

are more perfect because they bring more people to salvation, and because they are more in number.

The sacrament as sign refers primarily to the grace which one actually receives and next to the merits of Christ and to eternal happiness. Biel thus does not lay emphasis on Christ as the original sacrament, but on the experienceable signs of salvation in one's own time, the seven sacraments.

The causality of the sacrament is not absolutely necessary, in the sense that it could work without God. It is instituted by Him; God is the first cause, the sacrament the second. Biel speaks of a *causa sine qua non*. The institution of the sacraments is a free act of God; but once the conditions are fulfilled God shall remain faithful to his promise. The *causa sine qua non* expresses the actuality of grace. There is grace only at the moment that all conditions are fulfilled.

Since God is the first cause supporting all secondary causes, there is, for Biel, no great difference between natural and arbitrary causes. Both the whole of nature and the instituted signs are bound to the divine will. As the sun produces light, so the sacrament produces grace; a rather concrete view, which loses its «materiality» when we realise that God Himself is directly present in creation, both in nature and in the sacraments, a free person, as it were, who takes decisions and concludes pacts.

There are three sources from which the sacraments draw. But the first of these is sufficient, namely God, here interchangeable for Biel with the God-man Christ who instituted the sacraments. Biel here invokes Saint Augustine. The second source is the suffering of the man Jesus. He did not merit grace through his wounds but by his obedience. This obedience has not left the earth with him, but is continued through the third source, the faith of the Church. It is the faith of the concrete individuals without whom no Church would exist.

The theology of the sacraments, which for Biel express the concrete life of the Church and indicate the salvation to which the *viator* is travelling, can probably be seen as an even richer achievement than his doctrine of God. In contrast to the theology of our time he knows, however, how to divide his attention with balance between the fundamental problematic of God and the intellectual development of ecclesiastical praxis.

We are convinced that the excellent edition of this section of the *Collectorium* will make the stimulating theology of the late Middle Ages somewhat more accessible to many researchers.

M. SCHRAMA, O.S.A.

Cornelius Petrus MAYER, O.S.A., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II. Teil : Die antimani-chäische Epoche.* (Cassiciacum Band XXIV, 2). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1974, 517 S.

Dans cette même Revue [XIX (1969) 640-643], j'ai déjà eu l'occasion de présenter le premier volume que C. P. Mayer a consacré à son sujet. Il s'agissait là d'une relecture des œuvres du « jeune Augustin » en fonction de ses emplois de *signum*, *imago*, *similitudo*, *figura*, *typus*, *mysterium*, *sacramentum*, *umbra*, *vestigium*, *allegoria*, *aenigma*. Auparavant, l'auteur, en s'appuyant sur les *Confessions*, avait raconté de nouveau l'histoire de la conversion de saint Augustin, mais ici également son optique était déterminée par les souvenirs d'Augustin concernant les signes.

Le deuxième volume du *magnum opus* (et *arduum*!) que C. P. Mayer a entrepris est une relecture des œuvres augustiniennes de l'époque antimanichéenne, toujours en fonction des termes *signum*, *sacramentum*, *imago*, etc. Le dualisme manichéen étant hostile à la matière et par conséquent au Dieu Créateur de l'Ancien Testament, il va sans dire que l'ontologie et des considérations sur l'unité de l'histoire du salut occupent une place considérable dans ces œuvres, comme d'ailleurs l'herméneutique qui doit fournir la chef à une lecture authentique et orthodoxe de l'Écriture sainte.

Courageusement C. P. Mayer termine ce grand volume par la promesse d'une mise en chantier d'une troisième étude, consacrée à l'époque antidonatiste.

À propos du premier volume j'avais écrit : « Chose étonnante, le livre que nous présentons n'est pas, comme on pourrait le craindre, un catalogue. Au contraire... ». Cela vaut très heureusement également pour le volume que je présente maintenant. Il est vrai que l'auteur a ajouté à son étude un Appendice (pages 451-470) où tous les vocables étudiés, de *signum* à *similitudo-dissimilitudo*, sont énumérés et systématisés, avec toutes les références. Ces pages, naturellement sèches, rendront des services utiles et précieux à ceux qui auront la tâche difficile de construire, sur un catalogue de mots, un véritable *Thesaurus Linguae Augustinianae*.

De lecture plus facile sont les pages qui constituent le corps même de cette étude, le tout se terminant par des Conclusions d'une très appréciable clarté. Comme le premier volume, ce deuxième se lit fort agréablement. Le lecteur se rend bien compte à quel point l'auteur s'est intéressé personnellement à son sujet. Il faut dire d'ailleurs que le maître qui lui a proposé d'étudier le rôle des signes dans l'évolution spirituelle de saint Augustin a eu la main heureuse. L'antithèse *signum-res significata*, ou plutôt leur structure, est en effet de toute évidence un point central dans la pensée d'Augustin.

Cela vaut tout particulièrement pour l'œuvre de saint Augustin composée pendant cette période antimanichéenne. C'est à elle qu'appartient son *De doctrina christiana* qui est essentiellement un manuel d'herméneutique, herméneutique où l'antithèse entre la *res*, ou la *Res* (livre premier), et les *signa* (livres II et III) est capitale.

L'auteur lui-même a tenu à bien souligner le lien qui existe dans le domaine des signes entre les œuvres du « jeune Augustin » et celles

qu'il étudie maintenant. A plusieurs reprises en effet il cite ici les paroles suivantes du *De magistro* 10 (33), ouvrage qui précisément n'appartient pas encore à la période envisagée : *magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur*. Au fond, toute la longue étude de C. P. Mayer se meut autour de ce pivot. Cette phrase fait bien connaître la nature, la raison d'être, la valeur, mais aussi les faiblesses, des démarches exégétiques de saint Augustin. La pensée d'Augustin descend des *res*, ou plutôt encore de la *Res*, vers les *signa*, *signa* qu'il n'a aucune difficulté à découvrir; cela donne à sa pensée une hauteur de vue qui lui est bien caractéristique. De la même façon, ses exhortations « anagogiques » montent rapidement vers la même *Res* qui est l'objet suprême du *frui* et donc de l'amour; cela donne à sa morale cette simplicité et cette élévation qui lui sont bien caractéristiques également. Son regard s'attarde peu aux signes et aux objets du *uti*, et est pressé pour prendre son envol vers les hauteurs de l'Être suprême. Il est bien éloigné des patientes analyses philologiques qui veulent cerner un peu plus le « Jésus de l'histoire ». C'est surtout en réfléchissant sur le langage que le « jeune Augustin » avait acquis ses conceptions sur les signes. Il a été très impressionné par le caractère pauvre et arbitraire des signes linguistiques en soi : ils ne nous font pas découvrir la Vérité, mais y font penser, en sont des « admonitions ». L'auteur souligne combien il est difficile, pour quelqu'un qui pense dans ces perspectives, de donner sa juste valeur à l'humanité du Christ. L'intérêt de saint Augustin allait surtout au Verbe divin.

Dans les œuvres antimanichéennes, l'exégèse, ou plus précisément encore l'herméneutique, la fondation théorique de l'exégèse, occupe une place prépondérante, et, avec elle, les vues d'Augustin sur l'histoire du salut. Cela n'a pas empêché l'auteur de placer ses considérations sur l'ontologie augustiniennne avant celles sur l'herméneutique et l'histoire du salut. Je crois qu'il avait pour cela des raisons excellentes. Augustin a développé son herméneutique à partir de son ontologie; il est plutôt philosophe que philologue. C'est le schéma *mutabile-immutable* qui domine toute sa pensée. En fonction de cette structure antithétique Augustin explique les relations du monde créé par rapport à Dieu, celles du temps par rapport à l'éternité, celles de l'humanité du Christ par rapport au Verbe divin. L'antithèse entre le *uti* et le *frui*, qui sous-tend sa doctrine sur l'amour, centre des conceptions éthiques de saint Augustin, a évidemment des liens étroits avec le schéma *mutabile-immutable*.

Il s'agit là d'une antithèse, bien entendu, mais non pas d'une antithèse absolue comme chez les Manichéens. L'Ancien Testament, tout en s'opposant au Nouveau, n'est pas à rejeter. L'ancien Testament est un ensemble de signes du Nouveau, mais la *res* du Nouveau Testament est une *res* « dynamique » qui, appartenant encore au temps et au monde du *mutabile* et du *signum*, nous oriente vers la *Res* absolue, le *Immutabilis*. Au lieu d'une antithèse, il s'agit donc plutôt d'une

structure. Ce n'est pas seulement la pensée pensante qui, par les signes, est orientée vers l'Être absolu, mais l'homme tout entier est engagé dans cette démarche : ce Dieu immuable est souverainement aimable. La faculté du *frui*, dont jouissent les créatures spirituelles, ne trouvera son repos qu'en Lui. Il serait difficile de trouver, avant Augustin, un théologien qui ait à ce point pensé en philosophe et en croyant à la fois. Le monde créé et l'histoire du salut ont tous deux, chacun à sa façon, valeur de renvoi à l'Immuable et de tremplin pour le mouvement vers l'Immuable.

J'espère que ces quelques lignes suffiront pour donner au lecteur une idée et un avant-goût de ce qu'il pourra trouver dans cette excellente publication de C. P. Mayer. Conduit par lui, il fera des textes de la période antimanichéenne, pourtant en grande partie bien connus, une lecture fructueusement innovée.

Bien entendu, si ce livre est devenu une telle réussite, c'est que l'auteur a été bien servi par le choix de son sujet. L'étude de la structure *signum—res significata* conduit tout naturellement vers le cœur même de la pensée augustinienne. Aussi la tentation existe-t-il de ramener à cette structure même des développements qui, pour une fois, y échappent. Je crois que l'auteur a succombé à cette tentation dans la partie de son ouvrage qui s'étend de la page 309 à la page 320. Il y traite du livre deuxième du *De doctrina christiana* 19(29)-42(63). Saint Augustin, qui dans ce livre parle de *signa*, se met inopinément à parler de *res*. Dans l'optique de C. P. Mayer, la tentation était évidemment grande de comprendre *res*, ici encore, comme *res significata*, ou *res significatae*, et l'auteur est effectivement tombé dans ce travers. Dans son exposé, qui est généralement si limpide, les pages indiquées sont, très exceptionnellement, plutôt confuses. Si je ne me trompe pas, il ne s'agit pas de *res significatae*, mais des « choses », des « affaires », ou pour parler plus correctement, des « éléments » de la tradition culturelle classique et de la possibilité de leur utilisation pour une « culture chrétienne ». Augustin n'y pense pas uniquement aux sciences dont l'école est par excellence le véhicule de transmission, mais aussi à la navigation, à l'agriculture, voir à l'habitude superstitieuse de piétiner sur le seuil de sa porte quand on passe devant sa propre maison. Il me semble que C. P. Mayer a donné au terme de *res*, qui revient si souvent dans ce passage du *De doctrina christiana*, un sens trop philosophique. Puis-je me permettre de renvoyer le lecteur à un article ¹⁾ que j'ai publié dernièrement à ce propos dans cette même Revue : « Le *De doctrina christiana* de saint Augustin. Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II, 19 (29)-42 (63), une « charte fondamentale pour une culture chrétienne » ²⁾ ? A mon

¹⁾ Voir *Augustiniana* XXIV, 1974, p. 10-20.

²⁾ Je regrette de n'avoir pas signalé dans cet article qu'une analyse du passage cité du *De doctrina christiana* avait déjà été faite par Rudolf LORENZ dans son article *Die Wissenschaftslehre Augustins*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXVII, 1955-1956, p. 28-60 et 212-251.

avis, il s'agit là d'une digression, mais non pas d'un « hors d'œuvre » ; dans l'ensemble du *De doctrina christiana* cette partie me paraît très importante et être l'assise sur laquelle s'élève tout le bâtiment. La culture chrétienne trouve son fruit primordial dans une lecture compréhensive et sapientielle de la Bible, Ancien et Nouveau Testament.

Mais ce désaccord avec l'auteur ne diminue en rien ma grande admiration pour l'ensemble de son ouvrage et j'espère vivement qu'il trouvera encore la force et le courage pour achever au moins la troisième partie de son œuvre, celle qui sera consacrée à l'époque antidonatiste.

L. M. J. VERHEIJEN, O.S.A.

Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, xv-684 S., DM 38,—.

The original Swedish edition of Widengren's *Religionsphänomenologie* appeared in 1945. A second printing appeared in 1953 and a third in 1969. The German edition is a fundamental re-working of the second Swedish printing. New pieces have been added on and ch. 5 is completely re-written. The work is intended as a handbook for students of the history of religion and of theology. For this reason relatively much attention is devoted to judaism and christianity. The material on Islam is also particularly rich.

The work was at the time written against the evolutionism which was then dominant in Sweden ; a trend which was losing its appeal in 1969. Although there is an enormous wealth of data treated in the book, one notices that the East Asiatic religions receive little attention.

As religious phenomenologist Widengren wishes to bring together the different appearing forms of religion in themes. It is here a question of a systematic synthesis, in contrast to the historical analysis which is the work of the historian of religions. But both have need of each other for their interpretation. There is the danger that in a phenomenological description the differences between the religions, of which each one forms its own coherent whole, will not be sufficiently recognised. The impression can be easily given that the meaning of the different forms is everywhere the same and that the religions therefore are not essentially distinct from one another. Although Widengren himself warns against this attitude (p. 210 : « *Der Sinn der Handlung kann wechseln und verschieden gedeutet werden, die Handlung selbst bleibt dieselbe.* »), one still asks if his manner of presentation escapes this objection. The religious phenomenologist stands open to another danger also. Agreements can be simply interpreted as historical dependence, and the classification of more important and less important phenomena may not be taken into account. Therefore Widengren himself in his first chapter pleads for the co-operation of phenomenologist and historian, although at the same time he underlines the impossibility of making the repercussions of this felt within the compass of a book.