op. cit.* p. 55.

gue interconfessionnel: saint Augustin et les donatistes: vingt ans de tentatives infructueuses (391-411). L'article est une histoire brève des efforts fournis avant Augustin et par l'évêque lui-même pour la réconciliation. Un des points importants sur lesquels Lamirande insiste, c'est la différence entre la procédure qui était en vigueur avant Augustin et celle d'Augustin. Avant, le climat était dominé par des accusations mutuelles. Les donatistes accusaient les catholiques de violences et de persécutions et vice-versa. La politique de l'empereur dans le conflit était caractérisée par la répression. La nouveauté d'Augustin fut celle de chercher l'unité par des moyens pacifiques, notamment le dialogue²⁵.

L'autre point à relever est l'une des éventuelles origines de la procédure augustiniennne. La méthode de confrontation aurait entre autres comme origine son expérience dans le manichéisme surtout dans sa *disputatio* avec Fortunatus²⁶. Tout l'engagement d'Augustin dans les années postérieures sera caractérisé par la recherche à convaincre l'adversaire par le dialogue: la lettre à Maximinus²⁷, les lettres à Proculianus d'Hippone²⁸, les conférences publiques etc en sont les preuves. Après l'exposé synthétique de la correspondance d'Augustin et les diverses discussions, Lamirande passe à la préparation de

²⁵ Le climat n'était pas basé sur la compréhension et la tolérance. Chaque parti accusait l'autre de violence ou de persécution. A la différence de ses prédécesseurs, Augustin tenta de promouvoir l'unité par une voie nouvelle, celle de la discussion pacifique. Il apparaît ainsi comme un précurseur, et à certains points de vue, comme un modèle dans un domaine qui demeure plus que jamais d'actualité; cf. E. LAMIRANDE, "Aux origines du dialogue interconfessionnel: saint Augustin et les donatistes: vingt ans de tentatives infructueuses (491-411)", in *Studia Canonica* 32 (1998), pp. 205-206.

²⁶ A. AUGUSTINUS, *Retractationes* 1, 16, 1: Eodem tempore presbyterii mei, contra Fortunatum quemdam Manichaeorum presbyterum disputavi, qui plurimum temporis apud Hipponem vixerat, seduxer atque tam multos, ut propter illos ibi eum delectaret habitare. Quae disputatio, nobis alercantibus, excepta est a notariis, veluti gesta conficerentur: nam et diem habet et consulem.

²⁷ Alors qu'il est encore prêtre, Augustin écrit à Maximinus, un évêque donatiste. Il proteste contre le rebaptême d'un diacre et au même moment il suggère des conférences publiques pour discuter sur le problème; cf. A. AUGUSTINUS, *Epistula* 23.

²⁸ A. AUGUSTINUS, *Epistulae* 33 et 34.

la conférence de Carthage. L'initiative est de l'épiscopat catholique. Comme celui-ci n'était plus convaincu des méthodes répressives des autorités romaines, il cherchait à régler l'affaire à sa propre manière. Il fallait essayer de gagner les donatistes par la persuasion et la douceur²⁹.

Sur la participation d'Augustin au projet, il y a plusieurs opinions. Monceaux affirme "qu'on ne peut pas douter que tout ce plan de campagne ait été dressé par l'évêque d'Hippone"³⁰. Lamirande n'est pas d'accord avec cette opinion, car si Augustin avait été impliqué directement ou même indirectement dans l'initiative, il en aurait parlé explicitement comme il le faisait pour d'autres événements importants où il prenait part. Le fait qu'il en parle de passage prouve qu'il s'était tenu à distance de l'initiative.

Dans le *mandatum* destiné aux donatistes, on avait mentionné tous les éléments dont il fallait tenir compte pour le bon déroulement du concile. L'intervention des autorités civiles était escomptée. L'autorité sur les décisions était réservée aux membres catholiques et donatistes dans un esprit sincère et honnête. Le motif est la charité qui doit soutenir la reconstruction de l'unité. Les discussions doivent être pacifiques avec la finalité de se libérer du sacrilège de la division. Les réactions des donatistes furent négatives. Saint Augustin en parle dans une de ses lettres et avertit à propos de leur intransigeance³¹.

²⁹ Le projet proposé par le concile du 13 septembre 401 s'insérait dans le cadre des initiatives de l'Église africaine qui voulait résoudre le problème à sa façon. Cela supposait que l'on puisse avoir l'espoir de gagner les donatistes par la persuasion. Ce programme était tellement ambitieux que, dès le départ, l'idée de son aboutissement à quelques résultats suscitait des doutes; cf. E. LAMIRANDE, "Aux origines du dialogue interconfessionnel: saint Augustin et les donatistes: vingt ans de tentatives infructueuses (391-411)", *op. cit.* pp. 220-221.

³⁰ P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, *op. cit.* p. 20.

³¹ Dans un sermon, Augustin reproche aux donatistes de refuser la réconciliation et promet que le lendemain il en ferait un commentaire plus détaillé. Parmi ses lettres, il y a une qui constitue un des avertissements aux laïcs donatistes et qui dénonce l'intransigeance de leurs dirigeants; cf. E. LAMIRANDE, "Aux origines du dialogue interconfessionnel: saint Augustin et les donatistes: vingt ans de tentatives infructueuses (391-411)", *op. cit.* p. 223.

Malgré les bonnes intentions des évêques catholiques, l'ouverture des travaux ne verra jamais le jour; car après peu de temps, le primat de Carthage, Primianus incita ses fidèles à la rébellion et les représentants de son parti à désertier les rencontres. Selon ce dernier, les fils des martyrs ne devaient pas s'asseoir avec les fils des traîtres. Au même moment les *circumcillions* reprirent la violence et les évêques catholiques démoralisés sollicitèrent l'intervention de l'empereur pour imposer la paix. Augustin s'opposa à l'initiative. Devant la répression, les donatistes changèrent de tactiques. Ils envoyèrent une délégation pour négocier avec l'épiscopat catholique et bénéficier de la clémence de l'empereur. Les évêques catholiques demandèrent que les donatistes s'engagent à respecter au moins les lois en vigueur. Les représentants des schismatiques acceptèrent mais sans être convaincus de la proposition³².

L'article de Lamirande peut être considéré comme un complément aux travaux réalisés par plusieurs spécialistes dans l'histoire de la controverse avec le donatisme. Plusieurs détails de cette histoire ont été exploités par les chercheurs Wills et Monceaux³³. La contribution de Lamirande concerne précisément l'attitude et la personne même d'Augustin dans cette histoire. Malgré sa recherche de la vérité dans le conflit, l'évêque d'Hippone n'a pas oublié que pour dialoguer avec les donatistes il ne fallait pas seulement la bonne volonté ou l'argumentation dans les discussions. Ayant devant soi des interlocuteurs malicieux, il se comporta souvent en diplomate ayant à cœur la finalité, c'est-à-dire l'unité, au lieu de l'obstination pour démontrer la vérité. Il fait des négociations et adapte son langage aux personnes et aux circonstances³⁴.

³² S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411*, Vol. II, Paris 1972 pp. 20-21.

³³ G. WILLS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1912.

³⁴ "Les plaidoyers d'Augustin sont à interpréter pour ce qu'ils sont. Dans certaines circonstances, au moins, il a fait preuve d'irénisme et a recherché le dialogue et la négociation. Cependant, si l'on veut qualifier ses lettres aux donatistes d'essentiellement diplomatiques, il faut entendre qu'elles font partie de la stratégie d'un pasteur qui s'y entend en relations publiques, non qu'elles comportent les petites habiletés, le camouflage ou la superficialité qu'on prête, à tort ou à raison, aux diplomates.

Une autre étude intéressante sur la controverse est une note de lecture de Martine Dulaey intitulée *Les donatistes et les grenouilles*³⁵. L'œuvre apparue en 2000 montre comment saint Augustin retourne l'image négative ou l'injure renvoyée aux catholiques par les donatistes. Selon les donatistes et d'une manière particulière Tyconius, les catholiques sont des grenouilles car ils sont dans l'eau bouée par les péchés des traîtres. Aussi leur enseignement est semblable au coassement des grenouilles dans les marais.

Quand Augustin répond à l'insulte, il ne spécifie pas qu'il s'agit des donatistes auxquels il s'adresse. Les expressions utilisés ne laissent toutefois aucun doute sur les destinataires: «les nuées du ciel tonnent proclamant que Dieu règne sur la terre et du marécage les grenouilles crient : nous sommes les seuls chrétiens»³⁶. Le sens qu'Augustin donne à l'image est opposé à celui du métaphore du ciel : quand le ciel est la figure de la puissance de la Parole de Dieu, les batraciens (les grenouilles) représentent les hommes petits d'esprit.

2. *L'Ecclesia Mater*

En 1971, apparaît l'article de Romuardo Rodrigo intitulé *Marie, mère de l'Église chez saint Augustin*³⁷. La recherche concerne la maternité de Marie. Cependant dans le troisième point intitulé "Marie et l'Église", l'auteur établit un parallélis-

Augustin a toujours été convaincu de représenter la vérité. Il s'est montré habile joueur, aussi honnête qu'on peut l'être tout en prenant parti. Il a pu se méprendre sur certaines subtilités de la théologie donatiste et il n'avait d'ailleurs pas, en chaque circonstance, à dévoiler sa pensée. Les discussions auxquelles il pris part n'étaient surtout pas le lieu où jauger la force objective de ses arguments, encore moins celui où manifester ses états d'âme"; cf. "E. LAMIRANDE, *Aux origines du dialogue interconfessionnel: saint Augustin et les donatistes: vingt ans de tentatives infructueuses (391-411)*", *op. cit.* p. 228.

³⁵ M. DULAËY, «Note Augustinienne: les donatistes et les grenouilles», in *Revue des Études Augustiniennes* 46 (2000), pp. 199-204.

³⁶ A. AUGUSTINUS, *Enn. In Psalmos* 95, 11.

³⁷ R. RODRIGO, "Maria, madre de la Iglesia según san Agustín", in *Augustinus* 16 (1971), pp. 287-313; M. SCHMAUS, *Teologia dogmatica*, Vol. VIII, Madrid 1961.

me entre la maternité de Marie et celle de l'Église³⁸. La relation entre la maternité de Marie et celle de l'Église peut se résumer en deux idées fondamentales. Marie est synthèse et modèle de la maternité de l'Église. Dans ce sens, elle est l'image de la réalité de l'Église. Cette ressemblance est réelle et non pas arbitraire³⁹. Marie est donc la cause exemplaire. L'autre idée fondamentale est basée sur la ressemblance de la maternité dans la foi et la charité. Même si ces deux formes sont semblables, la maternité de Marie demeure supérieure et noble par rapport à celle de l'Église. Cette dernière est le prolongement de la première.

Dans la pensée de saint Augustin, l'Église est un corps qui exerce sa maternité sur ses membres. Marie, étant mère du corps⁴⁰, elle est mère de ses membres⁴¹. Malgré cette certitude, Augustin se pose une question: quel rapport y a-t-il entre Marie, le Christ et l'Église? La réponse peut se résumer ainsi: Marie est la mère du Christ, la tête de l'Église; étant mère du Christ total, c'est-à-dire de la tête et de ses membres, elle est mère de tous les fidèles. L'Église est aussi, comme Marie, mère des membres du Christ, car elle les engendre par le baptême⁴². Outre à être mères, Marie et l'Église sont aussi vierges. Marie a mis au monde son fils sans cesser d'être vierge; aussi, l'Église engendre des

³⁸ Parmi les Pères de l'Église, Augustin a une place spéciale quand il s'agit du parallélisme ou de la ressemblance entre les deux vierges et mères, soit dans ses sermons, dans ses cathéchèses ou dans ses écrits dogmatiques; cf. R. RODRIGO, "Maria, madre de la Iglesia según san Agustín", *op. cit.* p. 296; H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la sainte vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII siècle*, Roma 1954.

³⁹ A. AUGUSTINUS, *De sancta virginitate* 6: Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine quo significaret membra sua de virgine ecclesia secundum spiritum nascitura.

⁴⁰ R. RODRIGO, "Maria madre de la Iglesia según san Agustín", *op. cit.* p. 305; P. GUERARD, *Mater Ecclesiae*, in *Divinitas* 8 (1964), pp. 350-416; P. GALOT, "Marie et l'Église", in *Nouvelle Revue Théologique* 81 (1959), pp. 113-131; V. BUFFON, "Maria e la Chiesa", in *Marianum* 25 (1963), pp. 503-513.

⁴¹ A. AUGUSTINUS, *Sermones* 199, 2, 2: Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia. Nam ipsa quoque et mater est et virgo est.

⁴² R. RODRIGO, "Maria madre de la Iglesia según san Agustín", *op. cit.* p. 308.

peuples tout en gardant sa pureté. La virginité de l'Église se perpétue dans ses membres. Augustin parle à ce propos de tous les saints qui engendrent spirituellement le Christ dans leur cœur. D'une manière particulière ce sont les vierges consacrées qui rendent plus concret l'aspect de la virginité de l'Église.

L'article de Rodrigo va tout droit au lien profond entre Marie, le Christ et l'Église selon saint Augustin. La maternité est l'un des rôles de l'Église et celle-ci l'exerce dans l'amour. C'est aussi ce rôle qui fonde l'union de tous les membres, car ils se reconnaissent comme fils de la même mère. Il s'agit donc d'une étude qui approfondit l'ecclésiologie de saint Augustin et une interpellation à la responsabilité de l'Église dans l'exercice de sa maternité et au témoignage que les membres doivent démontrer les uns pour les autres.

À côté de l'étude présentée précédemment, Nicola Lanzi a fait d'autres travaux sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Son objectif est la recherche sur certains de ses concepts fondamentaux partant du contexte. Parmi ses travaux nous pouvons citer entre autres: *L'Église mère en saint Augustin*⁴³, *L'Église dans la conversion de saint Augustin*⁴⁴, et *L'Église – communion en Saint Augustin*.⁴⁵ Notre présentation sera basée sur le premier livre qui parle de la maternité de l'Église. Son intérêt est surtout motivé par la grande importance que ce concept revêt dans l'ecclésiologie augustiniennne. Comme souligne l'auteur lui-même, "si saint Augustin a accepté le ministère, c'est parce qu'il voulait se mettre au service de l'Église qui engendre toujours de nouveaux fils"⁴⁶. Ainsi donc, être au service de cette maternité était pour lui un devoir auquel il ne pouvait pas se soustraire. Ayant expérimenté la joie de devenir fils dans l'Église, il serait encore plus joyeux si, par son service, une multitude d'hommes jouissait de la nouvelle naissance.

Dans ses recherches sur le concept *Ecclesia Mater*, Lanzi se situe sur trois plans: la conception de la maternité par les reli-

⁴³ Cf. note 45.

⁴⁴ Livre publié par la librairie éditrice du Vatican, Cité du Vatican 1989.

⁴⁵ Un article publié dans "*Doctor Communis*", 46 (1993), pp. 132-149.

⁴⁶ N. LANZI, *La Chiesa madre in Sant'Agostino*, op.cit. p. 14.

gions gréco-romaines et orientales, les témoignages chrétiens antiques et la théologie des pères et la conception de saint Augustin. Le souci de l'auteur est de montrer l'harmonisation de toutes ces pensées en saint Augustin pour en déterminer ce qui est propre à l'évêque d'Hippone.

Dans la tradition théologique, les conceptions des pères de l'Église ont été influencées par leurs différents contextes. À part la tradition biblique et le témoignage post-apostolique, on note une grande influence de ce qu'on appelle communément l'hellénisme. Dans cette tentative, notre auteur explique tout d'abord le concept dominant dans la culture gréco-romaine: le mystère. De la religion à la philosophie, de la science à la vie sociale quotidienne, l'aspect mystérieux avait toujours une place de choix. Bien sûr les conceptions étaient diverses; mais il y avait aussi des convergences. Ils avaient en commun plusieurs manières de comprendre la réalité surtout en ce qui concerne la question et le rôle de la maternité. Toutes les religions reconnaissaient que dès leur origine, elles avaient le culte envers la Mère. Plusieurs d'entre elles se qualifiaient de religion de la Mère. On y trouvait des rites envers la végétation et d'autres qui exprimaient la fécondité car de la terre tout se lève et à la terre tout retourne⁴⁷.

Même les philosophes de cette époque n'avaient pas d'hésitations à qualifier la terre comme étant à l'origine de tout ce qui existe. Aristote pense que la Grand-Mère est puissance absolue. À partir d'elle toute chose procède et par elle tout peut se passer. Il n'y a pas de limites à son explication, ni de garantie sur sa volonté. La Grand-Mère est matière absolue: c'est la matière-terre, c'est la Terre-Mère.⁴⁸ Dans le *Timée*, Platon ne

⁴⁷ Les recherches ethnologiques ont récemment démontré que les mystères, dont l'importance était extraordinairement forte dans le contexte culturel grec de la méditerranée sont l'héritage religieux d'un monde dans lequel étaient entrés les grecs. Selon ces recherches, les mystères grecs de la période helléniste ont quelque chose en commun déjà depuis leur origine: ils sont des cultes d'une religion de la Mère. Originellement, ils sont essentiellement des cultes de la végétation, rites de la fécondité, et la Grand-Mère est la personnification de la force de la nature qui, toujours, se lève et féconde tout; cf. D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Pisa 1991, p. 261.

⁴⁸ D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Pisa 1991, p. 262.

manque pas non plus de faire allusion au rôle de la terre. Celle-ci, c'est la matière, la nourrice de toutes les choses.⁴⁹ D'une manière particulière, la figure de mère était reconnue dans la religion gnostique. Sa conception n'était pas aussi claire même si on y découvre des points communs avec les autres religions. Leur vision de la maternité était confuse. On l'appelait l'éon ultra-mondain, l'esprit virginal, la vierge succombée et impure. Selon le gnostique Justin, l'univers doit son origine à trois principes. Le premier qui est masculin est Dieu, le deuxième, Elohim est le Père de l'univers, inférieur au premier principe. Le troisième est féminin et s'appelle Eden⁵⁰.

Certainement, dans ce mélange de conceptions, l'Église naissante ne pouvait pas accueillir tout sans définir sa propre doctrine. Si certaines pensées ont servi à l'adaptation et à l'interprétation du message chrétien, beaucoup d'autres ont été rejetées ou corrigées. C'est, par exemple, le cas de la figure de Mère qui, malgré les difficultés dans l'interprétation a été conçue suivant une orientation propre au christianisme. Certes, dans ce processus, la révélation de l'ancien et du nouveau testament a eu la place centrale. Dans la révélation biblique, beaucoup sont les textes qui utilisent des images comme fiancée, épouse, mariage, mère avec un sens qui leur est propre.⁵¹

⁴⁹ PLATON, *Timée* 50d.

⁵⁰ En réalité, l'accès gnostique à l'image de mère est plutôt confus en ce sens que comme éon ultra-mondain, celle-ci est l'esprit virginal, mais aussi la vierge succombée et impure, c'est à dire, la voluptueuse, l'hétairé. A partir d'Hyppolite, nous sommes informés d'un système sans doute gnostique, celui qui se trouve dans le *Livre de Baruch* composé par un certain Justin. Dans ce dernier, l'univers doit son origine à trois principes, deux masculins et un féminin. Le premier principe masculin est Dieu; ce Dieu inconnu possède la science de tout. Le deuxième, Elohim, est le Père de l'univers, inférieur au premier principe parce qu'il ne peut pas prédire le futur, mais probablement libre de la colère et cause de l'univers. Elohim voit et désire le troisième principe, féminin et incliné à la colère, qui s'appelle Eden. Eden change son amour et ils produisent vingt-quatre anges, douze parmi eux qui ressemblent au Père, douze à la Mère; cf. N. LANZI, *La Chiesa madre in Sant'Agostino*, op.cit. p. 19; G. FILORAMO, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Roma 1980; – *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983; G. C. BENELLI, *La gnosi, il volto oscuro della storia*, Milano 1991.

⁵¹ Les passages bibliques qui font référence à la maternité sont nombreux. Ici nous avons sélectionné ceux qui sont uniquement en relation

Dès le début du christianisme, la maternité revêt une importance capitale. L'un des personnages qui ont approfondi ce concept, c'est surtout saint Paul. Dans ses lettres on trouve une variété d'interprétations selon les circonstances ou l'enseignement qu'il veut transmettre. Même si Paul attribue généralement la maternité à l'Église, on note aussi quelque fois l'attribution de cette terminologie à soi-même. Écrivant aux chrétiens de Corinthe il se compare à une mère qui leur a donné du lait comme à des petits enfants, ceux-ci ne pouvant pas supporter une nourriture solide.

“Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des êtres de chair, comme à des petits enfants dans le Christ. C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide; vous ne pouviez encore la supporter. Mais vous ne le pouvez d'avantage, car vous êtes encore charnels” (1Cor 3,1-2).

Saint Paul fait référence à ses activités pastorales. Empruntant l'image de mère, il s'insère dans la mission fondamentale de l'Église, c'est-à-dire, engendrer, prendre soin et éduquer des nouveaux fils jusqu'à la maturité dans la foi. A part la maternité, on trouve aussi l'usage de l'image “vierge”. Celle-ci est en relation avec la fidélité à la doctrine. L'Église naissante ne se préoccupe pas seulement d'annoncer le message reçu. L'Église reste vierge quand elle confirme la doctrine authentique, quand elle est gardienne de sa caractéristique comme *virginitas fidei*⁵². A la suite de saint Paul, plusieurs sont les écrits du II^e siècle dans lesquels on trouve l'image de mère. Plus expressives sont surtout la *lettre de Barnabé*, la *lettre de Polycarpe aux habitants de Philippe* et le *pasteur d'Herma*s. Dans la *lettre de Barnabé*, les baptisés sont appelés à une nouvelle vie comme des petits enfants.⁵³ Cette image exprime la conception générale du baptême comme sacrement de la

avec les images pre-citées; cf. Is 60, 4; Gn 2, 4; Soph. 3, 17; Ez 16, 34; 2 Cor 11, 2; Rm 7, 2-4; Mt 23, 27; Gal 4, 19-26.

⁵² N. LANZI, *La Chiesa madre in sant'Agostino*, op. cit. p. 22. L'expression *virginitas fidei* est utilisée plusieurs fois par saint Augustin surtout dans ses sermons. cf. *Sermones* 213, 8; 93, 4.

⁵³ Cf. *Lettre de Barnabé* 6, 2.

renaissance. Polycarpe considère la foi comme la mère des chrétiens.⁵⁴ En effet, c'est par et dans la foi que les nouveaux-entrants prennent la nouvelle vie. Dans le *Pasteur d'Herma*, l'Église comme mère revêt une ampleur et une profondeur considérable⁵⁵.

Les conceptions de l'Église au II^e siècle ouvrent le sentier à la littérature des pères de l'Église. Ceux-ci, dans leurs défenses ou dans leurs explications du mystère de la communauté chrétienne ne manqueront pas de s'appuyer sur le vrai sens de la figure de mère. On observe ceci dans les écrits anti-agnostiques dans le but d'éloigner les fausses conceptions qui menaçaient les communautés chrétiennes. L'auteur que nous sommes en train de présenter parle de quatre théologiens. Ici nous ne pouvons pas les synthétiser tous pour ne pas insister tellement sur ce qui sert uniquement de fil conducteur. Par motif de richesse et de profondeur de pensée nous préférons donc donner succinctement les idées d'Irénée et de Cyprien.

Irénée utilise la terminologie *Mater* dans ses écrits contre la doctrine gnostique. Chez Irénée, on trouve l'attribution du titre de mère à l'Église comme communauté et à chaque croyant considéré individuellement. Comme totalité, elle est la mère des croyants dans son rapport avec ses fils; individuelle-

⁵⁴ POLYCARPE, *L'épître aux philippiens* 3, 2.

⁵⁵ L'écrit indiscutablement plus intéressant du II^e siècle est le *pasteur d'Erma*. Dans les visions I-IV, l'Église comme médiatrice de la vérité est représentée sous forme d'une vieille. Le fait qu'elle soit représentée comme vieille exprime le mystère de l'Église de l'origine. Sa noblesse et sa dignité font qu'Erma l'appelle Madame. Il en donne donc une brève description représentant l'aspect d'une femme ancienne en vêtements splendides, tenants entre ses mains un livre et assise toute seule. Que sous l'aspect de la vieille dame on fasse référence à l'Église dans le monde et que seulement ses traits particuliers soient dérivés de la figure de la sibylle, il est dit soit dans la parénèse de l'Église aux fidèles: Écoutez-moi, fils! Moi je vous ai élevés avec sincérité, innocence et perspicacité, par la miséricorde du Seigneur qui, goutte à goutte, a fait tomber sur vous sa justice pour vous justifier et vous sanctifier de tout manquement et de tout péché. Mais vous, vous ne voulez pas abandonner votre conduite mauvaise. Mais, maintenant écoutez-moi et conservez la paix entre vous. Que chacun de vous éduque les autres, ainsi je pourrai me présenter devant le Père avec un cœur joyeux et je pourrai rendre compte à votre Seigneur; cf. N. LANZI, *La Chiesa madre in sant'Agostino*, op. cit. pp. 26-27.

ment, le croyant est aussi mère pour les autres. D'où la responsabilité de chaque membre envers l'Église-Mère et les autres croyants. Envers l'Église, le chrétien doit avoir l'amour filial et envers les autres, il doit avoir l'amour maternel.

L'autre figure incontestablement grande dans l'ecclésiologie des premiers siècles est celle de Cyprien. L'attribution de la maternité à l'Église chez Cyprien est en rapport avec le problème de la persécution. Devant la violence des persécuteurs, il y eut plusieurs cas d'infidélité à la foi et aussi la résistance à la tentation de lâcher. En face de cette variété de comportement, l'évêque de Carthage exprime l'attitude de l'Église. Cette dernière est joyeuse quand elle maintient en son sein les confesseurs qui ont résisté aux menaces et à la violence des persécuteurs⁵⁶. Au contraire elle souffre comme une mère quand ses fils, s'éloignant de son sein, se perdent dans l'erreur. Ceux-ci, au lieu de reconnaître la vérité et faire la pénitence prescrite, ils s'éloignent et détruisent la vraie paix au sein de la Mère Église.⁵⁷

De l'Église-Mère, saint Augustin parle dans beaucoup de ses œuvres. Il suffit de lire ses *Sermons*, ses *Lettres*, la *Cité de Dieu* et ses *Confessions* pour s'en rendre compte. Comme ses collègues évêques, la grande préoccupation dans l'utilisation de l'expression *Ecclesia Mater* est surtout pastorale. Du désir de prendre soin de ses fidèles, il passe à l'aspect doctrinal parfois même sans s'en rendre compte. Dans l'ouvrage de Lanzi, les deux aspects sont exposés suivant la procédure d'Augustin. Il parle de la maternité de l'Église d'une manière générale et puis il applique sa réflexion au cas donatiste. Le point de départ de sa réflexion est l'indiscutable paternité de Dieu. Comme la paternité de Dieu est universelle, aussi la maternité de l'Église est universelle. En conséquence, il existe la fraternité entre tous les hommes. Si donc tous les hommes sont frères, à plus forte raison, ce lien devait se sentir entre les fils de l'Église indépendamment de leur vie morale. Les donatistes avaient provoqué la division car ils accusaient Caecilianus d'être traître. Augustin accepte l'accusation; mais il ne la considère pas comme un motif pouvant briser l'union entre les fils d'un même Père et d'une même mère:

⁵⁶ CYPRIANUS, *De lapsis* 2.

⁵⁷ CYPRIANUS, *Epistulae* 59, 13.

“Dieu est notre Père, l’Église est notre mère: Caecilianus était un frère, aussi jusqu’à présent il reste un frère; bon, c’est un bon frère; mauvais, c’est un mauvais frère, mais toujours frère”⁵⁸.

Quand saint Augustin parle des membres d’un seul corps qui est le Christ, il montre aussi que la mère, c’est l’Église catholique, une et universelle. En effet parmi les arguments fondamentaux de la controverse il y avait celui qui concerne l’universalité de l’Église que les donatistes réduisaient à leur Église en Afrique. Selon l’évêque d’Hippone, les donatistes se sont révoltés contre leur mère Église parce qu’ils sont incapables de se défendre théologiquement. Mais la mère ne peut pas rejeter ses fils. Elle est toujours prête à écouter, à accueillir et finalement à rétablir la paix⁵⁹.

La présentation de la théologie de saint Augustin sur la maternité peut, aux yeux de certains, sembler ne pas porter des nouveautés et surtout que le thème a déjà été étudié par plusieurs auteurs. À cela, nous pouvons répondre affirmant que chaque époque a ses exigences, ses problèmes et ses défis. Le patrimoine théologique est, en effet, une source d’inspiration pour ouvrir des nouvelles perspectives dans chaque époque. Actuellement, pour beaucoup de personnes, l’Église est réduite à l’ensemble du pape, des évêques, des prêtres, des religieux, religieuses et un groupe d’hommes convaincus de leurs idées. L’Église est erronément conçue non pas comme le Corps du Christ mais comme une institution sous la direction du souverain pontife avec l’objectif de servir à la vie morale. De telles conceptions démontrent encore l’ignorance et surtout la nécessité de réaffirmer et de rééduquer à la mission de l’Église. L’un des aspects de la dite mission est le témoignage de la maternité. Dans sa lettre apostolique intitulée *Augustinus Hipponensem*⁶⁰, Jean Paul II parle de la passion d’Augustin pour l’Église. Sur ce thème, Lanzi parle précisément de l’objectif de sa recherche. La passion d’Augustin pour l’Église a son fondement dans sa prise de conscience d’être fils dans l’Église-Mère. Cette conscience devait donc apparaître dans le cœur de cha-

⁵⁸ A. AUGUSTINUS, *Sermones*, 359, 6.

⁵⁹ A. AUGUSTINUS, *Sermones* 302, 15.

⁶⁰ Cf. *Augustinus Hipponensem* in AAS 79 (1987), pp. 137-170.

que fidèle de notre époque. Les ministres aussi devaient témoigner de cet amour maternel en prenant soin de chaque membre de l'Église. La responsabilité est donc réciproque: de l'Église envers les fidèles et des fidèles envers l'Église⁶¹.

3. *Le De Baptismo*

L'une des publications importantes à présenter est l'ouvrage de Félix Genn qui traite d'un des problèmes fondamentaux du *De baptismo*: le ministère. Il s'intitule: *Trinität und Amt nach Augustinus*⁶². La recherche est un approfondissement du rapport entre la trinité et le ministère dans l'Église. L'auteur s'appuie sur les interprétations de Ratzinger et de Greshake. Les deux théologiens affirment que la théologie de saint Augustin sur le ministère est fondée sur la trinité⁶³. Il y a trois thèmes sur lesquels la recherche est centrée: les recherches antérieures à la sienne sur la problématique, le ministère conçu comme relation et le ministère conçu comme représentation. Restant fidèle à la conception et aux textes augustiniens, Genn s'engage à approfondir la recherche partant du champ sémantique des concepts *ministrare*, *ministerium* et *minister*. Il montre qu'il n'y a qu'un seul ministère, un seul pasteur, un seul docteur, c'est-à-dire le Christ. Le ministère dans l'Église est donc en relation avec le ministère du Christ.

Le ministère est aussi en relation avec la communauté

⁶¹ La recherche présente veut démontrer la vérité de cette affirmation et témoigner comme en analysant et faisant revivre l'esprit d'Augustin, le cœur maternel de l'Église continue à palpiter pour ses fils aujourd'hui, hier et demain, dans cet aujourd'hui radieux du Christ, époux fidèle et soleil sans fin de l'Église; cf. N. LANZI, *La Chiesa madre in sant'Agostino*, op. cit. p. 130

⁶² F. GENN, *Trinität und Amt nach Augustinus*, Trèves 1985; E. GALEA, "Le baptême dans la pensée de saint Augustin", in *Augustinian Panorama* 2 (1985), pp. 57-63; M. MACCARONE, "L'unité du baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III au VII siècle", in *Istina* 31 (1986), pp. 259-272; V. MENCONI, *Verbo fatto uomo, fatto pane. Le pagine più belle sull'eucaristia*, Roma 1985; J. L. LARRABE, "Dignidad de la vocación matrimonial y su sacramentalidad en virtud del bautismo según san Agustín", in *Revista Agustiniiana* 28 (1987), pp. 3-27.

⁶³ F. GENN, *Trinität und Amt nach Augustinus*, op. cit., p. 19.

ecclésiale dans la prédication de la parole et l'administration des sacrements. Cette relation est soutenue et animée par l'Esprit Saint qui est en communion avec le Père⁶⁴. Enfin, l'auteur souligne l'importance de la compréhension du ministère partant de la trinité dans la théologie actuelle. Malgré notre appréciation pour l'étude d'un thème si important, nous devons cependant souligner certaines limites. En effet, la recherche semble plus christologique que trinitaire; ce qui ne reflète pas le titre de l'ouvrage. L'auteur développe plus la relation entre le ministère dans l'Église et le ministère du Christ. Quant à la relation avec l'Esprit Saint et le Père, il en parle de passage comme un complément à une étude strictement christologique.

Une autre publication sur le *De baptismo* pendant ces dernières trente années est celui de Neil Kelly. Son titre est: *San Agustín y la carta de Cipriano a Jubaiano. Un desarrollo doctrinal*. Avant de présenter la problématique doctrinale de la lettre qu'Augustin synthétise dans le *De baptismo*⁶⁵, l'auteur décrit la structure du contenu de l'œuvre augustiniennne. Les thèmes mis en évidence concernent la communion ecclésiale, le désaccord avec les donatistes quant à la pratique de la rebaptisation, le désaccord avec certaines considérations de saint Cyprien, l'analyse de la lettre à Jubaïen et enfin la réfutation systématique des arguments en faveur de la réitération du baptême⁶⁶. Après l'exposé de la structure, l'auteur passe à l'analyse de la lettre. Elle commence par la déclaration des intentions de Cyprien: montrer que ceux qui sont en dehors de l'Église administrent le baptême sur lequel ils n'ont ni droit ni pouvoir. Cette prétention ne peut pas être considérée comme légitime, car il s'agit d'un abus⁶⁷. A la fin de la lettre, Cyprien avertit Jubaïen qu'il ne veut pas faire de prescriptions à aucun évêque. Sa

⁶⁴ F. GENN, *Trinität und Amt nach Augustinus*, op. cit., p. 176.

⁶⁵ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 4, 7, 10.

⁶⁶ N. KELLY, "San Agustín y la carta de Cipriano a Jubaiano. Un desarrollo doctrinal", in *Augustinus* 31 (1986), pp. 139-146.

⁶⁷ CYPRIANUS, *Epistulae* 73, 1, 1: Scriptisti mihi, frater carissime, desiderans significari tibi motum animi nostri quid nobis uideatur de haereticorum baptismo, qui foris positi et extra ecclesiam constituti uindicant sibi rem nec iuris sui nec potestatis. Quod nos nec ratum possumus nec legitimum computare, quando hoc apud eos esse constet illicitum.

motivation est d'offrir un soutien à la réflexion pour que chaque pasteur décide ce qui lui convient en toute liberté, toutefois tenant compte de l'honneur de l'épiscopat, du lien de la foi et de la concorde dans l'Église⁶⁸. Dans la même conclusion, Cyprien utilise une expression sur laquelle Augustin ne concorde pas. Les hérétiques administrent le baptême avec l'*aqua adultera et profana*⁶⁹. Pour ce qui concerne l'illégitimité ou l'abus dans cette pratique, Augustin est tout à fait d'accord, mais il n'accepte pas que l'eau soit qualifiée d'adultère, corrompue ou impure. Il est vrai que les hérétiques sont des adultères, mais les créatures comme l'eau ne peuvent pas être contaminées par les péchés des hommes. Cela vaut de même pour les paroles de l'évangile prononcées sur la matière. Il n'y a que des personnes qui, selon leur état d'âme, peuvent être des adultères⁷⁰.

Il y a d'autres aspects sur lesquels Augustin n'était pas convaincu dans ses contacts avec les écrits de Cyprien. Toutefois, s'il faut considérer la confrontation d'une manière générale, Augustin acceptait la théologie de l'évêque de Carthage. Peut-on même dire qu'il ne se serait pas donné la peine de réfuter certaines de ses erreurs si le donatisme ne les avaient pas portées à l'extrême. En réalité, ce n'était pas avec Cyprien que l'évêque se confrontait, mais plutôt avec la malice donatiste qui se servait de ses positions⁷¹. Même avec les donatistes, il n'y avait pas de grandes différences au niveau du fondement de leurs principes. L'erreur est que, mus par des mauvaises prétentions, ils rejetaient l'Église catholique sans raisons convaincantes. Leur Église était l'unique digne, car l'Église Catholique

⁶⁸ CYPRIANUS, *Epistulae* 73, 26, 1.

⁶⁹ CYPRIANUS, *Epistulae* 73, 26, 1.

⁷⁰ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 4, 6, 9; R. F. EVANS, *One and Holy*, London 1972; E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris 1983; D. F. WRIGHT b, "Monnica's baptism. Augustine's deferred baptism and Patricius", in *AugSt* 29 (1998), pp. 1-17; E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin*, Ottawa 1972; A. SCHINDLER, "L'histoire du donatisme du point de vue de sa propre théologie", in *Miscellanea historiae ecclesiasticae* 4 (1983), pp. 121-125.

⁷¹ N. KELLY, "Agustín y la carta de Cipriano a Jubaiano. Un desarrollo doctrinal", *op. cit.* pp.139-146.

s'était corrompue dans sa collaboration avec la politique impériale⁷². Sur ce point, il n'est pas clair si l'Église catholique était condamnable à cause des *traditores*, cause fondamentale du schisme ou si c'était par le simple fait qu'elle ne s'opposait pas à la politique impériale comme le donatisme prétendait et propageait parmi ses adeptes. L'autre point de désaccord concerne l'interprétation de Matthieu sur la rémission des péchés. Les donatistes faisaient référence à cette interprétation de Cyprien: seul aux chefs de l'Église qui vivent et observent la loi de l'évangile et les prescriptions du Seigneur, il a été permis de baptiser et de remettre les péchés⁷³. Donc pour les donatistes, il n'y a que les pasteurs de leur Église qui pouvaient baptiser et remettre les péchés car ils sont les seuls qui observent l'évangile. A ce sujet la réponse d'Augustin est claire. C'est l'amour de Dieu à son peuple qui remet les péchés. Ce n'est pas parce que Israël ou l'Église perdent l'amour que Dieu les rejette. C'est l'amour de Dieu qui fonde l'Église et non le contraire⁷⁴.

L'importance de l'étude de Neil Kelly est d'avoir exploité la relation entre Cyprien, le donatisme et Augustin. Sur certains points, Augustin est d'accord avec Cyprien, sur d'autres il est contraire. Cela se manifeste dans l'étude de la lettre de saint Cyprien à Jubaïen, une lettre à laquelle Augustin consacre un chapitre entier dans son troisième livre du *De Baptismo*⁷⁵. C'est dans celle-ci qu'on se rend compte clairement des faiblesses de la doctrine de l'évêque de Carthage. Quant au donatisme, on voit combien sa doctrine a comme base certaines erreurs de Cyprien et combien elle est une mauvaise interprétation de la

⁷² G. BONNER, *St. Augustine of Hippo*, London 1963, pp. 237-238; P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972; J. L. MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969; E. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration: an Intriguing Change of Mind in Augustine*, Villanova 1975.

⁷³ CYPRIANUS, *Epistulae* 73, 7, 2; F. VAN DER MEER, *Augustine the Bishop*, London 1961; J. P. BURNS, *Christ and the Holy Spirit in Augustine's Theology of Baptism: From Rhetor to Theologian*, Wilfrid Laurier 1992.

⁷⁴ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 3, 19, 27.

⁷⁵ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 3, 4. Augustin écrit à propos de la lettre à Jubaïen dans plusieurs autres passages, cf. *De baptismo* 2, 2, 3; *De baptismo* 4, 7, 10; *De baptismo* 6, 15, 24.

doctrine saine de l'évêque. Si toutefois Kelly a pu bien exposer un thème si important et si riche, on ne peut pas ne pas se lamenter de l'aspect trop synthétique de l'étude. Un peu plus d'approfondissement servirait bien à ceux qui ne sont pas encore spécialistes dans les écrits de saint Augustin. Dans sa conclusion, Kelly montre aussi que le problème d'Augustin ne concernait pas surtout les opinions mais plutôt la pratique, c'est-à-dire la communion. Il est vrai que l'objectif de l'évêque était de rejoindre la communion ecclésiale, mais à mon avis pour y parvenir il a fallu aussi corriger les fausses opinions et les fausses doctrines, engagement sans lequel l'objectif ne serait pas atteint.

L'article de Mireille Labrousse paru en 1996 dans la *Revue des Études Augustiniennes* est aussi intéressant. En effet l'auteur affronte l'étude sur trois personnages importants dans la conception du baptême. Son titre le montre même: *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*⁷⁶. Il s'agit d'une recherche qui met en évidence le dépassement progressif d'Optat par rapport à Cyprien et d'Augustin par rapport à Optat. L'auteur insiste sur le rôle de l'évêque de Milev comme intermédiaire entre les conceptions des deux autres théologiens. Cyprien soutenait la rebaptisation des hérétiques et des schismatiques. Optat n'est pas opposé à cette conception dans son intégralité. Il accepte la rebaptisation des hérétiques, mais refuse celle des schismatiques. Le baptême des hérétiques n'est pas valide pendant que celle des schismatiques garde sa validité, car l'hérétique nie la foi tandis que le schismatique n'est pas contre les principes fondamentaux de la doctrine.

Selon l'auteur, cet dépassement explique aussi le fait que dans ses écrits, Optat passe sous silence la doctrine de saint Cyprien sur la rebaptisation⁷⁷. En réalité, l'évêque de Milev est

⁷⁶ M. LABROUSSE, "Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences", *RevEtAug* 42 (1996), pp. 223-242; C. AUBIN, "Les enjeux christologiques de la date du baptême", in *La Maison-Dieu* 210 (1997), pp. 67-96 ; L. F., BACCHI, *The Theologie of ordained ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, New York 1996.

⁷⁷ M. LABROUSSE, "Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences", *op. cit.* p. 231.

opposé à Cyprien, mais il ne le déclare pas ouvertement. Il ne veut pas s'opposer explicitement à un homme d'Église de grande valeur. Le silence d'Optat sur les erreurs de Cyprien a permis aux donatistes de soutenir la rebaptisation en exploitant l'argument à leur faveur. Ils affirmaient qu'Optat était d'accord avec eux sur le second baptême. Quand Augustin entre en jeu, il connaît la faiblesse d'Optat envers Cyprien. Tout en évitant d'y tomber, il ne saura pas dépasser sa propre faiblesse envers Optat. En effet, Augustin s'oppose ouvertement à l'évêque de Carthage, mais il ne s'oppose pas dans ses écrits à Optat même s'il sait que les hérétiques ne doivent pas être rebaptiser. Augustin critique la doctrine sur le second baptême en toutes ses formes et pendant qu'il cite saint Cyprien, il passe aussi sous silence la doctrine d'Optat. Il reconnaît au contraire ses mérites dans la défense de la catholicité.

Le mérite de cette recherche est de relever certaines nuances sur lesquelles plusieurs chercheurs ne mettent pas assez d'attention. Ces formes de rapports entre les trois personnages impliqués dans la controverse permettent de comprendre mieux leurs différents points de vue. Cet ensemble de détails aide à ne pas s'arrêter aux jugements de caractère général en faisant voir le processus qui a conduit à la formation d'une doctrine, un processus souvent conditionné par les limites à dépasser, limites des personnages respectueux à qui les successeurs ne veulent pas contredire explicitement.

Il vaut la peine présenter l'introduction préparée par Antonio Lombardi à l'édition du *De baptismo* (Città Nuova) parue en 1998⁷⁸. Après avoir survolé les questions liées au contexte, l'auteur passe aux deux thèmes majeurs du *De baptismo*. Pendant les premiers siècles, l'Afrique est l'un des contextes géographiques où la théologie baptismale s'est enrichie. Il suffit de mentionner certains personnages qui ont des écrits abondants sur le baptême comme Tertullien⁷⁹, Cyprien et les écrivains donatistes. Parmi ces auteurs, Cyprien est le plus important pour la théologie baptismale d'Augustin. Dans le *De baptismo*,

⁷⁸ Cf. A. LOMBARDI, *Introduzione, traduzione e note. Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti (Trattato sul battesimo)*, Roma 1998.

⁷⁹ Tertullien a écrit aussi un traité intitulé *De baptismo*.

la référence à l'évêque de Carthage couvre une grande partie du traité. Augustin apprécie d'une manière particulière son ecclésiologie mais en même temps il conteste certains aspects de sa théologie sur le baptême⁸⁰. En face de la théologie de l'évêque de Carthage, il procède simultanément par négation et affirmation. Il critique la théologie baptismale tout en cherchant de la réhabiliter par l'ecclésiologie⁸¹.

Si les donatistes veulent prendre Cyprien comme exemple pour rebaptiser les catholiques, nous, nous préférons le prendre comme modèle partant d'un autre point de vue. De la communion catholique, personne ne peut s'éloigner pour aucun motif⁸². Par cette affirmation, on se rend compte de l'habileté d'Augustin quand il affronte les diverses controverses. L'objectif du traité est de défendre le baptême contre les abus, mais il ne peut le faire qu'en élargissant sa réflexion sur l'ecclésiologie. Le baptême en dehors de l'Église engendre des fils, mais cela ne peut se faire qu'à l'intérieur de l'Église catholique qui est l'unique *Mater*⁸³. Cette position est rendue claire par les images de l'Ancien Testament à propos des fils des épouses légitimes et des fils des esclaves⁸⁴. Mais quelle est la force géné-

⁸⁰ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 2, 3, 4; B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation*, Paris 1974.

⁸¹ À part sa finalité particulière, le *De baptismo* représente le cadre traditionnel de la controverse donatiste. Selon Monceaux, Augustin, tout en insistant sur la fidélité de Cyprien à l'Église, il réfute sa conception du baptême pour la reconstruire avec celle du schisme. Au lieu d'insister sur le lien étroit entre Cyprien et le donatisme, l'évêque d'Hippone change de discours avec une certaine habileté dialectique insistant sur l'ecclésiologie dont il partageait pleinement la conception; cf. A. LOMBARDI, *Introduzione, traduzione e note. Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti (Trattato sul battesimo)*, op. cit. p. 253.

⁸² A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 3, 1, 1: Si enim Cipriani exemplo uti uoluerint ad rebaptizandos catholicos, quia ille censuit in catholica baptizandos haereticos, nos potius exemplo eius utimur, quo apertissime statuit a catholica communione id est a christianis toto terrarum orbe diffusis etiam malis et sacrilegis admissis nullo modo per separationem communionis esse recedendum, quandoquidem nec eos qui, ut eidem uidebatur, non baptizatos sacrilegos in communionem catholicam recipiebant, a iure communionis uoluit amouere...

⁸³ A. LOMBARDI, *Introduzione, traduzione e note. Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti (Trattato sul battesimo)*, op. cit. p. 255.

⁸⁴ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 1, 10, 14.

ratrice de l'Église? C'est le Christ, car il demeure la cause ultime de la maternité.

Dans sa conclusion, Lombardi fait le résumé du fondement trinitaire de l'ecclésiologie et de la théologie baptismale du *De baptismo*. Cet aspect est souvent souligné par les chercheurs, mais de passage. Ils insistent souvent sur l'action du Christ laissant en ombre l'action des deux autres personnes. Et pourtant saint Augustin parle aussi de l'action du Père et dédie plusieurs chapitres à l'action de l'Esprit saint sur les croyants. Les oeuvres du Christ et de l'Église ne sont pas séparées de celles du Père et de la *columba* qui est la force sanctificatrice. Quant au mérite de ce travail, il faut surtout souligner l'équilibre avec lequel l'auteur présente les thèmes variés du traité sur le baptême. Il faut apprécier surtout la place qu'il accorde à l'aspect trinitaire, car c'est à partir de celui-ci que les autres thèmes se comprennent mieux. C'est à partir de la trinité qu'on comprend les questions liées aux sacrements et à l'Église.

L'article le plus récent sur le *De baptismo* (2001) est de Maureen Tilley. Il est apparu dans le *Diccionario de san Agustín*⁸⁵. Même si le texte n'est pas abondant, l'auteur offre des éléments nécessaires pour une bonne lecture de l'œuvre. Le *De baptismo* fut écrit entre 400 et 401 avec l'objectif de faire une théologie claire et détaillée sur le baptême⁸⁶. La structure des sept livres est en relation avec des thèmes bien précis. Dans la théologie donatiste, le ministre ne devait jamais être coupable des péchés contre l'Église ou des péchés qui excluent de l'Église, c'est-à-dire l'apostasie ou celui de remettre les livres sacrés aux persécuteurs. Un ministre qui se rendait coupable de ces aberrations perdait son pouvoir d'administrer les sacrements. A propos du baptême, il ne pouvait pas baptiser; s'il lui arrivait de le faire, tous ceux qui recevaient de lui le sacrement

⁸⁵ M. A. TILLEY, "Baptismo, De", in *Diccionario de san Agustín*, Burgos 2001, pp. 159-161; M. C. DIAZ Y DIAZ, "La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII au XI siècles", in *Cahier de civilisation médiévale* 12 (1969), pp. 219-241; W. G. RUSCH, "Baptism of Disire in Ambrose and Augustine", in *Studia patristica* 15 (1984), pp. 379-392; C. P. MAYER, *Taufe und Erwählung. Zur Dialectik des sacramentum. Begriffes in der antidonatisteschen Schrift De baptismo*, Würzburg 1975.

⁸⁶ M. A. TILLEY, "Baptismo, De", in *Diccionario de san Agustín*, op. cit. pp. 159-160.

devaient être rebaptisés lors de leur réintégration. Le ministre n'avait pas l'esprit, il ne pouvait pas donc le donner⁸⁷. Augustin réfute cette erreur centrant sa position sur le même sacrement. Le ministre coupable de tels péchés ne perd ni le sacrement du baptême ni celui de l'ordre⁸⁸. L'action sacramentelle accomplie par le ministre provenait de lui-même et pourtant elle reste un bien de l'Église. On ne peut pas donc nier que ce qu'il administre soit un sacrement valide. Comment celui qui veut se faire baptiser peut savoir que le ministre est saint ou pécheur?

Dans le deuxième livre, Augustin réfute la prétention donatiste de rester fidèle à la tradition de saint Cyprien. L'évêque de Carthage a lutté pour préserver l'Église de toute forme de contamination du péché. Selon Augustin il n'y a pas de pureté si l'Église est divisée. D'ailleurs cela est impossible car la division est l'un des crimes contre l'Église plus que les fautes de moindre importance sur lesquelles insistent les donatistes⁸⁹. Les catholiques sont ceux qui sont restés fidèles à la tradition de Cyprien, car ils ont maintenu l'unité. Du troisième au septième livre, Augustin défend l'unicité du baptême contre l'affirmation des donatistes selon laquelle plusieurs lettres de Cyprien et le concile de Carthage en 256 soutenaient la rebaptisation⁹⁰. Ces livres sont riches de contenu sur l'ecclésiologie

⁸⁷ M. A. TILLEY, "Baptismo, De", in *Diccionario de san Agustín, op. cit.* pp. 159-161.

⁸⁸ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 1, 1, 2: Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit; cf. N. HARING, "The Augustinian Axiom: Nulli sacramento iniuria facienda est", in *Medieval Studies* 16 (1954), pp. 87-117.

⁸⁹ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 2, 7, 11: Quare uos ergo separastis? Quare, cum leuiores quae fingitis fugitis, ipsum sacrilegium schismatis quod est omnibus grauius commisistis? Cf. E. L. GRASMÜCK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistensteit*, Bonn 1964; B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck-Wien 1986; P. LANGA, "San Agustín y el ecumenismo cristiano", in *Angelicum* 64, (1987), pp. 395-423; P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972; D. F. WRIGHT, *Donatist theologumena in Augustine? Baptism, Reviviscence of Sins, and Unworthy Ministers*, Roma 1987.

⁹⁰ Les donatistes parlaient des lettres 69-74. Parmi celles-ci il y a aussi la lettre à Jubaien dont nous avons donné le contenu.

et la théologie baptismale. L'Église est une communauté mixte où saints et pécheurs sont rassemblés, une communauté universelle qui a l'autorité sur les sacrements. Quant au baptême, les questions principales concernent surtout la validité, la légitimité et l'efficacité⁹¹. Le baptême administré tant au-dedans qu'en dehors de l'Église est valide. Celui administré en dehors est illégitime, car seule l'Église est dépositaire de l'autorité sur les sacrements. Ce dernier n'est pas aussi efficace à cause du sacrilège du schisme. En effet le manque de charité est la cause principale de l'inefficacité.

“Par ailleurs, nous disons, d'accord avec Cyprien que les hérétiques ne peuvent donner la rémission des péchés, mais bien qu'ils peuvent donner le baptême; qu'ils donnent ou le reçoivent, il ne servira qu'à leur perte, il est vrai, car ils emploient mal un tel présent de Dieu. De même les méchants et les envieux dont il atteste en personne la présence jusque dans l'Église, ne peuvent donner la rémission des péchés alors qu'ils peuvent donner de l'aveux de nous tous”⁹².

À la conclusion de cette présentation, il convient de souligner certaines limites, surtout d'ordre structurel. Il est vrai que l'étude est limitée par sa nature même, c'est-à-dire étant un article pour un dictionnaire, il doit être bref et essentiel. Toutefois, cela n'exclut pas l'observation sur une forme de déséquilibre dans l'exposition de la structure du *De baptismo*. L'auteur donne beaucoup plus d'espace à l'exposition du premier et du deuxième livre et parle des cinq autres d'une manière assez générale. Et pourtant, c'est dans ces derniers que saint Augustin entre plus en profondeur dans les questions qui concernent le baptême.

⁹¹ M. A. TILLEY, “Baptismo, De”, in *Diccionario de san Agustín*, *op. cit.* p. 160.

⁹² A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 5, 22, 30: Proinde consentimus Cypriano haeticos remissionem dare non posse, baptismum autem dare posse, quod quidem illis et dantibus et accipientibus ualeat ad perniciem tamquam tanto dei munere male utentibus, sicut etiam maligni et inuidi, quos et intus esse ipse testatur, remissionem peccatorum dare non possunt, cum eos baptismum dare posse omnes fatemur.

4. *Le rôle et la place de Pierre*

Un travail assez important sur le rôle et la place de Pierre est celui de Robert Eno. Son article concerne la controverse de l'Église catholique avec le donatisme et s'intitule *The work of Optatus as a turning point in the African Ecclesiology*⁹³. L'exposé n'est pas basé dans son ensemble sur la pensée de saint Augustin. Il aide à plutôt à comprendre le contexte dans lequel l'évêque d'Hippone a pris position sur le rôle du siège romain dans l'Église universelle. L'auteur se propose d'analyser les écrits d'Optat de Milev, le prédécesseur d'Augustin dans la défense de l'Église catholique contre le donatisme. Avant Optat, la position de l'épiscopat africain sur le rôle de l'évêque de Rome avait toujours été ambivalente⁹⁴. Simultanément, il maintenait son respect pour Rome tout en gardant la sensibilité envers son autonomie et ses traditions.

Pour démontrer cette attitude, Eno expose la vision de deux théologiens: Tertullien et Cyprien. L'attitude de Tertullien est repérable dans le *De Praescriptione Haereticorum* et dans le *De Pudicitia*⁹⁵. Sa conception reconnaît une place spéciale pour les Églises fondées par les apôtres. Les églises de fondation apostolique ont la foi originale⁹⁶. Si donc une doctrine n'est pas conforme à leur enseignement, elle doit être considérée comme fausse. S'il y a une discussion sur une vérité de la foi, il faut s'adresser à l'Église apostolique la plus proche: "si vous êtes en Asie, vous avez Corinthe...si vous êtes en Italie vous avez Rome"⁹⁷. Sur ce point la position de Tertullien ne

⁹³ R. ENO, "The work of Optatus as a Turning point in the African Ecclesiology", in *Thomist* 3 (1973), pp. 668-685; J. P. BRISSON, *Autonomie et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958; W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen stuhl in Rom*, Stuttgart 1971; F. SCORZA BARCELLONA, "Il donatismo negli studi di Alberto Pincherle", in *Studi storico-religiosi* 4 (1980), pp. 155-165.

⁹⁴ R. ENO, *The work of Optatus as a turning point in the African Ecclesiology*, op. cit. p. 670.

⁹⁵ R. ENO, *The work of Optatus as a turning point in the African Ecclesiology*, op. cit. p. 672.

⁹⁶ TERTULLIANUS, *De praescriptione Haereticorum* 21.

⁹⁷ TERTULLIANUS, *De praescriptione Haereticorum* 36: Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es à Macedonia, habes Philippos;

semble pas accorder une autorité spéciale à Rome. Toutefois, sur d'autres problèmes, il n'oublie pas que le point de référence ultime soit le siège de Rome. Ainsi dans le *De Pudicitia*, il qualifie souvent l'évêque de Rome comme l'évêque des évêques⁹⁸.

La position de Cyprien est plus complexe. Son ecclésiologie est essentiellement celle de la communion entre les Églises locales. L'Église est une, et sa foi est une. Cette unité est fondée sur la communion entre les évêques⁹⁹. Quant à l'autorité, elle est détenue par chaque évêque dans son diocèse. L'exposition de Eno se poursuit avec des citations des passages des écrits de Cyprien où il parle de l'égalité en autorité entre tous les évêques sans privilégier personne d'entre eux. Après il montre où cette position commence à changer. Pendant son exil, Cyprien envoya une lettre à l'évêque de Rome pour justifier sa décision de quitter Carthage à cause de la persécution¹⁰⁰. Selon l'interprétation de l'auteur, cette initiative n'exprime pas une reconnaissance spéciale de l'évêque, mais tout simplement l'expression de la *communio* entre les évêques¹⁰¹. Dans d'autres situations conflictuelles, Cyprien demande à l'évêque de Rome d'intervenir dans les diocèses, même ceux d'Asie, pour redonner la paix et rétablir la communion. Toujours dans la même correspondance, il parle de Rome utilisant des expressions comme *cathedra petri*¹⁰², *ecclesiae catholicae matrix et radix*¹⁰³, *petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est*¹⁰⁴. Toujours selon l'auteur, ces mots n'expriment aucune particularité de l'autorité de Rome à l'égard des autres évêques. L'évêque de Carthage pouvait les appliquer aussi aux autres sièges épiscopaux.

si potes in Asiam tendere, habes Ephesum; si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est.

⁹⁸ TERTULLIANUS, *De Pudicitia* 1.

⁹⁹ CYPRIANUS, *Epistulae* 33, 1

¹⁰⁰ CYPRIANUS, *Epistulae* 9 et 20.

¹⁰¹ R. ENO, "The work of Optatus as a turning point in the African Ecclesiology", *op. cit.*, p. 675.

¹⁰² CYPRIANUS, *Epistulae* 48, 5.

¹⁰³ CYPRIANUS, *Epistulae* 48, 3.

¹⁰⁴ CYPRIANUS, *Epistulae* 59, 14.

À la fin de son étude, Eno passe à la conception d'Optat sur le rôle du siège romain. Il montre la nouvelle interprétation qui s'éloigne d'une manière notoire de celle de Cyprien. Pour Optat, l'unité concerne les Églises qui, géographiquement étendues, demeurent en communion. L'Église, c'est celle qui est en Espagne, en Italie, en Gaule, en Egypte...¹⁰⁵. Pour ce qui concerne la conception de la *cathedra petri*, Optat s'oppose explicitement aux donatistes qui prétendaient d'avoir aussi une Église à Rome avec un évêque qu'ils considéraient aussi comme le successeur de Pierre. Optat objecte affirmant que les donatistes n'avaient même pas un diocèse à Rome. Selon l'auteur, c'est à partir d'Optat que l'aspect géographique et le siège romain firent partie des critères pour affirmer l'unité, la communion et la catholicité. Être en communion avec l'Église signifiait désormais être en communion avec les Églises des autres continents ayant comme symbole d'unité, l'évêque de Rome.

On ne peut pas passer sous silence l'importance de cette étude sur un problème actuel de l'ecclésiologie. Sa recherche qui démontre à partir des textes le tournant dans la conception de l'Église universelle et la communion mérite une attention particulière. Toutefois on ne peut pas oublier d'en souligner une limite. Dans son interprétation l'auteur semble exagérer quand il affirme l'autonomie des Églises locales. Cela se vérifie dans une forme de réduction dans la manière de comprendre les textes de Tertullien et de Cyprien qui font référence à Rome. C'est, d'une manière particulière, les textes qui parlent de Rome comme origine *unitatis* et *ratione, ecclesia principalis, persona ecclesiae, cathedra episcopalis, primatus*. Toutes ces expressions font référence à l'Église locale et non pas à l'Église de Rome.

Le deuxième article, que nous allons présenter est toujours de Robert Eno. Le thème concerne la relation entre Rome, qui représente l'Église catholique latine, et les autres entités ecclésiastiques, les Églises séparées incluses. Dans son approche, l'auteur cherche tout d'abord à définir les concepts de base en faisant référence à la manière dont ils ont été employés par certains personnages et, d'une manière particulière, par saint Augustin. Son objectif est de montrer une interprétation de

¹⁰⁵ OPTATUS, *Contra Parmenianum Donatistam* 2, 1, 11.

l'évêque d'Hippone de la figure de Pierre sur laquelle il y a eu moins d'insistance dans l'histoire de l'ecclésiologie catholique. Dans l'article, l'auteur analyse deux concepts: *forma* et *figura*. Ces mots ont été utilisés en général dans l'antiquité chrétienne pour souligner la particularité de l'Église de Rome à cause du patronage des deux apôtres Pierre et Paul. Ceci faisait donc qu'on lui reconnaissait une certaine autorité devant les autres Églises particulières. Quant à la terminologie *figura*, celle-ci pouvait avoir un autre sens. Elle était utilisée surtout dans le travail d'interprétation de l'ancien testament. Dans l'exégèse patristique elle montrait comment l'Écriture Sainte devait être lue à la lumière du mystère du Christ.¹⁰⁶

Pour comprendre le concept *forma*, Eno présente deux personnages des premiers siècles avant de donner l'interprétation de saint Augustin. Il s'agit des papes Léon et Grégoire. Dans deux sermons, le pape Léon utilise quelque fois l'expression *forma petri*. Le pape l'utilise pour montrer le rang de l'apôtre Pierre au sein de l'Église. Son interprétation est que Pierre a été placé au-dessus de tous les *rectores* dans l'Église¹⁰⁷. Ainsi donc l'expression est liée surtout à la figure de Pierre comme autorité dans l'Église. Dans ce cas on ne précise pas la nature de cette autorité. Léon ne détermine pas s'il s'agissait d'une autorité spirituelle, morale ou juridique. Il affirme tout simplement la suprématie de la chaire de Pierre et de ses successeurs sur les autres entités ecclésiastiques¹⁰⁸.

¹⁰⁶ E. ENO, "Forma Petri-Petrus, figura ecclesiae" in *Augustiniana* 41 (1991), p. 666; Y. CONGAR, "Cephale - Caput", in *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, London 1983; J. DOIGNON, "La trilogie Forma-Figura-Exemplum, transposition du grec Typos dans la tradition ancienne du texte de Saint Paul", in *Latomus* 17 (1958), pp. 329-349; J. DANIELOU, *From shadows to reality. Studies in the biblical typologie of the fathers*, London 1960; R. M. GRANT, *The letter and the Spirit*, London 1957; M. SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

¹⁰⁷ LEO MAGNUS, *Epistulae*, 14, 11.

¹⁰⁸ Rendant cette expression plus explicite, je peux voir en elle l'idée de Pierre comme figure d'autorité, liée intimement à l'Église de Rome, en la douant de ses argumentations scriptures et historiques comme l'autorité suprême dans l'Église; cf. R. ENO, "Forma Petri-Petrus, figura Ecclesiae", *op. cit.* p. 660; cf. A. M. La BONNARDIERE, "Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin", in *Irenikon* 34 (1961), pp.451-499.

Chez Grégoire l'auteur déclare de n'avoir pas trouver l'expression *Forma Petri* utilisé d'une manière explicite. Toutefois dans sa recherche il trouve un paragraphe qui fait référence au sens de la dite expression. Parlant de son prédécesseur (le pape Félix), Grégoire déclare que "les autres Églises étaient recommandées de suivre l'exemple et la guide du siège romain quand le pape Félix écrit à Thalasios de Constantinople"¹⁰⁹. Félix n'attribue pas d'une manière particulière l'autorité à l'évêque de Rome. Toutefois il montre la centralité du siège romain dans son rôle de guide envers les autres Églises. D'où ça serait une erreur méconnaître la place qu'occupe Rome dans l'Église.

Après Grégoire, d'autres ecclésiastiques romains utilisèrent l'expression en la liant surtout à la tradition romaine. Ainsi on trouve d'autres expressions comme, *forma traditionis antiquae, secundum veterum formam*. Plus explicite encore, c'est la lettre du pape Virgilius à Profuturus de Prague. Dans sa lettre il dit "qu'aucun croyant n'ignore le fait que l'Église romaine soit le *fondament* et la *forma* des autres Églises, à partir de laquelle toutes les autres Églises ont leur *forma*"¹¹⁰. L'objectif est de montrer que toutes les autres Églises ont comme fondement l'apôtre Pierre, dont le ministère est assumé par l'Église romaine. Parmi les apôtres, Pierre a été choisi comme *Cephas – Caput*; cela démontre l'autorité que lui-même a reçue du Christ.

Chez saint Augustin on trouve aussi la terminologie *forma*. Dans ses œuvres ce mot est utilisé plus de 1400 fois. Toutefois le sens que revêt ce mot là où il est employé explicitement est tout à fait divers de celui décrit plus haut. On le trouve surtout dans sa christologie quand il parle de la kénose. Il parle de Jésus qui, dans sa *Forma Dei* s'est humilié en prenant la *Forma servi*. Dans d'autres écrits l'évêque d'Hippone fait allusion au mot *forma* quand, dans son eschatologie, il considère Adam comme *forma futuri*. Ailleurs encore dans sa théologie sacramentelle, il parle de *forma* dans la controverse avec le donatisme. Dans son *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* il écrit:

¹⁰⁹ FELIX, *Epistulae*, 16.

¹¹⁰ VIRGILIUS, *Epistulae*, 1,7.

“Si j’ai bien souvent bon d’évoquer l’histoire de Juda et d’Israël, c’est avant tout pour avertir les donatistes que les justes établis au milieu des impies n’ont pas à souffrir de toutes les reproches adressées à la masse des impies; c’est aussi qu’ils cessent de ramasser comme preuves tout ce que les prophètes, les lèvres du Seigneur ou les évangélistes peuvent avoir dit contre la zizanie ou la paille qui est dans l’univers. Bien souvent la parole de Dieu s’adresse aux masses sans piété qui sont dans l’Église et qu’on ne compte même pas dans l’Église; pourtant les sacrements qu’elles ont en commun avec les saints leur attribuent, certains dehors, d’une piété dont elle rejette la réalité (*forma*), selon le mot de l’apôtre: ils ont l’apparence de la piété tout en rejetant la vertu”¹¹¹.

Dans d’autres écrits, Augustin insiste sur la forme sacramentelle. Parlant des hérétiques, il dit que ceux-ci, étant baptisés, gardent la *forma*, même s’ils ont trahi par leurs déviations doctrinales. Se séparer de l’Église, c’est manquer l’amour pour le Christ; cet amour qui est le sang qui circule dans le corps du Christ. Les donatistes ont la forme mais ils manquent l’amour car ils sont séparés du corps¹¹². La présentation synthétique de la conception augustiniennne du concept *forma* montre l’absence d’une référence à l’autorité. Bien sûr le but de Eno dans son article n’est pas de confirmer l’interprétation ordinaire de cette terminologie. Il ne fait qu’une étude comparée pour déboucher enfin sur ses propres conclusions.

Contrairement au concept *forma*, on trouve chez saint Augustin plusieurs textes où il y a la parole *figura*. Presque toujours ce concept est lié à l’apôtre Pierre comme le représentant

¹¹¹ A. AUGUSTINUS, *Ad catholicos de secta donatistarum* 13, 34: Hoc ideo de Iuda et Israel commemorandum arbitratus sum, maxime ut admoneantur isti non obesse iustis in medio impiorum constitutis, quiquid in pisis populos propter impiorum multitudinem dicitur, ut disnant colligere testimonia, quaecumque sive per profetas sive per os Domini sive per euangelistas in zizania vel paleam orbis terrarum dicta inveniuntur. Plerumque enim sermo divinus impias turbas Ecclesiae, quae nec in Ecclesia deputantur, temen propter sacramenta, quae cum sanctis communiter habent, quia inest in eis quaedam forma pietatis cuius virtutem negant, sicut ait Apostolus: Habentes formam pietatis virtutem autem eius abnegantes (2 Tim 3, 5).

¹¹² A. AUGUSTINUS, *Contra litteras Petiliani* 1, 17.

de l'Église universelle. Commentant le passage des Actes des apôtres sur la vision de Pierre, Augustin pense que le fait de manger ce qui est pur et ce qui est impur, exprime le rôle de Pierre pour l'unité entre les juifs et les païens.

“La référence dans laquelle Pierre symbolise l'Église peut-être vue en connexion avec la vision de Pierre en Actes 10,13. La vision est tout d'abord en relation avec les lois du régime alimentaire juif mais son implication concerne l'universalité du message chrétien ... En Pierre, l'Église est interpellée de se lever et manger. L'Église doit être très affamée et aller en avant pour consumer les terres et les peuples gentils. L'Église a aussi des dents! La nappe portant des bêtes pures et impures avec ses quatre coins symbolise aussi l'universalité. Les gentils étaient impurs avec leurs erreurs, superstitions et péchés jusqu'au moment où la grâce du Christ les a rendus purs. Purifiés, ils entrèrent aussi dans le corps du Christ”¹¹³.

A part le passage des Actes des apôtres, il y a aussi celui qui parle de la réception des clés du royaume. Selon son interprétation Pierre est choisi comme représentant de l'Église. Vu qu'il est l'unique à qui le Christ s'adresse, il jouit par ce fait même d'un *primatus* sur les autres apôtres¹¹⁴. Le Christ ne dit pas “je vous donnerai les clés du royaume du ciel”; mais “je te donnerai les clés du ciel”. Ainsi donc le privilège concerne uniquement Pierre. Toutefois, quand on continue la lecture des œuvres d'Augustin, on trouve des textes où il précise son interprétation. Plusieurs fois il affirme que les clés ont été données à l'Église; ce n'est pas donc le privilège exclusif de Pierre. Aussi quand le Christ demande le témoignage d'amour, la question est adressée à l'Église en général et à chaque chrétien en particulier. De même quand le Christ dit à Pierre: pais mes agneaux, ce n'est pas une responsabilité réservée à Pierre car selon Augustin, dans l'Église il n'y a qu'un seul pasteur: le Christ Lui-même¹¹⁵.

Ces deux formes d'interprétation ne doivent pas cependant porter au doute sur la responsabilité de Pierre, dira plu tard

¹¹³ Y. CONGAR, *L'interprétation de Matth. XVI, 18. Notes complémentaires*, in B.A 28 (1963), p. 716.

¹¹⁴ A. AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmum*, 108,1.

¹¹⁵ A. AUGUSTINUS, *De Baptismo* 3, 17, 32.

l'évêque d'Hippone. Dans sa recherche équilibrée, il montre que, comme figure et représentant de l'Église Universelle, Pierre a certainement un rôle privilégié. Il est signe et symbole de l'unité qui est souvent menacée par les schismes et les hérésies. Dans ce cas il a aussi l'autorité dans la détermination de la conduite à suivre en matière de foi et de morale. Mais si on examine l'Église dans sa vie concrète, chaque membre peut jouer le rôle de Pierre. Chaque chrétien est responsable de l'unité. Ainsi donc chez saint Augustin, il est difficile de préciser si parlant de l'autorité de Pierre, il s'agit d'une autorité exclusive ou inclusive. Contrairement aux pape Léon et Grégoire le grand, pour qui la figure de Pierre manifeste son autorité, l'interprétation de saint Augustin est plus flexible et variée. L'autorité est reconnue mais toujours dans le sens de responsabilité.

5. La conception de l'Église

L'article de Vittorino Grossi intitulé « Cristo autore dei sacramenti nella patristica. L'apporto di sant'Agostino » est important non seulement pour l'approfondissement du problème africain mais aussi pour le cheminement de l'Église à l'époque actuelle. En effet, Augustin affronte la question d'une Église divisée. Actuellement l'Église est en face du même problème. Pour la recherche de l'unité Augustin a dû expliquer la question des fruits du baptême. A nos jours personne ne peut douter de l'existence d'une masse des baptisés qui se perd dans l'indifférence religieuse ou dans l'athéisme. En plus, on observe aussi une séparation entre les principes de la foi et la vie morale pratique.

Que le donatisme se soit séparé de l'Église catholique cela n'est pas dû aux principes de base de la foi chrétienne. Entre les deux Églises, il n'y avait pas de divergences, par exemple, sur les vérités et l'autorité de l'Écriture Sainte. Si donc les deux Églises s'entendaient bien à propos de l'Écriture, du *credo*, et des sacrements, il reste à savoir où était le nœud du problème. Pour répondre à la question, il faut se situer sur trois niveaux différents: celui de la doctrine, celui de l'interprétation et celui de la pratique dans la vie concrète. Pour ce qui concerne la division, la question résidait au deuxième et au troisième

niveau. La profession des vérités de la foi était la même tandis que son interprétation et les conséquences qui s'en déduisaient étaient équivoques¹¹⁶.

Pour comprendre ces divergences, il faut analyser les tendances des deux Églises. Les donatistes insistaient plus sur l'action de l'Esprit après le baptême. Ainsi le croyant devait se comporter d'une manière parfaite. Ce qui comptait pour le donatisme, c'était la qualité de la vie car l'Esprit est avant tout sanctificateur¹¹⁷. Chez les catholiques on insistait sur l'universalité de la rédemption du Christ. On reconnaissait donc une Église qui n'excluait pas les pécheurs. Ces derniers étaient exhortés à la pénitence et à la conversion. Pour résoudre le problème saint Augustin se situe dans le cadre général de la doctrine catholique, à laquelle il appartenait, même si sa pensée sera plus précise et plus profonde. En face de la thèse donatiste qui insistait sur la sainteté des ministres des sacrements, il réagit en affirmant l'autorité du Christ. Les sacrements et en particulier le baptême, ne dépendent pas du pouvoir ou de la sainteté du ministre mais de leur vérité et du Christ lui-même¹¹⁸. Cette position rejoint l'importance mise sur l'universalité de la rédemption et donc du Christ comme l'unique auteur de la grâce sacramentelle¹¹⁹.

¹¹⁶ La discussion théologique entre donatistes et catholiques n'était pas basée sur les principes (les deux Églises étaient d'accord sur l'acceptation des Écritures, du symbole, des sacrements, d'une seule Église et d'un seul baptême), mais sur les diverses conséquences qui se déduisaient des principes communs. Par exemple ils étaient d'accord que le baptême était un, mais ils avaient des divergences sur sa validité; cf. V. GROSSI, *Cristo autore dei sacramenti nella patristica. L'apporto di Sant'Agostino*, in *Rivista Liturgica* 81 (1994), p. 31; CH. BOYER, *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, Roma 1969; J. MORAN, "San Agustín y la unidad de los cristianos", in *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967), pp. 535-564; O. CULLMANN, "The Early Church and Ecumenical Problem" in *Anglican Theological Review* 40 (1958), pp. 294-301; P.R.L. BROWN, "Religious Dissent in the Later Roman Empire: The case of North Africa", in *History* 48 (1963), pp. 283-305.

¹¹⁷ V. GROSSI, *Cristo autore dei sacramenti nella patristica, op. cit.* p. 31.

¹¹⁸ A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium* 4,16,19.

¹¹⁹ En renouant les sacrements au Christ qui est leur auteur, Augustin fait une distinction qui consentit à la théologie sacramentaire de dépasser l'épreuve de l'événement donatiste. Il fit la distinction entre

L'insistance de saint Augustin sur le baptême administré par le Christ lui-même permet à l'évêque de déboucher sur l'aspect fraternel entre les chrétiens. Si les baptisés sont nés dans le Christ, alors ils sont tous frères. Plusieurs sont les formules utilisées pour rappeler aux donatistes ce sens de la fraternité: "qu'ils le veulent ou non ils sont nos frères"¹²⁰; "je cherche mon frère et je me retourne vers le Seigneur, pas contre lui, mais pour lui"¹²¹; "la division, c'est ce qu'a voulu l'iniquité qui nous a divisés, mais pas la charité par laquelle nous sommes frères"¹²². La fraternité est donc la conséquence ou le fruit de l'unique baptême dans le Christ. On ne peut pas se permettre de rebaptiser à cause de la faiblesse d'un ministre.

Reconnaissant que les faiblesses existent dans l'Église, Augustin n'hésite pas pourtant à affirmer son rôle pour le salut des hommes. Celle-ci est la médiatrice du salut et doit garantir l'administration des sacrements. Ce ministère a été donné uniquement à elle par le Christ. Tous ceux qui reçoivent les sacrements entrent en communion avec l'Église. Il n'est donc pas permis à personne d'utiliser les sacrements pour ses propres projets ou ses propres objectifs. En observant néanmoins la division et ses conséquences, Augustin se rend compte d'un problème que lui-même cherchera à résoudre: la contradiction entre le sacrement, particulièrement le baptême et ses fruits. Au lieu de la charité, il observe la haine, au lieu de la paix, il est confronté à la violence, au lieu de la patience, il y a l'intolérance, au lieu de l'unité il y a la division. Cette contradiction entre le sacrement et ses fruits ne dépend pas, selon l'évêque d'Hip-

potestas et ministerium: les sacrements quant à la *potestas* sont du Christ et pour cela quand ils sont conférés, il n'y a que le Christ qui peut les conférer; quant au *ministerium*, ils sont de l'Église. A l'évêque d'Hippone pressait surtout la première partie, c'est-à-dire que les sacrements impriment dans le fidèle le caractère du Christ et non celui de Donat ou de qui que ce soit. Chaque sacrement est donc du Christ; cf. V. GROSSI, *Cristo Autore dei sacramenti nella patristica*, op. cit. p. 33.

¹²⁰ A. AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum*, 32, 29.

¹²¹ A. AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum* 18,2.

¹²² A. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum* 18,2; cf. W. G. RUSCH, "Baptism of Desire in Ambrose and Augustine", in *Studia patristica* 15 (1984), pp. 379-392; E. SCALCO, *Sacramentum e Sacramenti res nell'istituzione nuziale. Loro impiego e significato negli scritti di sant'Agostino d'Ippona*, Bruxelles 1992.

pone ni du Christ ni du ministère de l'Église. Le problème, c'est celui du manque de conversion de la part de celui qui reçoit le sacrement¹²³.

L'approfondissement de la question des fruits du baptême portera l'évêque d'Hippone à relativiser l'efficacité de la mission de l'Église tant qu'elle continue son cheminement dans l'histoire. L'Église sainte demeure aussi pécheresse. Il est vrai que l'Église est l'unique médiatrice du salut sur cette terre. Mais tant qu'elle continue son pèlerinage, elle doit encore combattre contre les forces adversaires. Sa tension est dirigée vers la *Communio Sanctorum*¹²⁴ quand se réalisera le salut final. C'est là aussi un point doctrinal, distinct de la doctrine donatiste qui prétendait arriver à la sainteté tout juste après le baptême, et qui servira aussi plus tard contre le pélagianisme. Pour ces derniers, comme les donatistes, la *communio sanctorum* doit être rejointe dans le temps présent comme conséquence immédiate du baptême.

Dans la recherche de Vittorio Grossi, beaucoup sont les thèmes qui peuvent encore ouvrir des perspectives dans la compréhension des sacrements. Ceux-ci sont en effet d'une importance capitale si nous nous tenons devant les défis de l'Église au niveau doctrinal et pastoral. Le problème de la conversion du cœur qui a été négligé après l'adoption du principe de *l'ex opere operato*, peut illuminer les esprits qui considèrent encore les sacrements comme des actions magiques capables de produire des saints sans qu'on en ait la moindre conscience. Le baptême est le début du pèlerinage dans lequel l'homme doit travailler pour sa conversion.

6. *Le désir de l'unité*

L'argument que traite G. R. Evans s'insère dans l'effort actuel pour la recherche de l'unité de l'Église. En effet, personne ne peut douter du fait qu'Augustin soit l'un des pasteurs qui se sont confrontés aux grandes divisions et aux hérésies les

¹²³ V. GROSSI, *Cristo autore dei sacramenti nella patristica. L'apporto di Sant'Agostino*, op. cit. p. 53.

¹²⁴ A: AUGUSTINUS, *De baptismo* 1, 17, 26.

plus extrémistes. Ce qui caractérise ce combattant pour la vérité et l'unité, c'est surtout l'esprit de tolérance, sans toutefois céder aux erreurs. C'est là l'objectif de l'auteur dans son article *Augustin, les donatistes et la communion*¹²⁵. Il veut montrer l'ardeur de l'évêque d'Hippone pour l'unité malgré les multiples paradoxes pour trouver la solution à certains problèmes. Parmi les positions d'Augustin, on trouve certaines qui semblent contradictoires. Cela s'explique par la variété des situations où il se trouvait et par les différents personnages à qui il avait affaire. Des positions auxquelles il ne donne pas assez d'importance dans un contexte sont affirmées avec fermeté dans un autre, tout en gardant l'orientation de son esprit: l'un des biens suprêmes de l'Église, l'unité.

La pratique qui était à la base de la discussion entre l'Église catholique et le donatisme était fondamentalement celle de rebaptiser les chrétiens catholiques qui se convertissaient au donatisme. Le principe qui motivait cette manière de faire était le discrédit ou la non considération de la dignité des ministres catholiques. Comme le donatisme se considérait comme Église des saints par excellence, il obligeait à ceux qui voulaient en faire-part de recevoir de nouveau l'Esprit saint. Son Église était considérée comme l'*hortus conclusus*. Elle était comme un vêtement sans couture, l'arche de Noé, le puits scellé. Toutes ces images prises des écrits de saint Cyprien excluent quiconque n'était pas donatiste et le qualifie de pécheur sans aucune voie pour le salut¹²⁶.

¹²⁵ G. R. EVANS, "Augustine, the donatists and communion", in *Augustinus* 38 (1993), pp. 221-230; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1920; J. RATZINGER, *Church, Ecumenism and Politics*, Slough 1988; T. TACK, *Características esenciales de la vida agustiniana*, Roma 1978; A. M. La BONNARDIERE, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986.

¹²⁶ Les donatistes considéraient la vraie Église comme l'*hortus conclusus*. Ils basaient leur interprétation sur cette image et d'autres semblables, c'est-à-dire, le vêtement sans couture, l'arche de Noé, le filet dans la mer du monde, le puits sigillé, partiellement prises chez Cyprien. Ces images ont en commun la notion d'une Église selon laquelle on doit être dedans ou dehors. Celui qui est dehors ne peut pas boire de la source des sacrements. Dedans il existe une sainteté resplendissante et dehors il n'y a que les ténèbres du péché. Comme l'arche de Noé, l'Église sauve seulement ceux qui sont dedans. C'est l'unique arche du salut par

L'exemple de la recherche de son propre prestige spirituel est donné aussi par l'évêque Parmenianus. Celui-ci dit que l'Église donatiste de Carthage est l'unique épouse du Christ. C'est à Carthage où il y a des signes du vrai baptême¹²⁷. Chez Donat, personne ne se préoccupe des effets des sacrements, étant donné que tous les fidèles en sont et en seront toujours dignes. Contre la doctrine donatiste Augustin propose une ecclésiologie fondée sur la volonté universelle de Dieu pour le salut. Dieu est l'unique agent du salut; lui seul connaît ceux qui en sont dignes. Dans son esprit de dialogue, Augustin s'intéressait aussi aux idées de certains auteurs donatistes, qu'il jugeait positives. Le cas est celui du théologien donatiste Tychonius.

Dans son œuvre intitulé *Livre des règles*, l'auteur donatiste fait une étude de l'Écriture Sainte. Son objectif est de trouver des passages qui révèlent des significations opposées. Ainsi il classifie des passages où Dieu bénit et d'autres où Dieu maudit; où Dieu se révèle et où Il se cache, des textes où Israël est considéré comme nation sainte et d'autres où le même peuple est qualifié de pécheresse. D'une manière particulière, Augustin est fasciné par le texte du Cantique des Cantiques: je suis noire et pourtant belle (Ct 1, 5). Ce qui attire Augustin chez cet auteur; ce n'est pas surtout le contenu du livre mais la méthode et l'esprit paradoxal qui cherche à trouver le contraire même pour les choses resplendissantes de sainteté. Le donatisme devait donc faire un examen de soi et retrouver sa face obscure¹²⁸.

L'insistance sur la communion revêt une importance capitale dans les efforts d'Augustin pour l'unité. Comme il a été dit précédemment les deux Églises convergeait sur plusieurs

ce que le Christ ne peut avoir qu'une unique épouse. Celle-ci ne peut pas être divisée parce qu'elle est comme un vêtement sans couture. Celle-ci n'accepte ni changement ni évolution; cf. G.R. EVANS, "Augustine, the donatists and communion", *op. cit.* p. 222; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1920; J. P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1958; W. FRENCH, *Church, Ecumenism and Politics*, Slough 1988.

¹²⁷ G. R. EVANS, *Augustine, the donatists and communion*, *op. cit.* p. 222.

¹²⁸ BRIGHT, *The book of rules of Tyconius: its purpose and inner logic*, Paris 1988, p. 63.

aspects doctrinaux. Cet aspect en soi positif permettra donc à l'évêque d'Hippone de développer sa doctrine sur l'unité et la pluralité. Son point de départ, à ce propos, est la doctrine de saint Cyprien où l'unité est considérée comme la source de la pluralité des autres Églises:

“Le soleil émet plusieurs rayons, mais il est une seule lumière; un arbre a plusieurs branches, mais un seul tronc sur une racine ferme: plusieurs ruisseaux proviennent d'une seule source”.¹²⁹

Développant cette doctrine, Augustin pense que l'unique Église a sa plénitude dans les Églises régionales. En effet, sans ces dernières on ne parlerait même pas de l'Église. L'universalité est fondée sur la communion et l'unité dans la foi. Bien sûr on ne peut pas mettre de côté l'autonomie. Car les réalités dans lesquelles vivent les Églises sont différentes. Celle-ci est nécessaire surtout quand il s'agit des orientations pratiques selon les traditions culturelles des régions. Mais peut-on appliquer cette doctrine au donatisme?

Pour Augustin, il y a toujours la possibilité de communion même si ce dernier cas est exaspérant. En effet, il serait une erreur d'affirmer que tout est mauvais chez Donat. Plusieurs fois Augustin s'est engagé à chercher une voie de rencontre même par des débats publics. Il a écrit des œuvres aux chrétiens donatistes car il croyait dans une communion si imparfaite soit-elle. L'amour pour l'universalité qu'Augustin tenait à cœur inspirera fortement l'ecclésiologie des siècles ultérieurs. Toutefois l'équilibre dans la conception du rapport entre l'Église universelle et les Églises locales sera rompu. La théologie eucharistique de la transsubstantiation renforcera l'insistance sur l'Église universelle au détriment des diocèses. Comme dit Evans, cette théologie eut le mérite d'éviter les tendances au régionalisme ou au nationalisme qui risqueraient d'aboutir à un autonomisme sans communion; mais aussi, à l'autre extrême, elle souligna très fortement l'Église universelle¹³⁰.

¹²⁹ CYRPIEN, *L'Église. L'unité de l'Église catholique* 14, 5.

¹³⁰ G. R. EVANS, “Augustine, the donatists and communion”, *op. cit.*, p. 225; Dans la doctrine de la transsubstantiation développée au XI^e et au XII^e s, plusieurs théologiens affirment que le même corps du Christ *unum et idem numero* est présent dans chaque Église locale. Pour cela,

La reconnaissance d'une communion, même si imparfaite, n'est pas sans doute un motif de consolation dans la lutte pour l'unité. D'ailleurs, la situation concrète démontrait cette urgence, car la violence, la dépossession des biens, la persécution se perpétuaient malgré l'appel à la paix. Cela poussait Augustin à recourir à un langage fort qui semblait contredire son esprit de modération. Ceux qui proviennent du Christ, "même s'ils apparaissent être dans l'Église; ceux qui possèdent toute chose, l'Écriture incluse, mais qui ne s'engagent pas pour l'unité de l'Église ne sont pas dans l'Église"¹³¹.

Ici il faut aussi chercher à comprendre de quelle Église il s'agit, car le donatisme pensait être aussi la vraie Église. Parmenianus affirmait que la prophétie de l'Église universelle s'était accomplie dans son Église et soutenait avec force la vision négative envers l'Église de saint Augustin. Comme réaction à cette conception, l'évêque d'Hippone parle de l'Église universelle qui ne peut pas se limiter à une portion de terre en Afrique. L'Église du Christ, c'est celle qui est diffuse dans le monde entier... le Christ ne peut pas laisser disparaître l'Église répandue dans les autres régions du monde pour la restreindre seulement dans le donatisme¹³². C'est là deux interprétations différentes à cause, certainement, de leur vision générale de l'universalité. Pour le donatisme, l'universalité part d'une vision morale de l'Église; tandis que pour Augustin, la vision est géographique.

L'insistance de saint Augustin sur l'unité s'explique aussi par l'urgence de la situation désespérée. Dans son effort pour la réconciliation, il donne l'exemple d'une maison qui est sur le point de s'écrouler. Le grand besoin, c'est celui de sauver la maison avant toute autre forme de discussion¹³³. Le bien suprême dans son cas, c'est de voir les deux Églises réunies autour d'un même autel. Il faut maintenir l'unité du corps du Christ.

l'eucharistie est l'élément fondamental pour le lien et l'unité entre les Églises et manifeste son universalité.

¹³¹ G. R. EVANS, "Augustine, the donatists and communion", *op. cit.* pp. 225- 226.

¹³² A. AUGUSTINUS, *Contra Epistulam Parmeniani* 51, 1, 1.

¹³³ A. AUGUSTINUS, *De correptione Donatistarum* 8, 33.

Après avoir lu l'article de Evans, on peut, peut-être se poser la question au sujet de l'objectif de sa recherche. Comme il a été observé l'auteur présente deux points de vue d'Augustin qui paraissent paradoxaux. D'une part, il y a un Augustin tolérant et modéré dans ses jugements; d'autre part, le même Augustin qui condamne avec force les positions et la violence des donatistes. L'objectif de l'auteur serait de montrer la flexibilité dans l'attitude de l'évêque. Son génie lui permet de répondre aux diverses situations d'une manière différente mais aussi sans pour autant se contredire. L'autre objectif serait aussi de montrer qu'Augustin n'était pas un homme borné sur certaines conceptions. Il était toujours prêt à abandonner certaines idées si vraies qu'elles soient, en vue du bien suprême qui est l'unité du corps du Christ.

En 2002 apparaît un autre article sur la recherche de l'unité chez saint Augustin dans la controverse donatiste. Il s'agit de l'article de Pedro Langa intitulé « Al servicio de la unidad, desde la polémica donatista »¹³⁴. L'auteur présente tout d'abord l'importance des grandes études ecclésiologiques du XX^e siècle et montre leur relation avec la patristique. Sur ce point, l'importance de saint Augustin pour l'ecclésiologie actuel et surtout pour le cheminement de l'Eglise vers son unité est indiscutable.

Le premier point de la recherche concerne la Conférence Oecuménique de Carthage en 411. Dans le débat les donatistes accusaient les catholiques d'appartenir à l'Eglise de Caecilianus le traître. Pour Augustin, l'Eglise catholique appartient au Christ et non pas à Caecilianus. Le deuxième point traite de l'importance que saint Augustin attribue à l'unité dans l'Eglise. Aucune raison ne peut justifier la division à l'intérieur de l'Eglise. L'Eglise de Jésus-Christ a été fondée pour être catholique, c'est-à-dire universelle et conserver l'unité de ses membres.

Le dernier point parle de la contribution de saint Augustin à l'œcuménisme de notre temps. Le concept dominant dans l'œcuménisme augustinien est celui de communion. Il s'agit d'un concept fondamental dans l'œcuménisme de nos jours. Ce

¹³⁴ P. LANGA, " Al servicio de la unidad , desde la polémica donatista" in *Augustinus* 47 (2002), pp. 363-383.

qui fait comprendre au croyant l'importance de la communion ecclésiale c'est le sacrement de l'Eucharistie. Dans le pain eucharistique on indique comment le croyant doit aimer l'unité. Celui qui reçoit l'unique pain de vie doit chanter avec joie : unité, vérité et charité.

7. *L'autorité des Saintes Écritures*

Vu la nécessité du dialogue entre la théologie et l'exégèse et les critiques envers la théologie spéculative¹³⁵, l'article de Pedro Langa intitulé "*Écriture dans Contra Cresconium*"¹³⁶ se veut comme une contribution à la recherche dans ce domaine. L'attention à saint Augustin a son importance. Il est, en effet, l'un des théologiens qui ont pris en considération l'Écriture Sainte pour répondre aux accusations de ses adversaires. Dans le *Contra Cresconium*, cette capacité se fait plus remarquer quand il répond au grammairien donatiste qui accuse l'Église catholique d'être incohérente avec le message de l'Écriture Sainte. L'auteur analyse les arguments d'Augustin et cherche de découvrir le problème fondamental quand il s'agit d'interpréter la Bible. La méthodologie constitue le nœud des incompréhensions et souvent l'origine des erreurs graves. Comme affirme Langa, "entre les nombreux messages de ce thème, il n'y a aucun qui soit d'actualité et de valeur comme l'aspect méthodologique"¹³⁷.

Pour parler de la discussion entre Cresconius et Augustin il faut nécessairement faire allusion à Petilianus, évêque donatiste de Constantine. En effet, si Cresconius a écrit, c'était en vue de défendre son évêque. Après la conférence de Carthage, Petilianus avait fait publier une lettre pastorale, *l'Epistula ad presbyteros et diaconos* qui contenait une série d'accusations

¹³⁵ À propos des critiques envers la théologie spéculative, un bon nombre d'exégètes ont observé la carence d'une approche approfondie de la théologie à la Bible. Il a été souvent dit que la théologie n'avait fait rien d'autre que de se servir de la Bible pour confirmer ses propres principes.

¹³⁶ P. LANGA, "La Escritura en Contra Cresconium", in *Augustiniana* 41 (1991), pp. 692-721.

¹³⁷ P. LANGA, "La Escritura en Contra Cresconium", *op. cit.* p. 721.

contre l'Église catholique. A cette lettre, Augustin avait répondu avec le *Contra litteras Petilianas*, réfutant les critiques selon lesquelles l'Église catholique s'était perdue dans un laxisme coupable et exagéré¹³⁸. Dans la défense de Cresconius, on se rend directement compte du ton polémiste. On remarque dans ses écrits, un caractère anti-augustinien, peut-être, avec la tentative de convaincre les fidèles donatistes. L'un des aspects les plus attaqués c'est surtout l'éloquence de l'évêque d'Hippone. La prétention de Cresconius était de démontrer qu'il n'y avait que les évêques catholiques qui étaient instruits, mais aussi que les leurs n'étaient pas si ignorants¹³⁹.

La réputation selon laquelle les évêques donatistes n'étaient pas instruits a son origine dans le préjugé non seulement de la part des catholiques, mais aussi de la part d'un grand nombre des donatistes. Malgré la bonne intention de défendre ses autorités, Cresconius ne réussit pas à combler cette lacune. Celui-ci était grammairien et non pas théologien. Son oeuvre montre combien il ne connaissait pas les Écritures Saintes dont il voulait se servir comme preuves pour argumenter¹⁴⁰.

Quand Augustin écrit le *Contra Cresconium*, il perçoit bien entendu, les failles littéraires de son adversaire. Il se rend compte de la carence de formation sur des questions doctrinales et scripturaires. D'où, une raison de plus pour renforcer son argumentation. C'est aussi, peut-être, pour cette raison que le

¹³⁸ Cf. *Oeuvres de saint Augustin. Traités anti-donatistes. Introduction générale*, op. cit. p. 33.

¹³⁹ Avec une intentionnalité habile et même jusqu'à s'appuyer au témoignage scripturaire, Cresconius prétend combattre l'éloquence de l'évêque d'Hippone; une manière implicite de prouver que les évêques schismatiques sont des pasteurs instruits dans la parole divine; cf. P. LANGA, "La Escritura en Contra Cresconium", op. cit., p. 692.

¹⁴⁰ Les preuves documentaires prédomineront sur les preuves bibliques. Cresconius semble donc à l'aise quand il s'agit de la forme au lieu du contenu, à partir de la grammaire, qu'à partir de l'Écriture, dans la polémique que dans la doctrine; cf. P. LANGA, "La Escritura en Contra Cresconium", op. cit., p. 692. Pour l'approfondissement de la question sur l'Écriture Sainte en saint Augustin et chez les donatistes; cf. A. DELIA, "La Scrittura nella controversia donatista", Roma 1965; A. M. La BONDARDIERE, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986; *La Bible de tous les temps*, Paris 1986;

Contra Cresconium est parmi les œuvres où Augustin fait très fréquemment référence à l'Écriture Sainte suivant une procédure bien systématisée.

Dans l'antiquité chrétienne la reconnaissance de la Bible comme autorité était l'un des principes que tous acceptaient à l'unanimité. Les hérétiques comme les défenseurs de la doctrine, les schismatiques comme aussi les partisans de l'unité, tous avaient comme texte de référence l'Écriture Sainte pour prouver ou soutenir leurs opinions. D'une manière particulière, les pères de l'Église lui donnaient la valeur de *auctoritas*, à cause de son origine divine et sa valeur suprême dans l'argumentation sur les vérités chrétiennes¹⁴¹. En saint Augustin cette doctrine est beaucoup plus explicite et se rencontre dans plusieurs de ses œuvres. Dans le *De Trinitate*, il fait la distinction entre la science divine et la science humaine. Cette dernière garde sa valeur et son importance; mais elle reste subordonnée à la connaissance des choses divines. Celle-ci conduit non seulement aux vérités éternelles mais aussi au bonheur¹⁴². Pour parvenir à cette connaissance, on doit accepter les vérités proclamées dans l'Église et plus concrètement dans l'Écriture Sainte. D'une manière claire, Augustin parle de l'autorité de la Bible dans les *Confessiones*. Il reconnaît en lui-même l'incapacité de trouver la vérité uniquement au moyen de la raison pure. De là il comprend la nécessité de la foi qui doit se soumettre aux vérités de l'Écriture Sainte¹⁴³.

Au moment de la controverse, les livres qui constituent la Bible étaient déjà fixés. Il n'y avait pas donc de discussions à propos des livres canoniques ou non-canoniques. Cresconius lui-même le reconnaît et affirme que les livres canoniques -il utilise l'expression "l'Écriture légale"- constituent l'unique argument qui, dans les discussions éventuelles peuvent persuader et qu'aucune autorité peut se comparer à sa vérité. Mais tout en honorant l'autorité de la Bible, les donatistes se laissaient inspirer, en réalité, des écrits de saint Cyprien qu'ils interprétaient aussi à leur manière. Pour eux, ils n'y avaient

¹⁴¹ P. LANGA, "La Escritura en Contra Cresconium", *op. cit.*, pp. 293-294.

¹⁴² A. AUGUSTINUS, *De Trinitate* 12, 4.

¹⁴³ A. AUGUSTINUS, *Confessiones* 1, 6, 10.

pas une différence entre l'autorité de la Bible et celle des écrits de saint Cyprien. Cette faille fut l'un des points qu'Augustin attaqua dans *Contra Cresconium*. Dans cette œuvre, l'évêque d'Hippone affirme que les donatistes procèdent en désaccord avec ce qu'ils disent et avec le livre saint lui-même. Ils proclament l'autorité suprême de l'Écriture Sainte, mais en réalité ils prétendent la mettre au même niveau que les livres de saint Cyprien¹⁴⁴. A propos des œuvres de l'évêque de Carthage, les catholiques faisaient une distinction montrant que, malgré leur importance, elles étaient secondaires par rapport à la Parole divine. Pour les donatistes une telle position était insupportable. Nul part et en aucune manière, les écrits de l'un des représentants de la tradition africaine pouvaient être secondaires. A cette confusion d'idées, Augustin défend les catholiques. En faisant la distinction entre la Bible et Cyprien, les catholiques n'ont pas tort; au contraire celle-ci est nécessaire pour cheminer vers la vérité¹⁴⁵. Il est vrai que les écrits de saint Cyprien sont importants, mais ils n'ont pas l'autorité de la Parole de Dieu.

Cresconius non plus n'est pas épargné des critiques d'Augustin. Le fait qu'il appartienne au groupe schismatique montre qu'il n'est pas convaincu de l'autorité de la Bible. S'il en était convaincu, il découvrirait la contradiction entre le comportement de son groupe et la charité qu'enseigne la Bible. Cresconius est encore plus condamnable que les autres, car comme homme lettré, capable de découvrir le mensonge des donatistes, il a encore plus de preuves pour sortir de la secte et se convertir à la foi catholique¹⁴⁶.

Plus claire entre les deux adversaires, c'est aussi la discordance dans la conception de la parole testament, une parole biblique assez utilisée dans la tradition chrétienne. Le centre de la discussion n'est pas le sens de ce concept. Le problème est basé sur ses applications aux réalités de chacun des protagonistes. Tous deux, Augustin et Cresconius étaient d'accord sur la conception du testament comme héritage¹⁴⁷, toutefois

¹⁴⁴ A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium*, 2, 32, 40.

¹⁴⁵ A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium*, 2, 32, 40.

¹⁴⁶ A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium*, 2, 32, 40.

¹⁴⁷ A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium* 3, 63.

Cresconius accusait Augustin d'avoir cru en ceux qui ont remis le testament de Dieu au pouvoir politique. Remettre aux païens l'Écriture Sainte signifie en d'autres mots trahir l'héritage divin. Bien sûr affirme Cresconius, Augustin n'a pas commis directement cette erreur; toutefois il en reste coupable, car il a cru et s'est fait baptiser par les traîtres. Croire et suivre ceux qui ont commis une faute signifie aussi commettre la même erreur. A cette attaque, Augustin réplique avec la doctrine de l'autorité du Christ sur les sacrements. Il affirme de n'avoir cru en aucun homme, de n'avoir pas été baptisé par aucun traître. Dans le baptême on ne croit pas aux donatistes ou aux catholiques, mais plutôt au Christ. Augustin n'a donc pas reçu le baptême des hommes, qu'ils soient coupables ou non. Se faire catholique ne signifie pas trahir l'héritage divin. Ce sont, au contraire les donatistes qui ont trahi l'héritage car leur comportement radicalisé dans la haine est totalement contre l'Écriture Sainte¹⁴⁸.

Après avoir exposé les différents thèmes sur la discussion entre Augustin et Cresconius, Langa donne certains messages d'actualité sur l'attitude à tenir devant l'Écriture Sainte. Jusqu'à nos jours le christianisme a toujours reconnu l'autorité de l'Écriture Sainte. Toutes les époques de l'histoire de l'Église ont estimé ce don précieux pour la recherche et la connaissance de Dieu. Mais faut-il s'arrêter uniquement à la reconnaissance de l'autorité de la Bible? Ou encore faut-il ignorer la série d'innombrables erreurs en rapport avec son interprétation qui au cours de l'histoire a provoqué des divisions, des violences, des préjugés? Dans le chemin de l'Église vers l'unité, l'interprétation de la Bible est aussi l'un des problèmes auxquels il faut des solutions. La discussion entre Augustin et Cresconius est l'une des preuves. Quant à l'attitude devant l'Écriture Sainte, Langa montre qu'il faut tout d'abord être dans la vérité et être

¹⁴⁸ A. AUGUSTINUS, *Contra Cresconium* 4, 58; B. DELAROGHE, *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione*, Paris 1996; M. G. MARA, *Problemi di storia del cristianesimo antico et moderno. Annuncio e morale, libertà e potere attraverso interpretazioni esegetiche storiche teologiche della Lettera ai Romani*, L'Aquila 1977; L. M. VERHEIJEN, "Le De doctrina christiana de saint Augustin. Un essai d'herméneutique et d'expression chrétienne", in *Augustiniana* 24 (1974), pp. 10-20.

animé du désir de chercher la vérité. Avec la Bible on peut aussi soutenir ses propres erreurs et donc la rendre un instrument pour ses propres objectifs, ses propres positions, vraies ou fausses, justes ou injustes. Le problème reste donc méthodologique. D'une même vérité, on peut, par des procédures variées, aboutir à des conclusions différentes et parfois contradictoires. L'exigence de l'unanimité dans les méthodes d'interprétation est fondamentale surtout pour les théologiens, les biblistes et les pasteurs.

CONCLUSION

Après avoir survolé les travaux récents sur la controverse de saint Augustin avec le donatisme, nous nous rendons compte de l'importance que la théologie attache au problème pendant ces dernières années. L'objectif des chercheurs est d'approfondir et d'inspirer les études actuelles sur un thème qui tient l'Église à cœur, comme celui de l'unité. Aujourd'hui, on parle du dialogue dans beaucoup de secteurs de la vie ecclésiale: dialogue entre l'Église et la culture contemporaine, dialogue entre les Églises, dialogue entre les religions, dialogue au sein de l'Église catholique. Les questions à la base des discussions sont peut-être différentes de celles de saint Augustin, mais l'objectif demeure le même: retrouver la paix, l'unité, la compréhension mutuelle au-delà de la diversité, chercher l'harmonie malgré les positions différentes et parfois contraires. Dans cette recherche, Augustin donne une base solide d'expérience (ses controverses avec les hérésies et les schismes) et d'enseignement: penser à ce qui unit au lieu de ce qui divise, sacrifier ses propres positions pour permettre l'ouverture aux opinions de l'autre, chercher un bien supérieur, s'efforçant de dépasser ses propres obstinations.