

HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES
AVANT NICÉE

III

LES ORIGINES
DU CHRISTIANISME
LATIN

PAR

Jean Daniélou

Ouvrage publié avec le concours du Centre national des lettres

LES ÉDITIONS DU CERF
29, Bd Latour-Maubourg, Paris
1978

AVERTISSEMENT

Les Éditions du Cerf se réjouissent de publier le troisième et dernier tome de *l'Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* du cardinal Jean Daniélou. Cet ouvrage se trouvait pratiquement achevé quand la mort surprit son auteur. Il ne restait plus que diverses mises au point. Il s'agissait aussi de contrôler les nombreuses références. Les Éditions du Cerf tiennent à remercier l'*Institut des Sources chrétiennes* et notamment le Père Louis Neyrand, s.j., qui s'est acquitté de la révision du manuscrit avec une conscience et un dévouement exemplaires et avec l'intelligence que lui vaut une longue expérience de la littérature patristique. Nous tenons également à remercier M^{lle} Jeanne Waltz, qui a bien voulu dresser l'index. Grâce à tous ces concours, nous sommes persuadés que cet ouvrage répondra pleinement à l'attente de tous ceux pour qui les travaux du Père Daniélou ont été un stimulant et un constant enrichissement.

Les Editeurs

PRÉFACE

Avec ce volume se termine mon histoire des expressions culturelles du christianisme originel. J'ai traité de sa formulation dans les cadres de l'apocalyptique juive dans ma *Théologie du judéo-christianisme*. J'ai exposé l'affrontement du christianisme et de l'hellénisme dans *Message évangélique et culture hellénistique*. J'en viens ici à la rencontre du message chrétien et du monde latin. Comme pour les deux livres précédents, mon étude porte sur les trois premiers siècles. L'entreprise ici se heurtait à des questions difficiles. Je ne me dissimule pas la part d'hypothèse que contient ma recherche. Je voudrais essayer de la préciser.

Les histoires de la littérature latine chrétienne commencent avec Tertullien. Mais Tertullien se définit manifestement par rapport à tout un ensemble de positions antérieures. Il est vrai que ce qui précède Tertullien, c'est d'abord le christianisme grec, orthodoxe et hétérodoxe. Tertullien savait parfaitement le grec. Il s'inspire de Justin et d'Irénée, il connaît Méliton, il réagit contre Valentin et Hermogène, Marcion et Praxéas. Mais je me suis demandé s'il ne se situait pas aussi par rapport à un christianisme latin. Quelques œuvres anonymes, des *spuria*, permettent de poser la question, à condition d'éclairer trois préalables : s'agit-il d'œuvres latines ou de traductions du grec ? A quel milieu ces œuvres se rattachent-elles ? Sont-elles antérieures à Tertullien ?

Toutes ces questions sont controversées. Mais il m'est apparu qu'on pouvait y apporter une réponse affirmative. C'est à quoi j'ai consacré la première partie de cet ouvrage. D'abord, s'agit-il d'œuvres latines ? On sait qu'à la fin du second siècle, certaines œuvres judéo-chrétiennes sont traduites du grec en latin, l'*Épître de Clément*, le *Pasteur d'Herma*s entre autres. En ce qui concerne les œuvres dont nous parlerons, je pense qu'on a le droit d'y voir des textes latins originaux. On l'accorde aujourd'hui pour la *Passio Perpetuae*. Van Damme me paraît le montrer pour l'*Adversus Judaeos*. Du *V^e Esdras* nous ne possédons aucune citation autre que latine. Pour le *De montibus* et le sermon *De centesima* la question d'un original grec ne se pose même pas.

En second lieu, le milieu dont proviennent ces œuvres est-il un judéo-christianisme latin ? La question doit être posée. On sait combien les Juifs étaient nombreux, tant à Rome qu'à Carthage. Par ailleurs, la première évangélisation s'est partout accomplie en milieu juif. L'exis-

tence de communautés judéo-chrétiennes en milieu latin est certaine. Ont-elles laissé des monuments littéraires ? L'examen d'un certain nombre de textes m'a convaincu que la question pourrait être résolue positivement pour la *Passio Perpetuae*, le *V° Esdras*, l'*Adversus Judaeos*, le *De montibus Sina et Sion*, le *De centesima, sexagesima, tricesima*. L'étude détaillée que je ferai de ces textes dans la première partie de mon livre montrera les raisons que j'apporte.

La question chronologique n'est pas résolue pour autant. Il faut ici observer des distinctions. Ce que je pense établir est que nous possédons des témoins de la littérature judéo-chrétienne contre laquelle Tertullien a réagi. Mais ceci ne veut pas dire que toute cette littérature lui soit antérieure. On sait combien Tertullien fait figure d'isolé. Le judéo-christianisme latin a persisté après lui. La datation des ouvrages judéo-chrétiens reste donc, pour une part, problématique. Je pense que la *Passio Perpetuae*, le *V° Esdras*, l'*Adversus Judaeos*, l'*Adversus aleatores* lui sont antérieurs. Le *De centesima* et le *De montibus* pourraient être contemporains. Commodien se situe entre Tertullien et Cyprien, comme Thraede l'a montré. Le *De pascha computus* est de 343.

L'autre versant de mon travail, celui de la rencontre du christianisme avec la culture latine, n'offre pas moins de difficultés. Tertullien, nous l'avons dit, est bilingue. Si le caractère latin de ses sources profanes est facile à montrer du point de vue littéraire, la chose est plus compliquée au plan philosophique. Les auteurs qu'il cite, anciens et modernes, sont principalement des Grecs, Platon, Chrysippe, Albinos et Arios, Soranus. Où trouver ici une spécificité latine ? Mais peut-être est-ce mal poser le problème. La situation de Tertullien n'est pas différente de celle de Cicéron. Il s'agit pour ces Latins de mettre leur marque propre sur un matériel qui est pour la plus grande part grec.

Ceci ne signifie pas que les premiers écrivains chrétiens latins n'aient pas connu les philosophes latins qui les ont précédés. Tertullien cite Cicéron et Sénèque. Plus nettement encore, des auteurs moins originaux, comme Minucius Felix et Novatien, dépendent, le premier, de Cicéron et le second d'Apulée. Ici se pose, notons-le en passant, l'épineuse question des rapports de Minucius Felix et de Tertullien. Les recherches de Quispel, l'absence chez Minucius de tout ce qui est spécifique chez Tertullien nous font opter pour la dépendance de celui-ci par rapport à l'*Octavius*.

Ayant ainsi situé les premiers écrivains latins, nous avons à montrer en quoi ils manifestent dans leurs œuvres un génie original. Ceci apparaît d'abord dans leur théologie biblique. Alors que l'Orient grec s'orientera vers l'allégorisme avec l'École d'Alexandrie, vers l'exégèse littérale avec celle d'Antioche, les Latins conservent et dévelop-

pent la typologie du christianisme primitif, continuée par Justin et Irénée, et la théologie de l'histoire qui en est le fondement. Leur œuvre est à cet égard inappréciable.

Au niveau de la systématisation théologique, nous sommes en présence d'une situation exceptionnelle. Tertullien, avec des instruments proprement latins, crée une synthèse théologique d'une remarquable cohérence, soucieux surtout de souligner la différence des ordres de réalité, les *census*, et d'ordonner chacun de ces ordres dans ses déploiements, les *suggestus*. Plus soucieux des distinctions que des liaisons, il relève d'un même type d'esprit que Pascal, avec lequel il présente des ressemblances étonnantes. Cette extraordinaire aventure n'aura en fait pas de suite. Mais elle reste exemplaire et suffirait à faire la grandeur de la théologie latine ancienne.

Enfin, plus soucieux que les Grecs des institutions, plus proches du centre de l'Empire et de celui de l'Église, les Latins seront amenés à rencontrer les questions d'ecclésiologie, à la fois dans les conditions concrètes de la réalité ecclésiale et dans son affrontement historique avec l'idéologie impériale. A cet égard, l'œuvre de Cyprien présente une originalité et une actualité permanentes.

ABRÉVIATIONS

<i>AC</i>	Antike und Christentum, Münster
<i>BGB</i>	Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Paris
<i>BIFAO</i>	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire
<i>BZ</i>	Biblische Zeitschrift, Paderborn
<i>CCL</i>	Corpus Christianorum, series latina, Turnhout
<i>GLCP</i>	Graccitas et Latinitas Christianorum primaeva, Nijmegen
<i>CSEL</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae
<i>Greg.</i>	Gregorianum, Roma
<i>HJ</i>	Historisches Jahrbuch, Köln-München
<i>JAC</i>	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature, Philadelphia
<i>JTS</i>	Journal of Theological Studies, London-Oxford
<i>NKZ</i>	Neue Kirchliche Zeitschrift, Leipzig
<i>NRT</i>	Nouvelle Revue Théologique, Louvain-Tournai
<i>NTS</i>	New Testament Studies, London-Cambridge
<i>Phil</i>	Philologus, Wiesbaden
<i>PO</i>	Patrologia Orientalis, Paris-Turnhout
<i>RAC</i>	Reallexicon für Antike und Christentum, Münster
<i>RB</i>	Revue Biblique, Paris
<i>REL</i>	Revue des Etudes Latines, Paris
<i>Rev SR</i>	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg
<i>RHPR</i>	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, Strasbourg
<i>RiAC</i>	Rivista di Archeologia Cristiana, Roma
<i>RQ</i>	Römische Quartalschrift, Freiburg/Breisgau
<i>RSLR</i>	Rivista di storia e letteratura religiosa, Firenze
<i>RSR</i>	Recherches de Science religieuse, Paris
<i>SC</i>	Scuola Cattolica, Milano
<i>SP</i>	Studia Patristica (cf. Texte und Untersuchungen)
<i>SPL</i>	Supplément de la Patrologie Latine, Paris
<i>SVF</i>	Stoicorum Veterum Fragmenta (Von Harnim), Stuttgart
<i>TRev</i>	Theologische Revue, Münster
<i>TU</i>	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Berlin
<i>VC</i>	Vigiliae Christianae, Amsterdam
<i>ZHT</i>	Zeitschrift für die Historische Theologie, Leipzig
<i>ZNW</i>	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin
<i>ZTK</i>	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen

BIBLIOGRAPHIE

I. JUDEO-CHRISTIANISME LATIN DES II^e ET III^e SIECLES

1. Ouvrages généraux

- T.D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971, p. 273-275.
- B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel, 1946.
- J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris :
I. Théologie du Judéo-Christianisme, 1958.
II. Message évangélique et Culture hellénistique aux II^e et III^e s., 1961.
— *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.
- W. H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, p. 160-180.
— « Tertulliano e gli Ebrei », *RSLR*, 4 (1968), p. 3-10.
— « A Note on Jews and Christians in Third Century North Africa », *JTS* (N.S.), 21 (1970), p. 92-96.
- J. B. FREY, « Les communautés juives à Rome aux premiers siècles de l'Église », *RSR*, 20 (1930), p. 269-297 ; 21 (1931), p. 129-168.
- G. QUISPÉL, « The Discussion of Judaeo-Christianity », *VC*, 22 (1968), p. 93.
- M. SIMON, *Verus Israël*, 2^e éd., Paris, 1969.
— « Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne », *RHPR*, 26 (1946), p. 1-31 ; p. 105-145.

2. Les traductions

- J.-M. HEER, *Die Versio Latina des Barnabas briefes und Ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel*, Freiburg/Breisg., 1908.
— « Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel », *RQ*, 23 (1909), p. 215-254.
- C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, III, Roma, 1965, p. 67-127.
- G. MORIN, « Sancti Clementis Romani ad Corinthios Epistulae versio latina antiquissima », *Anecdota Maredsolana*, 2 (1894), p. 1-75.
- D. PLOOIJ, *A Primitive Text of the Diatessaron*, Leiden, 1923.
— *A Further Study of the Liege Diatessaron*, Leiden, 1925.
- G. QUISPÉL, « Das Heiland und das Thomasevangelium », *VC*, 16 (1962), p. 121-153.
— « The Latin Tatian on the Gospel of Thomas in Limburg », *JBL*, 88 (1969), p. 321-330.
- J. SCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum una cum antiqua versione latina prioris partis : De duabus viis*, Freiburg/Breisg., 1900.

3. *V° Esdras*

- H. DUENSING, « Das fünfter Buch Esdras », dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apocryphen*, II, p. 488-489.
 J. LABOURT, « Le cinquième Livre d'Esdras », *RB*, 17 (1909), p. 412-434.

4. *Adversus Judaeos*

- D. VAN DAMME, *Pseudo-Cypriani Adversus Judaeos. Gegen die Judenchristen die älteste lateinische Predigt*, Freiburg/Schweiz, 1969.
 E. PETERSON, « Ps. Cypriani Adversus Judaeos und Melito von Sardes », *VC*, 6 (1952), p. 33-43.
 H. TRAENKLE, Recension de van Damme, *TRev*, 67 (1971), p. 45-48.

5. *De Montibus Sina et Sion*

- R. CANTALAMESSA, « Il Cristo Padre negli scritti del II-III sec. », *RSLR*, 3 (1967), p. 1-27.
 P. CORSSEN, « Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes », *ZNW*, 12 (1911), p. 1-36.
 H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, p. 421-425.
 K.-H. SCHWARTZ, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn, 1966, p. 123-128.
 A. STUIBER, « Die Wachhütte im Weingarten », *JAC* (1959), p. 86-89.

6. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*

- J. ARMITAGE ROBINSON, *The Passion of S. Perpetua* (T. and S. 1, 2), Cambridge, 1891.
 F. J. DOELGER, « Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision », *AC* (1932), p. 177-188.

7. *De Centesima, Sexagesima, Tricesima*

- F. BOLGIANI, « La Tradizione eresiologica sull' encratismo », *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino*, 91 (1956-1957), p. 343-419; 96 (1961-1962), p. 537-664.
 D. DE BRUYNE, « Un traité gnostique sur les trois récompenses », *ZNW*, 15 (1914), p. 280-284.
 M. HEER, « Pseudo-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins », *RQ*, 28 (1914), p. 97-186.
 H. KOCH, « Die Ps.-Cyprianische Schrift De Centesima sexagesima tricesima in ihrer Abhängigkeit von Cyprian », *ZNW*, 31 (1932), p. 248-272.
 A. QUACQUARELLI, *Il triplice frutto della vita cristiana*, Roma, 1953.
 G. QUISPÉL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied der Perle*, Leiden, 1967.
 R. REITZENSTEIN, « Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens », *ZNW*, 15 (1914), p. 60-90.

- E. SEEBERG, « Eine neugefundene christliche Predigt aus dem 3. Jahrhundert », *NKZ*, 25 (1914), p. 472-544.

8. *Adversus aleatores*

- A. von HARNACK, *Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus. Die älteste lateinische christliche Schrift* (TU, 5,1), Leipzig, 1889.
 H. KOCH, « Zur Schrift Adversus aleatores », *Festgabe Karl Müller*, Tübingen, 1922, p. 58-67.

II. CHRISTIANISME ET CULTURE LATINE AU III^e SIÈCLE

1. *Ouvrages généraux*

- G.-L. ELLSPERMANN, *The Attitude of the Early Christian Writers towards Pagan Literature and Learning*, Washington, 1949.
 J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle*, Torino, 1968.
 H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958.
 W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien, 1958.
 A. QUACQUARELLI, *Saggi Patristici. Retorica e esegesi biblica*, Bari, 1971.
 M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1957.
 J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, 1933.

2. *Minucius Felix*

- R. BERGE, *Exegetische Bemerkungen zur Dämonen-auffassung des M. Minucius Felix*, Kevelaer, 1929.
 R. BEUTLER, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*, Königsberg, 1936.
 G. W. CLARKE, « Four Passages in Minucius Felix », *Kyriakos* (Mél. Quasten) II, Münster, 1970, p. 502 et suiv.
 P. COURCELLE, « Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix », *Mulus* (Mél. Klauser), p. 34-42.
 M. PELLEGRINO, *M. Minucius Felix Octavius*, Torino, 1947.
 G. QUISPPEL, « A Jewish Source of Minucius Felix », *VC*, 3 (1949), p. 113-122.
 W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 102-109.

3. *Tertullien*

- T.-D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971.
 R. BRAUN, « Tertullien et la philosophie païenne », *BGB*, 4^e ser., 2 (1971), p. 231-251.
 J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

- H. KARPP, « Sorans vier Bücher *Peri psychês* und Tertullian Schrift *De anima* », *ZNW*, 33 (1934), p. 31-47.
- J.-H. WASZINK, *Tertulliani De Anima*, edited with Introduction and Commentary, Amsterdam, 1947.
- « Observations on Tertullian's Treatise *Adversus Hermogenem* », *VC*, 9 (1955), p. 129-147.

4. Commodien

- P. COURCELLE, « Commodien et les invasions au V^e siècle », *REL*, 34 (1946), p. 227-246.
- B. DOMBART, « Ueber die Bedeutung Commodians für die Textkritik der *Testimonia Cyprians* », *ZHT* (1879), p. 375 et suiv.
- J. GAGÉ, « Commodien et le moment millénariste du III^e siècle », *RHPR*, 41 (1961), p. 355-378.
- H. A. M. HOPPENBROUWERS, « Commodien poète chrétien », *GLCP*, Suppl. 2, Nijmegen, 1964, p. 47-88.
- J. MARTIN, « Commodianus », *Traditio*, 13 (1957), p. 1-71.
- F. SCHMIDT, « Une source essénienne chez Commodien », *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, I, Paris (1967), p. 11-27.
- K. THRAEDE, « Beitrage zur Datierung Commodians », *JAC*, 2 (1959), p. 90-114.

5. Cyprien

- H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926.

6. Novatien

- W. Y. FAUSSET, *Novatian De Trinitate*, Cambridge, 1909.
- J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.
- E. REGEN, *Apuleius philosophus platonicus*, Berlin, 1971.
- C. WEYMAN, « Novatian und Seneca über die Frühtrunk », *Phil.*, 52 (1893), p. 728-730.

III. LES LATINS ET L'ANCIEN TESTAMENT AU III^e SIÈCLE

- L. DE BRUYNE, « L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien », *Rev SR*, 36 (1962), p. 27-86.
- J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966.
- « Daniel », *RAC*, III (1957), p. 575-585.
- E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrer fürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster, 1973.

- J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Nijmegen, 1972.
- R. P. C. HANSON, « Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture », *JTS* (N.S.), 12 (1961), p. 273-279.
- R. P. J. HOOYMAN, « Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst », *VC*, 12 (1958), p. 113-135.
- D. LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tübingen, 1950.
- J.-P. LEWIS, *A Study of Interpretation of Noah and the Flood in Jewish Christian Literature*, Leiden, 1968.
- T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen, 1967.
- H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Paris, 1940.
- H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964.
- H. TRAENKLE, *Q.S.F. Tertulliani Aduersus Judaeos*, Wiesbaden, 1964.
- A. L. WILLIAMS, *Aduersus Judaeos*, Cambridge, 1935.

IV. LA THÉOLOGIE LATINE AU III^e SIÈCLE

- R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962.
- R. CANTALAMESSA, « Prassea e l'eresia monarchiana », *SC*, 9 (1962), p. 28-50.
— *La Cristologia di Tertulliano*, Freiburg/Schw., 1962.
- J. DANÉLOU, « Bulletin d'histoire des origines chrétiennes : Tertullien », *RSR*, 49 (1961), p. 590-605.
- E. EVANS, *Tertullian's Treatise Adversus Praxeam*, London, 1948.
- H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn, 1958.
- H. KARPP, *Probleme altkirchlicher Anthropologie*, Gütersloh, 1950.
- A. KROYMANS, *Tertullian Adversus Praxeam*, Tübingen, 1907.
- J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966-1971.
- A. ORBE, « Elementos de Teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc 17-18; 45 », *Greg.*, 39 (1958), p. 706-746.
- S. OTTO, *Natura et dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, München, 1960.
- J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington, 1943.
- A. QUACQUARELLI, « L'antimonarchianesimo di Tertulliano e il suo presunto montanismo », *Vetera Christianorum*, 10 (1973), p. 5-45.
- P. SINISCALCO, *Ricerche sul De Resurrectione di Tertulliano*, Roma, 1966.
- J.H. WASZINK, *Tertulliani De anima*, edited with Introduction and Commentary, Amsterdam, 1947.
- K. WOELFE, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma, 1960.
- H. J. VOGT, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1968.

Il est certain que la première évangélisation de l'Occident latin a été faite en grec par des missionnaires de langue grecque. C'est en grec que saint Paul écrit aux Romains, que Clément de Rome s'exprime dans sa lettre aux Corinthiens, que l'auteur du *Pasteur d'Herma*s exhorte ses frères de Rome. A Rome, la langue officielle de l'Église restera le grec jusqu'au milieu du second siècle. A Carthage, le latin sera utilisé plus tôt dans la liturgie. Mais ces faits certains ne doivent pas nous masquer qu'il y a eu très tôt, à Rome comme à Carthage, des chrétiens qui ne parlaient que latin. A côté d'une langue officielle qui persistait, il y a donc eu un christianisme populaire de langue latine.

De ce christianisme latin populaire, nous trouvons des traces dans une œuvre grecque comme le *Pasteur d'Herma*s. Christine Mohrmann a montré que ce texte contenait des mots latins chrétiens grécisés comme *lention*, *sympselion*, *statiôn*. L'ouvrage laisse ainsi entrevoir l'existence sous-jacente d'un parler latin chrétien dès le début du second siècle. Il fallait un certain temps pour que cette langue d'abord parlée pût s'exprimer dans des œuvres écrites. Mais il n'est pas invraisemblable que ceci ait pu avoir lieu dès le second siècle, à Rome comme à Carthage. Une œuvre aussi élaborée littérairement que celle de Tertullien implique l'existence d'un état du latin chrétien déjà avancé.

CHAPITRE I

LES TRADUCTIONS

Avant que le christianisme de langue latine suscite des œuvres originales, il y a eu une première période, qui a pu commencer très tôt, où les textes chrétiens rédigés en grec ont été traduits en latin. Les plus antiques monuments du latin chrétien sont ainsi des traductions. Il s'agit d'abord des plus anciennes traductions latines de la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Elles posent une question complexe, qu'il est impossible de traiter dans son ensemble, d'autant qu'elle est encore en voie de développement, mais qu'on ne peut toutefois ne pas mentionner. Par ailleurs il est acquis aujourd'hui que certains écrits judéo-chrétiens de Rome ont été traduits très tôt en latin. Pour d'autres, la question est ouverte.

I. LA BIBLE LATINE

Qu'en est-il d'abord des traductions latines de l'Ancien et du Nouveau Testament ? C'est dans ces traductions que s'est constitué le latin biblique qui est un élément capital du latin chrétien. Pour l'Ancien Testament, les citations que nous rencontrons chez Tertullien et chez Cyprien attestent pour l'Afrique des traductions latines de celui-ci à la fin du second siècle. Les *Testimonia* de Cyprien, qui sont un recueil de citations, sont particulièrement précieux. Les divergences avec le texte de Tertullien s'expliquent pour une part par la liberté de celui qui donne souvent sa traduction personnelle. Mais elles montrent aussi qu'il pouvait y avoir des traductions antérieures. A Rome, le premier écrivain latin, Novatien, donne une traduction nettement différente de celle des Africains. Cette traduction lui est antérieure. Et il semble qu'ici encore elle soit apparue au second siècle.

Les traductions ont été faites d'après la version grecque de l'Ancien Testament, les LXX. Cette traduction grecque avait constitué la base du grec biblique. Le latin biblique est en ce sens dérivé du grec biblique. Toutefois, une question ici peut se poser. Le christianisme primitif à Rome et en Afrique s'est développé d'abord en milieu juif. Il est très vraisemblable que pour les Juifs parlant latin ont existé à date ancienne des traductions latines de l'Ancien Testament. Nous savons que, dans les synagogues, la Bible était lue d'abord en hébreu, puis dans la langue

du pays, en araméen, en grec, en latin. Ces traductions étaient en même temps des interprétations et avaient un caractère assez libre. Il y a donc un problème de l'existence d'un latin juif antérieur au latin chrétien. Ces traductions juives étaient faites non sur le grec, mais sur l'hébreu. Or plusieurs auteurs, Baumstark, Blondheim, Sparks ont montré les contacts de certaines traductions latines conservées par les auteurs chrétiens avec l'original hébreu.

Il reste que ces antiques traductions latines de l'Ancien Testament ont eu une influence décisive sur la formation du latin chrétien. Elles présentent en effet une langue propre, différente du latin classique. Elles sont caractérisées d'abord par un littéralisme strict. Elles sont un décalque de l'hébreu. Elles respectent l'ordre même des mots. D'où, d'une part, la constitution d'un vocabulaire propre, avec des néologismes soit lexicologiques, c'est-à-dire créant de nouveaux mots, soit sémantiques, c'est-à-dire donnant un sens nouveau à des mots anciens ; d'autre part, la syntaxe même présente des sémitismes. Ce latin, par ailleurs, ne se soucie pas des modèles classiques. Il se constitue à partir du latin populaire de l'époque. C'est là ce qui donnait à la Bible chrétienne ce caractère barbare qui heurtait le goût des lettrés. Aussi bien, ces traductions étaient surtout destinées à un usage populaire. A Rome en particulier, le grec restait la langue officielle de la liturgie encore au IV^e siècle.

L'existence de traductions latines du Nouveau Testament est attestée pour l'Afrique dès 180 par les *Actes des Martyrs de Scillium*. Interrogés par le proconsul sur ce qu'ils ont dans leur sacoche, les inculpés répondent que ce sont les *Épîtres de Paul*¹. De la part de chrétiens ordinaires, il ne peut s'agir que d'un texte latin. Le *Canon de Muratori*², vers la même époque, témoigne très vraisemblablement de l'existence à Rome d'une traduction latine de tout le Nouveau Testament. Ici encore les citations du Tertullien et de Cyprien sont une source pour la connaissance du texte africain ; celles de Novatien pour le texte « européen ». Par ailleurs, un certain nombre de *codices* nous ont conservé des versions du Nouveau Testament donnant un texte antérieur à la Vulgate hiéronymienne. Certaines de ces versions présentent des contacts avec la version syrienne. Le cas le plus remarquable est celui du *Codex Bezae*, dont les rencontres avec le *Diatessaron* de Tatien sont nombreuses.

¹ Cf. A. ROBINSON, *The Passion of S. Perpetua with an Appendix on the Scillitan Martyrdom*, Cambridge, 1891, p. 112-121.

² Cf. H. LIETZMANN, *Kleine Texte*, Heft 1, 2 Aufl., Bonn, 1908.

Le milieu originel de ces versions pose des problèmes difficiles. Le petit peuple chrétien ne parlant que latin, une traduction latine a sûrement existé très tôt. Par ailleurs, l'hypothèse a été présentée que certains groupes marginaux avaient pu faire des traductions latines un moyen de prosélytisme dans le peuple. C'aurait été en particulier le cas pour les marcionites. L'hypothèse s'appuie sur l'existence de prologues marcionites en latin pour les évangiles à la fin du second siècle. Le caractère ancien de ces prologues est aujourd'hui contesté, mais il a sûrement existé des traductions latines marcionites. Il n'est pas établi, comme le voulait Harnack, qu'elles soient les plus anciennes. Plus vraisemblable est l'existence d'une traduction latine du *Diatessaron* de Tatien, qui aurait été une sorte de *Vie de Jésus* populaire. Ceci expliquerait la survivance de leçons ou d'interprétations apparentées au *Diatessaron* et à la tradition syrienne dans certains *codices* latins.

Si les traductions de l'Ancien Testament ont contribué à constituer le latin biblique, celles du Nouveau Testament sont importantes pour le latin proprement chrétien. On y retrouve le même souci de fidélité littérale que dans les traductions de l'Ancien Testament. Il en résulte d'abord la simple transcription de nombreux mots grecs, qui désignaient certaines réalités chrétiennes : *anastasis*, *apostolus*, *baptismus*, *diabolus*, *eremus*, *episcopus*, *martyr*. On comprend que ces mots, associés dès l'origine aux réalités chrétiennes dans une communauté parlant le grec, soient restés les désignations techniques, quand les chrétiens commencent à parler latin. Ils constituent un vocabulaire spécial, incompréhensible aux non-chrétiens, que les écrivains auront souci d'éviter par la suite, quand ils auront des scrupules de classicisme. A côté des hellénismes apparaissent aussi nombre de néologismes sémantiques ou lexicologiques, comme *reuelatio*, *resurrectio*, *saluator*, *salutare*. Ces mots également, étrangers au vocabulaire courant, contribuent à donner au latin chrétien son caractère de langue spéciale.

II. LES TRADUCTIONS D'ÉCRITS JUDÉO-CHRÉTIENS

Une seconde question est celle de la traduction archaïque, en latin, d'écrits judéo-chrétiens d'abord composés en grec. Un premier problème est celui du *De duabus viis*, publié par Schlecht. Ce bref traité correspond aux textes parallèles de la *Didachè* et de l'*Épître de Barnabé*. Mais il n'est la traduction d'aucun des deux. Il présente des traits communs avec *Barnabé*, en particulier la mention des deux anges au début ; par ailleurs, son texte coïncide avec celui de la *Didachè*. Mais, chose remarquable, toute la partie proprement chrétienne de la *Didachè* en est absente. Le texte, tel qu'il est, apparaît purement juif. C'est

l'avis du R.P. Audet. Nous aurions là la traduction latine d'une catéchèse juive des deux voies. Cette traduction remonte vraisemblablement au second siècle. Rien ne s'y oppose. Et une traduction postérieure apparaîtrait comme curieuse, étant donné le caractère très archaïque de l'enseignement qui se trouve donné. La suppression de la condamnation des augures (3, 4) fait penser à une origine romaine. La situation importante des augures à Rome aurait rendu cette condamnation dangereuse.

Mais, par ailleurs, nous possédons des fragments d'une tradition latine de la *Didachè* proprement dite dans des écrits latins anciens. Dans le Sermon *De centesima, sexagesima, tricesima*, nous trouvons les deux commandements : *Amare Dominum ex totis praecordiis et similem tibi quasi teipsum* (58, 12-13). Cette formule non scripturaire est une variante du texte de la *Didachè* (1, 2) et du *De duabus viis*. Nous y lisons ensuite la règle d'or sous la même forme que dans la *Didachè* et le *De duabus viis* (1, 2). *Quod [DV : quae] tibi fieri non uis, alii ne feceris* (65, 6-7). Ces éléments sont communs au *De Duabus viis* et à la *Didachè*. Mais d'autres sont proprement chrétiens et ne peuvent venir que d'une traduction latine archaïque de la *Didachè*. Ainsi de la phrase : *Si potes, quidem, fili, omnia praecepta Domini facere, eris consummatus* (58, 10-13), qui traduit *Didachè* (6, 1) avec le seul remplacement de « porter le joug » par *praecepta facere*. Il est donc vraisemblable que l'auteur de *Cent.* connaissait non le *De duabus viis*, mais une traduction latine de la *Didachè*.

Nous possédons de l'*Épître de Clément* une antique version latine qui a été éditée par Dom Morin. Cette version paraît remonter au début du second siècle, peu après le texte lui-même. On s'explique bien cette traduction à Rome, où le texte avait une particulière autorité. Le fait que l'*Épître de Clément* ne soit pas associée à la *Secunda Clementis*, avec laquelle elle a été très tôt groupée, montre que notre version remonte à une édition très ancienne. Le texte a été étudié par Christine Mohrmann, qui en souligne l'archaïsme³. La traduction est très littérale, souvent juxtalinéaire. Le latin est un latin populaire. L'auteur présente certains latinismes qui ne seront pas conservés. Ils sont des traits archaïques. Il traduit *laikos* par *plebeius*, *schisma* par *scissura* (comme Hermas lat.), *diakonos* par *minister*. On remarquera, pour ce dernier mot, que *ministrae* désigne dans la lettre de Pline à Trajan, qui est de la même époque, les diaconesses. Le mot se trouvera encore chez Commo-

³ Cf. Dom MORIN, *art. cit.*, *Anecdota Maredsolana*, 2 (1894), p. 1-60 et Christ. MOHRMANN, *Etudes*, III, p. 78-106.

dien, mais sera chez lui un archaïsme (*Instruct.* II, 23). Parfois l'auteur juxtapose le mot grec et l'équivalent latin, comme dans *testimonium martyrii*. On trouve des traductions archaïques comme *contrarius* pour *antikeimenos* appliqué au démon, comme dans *Barn.* latin. Il y a des mots chrétiens spécifiques comme *ambulare* pour *poreuesthai*, qui est du latin biblique. Par ailleurs la traduction trahit des préoccupations artistiques. Christine Mohrmann y a relevé des allitérations.

Un autre cas est celui du *Pasteur d'Hermas*. On sait sa popularité dans le monde occidental. Le rédacteur de la *Passio Perpetuae* le connaît. Tertullien proteste contre l'abus qu'on en fait. Une catacombe de Naples de la fin du II^e siècle s'en inspire⁴. Par ailleurs, le canon de Muratori le mentionne. L'existence d'une traduction latine à la fin du second siècle est vraisemblable. Cette traduction latine, la possédons-nous ? On sait qu'il existe deux traductions latines du *Pasteur*. L'une, la Palatine, est dans un latin correct. Elle est récente. Elle est un remaniement de l'autre, la Vulgate, qui est archaïque. On y trouve la même maladresse que dans les vieilles traductions de la Bible ou dans la traduction de l'*Épître de Clément*, inspirée par un désir de littéralisme qui amène des incorrections.

Mais nous avons une preuve plus précise de l'antiquité de cette version. Le *Pasteur* est cité en effet dans un sermon archaïque, le *De aleatoribus*, dans le texte même de notre version archaïque : « L'Écriture divine dit en effet : *Vae erit pastoribus. Quod si ipsi pastores negligentes (V dissipati) reperti fuerint quid respondebunt Domino pro pecoribus (huius add. V) ? Quid dicent (V numquid dicunt) ? A pecore se esse (om. V) uexatos ? Non creditur illis. Incredibilis res est pastorem aliquid (om. V) pati posse a pecore. Et magis punietur propter mendacium suum » (*Aleat.* 2). L'identité des deux textes est certaine. Le texte du *De aleatoribus* est meilleur que celui de V. Il permet en particulier de restituer les mots *Domino pro*, nécessaires au sens et omis par V. V fait également d'autres omissions. Nous avons donc là une attestation de l'antiquité de la traduction latine du *Pasteur* contenue dans la Vulgate. Elle est en effet de toute manière antérieure au *De aleatoribus*.*

En ce qui concerne l'*Épître de Barnabé*, nous possédons une ancienne version latine, éditée par J.-M. Heer. Cette version ne comprend que la partie exégétique de l'*Épître*, ce qui est une marque d'archaïsme. Elle présente des traits communs avec la traduction latine de l'*Épître de Clément*. Elle contient des traductions archaïques : *sanare* pour *sôzein*, *nationes* pour *ethnè*, *honestus* pour *piousios*, *contrarius*

⁴ Voir H. ACHELIS, « Altchristliche Kunst », 3, ZNW, 14 (1913), p. 346-348.

pour *antikeimenos*⁵. On relève aussi quelques mots rares comme *propaluit* pour traduire *egnôrisen* (1, 7).

L'étude des citations bibliques témoigne de l'utilisation d'une traduction archaïque⁶. On le remarque en particulier dans certains cas où pour le même texte existent deux traductions différentes, dont l'une conserve le texte original et dont l'autre a été retouchée. Ainsi, pour *Is* 58, 7, nous avons une version retouchée par une main postérieure conformément au texte reçu : *Omnem consignationem iniquam dele*. Mais la même citation a ailleurs la forme : *Omnem cautionem malignam dissipa*, qui est une traduction archaïque. De même pour *Ex* 3, 33. Nous trouvons la traduction retouchée dans 6, 10 : *Terram bonam, fluentem lac et mel* ; et une traduction archaïque dans 6, 13 : *Terram quae trahit lac et mel* (voir aussi 6, 8).

Ce dernier texte est spécialement intéressant. *Barn. lat.* a une prédilection pour *trahere* et *tractus*. Ainsi, pour traduire *diexodous* (*Ps* 1, 3), là où Tertullien a *exitus*, il écrit *iuxta tractus aquarum* (11, 6). De même, pour *potamos helkôn* (*Ez* 47, 1), il traduit *flumen trahens* (11, 10). Le mot *trahere* pour *fluere* se retrouve dans *Pass. Perpet.* (8, 3). Nous retrouverons la même expression dans le *De montibus Sina et Sion*, qui est un ouvrage chrétien du II^e siècle. Il semble bien qu'il y ait là un trait de la tradition latine chrétienne archaïque.

Nous rencontrons d'autres cas de l'usage d'une traduction archaïque. Ainsi, pour *Is* 49, 6, l'auteur traduit : *Posui te in lucem nationum, ut sit sanitas tua usque in novissimum terrae* (14, 8). Cette traduction pour les mots soulignés n'a aucun équivalent. Et pourtant il s'agit d'une citation fréquente chez les Pères latins. Il serait difficile de penser qu'une pareille traduction puisse avoir existé à une époque où la Vulgate africaine ou romaine était généralisée, comme c'est le cas à l'époque de Cyprien. De même pour *Isaïe* 1, 13, la traduction du *thumiam* par *supplicamentum* est archaïque. Elle se trouve seulement une fois chez Tertullien (*Adv. Jud.*, 5, 6). Partout ailleurs nous avons *incensum*.

D'autres écrits chrétiens archaïques ont pu être traduits en latin à date ancienne. Le *Canon de Muratori* mentionne l'*Apocalypse de Pierre*, après celle de Jean, mais en ajoutant : « bien que quelques-uns parmi nous ne veuillent pas qu'on la lise publiquement dans l'Église ». Ceci suppose donc que dans certaines églises le texte était lu publiquement. Et ceci rend probable le fait qu'il y avait une traduction latine.

⁵ Voir MOREHMANN, *Études*, III, p. 104.

⁶ Voir J.M. HEER, « Der lateinische Barnabas brief und die Bibel », *RQ*, 23 (1909), p. 215-245.

Le texte sera utilisé au milieu du troisième siècle dans le *De laude martyrii* et chez Commodien, ce qui atteste qu'il était connu alors dans les milieux de langue latine.

III. LE FRAGMENT DE MURATORI ⁷

A côté de ces témoignages directs de l'existence de traductions latines du Nouveau Testament et des Pères apostoliques à la fin du second siècle, nous en avons un témoignage indirect dans des écrits latins du second siècle, le *Canon de Muratori* et les *Actes des Martyrs de Scillium*. La datation du premier est assurée par l'allusion qu'il fait au *Pasteur d'Herma*s, « écrit très récemment à notre époque dans la ville de Rome ». L'objet du texte est de donner un canon du Nouveau Testament. Il fait par ailleurs allusion à certains apocryphes. Le texte nous intéresse d'abord en lui-même, en tant qu'il est un des plus antiques monuments du latin chrétien.

En ce qui concerne les Évangiles, le point caractéristique y est l'importance donnée à l'*Évangile de Jean*. L'auteur rapporte une tradition selon laquelle Jean aurait convoqué « ses condisciples et évêques », c'est-à-dire les Apôtres, et leur aurait proposé de jeûner trois jours et, au terme de ce jeûne, de mettre en commun ce qui aurait été révélé à chacun. André aurait eu une révélation, selon laquelle Jean devait être chargé de rédiger l'ensemble de ces révélations. Ainsi l'*Évangile de Jean* apparaît comme étant une somme de la révélation, mettant un terme à celle-ci. C'est là une donnée importante pour l'histoire du Canon du Nouveau Testament.

Ce récit nous oriente vers le milieu romain où le texte est apparu. On sait qu'un groupe romain, dont le chef était Gaius, rejetait l'*Évangile* et l'*Apocalypse de Jean*. Hippolyte devait les réfuter. Ce groupe était apparenté au courant monarchianiste, qui ignorait la théologie du Verbe et s'en tenait au monothéisme juif. Ce courant, sous ses dernières formes, était puissant à Rome à la fin du second siècle. Le *Canon de Muratori* témoigne d'un courant contraire, qui développe la théologie du Logos. Justin avait enseigné cette théologie à Rome. Mais l'importance donnée à la personne et à l'*Évangile de Jean* est sûrement l'expression d'une influence asiatique. La tradition rapportée par le *Canon* rappelle celles qui nous viennent de Papias. Et l'importance donnée à l'*Évangile de Jean* se retrouve chez Mélicon et chez Irénée.

⁷ Cf. H. LIETZMANN, *Kleine Texte*, Heft 1, 2 Aufl., Bonn, 1908.

Le texte que nous étudions a une grande importance pour l'histoire du Canon des évangiles. Il atteste d'abord que la collection des quatre évangiles est reconnue officiellement. Mais il témoigne aussi que cette collection est close par l'*Évangile de Jean* et que celui-ci y met explicitement un terme. Il a en effet une signification toute spéciale, puisqu'il est l'expression de la synthèse de l'enseignement des Douze, alors que les autres évangiles témoignent de traditions particulières⁸. Or nous nous souviendrons que, pour Irénée, les quatre évangiles sont figurés par les quatre animaux de l'*Apocalypse*, et qu'ainsi, pour lui aussi, l'*Évangile de Jean* clôt officiellement cette collection.

Le critère johannique ne s'applique pas seulement aux évangiles, mais aux *Épîtres* de Paul. Les grandes *Épîtres* sont au nombre de sept, adressées à sept Églises. Or, en cela, Paul suit Jean qui, dans l'*Apocalypse*, s'adresse aux sept Églises. Ainsi le Canon du Nouveau Testament comprend à côté des quatre Évangiles les sept *Épîtres*. Celles aux Thessaloniciens et aux Corinthiens se trouvent dédoublées. Par contre, les *Épîtres* apocryphes aux Athéniens et aux Laodiciens sont éliminées. Ici encore nous avons un critère formel du Canon.

Le fragment de Muratori toutefois reconnaît d'autres écrits comme canoniques. Ce sont d'abord les *Épîtres à Tite* et à *Timothée*, qui sont écrites « en vue de l'ordonnance de la discipline ecclésiastique ». On remarquera que l'*Adversus aleatores*, qui est contemporain de notre texte, donne, dans le paragraphe 4, une synthèse de textes de 1 et 2 *Tim*, concernant la discipline ecclésiastique. Tous ces passages dans l'*Adversus aleatores* sont, bien entendu, en latin. Ceci implique une traduction latine ancienne de ces *Épîtres*.

Les *Actes des Apôtres* sont présentés comme actes de « tous les apôtres ». Ici encore une indication importante est donnée. A l'époque de notre fragment, des actes apocryphes des apôtres circulaient. Le Canon les élimine. L'accent est mis sur la totalité, comme pour les quatre évangiles et les épîtres. On notera que l'auteur mentionne Pierre et Paul, pour faire allusion au voyage en Espagne du second et au martyre du premier, qui n'est pas dans le texte des *Actes* et dont le premier témoin est Clément de Rome. Ainsi, pour lui, Pierre et Paul résument la totalité de l'apostolat.

Important pour le Canon du Nouveau Testament à la fin du II^e siècle, le texte l'est aussi pour l'attitude à l'égard des apocryphes. Il mentionne l'*Apocalypse* de Pierre, à côté de celle de Jean, mais en précisant que certains refusent de la lire dans l'Église. Ceci indique l'existence à Rome d'une traduction latine de l'ouvrage, qui sera citée

⁸ Voir Isidor FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung*, Freiburg/Breisg., 1971.

au milieu du III^e siècle par le *De laude martyrii*. L'ambiguïté subsiste chez notre auteur sur la canonicité de l'*Apocalypse de Pierre*. Et il ne paraît pas avoir eu ici de critère précis pour dénouer la question.

La position du *Canon de Muratori* vis-à-vis du *Pasteur d'Herma*s est particulièrement intéressante. Il constitue d'abord un témoignage direct sur sa rédaction à Rome sous le pontificat de Pie. Il souligne son importance : « Il faut le lire. » Mais, par ailleurs, il ne fait pas partie du *Canon*. Et le critère est sa non-apostolicité. Herma « ne peut être compté au nombre des Apôtres ». Nous nous souviendrons ici que l'*Adversus aleatores* le traite comme Écriture. *Aleat.* ne peut donc être très postérieur au *Canon de Muratori*, car il serait invraisemblable qu'il soit encore tenu comme Écriture alors que le *Canon* l'excluait aussi nettement.

Le *Canon de Muratori* est donc important en lui-même pour nous faire connaître l'esprit de la communauté romaine à la fin du II^e siècle. Mais il est capital aussi pour l'histoire du latin chrétien. D'une part il est, en tant que tel, un témoignage de l'existence du latin chrétien à Rome à la fin du second siècle. Il s'agit d'un texte officiel. Il montre donc que si l'on voulait être compris de l'ensemble des chrétiens de Rome à cette époque, il fallait parler latin. Mais il est important aussi pour l'histoire des traductions latines de l'Écriture et des Pères apostoliques. Il s'agit, en effet, d'un document disciplinaire concernant ce qui doit ou ne doit pas être lu dans les Églises.

Or, même si la langue officielle de l'Église à la fin du second siècle est encore le grec, il est certain que, dès lors qu'il s'agit de « lecture », il est difficile de penser qu'il n'existe pas des traductions latines non officielles, de caractère populaire. Ceci paraît évident dans le cas du *Pasteur*, où la lecture privée est recommandée. Aussi bien Tertullien, un peu plus tard, fait-il allusion à ces traductions latines populaires (*Prax.*, 5, 1 ; *Monog.*, 11, 11). Les *Actes des Martyrs de Scillium* viennent corroborer ce témoignage. Ils affirment, en 180, posséder des *libri et epistulae Pauli*. Il est difficile de penser que ces simples chrétiens d'Afrique lisaient saint Paul en grec.

CHAPITRE II

LA POLÉMIQUE ANTI-JUIVE

Nous aborderons d'abord un groupe de textes qui concernent l'opposition du judaïsme et du christianisme. On sait que c'est le thème de nombreux écrits judéo-chrétiens grecs du second siècle qui, depuis l'*Épître de Barnabé*, présentent un certain nombre de traits communs. Ils attestent d'abord la vitalité du judaïsme. Nous savons l'importance des communautés juives de Rome et de Carthage. C'est dans ces communautés que le christianisme originel a recruté en Occident. D'où le caractère judéo-chrétien de ce premier christianisme. Mais c'est en même temps ce judaïsme qui constituait la principale concurrence du christianisme. D'où l'intensité de la polémique judéo-chrétienne contre le judaïsme. Ceci est frappant dans l'*Adversus Judaeos*, le *De montibus* et chez Commodien.

I. LE V° ESDRAS

On désigne par V° *Esdras* les deux chapitres qui précèdent le IV° *Esdras* dans l'appendice des traductions latines de la Bible. Ce texte a un intérêt particulier du fait que plusieurs versets de la liturgie romaine lui sont empruntés : *Lux perpetua luceat eis* (II, 35) ; *Requiem aeternam dona eis, Domine* (II, 34) ; *Modo coronantur et accipiunt palmam* (II, 45) ; *Accipite iucunditatem gloriae uestrae* (II, 36) ; *Gratias agite ei qui vos ad caelestia regna uocauit* (II, 37). Le texte nous est transmis dans deux familles différentes de manuscrits, appelées l'une française et l'autre espagnole. Labourt a donné sa préférence à la seconde ; récemment Duensing a opté pour la première¹. En fait, les variantes ne touchent pas à l'essentiel du texte. Et la tradition espagnole nous paraît plus archaïque.

Il s'agit certainement d'une œuvre chrétienne. Mais les critiques sont divisés sur sa langue originale et sur sa date. Labourt a estimé qu'il s'agissait d'une œuvre latine tardive, du v° ou vi° siècle², la majorité des

¹ Voir H. DUENSING, dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tübingen, 1971, II, p. 488-489.

² « Le cinquième livre d'Esdras », *R B*, 17 (1909), p. 412-434.

critiques sont maintenant d'accord pour la fixer à la fin du II^e ou au début du III^e siècle, mais ils pensent à la traduction latine d'une œuvre grecque³. Leurs raisons nous paraissent décisives quant à la date : l'œuvre est de la fin du II^e siècle. Mais nous pensons qu'on doit donner raison à Labourt pour ce qui est de la langue originale. La raison en est, en particulier, que nous ne connaissons aucune citation du texte en grec ou dans les langues orientales. V^e *Esdras* y est totalement ignoré. Par ailleurs, il présente de nombreux points de contact avec des œuvres latines de la fin du second siècle, comme la *Passio Perpetuae* et l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien. Il appartient au même univers que le *Pasteur d'Herma*, écrit en grec, mais à Rome. Nous pensons donc que le V^e *Esdras* est un témoin de la littérature latine chrétienne avant Tertullien.

La structure du traité est très claire. La première partie déclare son rejet à Israël à cause de son infidélité ; la seconde annonce aux nations que ce sont elles qui recevront l'héritage. Ce schéma est commun à notre traité et à d'autres ouvrages de la même époque. C'est ce que nous trouvons dans l'*Homélie pascale* de Méliton, dans l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien. Je n'insisterai pas sur la première partie. Elle est un véritable centon de prophéties de l'Ancien Testament, dont beaucoup se retrouvent dans l'*Adversus Judaeos*. Ce genre littéraire nous est connu par d'autres ouvrages juifs ou judéo-chrétiens du temps, comme l'*Apocryphe d'Ézéchiel* publié par Campbell Bonner.

Je relèverai seulement les derniers versets de la première partie. Ils ont un caractère énigmatique. Nous lisons : « Et maintenant, père, regarde avec gloire et vois un peuple qui vient de l'Orient. Je leur donnerai pour guides [*ducatum*] Abraham, Isaac et Jacob. » Le texte énumère les douze petits prophètes et termine par Malachie, « qui a été appelé aussi l'ange du Seigneur » (I, 38-40). Il paraît bien que nous sommes en présence d'une tradition juive sur un groupe juif exilé en Orient et manifesté à la fin des temps. Cette tradition est attestée par Commodien (*Instruct.* I, 42 ; *Carm.* 837-838). Peut-être s'agit-il d'une tradition essénienne, comme l'a proposé Fr. Schmidt⁴.

Il y a non seulement identité de thème, mais ressemblances littéraires. Nous lisons dans *Carm.* 969-970 :

*Praemittetur enim ante illos angelus Alti
Qui ducatum eis pacificum praestet eundo.*

³ Voir DUENSING, *loc. cit.*, p. 489 ; SCHNEEMELCHER, art. « Esra », *RAC* 6, p. 604-605.

⁴ « Une source essénienne chez Commodien », *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, I, Paris, 1967, p. 11-27.

Et dans *Carm.* 345, Malachie le prophète est appelé un ange. Or on lit dans le *V^e Esdras* : *Quibus dabo ducatum [...] et Malachiae qui et Angelus Domini uocatus est.* Dans *Instruct.* I, 42, 11, il est d'autre part fait allusion à la résurrection du « chœur des saints prophètes », pour être avec ce peuple. On remarquera aussi que, dans le texte de Commodien, Sion est présentée comme une mère (*Instruct.*, I, 42, 36 et 44) qui est captive, et que le nouveau peuple délivre. Or nous verrons que ceci se trouvait dans *V^e Esdras*.

Dans la seconde partie, en effet, il est question de l'ecclésiologie. L'Église est présentée comme la véritable Sion : « Reçois, Sion, ton nombre » (II, 40-41). Au verset suivant, nous lisons : « Je vis sur le mont Sion une foule immense. » C'est une citation d'*Ap.* 7, 9, mais avec l'addition *in monte Sion...* Plus haut il était question de *regnum Jerusalem* (II, 10). Le texte repose donc sur l'opposition entre la Sion juive, abandonnée et déserte, et la Jérusalem nouvelle. Mais il s'agit moins ici d'une opposition radicale que d'une continuité. Sion est toujours la même. Elle est l'Église qui existe dès l'origine (II, 41). Mais elle a été abandonnée par ses premiers enfants et elle en a reçu d'autres à la place.

Le texte se situe ici de toute évidence dans le prolongement du Nouveau Testament. Nous y trouvons le thème de la substitution de l'Église des nations à la Synagogue, qui a rejeté le Christ (*Mt* 21, 43, avec *regnum Dei* là où notre texte dit *regnum Jerusalem*). Nous avons surtout l'opposition de Sina et de Sion dans *Ga* 4, 24-27, avec la citation d'*Is* 54, 1 : *Laetare sterilis.* Et aussi la Jérusalem nouvelle de l'Apocalypse johannique. L'accent n'est pas mis sur la critique du judaïsme, mais sur l'infidélité d'Israël. En ce sens, notre apocalypse diffère d'autres traités latins de la même époque, comme l'*Adversus Judaeos*.

Le caractère le plus frappant de l'ecclésiologie de l'apocalypse est la présentation de l'Église comme mère. Le thème en remplit toute une partie : *Mater, amplectere filios tuos, educa illos cum laetitia* (II, 15). *Noli timere, mater filiorum* (17 [...]) *Nutrix bona, nutri filios tuos* (25) [...]) *Jucundare, mater, cum filiis tuis* (30) [...]) *Amplectere filios tuos usquedum uenio* (32) [...]) Nous reviendrons sur l'allusion au « nombre des fils ». Dans son étude *Mater Ecclesia* (Washington, 1943), Joseph C. Plumpe avait déjà noté l'importance de notre texte pour les origines du thème dans l'Église ancienne (p. 33-34). Mais, gêné par les incertitudes de la datation, il ne l'avait guère utilisé.

Le thème est déjà dans *Ga* 4, 27 : « C'est elle qui est notre mère. » Mais il appartient aussi à la littérature judéo-chrétienne. L'Église qui était stérile et qui, maintenant, est féconde, apparaît dans *II Clém.*, 2, 1, avec référence à *Is* 54, 1, comme dans *Ga*. Il sera développé par Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien. Mais notre texte en est

l'un des plus anciens et des plus importants témoins. L'Église remplit sa fonction de mère en nourrissant ses fils (II, 25), en guidant leurs pas (II, 15 et 25), en les élevant (II, 15). Elle accomplit sa mission pendant le temps qui précède la venue de Dieu (II, 32) et elle verra ses fils rassemblés dans la gloire. Elle est à la fois l'Église de l'histoire et l'Église eschatologique.

Un trait particulièrement intéressant est l'assimilation de l'Église à une colombe qui apprend à marcher à ses petits (II, 15). La même image se trouve dans *IV^e Esdras* 5, 26, et dans les *Ant. Bibl.*, XXIII, 7 et XXXIX, 5. Il s'agit donc d'un thème de l'apocalyptique du I^{er} et du II^e siècle. Le symbole est fréquent dans l'iconographie juive avec ce même sens (Goodenough, *Jewish Symbols*, New York, 1958, VIII, 43-44). H. Sahlin a même proposé dans cette perspective de reconnaître l'Église dans la colombe du baptême de Jésus⁵ et cette hypothèse a été reprise par Feuillet⁶. Il reste que notre texte contient le trait remarquable de la colombe qui soutient la marche de ses petits. F.-J. Dölger a montré que ce symbolisme de l'Église comme colombe était à l'arrière-plan de l'expression de Tertullien, *Nostrae columbae domus* (*Valent.*, 2, 4)⁷. Il sera particulièrement cher à Cyprien. Il est surtout développé dans le monde latin.

L'origine paraît bien, dans l'Ancien Testament, l'identification de la colombe à l'épouse dans *Ct* 6, 8. C'est sûrement de ce texte que s'inspire *IV^e Esdras*. C'est le cas aussi dans *V^e Esdras*. Le thème de la colombe est uni à celui de l'élection (II, 15). Or il en est de même dans le *Cantique* (6, 10). La colombe est l'élue, la bien-aimée. Elle est aussi l'unique : *Una est columba mea* (6, 8). *V^e Esdras* se situe dans le prolongement de l'exégèse rabbinique et apocalyptique du *Cantique des Cantiques*. On relèvera aussi en ce sens le thème du parfum (II, 12).

Un second trait de notre texte est le caractère imminent de la Parousie : « La fin du monde est proche » (II, 34). Les chrétiens sont invités à prier pour que « leurs jours soient diminués » (II, 13). On retrouve là un thème de l'apocalyptique chrétienne (*Mt* 24, 22). Les derniers temps seront des temps d'épreuve pour l'Église : « Viendront des jours d'anxiété et d'angoisse » (II, 27). « Les nations jalouseront l'Église » (II, 28). Mais elles ne pourront rien contre elle, Dieu la protégera. La tâche de l'Église est « d'affermir tes enfants jusqu'à ce

⁵ *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums*, Uppsala 1949, p. 101-105.

⁶ « Le Symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du Baptême », *RSR*, 46 (1958), p. 536-542.

⁷ *Antike und Christentum*, 2 (1930), p. 46-49.

que je vienne » (II, 32). Durant cette brève période d'attente, l'espérance de l'Église est soutenue par la vision des biens eschatologiques, dont la description va former l'essentiel du texte.

Ces passages présentent des thèmes classiques de l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne. Ils rappellent en particulier de près le discours eschatologique de *Matthieu*. Ils sont importants pour déterminer le caractère archaïque du texte. Il s'agit d'une Église en un temps de persécution. Les récompenses sont promises à « ceux qui ont confessé le Fils de Dieu dans le monde » (II, 47). C'est une spiritualité du martyr, qui prolonge l'*Apocalypse* de Jean et annonce la *Passio Perpetuae*. Les images du monde à venir seront les mêmes. Ces données sont importantes pour la datation du texte. Labourt ne leur oppose aucune réponse, quand il veut retarder la date du *V^e Esdras*.

C'est dans cette perspective que se situe l'eschatologie. Elle porte exclusivement sur les biens promis aux chrétiens fidèles. Tout l'intérêt est concentré sur eux. Il s'agit d'un message destiné à les soutenir dans l'épreuve. Ceci est tout proche de l'eschatologie juive. Il n'est pas question de résurrection générale. Par ailleurs, la venue de Dieu est imminente. Il n'y a aucune réflexion sur l'état intermédiaire et la condition des morts dans l'attente de la Parousie. Ils sont désignés seulement comme les « dormants » (II, 31), et c'est essentiellement la résurrection du corps qui est envisagée. Il n'y a pas de millénarisme. L'espérance porte immédiatement sur « le repos de l'éternité » (II, 34) et « les royaumes célestes » (II, 37).

Cette absence de millénarisme est intéressante à noter. Elle paraît marquer la tradition romaine archaïque. Il n'y a pas de millénarisme chez Clément de Rome, ni dans le *Pasteur d'Herma*s. C'est d'Asie Mineure que le millénarisme sera introduit en Occident avec Justin, Irénée, Commodien, Tertullien. Et l'on sait les réticences qu'il rencontrera dans le milieu romain traditionnel, avec l'opposition de Callixte au montanisme, le rejet par Caïus de l'*Apocalypse* johannique. Ce trait, plus qu'aucun autre, milite en faveur de la thèse qui voit dans le *V^e Esdras* une expression du judéo-christianisme romain du II^e siècle.

On remarquera que cette conception de l'eschatologie est celle de la catéchèse pétrinienne. Dans la *I^e Petri*, il est question de « l'héritage préparé dans les cieus » (1, 4). Il est sur le point d'être manifesté. Cette joie attendue doit soutenir la patience, « s'il faut encore un peu de temps être affligés dans diverses épreuves » (1, 6). Par ailleurs, l'Église est présentée comme la Sion véritable (2, 6) et les chrétiens comme le vrai peuple de Dieu (2, 9). L'opposition du monde et de l'éternité est celle des ténèbres et de « l'admirable lumière » (2, 9). Ce thème de la lumière est caractéristique du *V^e Esdras*. On retrouve

encore le thème du Pasteur qui donne « la couronne de gloire qui ne flétrit pas » (*Esdr II, 34* et *I P 5, 4*). Enfin les attitudes de vigilance (*II, 13*) et de préparation sont communes à *V^e Esdras* et *I^a Petri* (*I P 4, 7 ; 5, 8 s.*).

Les thèmes de l'eschatologie méritent une analyse détaillée. Le premier est la résurrection des justes. Nous lisons dans *II, 16* : *Ressuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos quoniam cognoui nomen meum in eis*. La fin de la phrase indique qu'il s'agit des morts marqués de la *sphragis* ; nous y reviendrons. C'est le début qui nous intéresse ici. Le premier membre figure dans un texte que Clément de Rome cite comme *Écriture* : « Il est écrit : Je vous ressusciterai (*anastèsô*) de vos ossuaires (*thèkôn*) » (*50, 4*)⁸. Dans le *V^e Esdras*, le mot *locus* est un terme technique pour cercueil, ossuaire. Il est fréquemment attesté dans les descriptions funéraires en concurrence avec *loculus*.

La seconde partie de notre texte... *de monumentis educam illos* est une citation d'*Ez 37, 12*. Le passage a été utilisé très tôt parmi les *testimonia* de la résurrection. Il est cité par Irénée (*Adv. haer.*, V, 15, 1)^{8 bis}. Plus intéressant pour nous est le fait qu'il se trouve dans les *Testimonia ad Quirinum* de Cyprien, qui hérite de traditions antérieures, sous la forme exacte sous laquelle nous le trouvons dans *V^e Esdras* (*III, 58*). Le *V^e Esdras* est ici un nouveau témoin de l'antiquité de ce *testimonium*. Sa fusion avec le fragment apocryphe cité par Clément de Rome relève de ces citations composites caractéristiques du judéo-christianisme.

Le thème de la résurrection des corps reparait plus loin : « Quand je trouverai tes morts, je les ressusciterai : je regarderai les signes et je leur donnerai les premiers sièges lors de la résurrection » (*II, 23*). Un élément nouveau apparaît dans *II, 31* : « Je me souviendrai de tes enfants morts : je les extraurai de la profondeur de la terre (*Hénoch, 61, 5*)⁹ et j'affermis la mer dans l'amplitude de sa gloire. » La seconde partie du texte est certainement altérée. Elle semble devoir s'expliquer, comme l'a vu James (p. LVII), en fonction d'*Hén.*, 61, 5, et de *Sibyl.*, II, 233, où il est question des morts récupérés et des « profondeurs de la terre » et « des profondeurs de la mer ».

Il s'agit d'un thème connu dans la tradition latine, puisque Tertullien écrit : « Pour que la résurrection des corps ne paraisse pas être seulement pour ceux qui sont réclamés aux sépulcres, tu as dans l'Écriture : " Je commanderai aux poissons de la mer et ils restitueront

⁸ Voir DANÉLOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 112.

^{8 bis}. Les références d'Irénée sont celles de l'édition de Harvey.

⁹ Cf. Fr. MARTIN, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris, 1906.

les os qu'ils ont mangés" » (*Res. mort.*, XXXII, 1). Le texte de Tertullien correspond à celui d'*Hén.*, 61, 5, et paraît en être une citation. On n'oubliera pas que le « Livre des Paraboles » dans *Hén.*, dont sont tirées nos citations, est peut-être une apocalypse chrétienne apparentée aux *Oracles Sibyllins*, selon J.-T. Milik.

Un autre thème apocalyptique est celui du nombre déterminé des élus. Il apparaît trois fois : « De ceux que je t'ai donnés aucun n'a péri. Je les rechercherai de ton nombre » (II, 26) ; « Reçois, Sion, ton nombre » (II, 40) ; « Voyez le nombre de ceux qui sont marqués du sceau » (II, 38). La dernière expression est dans *Ap 7, 4* : ... *numerus signatorum*. Le thème du nombre déterminé des élus est dans *IV° Esdras*, 4, 36. Il se trouve dans *I Clém.*, 2, 4 et 59, 2. Van Unnik l'a étudié dans ce dernier texte¹⁰. Il est intéressant qu'il appartienne à la tradition romaine. Il est spécifiquement apocalyptique et en relation avec les livres célestes, où tout est déterminé dès l'origine. Il est à distinguer du thème platonicien du nombre déterminé des âmes, lié à l'idée grecque que tout ce qui est parfait est déterminé.

Le lieu de la félicité des élus est décrit avec une grande variété et richesse d'expressions relevant de divers thèmes. Finé a noté que cette richesse était une marque d'archaïsme et que Tertullien réagira contre elle¹¹. La première expression est « le royaume ». Elle s'accompagne de divers compléments. Il y a d'abord la formule *regnum Jerusalem* (II, 10). Elle montre combien le thème est encore lié à la terre promise, figure de la Jérusalem eschatologique. Plus loin, il est question de *praemia regni* (II, 35). Et enfin des *caelestia regna* (II, 37), qui marquent bien le caractère céleste et non terrestre de la récompense attendue.

Un second thème est celui du repos, *requies*. Il apparaît à plusieurs reprises : *Veniet requies tua* (II, 24) ; *Requiem aeternitatis dabit uobis* (II, 34). Cette notion de *requies* a été bien étudiée par Finé (*op. cit.*, p. 142-147) dans la patristique latine archaïque. Il cite notre texte comme typique de ce sens. Il ne s'agit aucunement du repos de l'âme après la mort, comme dans les inscriptions païennes. Le thème est en relation avec le repos du septième jour. Il n'est pas synonyme de tranquillité, mais de festivité. Il désigne la vie éternelle, dans l'apocalyptique juive et dans le judéo-christianisme archaïque (*Barn.*, XV, 8). Il signifie le lieu où Dieu se repose, demeure, et l'entrée de l'homme dans ce repos

¹⁰ « Le nombre des élus dans la Première Épître de Clément », *RHPR*, 1962, p. 237-246. Voir aussi : « Die Zahl der Volkommenen Seelen in der Pistis Sophia », *Abraham unser Vater* (Festschrift Michel), 1963, p. 467-477.

¹¹ *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, 1958, p. 187.

(Hébr., 4, 8-9)¹². Il devient simplement synonyme de béatitude. C'est le cas dans V^e Esdras. L'expression *requies aeterna* est dans Irénée (*Adv. haer.*, IV, 64, 3).

Ce sens de *requies* comme « vie éternelle » est archaïque. En effet, d'une part *requies* désignera chez Irénée, et parfois chez Tertullien, le septième millénaire, antérieur au huitième jour qui est la vie éternelle¹³. Ce sens n'est pas primitif, comme l'a bien montré Hofius. V^e Esdras reste dans la ligne juive où le septième jour est la vie éternelle. Par ailleurs, on voit se développer dans le christianisme latin, à partir de Tertullien, un sens de *requies* qui désigne l'état heureux de l'âme des justes après la mort. Ce sens n'était pas ignoré de l'apocalyptique juive. Il devient dominant à partir de Cyprien. Or il est ignoré de notre texte, où la *requies* est la vie éternelle des ressuscités.

Le thème du *conuiuium Domini* (II, 38), du repas festif avec le Seigneur, se rattache étroitement au thème festif du repos, comme l'a noté Finé (*op. cit.*, p. 142-143). C'est un thème classique de l'apocalyptique, qui a de nombreux exemples dans les Évangiles. Il se trouve déjà dans *Hén.*, LXII, 14. Il est dans IV^e Esdras, VIII, 52. Dans la littérature judéo-chrétienne latine, on le trouve dans l'*Adversus Iudaeos* (5) : *Libere licet discumbere in conuiuiio et epulari nuptias sponsi* (47, 173 ; van Damme). On notera l'allusion aux « tuniques blanches » (II, 39) qui soulignent l'aspect nuptial du banquet. Ce sont les vêtements de gloire de *Hén.*, 62, 5.

Un autre aspect est celui du rayonnement de la gloire dans lequel les élus sont baignés. Il tient une place importante pour exprimer la béatitude. Dieu « admet l'aveugle à la vision de sa gloire (*claritatis*) » (II, 21). On notera que *claritas* est un archaïsme pour *gloria*. Mais surtout nous noterons l'expression : *Lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis* (II, 35). Nous trouvons là l'expression *lux perpetua*, que Cumont a choisie comme titre pour son livre sur les représentations de l'au-delà dans l'antiquité chrétienne, et que la liturgie de la messe des morts romaine a rendue célèbre. Elle s'oppose dans le texte à l'*umbra saeculi* (II, 36 et 39). Elle est rapprochée de la gloire (II, 36).

L'expression doit venir ici encore de l'apocalyptique. Elle se trouve déjà dans *Is* 60, 19 et 20 pour exprimer le rayonnement sans déclin de la gloire de Dieu dans la Jérusalem future. Mais le thème d'Isaïe est repris dans *Ap* 21,23, toutefois sans l'épithète *aiônios* ajoutée à *phôs*. On remarquera que le thème de la lumière de gloire apparaît en milieu latin dans la *Passio Perpetuae* (11, 4) avec l'expression *lucem immen-*

¹² Voir O. HOFIUS, *Katapausis*, 1970, p. 113-114.

¹³ Voir FINÉ, *op. cit.*, p. 142 et 147.

sam. Nous avons relevé aussi dans *I^a Petri* l'allusion à « l'admirable lumière » (2, 9).

La description de la béatitude fait appel aussi au thème du Paradis. Dans II, 12 nous lisons : « L'Arbre de vie sera pour eux en odeur de parfum [*in odore unguenti*] ». Ceci rappelle *Ap* 22,2. Mais le caractère odoriférant vient d'*Hénoch*, XXIV, 4 : « Il exhale une odeur au-dessus de tout parfum. » Plus étonnante est la suite : « Je t'ai préparé douze arbres avec de nombreux fruits et autant de sources, qui répandent le lait et le miel et sept montagnes immenses avec des roses et des lys » (II, 18). Le thème apocalyptique de « préparer » se trouve déjà plus haut pour les tabernacles. Les douze arbres sont une donnée intéressante. Ils se trouvent chez le gnostique Justin (Hipp., *Elench.*, V, 26), où ils symbolisent douze anges. On sait la dépendance des gnostiques vis-à-vis de l'apocalyptique juive, que R. M. Grant a bien montrée¹⁴. Les douze sources sont déjà mentionnées pour Élim dans l'*Exode* (15, 27). Elles se trouvent dans une fresque de la synagogue de Dura, associées à douze tentes. Enfin, les sept montagnes sont mentionnées dans *Hénoch* à diverses reprises (XVIII, 6 ; XXIV, 2 ; XXXII, 1). Elles sont couvertes de fleurs parfumées (II, 19).

Dans I, 40 il est question de « douze anges avec des fleurs »¹⁵. Le *Baruch* grec, édité récemment par J.-C. Picard, parle « d'anges avec des corbeilles de fleurs » (XII, 1). Les fleurs mentionnées dans *V^e Esdras* sont les roses et les lys. On remarquera que les roses se trouvent dans *Pass. Perp.* (XI, 5 et XIII, 4), où il s'agit d'une roseraie dans laquelle Perpétue rencontre un autre personnage. Il semble que le trait est fréquent dans l'apocalyptique latine. Dans la *Trad. Apost.*, 32, les fleurs offrables sont seulement les lys et les roses¹⁶. *I Hénoch* mentionne d'autres fleurs. Enfin « le lait et le miel » sont une expression biblique (*Ex* 3, 8). On se rappellera leur usage dans la liturgie eucharistique romaine (Hipp., *Trad. Apost.*, 21).

Un dernier groupe d'images se rattache à la Fête des Tabernacles, dont on sait l'importance dans le judaïsme au temps des origines chrétiennes, comme préfiguration de l'ère messianique : « Moi, Esdras, je vis sur le mont Sion une foule immense [...] Au milieu d'eux se trouvait un jeune homme d'une taille élevée [*celsus statura*], plus grand que tous. Il posait des couronnes sur chacune de leurs têtes, et il grandissait de plus en plus. Alors j'interrogeai l'ange et je lui dis : "Qui

¹⁴ *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1960, p. 39-70.

¹⁵ Voir DUENSING, p. 491. Le texte présenté par l'édition critique de la Vulgate est différent.

¹⁶ Voir plus tard CYPRIEN, *Epist.*, 10, 5.

sont ceux-ci, Seigneur ?” Il me répondit : “Ce sont ceux qui ont déposé la tunique mortelle et ont revêtu l’immortelle. Ils ont confessé le nom de Dieu. Ils viennent d’être couronnés et ils reçoivent les palmes [*modo coronantur et accipiunt palmas*]”. Je dis à l’ange : “Ce jeune homme qui leur impose des couronnes et leur met des palmes dans la main, qui est-ce ?” Il me répondit : “C’est le Fils de Dieu”. »

Tous ces thèmes se rattachent à la Fête des Tabernacles dans son interprétation eschatologique. Il est dit plus haut que les nations entreront « dans les tabernacles éternels » (II, 11; Voir *Lc* 16, 9; *Ap* 7, 15; 11, 19). Les palmes sont une allusion à la procession du huitième jour de la fête (*Ap* 7, 9). Le thème des couronnes est plus rare. Il faisait également partie des rites de la fête, comme le prouvent *Jub.*, XVI, 30 et *Tac. Hist.*, V, 5. Il a eu un usage liturgique chrétien (*Odes de Salomon*, 21, 7), mais qui a été abandonné très tôt en Occident, à cause de sa confusion avec les rites païens. Déjà Tertullien l’attaque dans le *De Corona*. Il est bien d’origine juive, quoi qu’en ait dit Goodenough (*Jew. Symb.*, IV, 157)¹⁷. Enfin, la représentation du Fils de Dieu comme un homme d’une taille immense est classique dans l’apocalyptique chrétienne (voir entre autres *Ev. Petr.*, 40).

On peut remarquer les contacts avec la vision de Perpétue. Le Christ est d’une grandeur immense (10, 8); il porte un rameau vert (10, 9); les martyrs sont revêtus de robes blanches (4, 8; 12, 1). Mais le plus intéressant est que tous ces thèmes se retrouvent dans la huitième *Similitude* d’Hermas : « Sous le saule se tenait l’ange glorieux du Seigneur, d’une taille immense » (VIII, 1, 2). Cet ange est le Fils de Dieu. On remarquera que *V^e Esdras* l’appelle aussi Pasteur (II, 33). De même la *Passio*, 4, 8. Le texte d’Hermas continue : « L’ange ordonna qu’on apportât des couronnes [...] et couronna les hommes qui avaient remis les rameaux (= palmes). Il les marquait d’un signe. Tous ceux qui allaient dans la tour avaient les vêtements blancs comme la neige » (VIII, 2, 1-4). Nous trouvons rassemblés ici les mêmes thèmes que dans *V^e Esdras*. Il est difficile de ne pas penser que les deux ouvrages appartiennent à la même époque et au même milieu.

D’ailleurs, deux traits qui sont dans le texte du *Pasteur* que nous venons de lire se retrouvent dans *V^e Esdras*. Le premier est celui du sceau. Le mot *signati* se trouve dans II, 36. Plus haut (II, 6), nous lisons : « J’ai reconnu mon nom en eux. » Le sceau est la marque du nom, le *tav*, qui vient d’Ézéchiel et se retrouve dans l’*Apocalypse* de Jean, 7, 5 à 10. C’est le sceau dont sont marqués les élus et à quoi Dieu les reconnaît. L’autre thème est celui des vêtements blancs. Relevons en

¹⁷ Voir J. DANÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 21-30.

II, 40 l'expression *candidati tui*. En II, 39, nous lisons : *Splendidas tunicas a Deo acceperunt*. Le thème de la robe blanche comme caractérisant les élus est connu (*Ap* 6,11). Le mot *candidatus*, en ce sens, est dans la *Passio* (4, 8). Par ailleurs, en 12, 1, les quatre anges revêtent de robes blanches Perpétue et ses compagnons, avant qu'ils entrent dans la demeure lumineuse au-delà du Paradis. Le thème se trouve dans les *Odes de Salomon* (11, 9, 10 ; 25, 8). Ici encore, il est un écho du rituel baptismal.

L'ensemble de ces remarques nous permet de dire que *V° Esdras* est une apocalypse latine judéo-chrétienne du second siècle. Elle est dominée par la vision du royaume messianique que le Christ à son retour établira dans une Jérusalem transfigurée. Son imagerie est très voisine de celle du *Pasteur d'Hermas* et de la *Passion de Perpétue*. L'esprit est différent de celui de l'*Adversus Judaeos*, qui souligne davantage la rupture avec l'Ancien Testament. On n'y rencontre encore aucun contact avec la culture profane, comme ce sera le cas chez Tertullien. L'ouvrage a pu jouer un rôle dans l'imagerie de la *Passio Perpetuae*, à côté d'Hermas, dont il peut être contemporain.

II. L'ADVERSUS JUDAEOS

L'*Adversus Judaeos* qui se trouve parmi les *spuria* de Cyprien¹⁸ a été l'objet de diverses attributions qui n'étaient pas fondées. L'attention a été rappelée sur lui par un article d'Eric Peterson, « Pseudo-Cyprien *Adversus Judaeos* und Melito von Sardes » (*Vig. Christ.*, 6, 1952, p. 33-43)¹⁹. Peterson montrait les contacts du texte et de l'*Homélie sur la Passion* de Méliton. Ces rapprochements sont certains. Depuis, l'ouvrage a été l'objet d'une étude approfondie de Dirk van Damme²⁰. L'auteur estime qu'il s'agit d'une homélie latine de la fin du second siècle. Et cette conclusion paraît solide. Elle n'est pas contredite par Tränkle²¹. Ce qui est plus discutable est la thèse selon laquelle l'auteur viserait non des Juifs, mais des judéo-chrétiens.

Le sermon rappelle d'abord les bienfaits que Dieu avait accordés aux Juifs. Mais ceux-ci ont été infidèles. C'est pourquoi Dieu a rompu l'alliance qu'il avait conclue avec eux. Il a établi une nouvelle alliance

¹⁸ Cf. *CSEL*, 3, Pars III, p. 133-144. Mais les références renvoient aux divisions de l'édition de Van DAMME. Cf. n. 20.

¹⁹ Repris et complété dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg/Breisg., 1959, p. 137-146.

²⁰ *Pseudo-Cyprian Adversus Judaeos. Gegen die Judenchristen die älteste lateinische Predigt*, Freiburg, Schweiz, 1969.

²¹ *TRev*, 67 (1971), p. 45-48.

avec les païens. La possibilité de se convertir reste ouverte cependant aux Juifs. Le plan est le même que celui de *V° Esdras*. On notera l'analogie de certaines thèses. Les Juifs sont dépouillés à la fois de leur héritage temporel et spirituel : *Plebs autem derelicta, nuda, deserta, uiduata regno caelesti et terrestri* (64). De même dans *V° Esdras*, Jérusalem dit : *Ego uidua sum et derelicta* (II, 2). Ce double héritage passe aux nations. On notera ici un rapprochement singulier : *Non est iam regnum Hierusalem, sed in nobis* (59). Et *V° Esdras* : *Dabo eis regnum Hierusalem quod daturus eram Israël* (II, 10). Van Damme n'a aucune raison de corriger le texte en ajoutant *in Hierusalem*. On notera d'autres analogies d'expression : *Transferam me ad alias gentes*, de *V° Esdras*, I, 24, a son correspondant dans : *Haec omnia auxilia, munitiones, propugnacula transtulit ad gentes* (58). *A munitiones* correspond *plateas munitas* (I, 13).

Un trait souligné dans *Adv. Jud.*, est que l'appel de la nouvelle alliance s'adresse absolument à tous : *Nulla hic exceptio est* (45). Et l'énumération comprend : *Licet senes, licet iuuenes* (46)..., *etsi oculis uiduatus* (47)..., *ualetudine fractos* (51). Il a restitué les yeux aux aveugles, il a fait marcher les boiteux, il a ressuscité les morts (49). A tous libere licet discumbere in conuiuio (47). Or nous trouvons déjà cela dans *V° Esdras* : *Confractum et debilem cura, claudum irridere noli, et caecum ad uisionem claritatis meae admitte. Senem et iuuenem intra muros tuos serua* (II, 21-22). *Dabo tibi primam sessionem in resurrectione mea* (II, 23). Tous ont accès au conuiuium (II, 38). Certes le thème de la guérison des aveugles et des boiteux, inspiré d'*Isaïe* et de *Mt*, est commun. Mais ce qui est très particulier ici est qu'il s'agit moins de guérison que d'accès au royaume. C'est la parabole des invités au festin qui est à l'arrière-plan d'*Adv. Jud.*, 47, avec l'allusion au repas de noces (*epulari nuptias sponsi*). Le thème, annoncé dans *V° Esdras*, est développé dans *Adv. Jud.*

Il reste toutefois une différence importante. *V° Esdras* souligne la continuité des deux alliances. C'est la même Jérusalem, l'Église, qui existe *ab initio* (II, 41), qui a d'abord pour fils des Juifs et qui, après le refus de ceux-ci, reçoit à la place les nations. Dans *Adversus Iudaeos*, comme l'a bien vu Van Damme, il y a au contraire l'idée de la rupture du pacte fait avec les Juifs et de la création d'un nouveau pacte (*nouum testamentum*) avec les nations. Jérusalem est traitée d'*impia* dans *Adv. Jud.* (68), alors qu'elle est considérée comme mère dans *V° Esdras*. Il y a dans *Adversus Iudaeos* un antisémitisme qu'il n'y a pas dans *V° Esdras*. Ceci serait encore plus vrai si le *possederunt lychnum septem luminum* (64) était une allusion au bas-relief de l'Arc de Titus, comme le suggère Van Damme. Par contre l'esprit est proche du *De montibus*.

L'étude des citations bibliques a été faite soigneusement par Van Damme. En ce qui concerne l'Ancien Testament, nous rencontrons des *testimonia* avec les abrègements, additions, modifications qui caractérisent le genre. *Is* 2, 3 a la forme : *De Sion Dei exiet uerbum de Jerusalem*. Van Damme parle d'altération. Mais on sait combien ceci est hasardeux. Et il est plus normal d'y voir une forme abrégée avec suppression de *lex*. *Is* 8, 7 présente une addition de type targumique : *Qui montes vestros in planum dabit* et introibit terras uestras. Le plus intéressant est *Is* 1, 15 où *extenderis* au singulier remplace *ekteinète*, ce qui transforme le verset en prophétie de la Passion, selon un type de modification judéo-chrétienne connue.

En dehors des citations proprement dites, certaines allusions sont notables. Ainsi pour la création de l'homme : *Dominus et Pater in principio fecit hominem sua manu* (9). L'expression *manu* au singulier est exceptionnelle. On la trouve chez Tertullien (*Adv. Marc.*, II, 4, 4). On pense aussi au *De montibus* : *Pugno comprehensi terram et confinxii hominem* (4). On notera la confusion entre le Sinaï (Horeb) et Sion qui apparaît dans 17 et surtout 77. Il est curieux que cette identification se retrouve dans le *De montibus Sina et Sion* et dans l'*Épître de Barnabé*. Van Damme voit ici, à tort, des abrègements d'un document antérieur.

L'*Adversus Judaeos* présente un certain nombre de citations du Nouveau Testament dont le texte s'écarte de celui des traductions latines attestées. Ainsi pour *Mt* 11, 28-30 : *Venite ad me omnes qui sub onera laboratis. Est enim iugum meum placidum et onus lenissimum* (62). De même pour *Mt* 27, 24 : *Immunis et innocens sum ab huius sanguine*. Et enfin *Mt*, 10, 38 : *Ideoque nos gentes humeris nostris crucem gestamus* (62). Van Damme a montré que ces traductions ont leur équivalent chez Éphrem. Ceci semble indiquer que l'*Adversus Judaeos* utilisait le Diatessaron latin²². Nous verrons qu'il en est de même pour le *De centesima*. Ceci est un trait certain d'archaïsme.

Certains autres traits relèvent de traditions judéo-chrétiennes. Ainsi la mention de l'ange qui abandonne le Temple au moment de la Passion (28 et 34). La même allusion se trouve dans l'*Homélie* de Méliton. C'est la reprise de la tradition juive sur l'abandon du Temple par l'ange, lors de sa destruction par Titus (Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, 5, 3)²³. L'ange sera remplacé par l'Esprit-Saint dans la tradition ultérieure. Le même paragraphe présente d'autres traits intéressants. Il parle du Père saisi d'*indignatione* devant le crime des Juifs. Le *De montibus*, dans le même

²² *Op. cit.*, p. 31-39.

²³ Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 196-198.

contexte, avant de faire mention du « voile du temple déchiré », parle du Père *exacerbatus* (8).

Par ailleurs, *Adv. Jud.* montre dans les signes qui accompagnent la mort du Christ les témoins cités par Dieu pour écrire le Nouveau Pacte : *Adhibitis testibus caelo et terra et angelo de Templo, adsistentibus Moyse et Helia. Hos enim testes adhibuit cum pateretur in Israël* (28). De même plus loin : *Testis est caelum et terra et quae in eis sunt elementa in mortem Christi* (33). *Mt* 21, 38 est interprété à la lumière d'*Is* 1, 2 : *Audi, caelum, et praebe aurem, terra*, qui est cité dans 29. On remarquera que Moïse et Élie prennent la place des saints qui ressuscitent²⁴. Il y a une utilisation du récit de la Transfiguration, comme le montre 43 : *Coactus est Dominus facere nouum testamentum consignantibus septem spiritibus, teste Moyse et Helia in montem, ubi praecepit ne patefieret scripturae sacramentum, nisi filius hominis resurrexisset a mortuis*.

Ce dernier passage diffère du premier en ce qu'il introduit comme témoins sept esprits, outre la présence de Moïse et d'Élie. La présence de sept témoins lors de la promulgation d'un acte officiel de Dieu est d'origine judéo-chrétienne. On la trouve chez Elkasai (Hippolyte, *Elench.*, IX, 15). Les sept témoins sont « le ciel et l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel et la terre ». Il est curieux de retrouver dans cette énumération certains des éléments que présente *Adv. Jud.* en ordre dispersé : le ciel et la terre, les éléments, l'ange, les esprits. On ajoutera que la citation d'*Is* 1, 2 est dans le Pseudo-Barnabé (IX, 3) et dans *V° Esdras* (II, 14). Le thème des sept témoins est distinct du thème des trois témoins. Il a un caractère juif et archaïque.

Si nous examinons maintenant les thèmes plus développés, nous avons trois groupes principaux. Le premier est celui de la succession des alliances : Adam, Noé, Abraham, Moïse. Van Damme a remarqué que cette suite correspond à ce que nous trouvons dans la *Dem. Pred. Apost.* d'Irénée (11-29). Irénée et *Adv. Jud.* reposeraient sur un document antérieur, qu'*Adv. Jud.* aurait abrégé. Mais il n'est peut-être pas nécessaire de chercher de ce côté. Clément d'Alexandrie présente la même suite. Il est plus proche d'*Adv. Jud.* parce qu'il parle de « testaments ». Origène, dans une exégèse qu'il y a lieu de considérer comme traditionnelle, présente la même suite en rapport avec la parabole des ouvriers de la dernière heure, que commente aussi *Adv. Jud.* Venant de l'Ancien Testament lui-même, ce thème, absolument traditionnel, n'implique aucune dépendance par rapport à Irénée.

Un second thème important est celui de la persécution des justes, figure de la persécution du Christ (24-25). Plusieurs points sont ici à

²⁴ Voir EPHREM, *Diat.*, 21, 6.

noter. D'abord l'utilisation de traditions juives sur le martyr des prophètes : *Heremiam lapidabant. Esaiam secabant* (25). Très curieuse est la mention du martyr de Zacharie, placée en dernier lieu. *Mt* nomme Zacharie comme le dernier des prophètes mis à mort (23,34-35). C'est là une tradition juive que reprend *Adv. Jud.* Elle implique une identité entre le prêtre Zacharie dont parle *II Chron* 24,20, et le prophète Zacharie. Mais il y a aussi une identification de ces Zacharie avec Zacharie le père de Jean-Baptiste, et une légende du martyr de Zacharie. Origène est le premier à l'attester. Mais Von Campenhausen a montré qu'elle remonte au second siècle²⁵. Nous en avons sans doute ici le témoignage le plus ancien.

Une liste de justes persécutés se trouve chez *I Clém.*, 4, 7 s. ; Méliton (*Hom. Pass.*, 59) ; Tertullien (*Scorp.*, 8, 3) ; Cyprien (*Pat.*, 10 ; *Fort.*, 11). D'une manière générale, ces listes sont un trait de la *haggada* juive²⁶. Chez les chrétiens, on ajoute la notation que c'est déjà le Christ que les Juifs persécutaient dans les prophètes. Ceci, qui est dans notre texte, se trouvait chez Méliton, et déjà dans *I Clém.* (16 et 17, 1). Mais la liste de l'*Adversus Judaeos* ne dépend ni de Clément, ni de Méliton. On remarquera en particulier que cette liste commence à Moïse et non à Abel, et qu'elle met l'accent sur les prophètes.

Enfin, à chaque juste persécuté, est opposé un méchant qui est admiré. La persécution des justes par les méchants se retrouve dans *I Clém.*, 4 et chez Cyprien (*Zel.*, 5). Mais l'opposition d'un juste et d'un méchant est une donnée très particulière. Elle apparaît dans le *Doc. Dam.*^{26 bis}. Surtout, elle est caractéristique de l'ébionisme. Nous rencontrons ainsi des listes tout à fait parallèles à celle d'*Adversus Judaeos* dans *Hom. Clém. II*, 16 et suiv. ; *Rec. III*, 61. Il apparaît donc bien qu'il y a là, dans notre traité, une tradition proprement judéo-chrétienne. Le texte de l'*Adversus Judaeos* offre à cet égard des traits intéressants. Aaron, qui dans *I Clém.* (4, 11) est présenté comme un exemple de jalousie, est au contraire ici une figure du Christ. Cette valorisation d'Aaron, qui est rare, peut représenter une influence qumranienne. On voit apparaître les oppositions Élie/Achab, Jérémie/Ananie, Isaïe/Manassé, Zacharie/Judas.

Van Damme a remarqué que Tertullien, dans son *Scorpiace*, présente des expressions communes avec un passage de l'*Adversus Judaeos* :

²⁵ « Das Martyrium des Zacharias », *HJ* 77 (1958), p. 383-386.

²⁶ Voir K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 48-135.

^{26 bis} Cf. E. COTHENET, « Le Document de Damas », dans *Les textes de Qumran traduits et annotés*, t. II, Paris, 1963, p. 129-204.

Helias fugatur, Hieremias lapidatur, Esaias secatur, Zacharias trucidatur (8, 3)²⁷. L'énumération des prophètes, l'ordre qui met Jérémie avant Isaïe et mentionne Zacharie ensuite, donnent à penser qu'il y a une relation avec l'*Adversus Judaeos*. Van Damme me paraît avoir raison quand il dit que c'est Tertullien qui dépend de notre homélie. Le *Scorpiace* est de 212. Ceci est une intéressante donnée pour l'âge de notre homélie. On remarquera que Tertullien élimine les aspects légendaires de l'histoire de Zacharie, qu'il n'identifie pas avec le père de Jean-Baptiste. Cyprien fera de même (*Fortunat.*, 11).

Un autre rapprochement est certain. C'est celui que Peterson avait déjà proposé avec l'*Homélie sur la Passion* de Méliton. Je ne reviens pas sur la liste nombreuse de parallèles que Van Damme a relevés (*op. cit.*, p. 62-63). Il paraît donc certain que notre auteur a connu l'homélie. Méliton se situe aux alentours de 180. Ceci nous fournit un terminus *post quem* après le terminus *ante quem* que fournissait Tertullien. Il est donc raisonnable de penser que notre homélie est des dernières années du second siècle. Le caractère archaïque du langage — ainsi *machina* pour *arca*, *testificatio* pour *testamentum* — va dans le même sens. Il est presque certain qu'elle a été prononcée ou écrite à Rome, dans un milieu pénétré de traditions juives, mais où l'antagonisme entre chrétiens et Juifs était très intense. L'usage du *Diatessaron* et certains traits linguistiques (*genui* pour *generavi*) le confirment.

Une dernière allusion indique qu'il s'agit de cette époque. On connaît le passage de Celse, cité par Origène : « Écoutez quels hommes appellent ces chrétiens. Quiconque est pécheur, quiconque faible d'esprit, quiconque petit enfant, bref quiconque est mal doué, le Royaume de Dieu le recevra. Par pécheurs n'entendez-vous pas le criminel, le voleur, l'empoisonneur ? » (*Contr. Cels.* III, 59). Or, il est sûr que notre homélie prête à une telle critique : « Ne craignez pas, vous qui êtes *pêcheurs*, venez les premiers à la vie. Que ne craigne pas celui qui a été homicide, que ne se désespère pas celui qui a volé. Ceux que le Seigneur désire sont ceux qui sont humiliés, qui sont sans beauté, qui sont malades » (49). On comprend le sens de ces paroles. Mais il est clair qu'elles pourraient être mal comprises. Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, sans nier l'inconditionnalité de l'appel, soulignent les rigueurs de la conversion au christianisme. L'*Adversus Judaeos* reflète une situation antérieure, dont Celse fait la caricature.

²⁷ *Op. cit.*, p. 81-84. Noter aussi une dépendance certaine chez Commodien (*Carm. Apol.* 222) qui situe le martyre de Zacharie après celui de Jean, comme l'*Adversus Judaeos*.

III. LE « DE MONTIBUS SINA ET SION »²⁸

Un dernier traité est le *De montibus Sina et Sion* pseudo-cyprienique. On en a proposé diverses datations. Hugo Koch le pensait postérieur à Cyprien (*Cyprianische Untersuchungen*, 1926, p. 421-425). Mais Corsen avait présenté des arguments très sérieux pour le situer à la fin du second siècle (« Ein Theologischer Traktat aus der Werdezeit der Kirchlichen Literatur des Abendlandes » *ZNTW*, 12 (1911), p. 1-36). C'est encore la position de Vogels (« Die Tempelreinigung und Golgotha », *Bibl. Zeitschrift*, 6 (1962), p. 104-107)²⁹. Le vocabulaire a un caractère archaïque. Ainsi on trouve *contrarius* (7) pour traduire *antikeimenos*, « l'adversaire », ce qui n'apparaît ni chez Tertullien ni chez Cyprien mais, par contre, se trouve dans les traductions latines de l'*Épître de Clément* et de l'*Épître de Barnabé*, ainsi que dans l'*Adversus Judaeos* et le *De centesima. Credulus* (3) a le sens de « croyant », qui sera évité plus tard à cause du sens péjoratif du mot. Or nous le rencontrons dans le *De centesima. Puer* pour traduire *pais*, au sens de serviteur, appliqué au Christ, est un archaïsme. *Depalare* (11) pour « mettre une cloison » se retrouve dans *Hermas* latin. L'adjectif *dominicus* au lieu du génitif *Domini* est un trait ancien. *Dicto audientia* est une expression rare qui se retrouve dans la Bible de Cyprien (*Test.*, II, 27), dans *Irénée* lat. (IV, 67). L'auteur sait mal le latin et emploie souvent les mots en fonction de l'étymologie, non de l'usage courant : ainsi *execrare* pour « désaffecter » (3) ; *probatio* pour « preuve », *speculum* (miroir) est confondu avec *specula* (observatoire).

La traduction des textes bibliques présente des traits curieux. Certaines traductions ne se trouvent qu'ici. Ainsi (4) : *Destringite fanum istud et ego in tribus diebus excitabo illud* (*Jn* 2, 19), où le païen *fanum* peut être un trait de polémique antijuive³⁰. La traduction est plus proche de l'hébreu que celle de Cyprien. Ainsi (2) : *adnuntians imperium eius* (*Ps* 2, 6), là où Cyprien écrit *praedicans praeceptum Domini*, d'après LXX. De même : *Posuerunt me uelut custodiam pomarii* (7) est une fusion de *Ct* 1, 5 (*posuerunt*) et d'*Is* 1, 8 (*sicut custodiam pomarii*), à côté de : *Posuerunt me custodem in uineam* (*Ct* 1, 5) (14). On relève l'insertion chrétienne dans *Ps* 96, 10 : *Dominus regnauit a ligno* (9). Une autre citation (2) est unique : « Le monde me hait et moi je hais le

²⁸ Cf. CSEL, 3, *S.T.C. Cypriani Opera omnia, Pars III : Opera Spuria*, p. 104-119.

²⁹ Bardenhewer, Harnack, Schwarte le situent au début du III^e siècle.

³⁰ *Fanum* désigne exclusivement les temples païens dans la littérature chrétienne ancienne. Voir COMMODIEN, *Instruct.* I, XXXV, 19 ; *Ps.-Cyprien, Dupl. Mart.*, 29.

monde. » La première partie seule vient de *Jn* 7, 7. Le texte peut être un agraphon. De même la phrase : « Vous me voyez en vous comme un homme se voit dans l'eau ou dans un miroir », attribué à une *Épître de Jean* apocryphe (13)⁸¹.

Il y a des citations composites. *Mt* 27, 40-43 est inséré au milieu de *Sg* 2, 19, 22 (7). Plus étrange encore est la phrase : *Palmo mensus sum caelum et pugno comprehendi terram et confinxi hominem ex omni limo terrae* (4). La première partie est une citation abrégée d'*Is* 40, 12, qui se retrouve dans *Barn.*, lat. et chez Novatien (*Trin.*, 3) sans *comprehendi*. Tertullien présente une abréviation différente : *Qui totum orbem comprehendit manu* (*Marc*, II, 25, 2). La seconde partie est *Gn* 2, 7. Mais *confinxit* ne se trouve qu'ici pour *eplase* ; et l'addition *ex omni limo* est une allusion au fait que le corps d'Adam est pris d'éléments empruntés à toute la terre. Tous ces traits relèvent de l'usage judéo-chrétien de la Bible, développé comme dans les *targum* ou les *midrash*.

Nous arrivons aux traits caractéristiques du texte avec l'étymologie des noms juifs, qui tient une place essentielle dans ce traité. Adam est traduit *terra caro facta*. Cette étymologie, rare, se retrouve dans des *Onomastica* grecs : *gè sarkoumenè* (*Vatic.* 1450). Abel *nomen accepit hebraicum designans parentorum luctum* (5) : cette étymologie remonte aux *Jubilés* (4, 7) ; elle se retrouve dans des *Onomastica*⁸². Énoch est traduit *innouatus*, ce qui est un décalque d'*egkainismos*. Cette interprétation se retrouve dans des *Onomastica* sous la forme *dedicatio* (Jérôme) ou *renouatio*. Plus étrange est d'abord l'interprétation de Moïse *temptatio Dei* et *inuentio* (6) : la seconde se trouve dans les *Onomastica* que Wutz nomme *Laktanzgruppe* (p. 89) ; la première paraît impliquer une relation à la racine *sin*, dont nous allons parler, par la finale *Môsèn*. *Sina* est traduit *tentatio aeterna* et *odium* (6) : la première étymologie se retrouve chez Jérôme et dans le *Laktanzgruppe* (*Wurtz, Onomastica Sacra* 1914-1915, TU 41, p. 80-81 et 96) ; elle est en relation avec la racine *sin*⁸³ la seconde provient d'un jeu de mots que connaît la tradition midrashique (*Strack-Billerbeck*, III, 571). Quant à Sion, le mot est traduit *temptatio exacerbationis* et *speculatio* : le second sens est constant, le premier se trouve dans les *Onomastica*, mais pour le mot *Seon*, sous la forme *tentatio callida* (*PL*, XXIII, 1245) et se rattache aussi à une confusion avec la racine *sin*.

⁸¹ Voir S.E. BRUNS, « Biblical Citations and the Agraphon in Pseudo-Cyprians Liber De montibus Sina et Sion, *VC*, 26 (1972), p. 112-116.

⁸² Voir H.-J. SCHÖPFS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p. 9, n. 2. Voir aussi *Hom. Clem.*, III, 26.

⁸³ *Sin* est traduit *tentatio* dans *PL*, 23, 1247 ; de même *Sennacherib* (*Ibid.*, 1247).

Ces étymologies posent plusieurs questions. En premier lieu, elles n'ont rien à voir avec la tradition alexandrine de Philon ou d'Origène. Elles présentent par contre des analogies (mais non des identités) avec des étymologies que j'ai étudiées chez Hilaire³⁴. Par ailleurs, elles supposent un auteur parlant hébreu. Ceci confirme ce que nous avons déjà remarqué à propos des traductions bibliques. Ces étymologies se retrouvent en partie dans les *Onomastica*, mais jamais de façon littérale. Il paraît donc qu'elles proviennent de l'auteur. Elles sont faites directement de l'hébreu en latin. Nous sommes en présence d'un juif latin, romain vraisemblablement, et parlant hébreu. Enfin ces étymologies sont des étymologies calembours. Elles ont un sens volontairement polémique. C'est d'ailleurs en ce sens que l'auteur les utilise. Ceci suppose donc une polémique anti-juive de la part d'un juif devenu chrétien, ce qui est caractéristique du judéo-christianisme chez le Pseudo-Barnabé ou dans l'*Adversus Judaeos*.

Mais les noms hébreux sont l'objet de spéculations autres qu'étymologiques. Il s'agit d'un commentaire du nom d'Adam : « L'Adam hébraïque, traduit en latin, donne *terra caro facta*, parce que Dieu le tient dans son poing à partir des quatre points cardinaux. Il fallait en effet que celui qui était fait des quatre points cardinaux portât le nom d'Adam. Nous trouvons dans l'Écriture, pour chacun des points cardinaux, que quatre étoiles ont été constituées à chaque point cardinal : la première étoile orientale, *anatolé* ; la seconde occidentale, *dysis* ; la troisième septentrionale, *arctos* ; la quatrième méridionale, *mesembrion*. Des noms respectifs de ces quatre étoiles (*de singulis stellarum nominibus*), prends chacune des premières lettres : de l'étoile *anatolé* A, de l'étoile *dysis* D, de l'étoile *arctos* A, de l'étoile *mesembrion* M. Dans ces quatre lettres cardinales tu as le nom d'Adam : le nom désigne Adam en lettres grecques » (4).

On remarquera que l'auteur prétend tenir des Écritures cette interprétation. Or cette étymologie du nom d'Adam se trouve dans les *Oracles Sibyllins* (III, 24). Ceux-ci pourraient en être la source. Le livre III est connu de Tertullien. Mais elle se trouve aussi dans une apocalypse judéo-chrétienne, le *Second Hénoch*, qui nous est conservé en vieux slave. Nous lisons, page 101, 25 de l'édition Vaillant : « J'établis son nom [celui d'Adam] de quatre éléments, de l'Orient, du Couchant, du Nord, du Sud. Et j'établis sur lui quatre étoiles particulières. » L'union des deux thèmes ne peut laisser aucun doute. La langue originale de l'*Hénoch* slave était le grec. Il est du début du second siècle. Il pouvait

³⁴ « Hilaire et ses sources juives », dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 143-147.

donc être en circulation dans les milieux chrétiens à la fin du second siècle. C'est de lui que dépend le *De montibus*. Cette allusion est un nouvel élément pour la datation de notre traité et pour ses contacts avec l'apocalyptique. Saint Augustin, de son côté, fait allusion à cette symbolique du nom d'Adam dans le *Tract. Joh.* 10 (PL, 35, 1473). Or, il commence en disant : *Haec etiam ab anterioribus maioribus nostris dicta sunt*, ce qui renvoie à une source ancienne. Plus précisément, le *De Pascha computus*, dont la date est certaine (243), y fait également allusion. Enfin le curieux *Commentaire sur Marc*, dans les *Spuria* de Jérôme (PL, 30, 638 A) s'y réfère également. De même, avec un symbolisme différent, l'*Expositio quatuor evangeliorum* (PL, 30, 533 B). La source paraît être notre traité.

Mais cette explication du nom d'Adam n'est pas la seule. Elle est suivie d'une autre où il s'agit de gématrie. Les quatre lettres d' « Adam » font $1 + 4 + 1 + 40$: c'est-à-dire le nombre 46. « Le nombre 46 désigne la passion de la chair d'Adam, chair figurative en soi que le Christ a portée et qu'il a suspendue au bois. Le nombre 46 exprime la passion, parce qu'ayant souffert le sixième millénaire à la sixième heure, ressuscité des morts, le quarantième jour il est monté au ciel ; ou parce que Salomon a édifié en quarante-six ans un temple à Dieu, à la similitude duquel le Christ a dit qu'était sa chair » (4). Et il cite *Jn 2, 19* : « En quarante-six ans a été bâti ce temple (*fanum*) et celui-ci en trois jours le ressusciterait ? » L'usage de la gématrie est fréquent en milieu judéo-chrétien, dans les *Oracles Sibyllins* en particulier (I, 326-330).

On remarquera que le *De montibus* renvoie à *Jn 2, 19*. Il n'est pas impossible que déjà dans le texte de Jean le nombre 46 ait un sens symbolique et renvoie à Adam, car nulle part il n'est question du fait que la construction du second Temple ait demandé 46 ans. Cela signifierait alors que la relation de Jésus et du Temple serait en rapport avec celle de Jésus et d'Adam. Or le thème du rocher du Temple, comme lieu de sépulture d'Adam, fait partie de la tradition juive. On notera qu'Augustin, dans *Tract. Joh.*, 10, rapporte cette interprétation en même temps que celle des quatre points cardinaux. Sa dépendance à l'égard du *De montibus* en est encore plus évidente. *De Pasch. Comput.*, parlant du Temple construit *in mysterio Adae* (12), et donnant la même explication par la gématrie (16), paraît renvoyer à notre texte³⁵.

Le *De montibus* donne une autre interprétation de 46, qui le met en relation avec le 6^e millénaire et la 6^e heure, d'un côté, et les 40 jours

³⁵ Voir VOGELS, « Die Tempelreinigung und Golgotha », *BZ*, 6 (1962), p. 102-107.

de la Résurrection à l'Ascension, de l'autre. Ici encore nous sommes dans l'apocalyptique, sous la forme du millénarisme. Le Christ meurt en l'an six mille, à la fin du sixième millénaire. Ce texte est le seul, avec Adamantios au IV^e siècle, à fixer la mort et la résurrection au début du septième millénaire. Martin Werner en a conclu qu'il était un représentant de « l'eschatologie conséquentielle », pour laquelle la Parousie devait suivre immédiatement la Résurrection³⁶. Ceci serait une marque d'archaïsme. Karl-Heinz Schwarte a contesté cette théorie³⁷. Il reste que nous sommes en présence d'un thème apocalyptique archaïque sur la semaine cosmique, antérieur aux supputations chronologiques que nous trouvons dans Hippolyte, *Comm. Daniel*, IV, 24³⁸.

Venons-en à ce qui concerne le thème lui-même, l'opposition de Sina et de Sion. L'identification de Sina avec l'Ancien Testament et de Sion avec la Nouvelle Alliance se trouve déjà dans *Ga* 4, 24 et suiv., et dans *He* 12, 22 sq. Dans *Ga* 4, 24 elle est en relation avec les deux femmes d'Abraham Agar et Sara, dans le *De montibus* 3 avec les deux fils de Rebecca, Ésaü et Jacob. Mais ce qui est curieux dans notre texte est l'identification des deux montagnes. Il s'agit dans les deux cas de la montagne de Jérusalem, mais dans sa réalité terrestre (juive) et dans sa réalité eschatologique (chrétienne). On notera que la confusion de Sion et de Sina, que l'orthographe hébraïque permettait, puisque les consonnes sont les mêmes, se trouve dans *Barn.*, 11, 3, où la citation d'*Isaïe*, 16,1 donne *Sina* alors que les LXX donnent *Sion*.

A partir de là se développe, avec une parfaite logique, un parallélisme singulier. Sina, la Jérusalem terrestre, est l'Ancien Testament, sur lequel est construit le Temple. Sion, la montagne de la Nouvelle Alliance, est la croix sur laquelle le Christ est mort : *In montem sanctum ascendit lignum regni sui [...] Montem Sion sanctum esse crucem sanctam* (9). Sur cette croix est placé le corps du Christ, comme sur Sina le Temple (4). L'interprétation singulière de la montagne comme croix repose sur l'étymologie de Sion comme *speculatio*, c'est-à-dire « observatoire ». D'où la nécessité des étymologies³⁹. On notera que le thème des deux montagnes est mis, dès le début, en rapport avec le thème des deux peuples issus de Rebecca, d'après *Gn* 25, 23 (3). Ce thème commande aussi l'*Adversus Judaeos* de Tertullien. Nous aurons à revenir sur la relation des deux auteurs.

³⁶ *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Leipzig, 1941, p. 85.

³⁷ *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966, p. 123-128.

³⁸ Hippolyte critique peut-être notre auteur, d'autant qu'il fait allusion dans le même contexte à la 6^e heure.

³⁹ On relèvera que, dans l'*Évangile de Philippe*, la croix considérée comme une arche, remplace le Saint des Saints comme lieu de la présence, quand celle-ci abandonne le Temple, lors du déchirement du voile (125).

Cette doctrine prend son point de départ dans *Is 2, 3* appliqué au Christ venant de Sion. Le verset d'Isaïe faisait partie des *testimonia* anciens. Il est cité en particulier dans le *Dialogue* de Justin. On le retrouve dans les *Testimonia* de Cyprien (I, 10), dans *Adv. Jud.*, 307-308. Mais ce qui est particulier à notre traité est qu'il soit cité en rapport avec la passion. Le seul texte, à ma connaissance, où cette relation se retrouve, est le *De anima* de Tertullien. Dans ce passage, Tertullien critique le gnostique Ménandre, qui tenait l'opinion que le baptême communiquait directement la vie ressuscitée et préservait de la mort. Tertullien écrit : « Chez lui, même mourir pour Dieu n'est pas une loi, alors qu'au contraire toutes les nations désormais montent à la montagne du Seigneur et à la maison (*aedes*) du Dieu de Jacob, de ce Dieu qui réclame d'elles par le martyre cette mort qu'il a exigée même de son fils. Personne n'accordera même à la magie d'exempter de la mort ou de repiquer (*repastinet*) la vie à la manière de la vigne (*uitis modo*) pour un nouveau de vie » (L, 4).

Il est curieux que Waszink, dans son excellent commentaire, n'ait pas reconnu la citation qui se trouve dans la première partie de la phrase. Il renvoie à l'échelle de Jacob (p. 524-525). Celle-ci n'a rien à faire ici. Il s'agit en réalité d'une citation littérale d'*Is 2, 3* : *Omnes nationes ascendunt in montem Domini et in aedem Dei Jacob*. Cette citation se retrouve chez Tertullien, exactement sous la même forme, dans *Adv. Marc.* III, 21, 3, et cette fois accompagnée de la suite : *Quia ex Sion exhibit lex et sermo Domini ex Hierusalem*. On la retrouve dans *Adv. Marc.*, V, 4, 3, et dans l'*Adv. Jud.* (III, 8), avec une variante : *Ascendamus in montem Domini et in domum (= aedem) Dei Jacob*. Il est clair, par ailleurs, que Tertullien a repris cette citation d'*Is 2, 2-3* à la tradition antérieure des *Testimonia*. Il utilise Justin dans l'*Adv. Marc.* La citation se trouve avant lui, en domaine latin, dans l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien, sous la forme : *De Sion Dei exiet uerbum de Hierusalem*.

Si nous comparons l'interprétation de la citation chez Tertullien et dans le *De montibus*, plusieurs ressemblances apparaissent. C'est un trait caractéristique du traité que la demeure de Dieu située sur la montagne de Sion, et qui est à la fois Jérusalem et le Temple, est la figure du Christ, le Temple nouveau. Ceci se retrouve chez Tertullien : *Aedes Dei super summos montes (Is 2, 2), utique Christus, catholicum Dei templum, in qua Deus colitur (Marc., III, 21, 3)*⁴⁰. Nous lisons dans le *De montibus* que c'est « à la ressemblance du Temple que Jésus a dit

⁴⁰ Dans *Adv. Jud.*, 3, 8, le Christ est à la fois la demeure et la montagne d'après *Dn 2*, 34-35.

qu'était sa chair » (4). On ne retrouve pas chez Tertullien l'étrange assimilation de la montagne de Sion à la croix. Mais dans le texte de l'*Adversus Marcionem* (III, 21, 1) est cité aussi le *testimonium* : *Dominus regnauit a ligno*. Le *De montibus* cite aussi le *testimonium* (9) et s'inspire de lui quand il parle de *lignum regale* ou de *lignum regni* (9). De plus, dans les autres cas, le texte est cité en relation avec la conversion des nations.

Mais, plus que la ressemblance de détail, ce qui est frappant est l'application du texte d'*Is* 2, 2-3 à la mort du Christ sur la colline de Sion. Le sens du texte du *De anima* est très clair en ce sens. Monter sur la montagne signifie subir la mort pour Dieu. Ceci s'est réalisé pour le Christ. Les chrétiens doivent imiter le Christ en cela : c'est le sens du martyr. Or cette idée est celle de tout le *De montibus*. Non seulement la montagne d'*Is* 2, 2-3 est rattachée à la mort du Christ, mais elle devient le symbole de la croix, où le Christ est suspendu, comme le Temple est situé sur la montagne de Sion. La différence est que Tertullien touche la question en passant, de façon allusive, alors que le *De montibus* la développe dans une longue allégorie. Ce qui paraît certain est que Tertullien utilise un thème qui était connu de son temps et dont le *De montibus* donne un témoignage. Et celui-ci présente un état plus archaïque du thème, engagé dans une présentation judéo-chrétienne, dont Tertullien le dépouille.

Sur un autre point Waszink a justement rapproché le *De anima* et le *De montibus*. Il s'agit du thème de la naissance de l'Église, figurée par l'eau et le sang qui jaillissent du côté percé du Christ. Nous lisons dans le *De mont.* : *De latere sanguis aqua mixtus profusus affluebat, unde sibi ecclesiam fabricauit* (9). Et dans *Anim.* : *De iniuriis perinde lateris eius uera mater uiuentium figuraretur ecclesia* (43, 10). Il est évident qu'il y a à l'arrière-plan des deux passages le parallélisme de la naissance d'Ève du côté d'Adam et de la naissance de l'Église du côté du Christ⁴¹. D'ailleurs, la figure d'Adam apparaissait plus haut dans le *De mont.* Or ce thème, qui connaîtra un grand développement, apparaît pour la première fois dans nos deux textes. A propos de ce passage, Waszink note que les deux ouvrages sont contemporains. Ceci signifie au minimum que Tertullien trouvait le thème dans le milieu judéo-chrétien latin. Car il n'apparaît pas chez Justin ou Irénée, chez qui pourtant la typologie adamique tient une grande place.

Mais le texte du *De montibus* mêle au thème de la naissance d'Ève celui de l'eau vive jaillie du Temple. Il continue en effet : *In quam (ecclesiam) legem passionis suae consecrabat, dicente ipso : qui sitiit*

⁴¹ Voir J. DANÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 37-38.

ueniat et bibat qui credit in me flumina de uentre eius fluent aquae uiuae (9). On reconnaît la citation de *Jn 7, 37-38*. Mais l'intérêt du texte est l'identification de l'eau et du sang jaillis du côté du Christ à l'eau vive jaillie du rocher du Temple. Ceci montre que, pour l'auteur, *Jn 7, 37-38* est considéré comme faisant allusion à *Ez 47, 1-13*. Ceci est d'autant plus évident que le texte continue en citant *Ps 1, 3* : *Et erit uelut lignum quod plantatum est secus decursus aquarum*, qui rappelle *Ez 47, 12*. Ainsi, nous avons ici un témoignage précis sur le fait que *Jn 7, 37* est interprété du rocher du Temple⁴².

Plus précisément encore, il y a une relation établie entre le creux du rocher et la blessure du côté du Christ. Ceci est établi en trois étapes. L'auteur cite d'abord *Is 2, 3* : *Et declarauit montem Sion sanctam Dei esse crucem dicens : De Sion exiet lex*. Puis il cite *Ps 39, 8* : *Lex christianorum crux est sancta Christi filii Dei uiui, dicente aequo propheta : Lex tua in medio uentris mei. Percussus in lateris uentre*. Le point le plus important est le texte de *Ps 39, 8* : *In medio uentris mei*. *Ventris* traduit *koilias*. Le texte reçu est « cordis » (= *kardias*). Mais *koilias* est la leçon du *Sinaiticus*⁴³. Et la troisième étape est *Jn 7, 38* : *Flumina de uentre eius fluent aquae uiuae*.

L'intérêt de l'emploi de *koilias* est que le mot pouvait s'appliquer au creux du rocher de Sion et à la cavité du côté du Christ. Nous en avons d'ailleurs la preuve dans un texte de Justin, qui se réfère à *Isaïe 51, 1* (*Dial.*, CXXXV, 3). Le texte compare la formation du peuple juif à partir d'Abraham à l'extraction des pierres du rocher (*ek petras*). Justin applique le texte à la naissance de l'Église à partir du Christ. Et il remplace *petras* par *koilias*. Ceci paraît bien être une allusion à la comparaison du creux du rocher et de la blessure du Christ, et nous montre que le thème était un thème connu au second siècle.

Aussi bien, ce thème apparaissait déjà dans *Barn.*, 11, 1-11, qui est tout entier consacré au parallélisme du Christ et du rocher du Temple. L'Épître cite, à propos de l'eau du rocher, *Ps 1, 3* : *Erit uelut lignum...* (11, 6) que cite aussi notre texte. Bien plus, l'Épître contient un *testimonium* inspiré d'Ézéchiël, qui rapproche l'eau du rocher et les arbres de vie (11, 10). Or notre texte a aussi une citation composite (*Jn 7, 38* + *Ps 1, 3*) qui associe les deux thèmes : *Flumina de uentris eius fluent et erit lignum plantatum iuxta tractus aquarum*. On peut rapprocher *Barnab. lat.*, 10, 1 : *Flumen trahens a dextra et ascendebant inde arbores speciosae*. Il y a une identité du thème, qui est archaïque, et une identité des citations qui indiquent un dossier de *Testimonia*, en

⁴² Voir J. DANÉLOU, « *Jn 7, 38* et *Ez 47, 1-11* », *Stud., Evang.*, II (1964), p. 158-163.

⁴³ Voir M. CORSSSEN, *art. cit.*, p. 4-7.

relation avec l'eau et le rocher, et l'eau et la croix, qui font penser à une dépendance du *De montibus*⁴⁴. Nous avons déjà vu que *Barnabé* remplace *Sion* par *Sina* dans la citation d'*Is* 16, 1 (11, 3), ce qui rappelle l'identification des deux dans le *De montibus*.

Mais il est possible d'aller plus loin, Nous avons vu que le *Ps.-Barnab.* citait le *Ps* 1, 3, avec la traduction *iuxta tractus aquarum*. Cette version est unique. Tertullien, Cyprien ont *exitus*. Le seul exemple que nous trouvions est précisément *Barnabé* latin. La question se pose alors de l'usage de *Barnabé* latin par notre texte. Car ce contact n'est pas le seul. Nous avons déjà relevé la citation d'*Isaïe* 40, 12 dans les mêmes termes : *Palmo mensus sum caelum et pugno comprehendi* [*Bar. : apprehendi*] *terram* (18, 2). Dans les deux cas la citation des LXX est abrégée de la même manière par la suppression de *manu aquam et*.

Enfin l'apocalyptique apparaît dans une parabole populaire qui est dans le genre des paraboles du *Pasteur* : « Quand le temps est venu et que les vendanges sont proches, on place au milieu de la vigne le serviteur chargé de la garder, sur un bois élevé fixé au milieu de la vigne ; et sur ce bois on fabrique un observatoire (*speculum*⁴⁵) carré avec des roseaux brisés et dans chaque côté du carré on fait trois trous (*cauerna*), ce qui fait douze trous ; et par ce carré de trous, le serviteur gardien qui surveille toute la vigne la garde en *chantant* » (14). Quand viennent les voleurs (*fures*), le serviteur crie pour les faire fuir. Stüber a montré que cet usage se trouve en Afrique et ailleurs attesté par des représentations figuratives⁴⁶.

« Cet usage (*conuersus*) du monde est semblable à la grâce spirituelle. Il en est dans le peuple divin (*deifico*) comme dans la vigne terrestre. La vigne dominicale et spirituelle est le peuple des chrétiens qui est gardé sur l'ordre de Dieu Père par le Christ serviteur, élevé sur l'observatoire du bois. Si le diable en voyageant traverse la vigne et ose importuner ou enlever dans la vigne un homme du peuple du Seigneur (*dominica*), aussitôt il est interpellé par le serviteur céleste et corrigé par des châtiments spirituels ; et chassé, il fuit dans les lieux arides et déserts » (15). Le thème du gardien de la vigne est dans *Is* 1, 8 et *Ct* 1, 5 (8, 11). Mais on voit le développement allégorique de l'auteur. Tertullien compare au *speculator* Dieu voyant Adam pécheur :

⁴⁴ Voir J. DANÉLOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 122-138.

⁴⁵ *Speculum* est confondu avec *specula*, ce qui relève du latin barbare de l'auteur.

⁴⁶ « Die Wachhütte im Weingarten », *JAC* (1959), p. 86-89.

Speculatorem uineae uel horti tui lepus aut furunculus non latet (Marc., II, 25, 3).

Ceci est une parabole populaire proche d'Herma (Sim., 5, 1-6). La couleur est apocalyptique. On remarquera que le poste de guet est carré (*quadratus*) et que, dans chacun des côtés du carré (*quadraturae*), il y a trois trous (*Cauerna*). Nous n'oublierons pas que le *speculum* est Jérusalem, qui signifie *speculatio*. Or, plus haut, il était parlé de Jérusalem « descendant du ciel comme une cité nouvelle, carrée par les quatre Évangiles » (10). C'est une allusion à la Jérusalem nouvelle d'Ap 21, 2. Celle-ci est carrée (21, 16). Par ailleurs il y a trois portes dans chacun des quatre murs (21, 12). Il est impossible de ne pas reconnaître dans le *speculum* du *De montibus* la Jérusalem nouvelle de l'*Apocalypse*.

Ce qui paraît caractériser le *De montibus* est d'abord qu'il est écrit par un Juif connaissant l'hébreu et connaissant mal le latin. Son latin est très littéral, pauvre de vocabulaire. Par ailleurs son usage très libre de l'Écriture, l'existence de citations composites, la présence d'*agrapha* relèvent d'une attitude archaïque. Il connaît des traditions rabbiniques sur Sion, lieu de la naissance d'Adam. Sa symbolique des nombres est pareille à ce que nous trouvons dans l'*Apocalypse* et dans l'*Épître de Barnabé*. La parabole de la vigne rappelle le *Pasteur*. Il s'agit aussi d'un midrash d'Is 5, 1-8. Mais l'accent est mis sur la tour de garde par *Mont.*, sur la palissade par *Herm.*

Ce dernier thème soulève à nouveau la question de la relation du *De montibus* avec Tertullien. Le problème est celui-ci. Tertullien cite *Isaïe*, 1, 8 à plusieurs reprises. Dans quatre cas, sa traduction est : *Derelicta filia Sion tamquam specula in uinea* (*Adv. Jud.*, 13, 26 ; *Adv. Marc.*, IV, 25, 11 ; 31, 6 ; 42, 5). Cyprien nous donne une autre traduction : *Derelinquetur filia Sion sicut casa in uinea* (*Test.*, I, 6). Cette traduction se retrouve dans *Adv. Jud.*, 3, 4, qui est antérieur à 13, 26. Cette traduction était donc la traduction africaine commune au temps de Tertullien. Elle est d'ailleurs la traduction normale. Il s'agit d'une « hutte » pour abriter hommes et outils, non d'un observatoire, dans le texte hébreu. Les LXX ont *skènè*.

La question se pose alors de savoir pourquoi Tertullien emploie *specula*. Il introduit un thème nouveau, celui de l'observatoire dans la vigne, qui est étranger au texte biblique. Il se réfère ainsi à un usage africain qu'il connaissait. Mais il est très vraisemblable que c'est plus précisément à la parabole du *De montibus* qu'il se réfère. En effet, l'application de la parabole est la même. La *specula*, pour Tertullien aussi, est le Temple de Jérusalem où demeurerait l'ange du Seigneur, et qu'il abandonne : *Scissum est et Templi uelum, angeli eruptione dere-*

linquentis filiam Sion, tamquam in uinea speculam (Marc., IV, 42, 5). L'ange était la puissance de Dieu demeurant dans la *specula*. Il était le *speculator*, le gardien d'Israël.

Il y a plus précis encore. Le *De montibus* 14 donne pour fonction au *speculator* de guetter les voleurs (*fures*). Or ceci se retrouve textuellement dans un autre passage de Tertullien : *Speculatorem uineae uel horti tui lepus aut furunculus non latet. Et Deum puta de sublimioribus oculatiorem aliquid subiecti praeterire non posse* (Marc, II, 25, 3). Il ne s'agit pas du Temple terrestre, mais du Temple céleste. Mais le thème est exactement le même. Nous sommes assurés que Tertullien connaissait le thème de la *specula* destinée à surveiller la vigne. Il est dès lors plus vraisemblable encore que la substitution de *specula* à *casa* soit inspirée de ce thème dans la traduction d'*Is* 1, 8. Et dès lors la dépendance par rapport au *De montibus*, dans l'application précise de la parabole du Temple, paraît confirmée.

J'ajouterai une contre-épreuve. Il est notable que l'auteur du *De montibus* ne cite pas *Is* 1, 8. Il cite *Ct* 1, 5, à cause du mot *custodem* (14). Ce même texte est cité selon une autre traduction dans *Mont. 7* : *Speculum uero altitudinem [sommets] ligni declarat dicente Salomone : Posuerunt me sicut custodiam pomarii*. Cette traduction paraît influencée par *Is* 1, 8², car l'expression *custodiam pomarii*, au lieu de *custodem in uineam*, paraît dépendre d'*Is* 1, 8² dans la traduction latine courante, attestée par Cyprien qui donne *custodia* (*Test.*, I, 6). Mais il reste étrange qu'il ne cite pas *Is* 1, 8. Ceci prouve qu'il le connaissait sous la forme ordinaire avec *casa*, et donc qu'il ne connaissait pas la traduction *specula* de Tertullien. Sans quoi il l'aurait citée. Ceci est donc une preuve qu'il ne dépend pas de Tertullien. S'il y a dépendance, elle est de Tertullien par rapport à *Mont*.

Une dernière question est celle de la théologie que nous rencontrons dans notre traité. *De montibus* présente une conception des choses où l'Esprit-Saint est la puissance divine qui, en s'unissant à la chair, constitue le Fils de Dieu. Le texte est sans ambiguïté sur ce point : *Spiritus Sanctus filius Dei rex constitutus est* (3), et plus loin : *Spiritus Sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus Dei uiui, Deo uocitus est, Spiritus Sanctus carni mixtus Jesus Christus* (4). Cette conception, dans laquelle il n'y a pas de préexistence du Fils, mais où le Fils est le résultat de l'union de la puissance de Dieu et de la chair est celle que nous trouvons dans le *Pasteur d'Hermas*. Nous y lisons : « Le Fils, c'est le Saint-Esprit et le Serviteur, c'est le Fils de Dieu » (*Sim.*, V, 5, 2 ; 6, 1 ; IX, 1, 1). Dans le *Pasteur* aussi, le Fils de Dieu est constitué par l'union de l'Esprit et de la chair. L'auteur s'inspire de la figure du serviteur d'*Is* 42. Le Christ est la chair parfaitement soumise à l'Esprit. Mais

l'Esprit n'est pas personne, il est puissance de Dieu. Et le Fils de Dieu n'est pas préexistant, mais constitué eschatologiquement par l'union de l'Esprit et de la chair⁴⁷.

Raniero Cantalamessa a bien analysé cette conception, qui est celle de Praxeas. Cette théorie consistait à admettre entre le Père et le Fils une certaine distinction, mais une distinction « de nature, non de personne ». Le Père aurait été, selon eux, l'Esprit, c'est-à-dire la nature divine signifiée par le nom de Jésus. Et il cite Tertullien décrivant ainsi la doctrine de Praxeas : « Dans une personne, ils distinguent le Père et le Fils, disant que le Fils est la chair (*carnem*), c'est-à-dire l'homme, c'est-à-dire Jésus, et que le Père est l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, c'est-à-dire le Christ » (*Prax.*, 27, 1)⁴⁸.

La formule du *De montibus*, 4, est étrangement parallèle : *Spiritus Sanctus, qui de caelo descendit Christus, Deo uocitus est. Spiritus Sanctus carni mixtus Jesus Christus*. De même doit-on interpréter la formule : *Spiritus Sanctus filius Dei rex constitutus est* (3), qu'il faut interpréter de l'union de l'Esprit, c'est-à-dire de la divinité, à la chair, qui est le Fils de Dieu, le Messie. Nous avons d'une part l'équivalence *Spiritus Sanctus = Deus = Christus* et de l'autre *Filius Dei = Caro = Jesus*. L'union de l'Esprit et de la chair constitue Jésus (= chair) Christ (= Esprit).

Un autre texte est étrange : « Nous voyons Salomon appeler le Sauveur lui-même "miroir immaculé du Père", par le fait que le Saint-Esprit en tant que Fils de Dieu se voit dédoublé, le Père dans le Fils et le Fils dans le Père se voyant l'un dans l'autre. C'est pourquoi c'est un miroir sans tache » (13). Le Sauveur est miroir du Père dans la mesure où l'Esprit-Saint, qui est la nature divine, existe à la fois dans le Père, dont elle est la substance, et dans le Sauveur, en tant qu'elle est présente en lui par l'Incarnation, et qu'elle le fait Fils de Dieu ; elle est ainsi comme dédoublée. Il ne s'agit pas d'une formule trinitaire, mais d'une formule christologique.

Il est tentant de voir dès lors, avec Corssen, dans le *De montibus* une œuvre monarchienne. Elle représenterait le monarchianisme africain qu'a réfuté Tertullien. Elle ne serait pas de Praxéas. Aussi bien, le P. Moingt a noté qu'il n'est pas sûr que celui-ci soit venu en Afrique.

⁴⁷ Voir L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund, 1966, p. 48.

⁴⁸ « Il Cristo Padre negli scritti del II-III sec. », *RSLR*, 3 (1967), 24.

Mais elle serait de son milieu. Du même coup, deux conclusions apparaissent. La première est que ceci est un argument de plus en faveur de l'antériorité de l'œuvre par rapport à l'*Adversus Praxeam* et à la théologie trinitaire de Tertullien. La seconde est le lien de ce monarchianisme et d'un courant du judéo-christianisme. Aussi bien avons-nous trouvé l'équivalent dans le *Pasteur d'Herma*s.

L'AFFRONTMENT DU PAGANISME

En même temps qu'il est affronté à la concurrence juive, le judéo-christianisme latin l'est à la persécution païenne. Avec Minucius Felix et Tertullien, nous verrons apparaître une rencontre du message chrétien et de la culture grecque. Mais auparavant, il s'agit seulement du heurt d'un christianisme encore juif de culture et de la société païenne. Ceci s'exprime ici en particulier dans des écrits judéo-chrétiens concernant le martyre ou le conflit avec les mœurs païennes. Parmi les écrits que nous étudierons, deux peuvent être datés avec certitude. La *Passio Perpetuae* est un témoignage du christianisme populaire du tout début du III^e siècle. L'*Adversus aleatores* relève d'une époque où le Canon du Nouveau Testament est moins évolué que le *Canon de Muratori*. Le sermon *De centesima, sexagesima, tricesima* témoigne de conceptions théologiques et morales archaïques.

I. LA « PASSIO PERPETUAE »

On peut rapprocher du V^e *Esdras* les visions de Perpétue et de Saturus dans la *Passio Perpetuae*. La vision est un genre proprement apocalyptique, puisqu'elle est le dévoilement du temps et de l'espace sacré. L'ascension de Paul au troisième ciel, l'*Apocalypse* de Jean, les visions d'Herma appartiennent à ce genre. Si l'ouvrage a été rédigé par un membre de la communauté, qui n'est pas Tertullien, il conserve des éléments qui viennent des martyrs eux-mêmes¹. Tel est en particulier le fait des trois visions de Perpétue et de celle de Saturus. Le caractère archaïque du langage est certain. On note en particulier le nombre des mots grecs conservés dans cette partie, *machaera, draco, tecnon, catasta, horoma, diastema, philela, agôn, afa, fiala*, que nous ne retrouvons aucunement dans l'œuvre de Tertullien : ils attestent un langage

¹ Voir J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle*, p. 85-97.

populaire chrétien, qui n'a pas encore créé les équivalents latins des mots grecs. Le style oral des visions, avec leurs multiples répétitions, atteste également la conservation d'un témoignage original par le rédacteur. Celui-ci exprime une expérience, mais interprétée à travers la culture des visionnaires. C'est cette culture qui nous importe ici. Or elle est typiquement judéo-chrétienne.

Les éléments qui relèvent de l'apocalyptique sont nombreux dans les trois visions². Notons seulement d'abord « l'échelle d'airain d'une grandeur stupéfiante, qui atteint le ciel et dont l'étroitesse (*angusta*) ne permet qu'à un seul de passer à la fois ». Le thème de l'échelle qui traverse les cieux successifs et conduit jusqu'au ciel suprême est parallèle à celui de l'ascension à travers les sept cieux dans l'*Ascension d'Isaïe*. Le fait que le dragon cherche à barrer la route correspond à l'habitat du démon dans l'un des cieux inférieurs, que l'on trouve dans le *Testament de Lévi*. Le dragon est ici, en effet, sous le premier échelon (4, 7). L'allusion à l'étroitesse rappelle « la voie étroite ». On la retrouve unie au thème de l'échelle dans Ps. Hipp., *Hom. Pasch.*, 51. La vision du paradis comme *spatium immensum horti*, celle du Christ « comme un homme à cheveux blancs, de grande taille », relèvent de l'apocalyptique judéo-chrétienne. Le Christ dans l'*Évangile de Pierre* est d'une taille supérieure aux anges. Dans la troisième vision, le Christ apparaît comme un homme d'« une grandeur immense » (10, 8). Les cheveux blancs sont un caractère de la divinité (*Ap* 1, 14 ; *Hénoch*, 46, 1). Le Christ tient « un rameau vert où pendent des pommes d'or » (10, 9), ce qui rappelle le *lulab* et l'*étrog* de la Fête des Tabernacles. Il est entouré d'une foule immense, comme dans *V^e Esdras*.

La vision de Saturus présente un caractère plus développé. Il s'agit aussi d'une série d'ascensions. Mais les étapes sont plus marquées. La montée ne se fait pas sur une échelle, mais sur une pente douce (*mollem cliivum*). Quatre anges soutiennent les martyrs, après leur sortie du corps. Il les portent vers l'Orient (11, 3). Après avoir traversé le premier monde, ils débouchent sur une « lumière immense ». On se rappellera *V^e Esdras*. Ils arrivent dans un grand espace, comme un verger (*viridarium*). Ceci rappelle l'*hortus* de la vision de Perpétue. Il y a des rosiers et d'autres plants fleuris. Ces arbres sont hauts comme des cyprès et leurs feuilles ne cessent de tomber (ou de chanter : Robinson lit *canebant*). Là, quatre anges plus éclatants remplacent les premiers. Il y a un dialogue entre les anges. Ils traversent la prairie (*stadium uiolatum*). Ils parviennent alors à un édifice dont les parois sont de lumière (12, 1). A la porte se tiennent à nouveau quatre anges qui

² Voir W.H.C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, p. 363.

revêtent les martyrs de robes blanches. Rentrés dans l'édifice, ils entendent chanter : *Agios, Agios, Agios*. En ce lieu se tient un homme vénérable (*canum*), ayant des cheveux de neige, un visage jeune : ses pieds sont invisibles. A sa droite et à sa gauche se tiennent quatre vieillards, et d'autres derrière. Les anges les conduisent vers lui ; il leur donne un baiser. Ils sortent ensuite et retrouvent d'autres martyrs dans le jardin. Ils s'entretiennent avec eux en grec, qui est la langue du Paradis. Tous se nourrissent d'une odeur ineffable, sans se lasser.

La vision de Satorus est un peu plus savante, ce qui tend à montrer la fidélité de la transmission. On remarque à nouveau les thèmes apocalyptiques. Il y a celui des anges qui accompagnent l'âme dans son ascension. Le Paradis est situé à l'Orient. Le Christ est présenté comme ayant à la fois un visage jeune et des cheveux blancs. Les anges supérieurs sont des vieillards. Les martyrs sont revêtus de robes blanches (*Ap* 7, 3). Déjà il était question des *candidati* chez Perpétue. Mais surtout, on voit bien ici la succession des demeures. Il y a d'abord la sortie du monde et l'entrée dans la lumière. Il y a ensuite le jardin paradisiaque. Et il y a enfin la cité céleste. Cette conception des trois demeures se trouve chez Irénée (*Adv. haer.*, V, 35, 2). Mais elle vient de l'apocalyptique, comme l'a montré Peterson (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 291). Le dialogue entre les anges apparaît dans l'*Ascension d'Isaïe*. Le thème des parfums du Paradis se trouve dans *I Hénoch*.

Mais ce ne sont pas seulement ces thèmes généraux de l'*Apocalypse* que notre texte évoque. Il y a des rapprochements plus précis avec le *Pasteur d'Herma*s. Robinson en a relevé certains dans son introduction. Dans *Vis.*, I, 4, 3, deux anges transportent vers l'Orient la chaire où est l'Église. Dans *Vis.*, IV, 2, 1, l'Église apparaît comme une femme à cheveux blancs, mais avec un visage jeune. Dans les deux ouvrages, le *Pasteur* (*Vis.*, V, 1, *schèmati poimenikô*) tient un rôle important.

Mais Robinson n'a pas été assez loin. Dans la *Vis.*, I, 1, 3, nous voyons Herma s passer par un passage difficile (*di' anodias tinos*). Il parvient alors à une plaine (*homala*). Peterson a noté que, dans la vision de Perpétue, elle passe *per aspera loca et flexuosa* (10, 3). Ensuite, dans le *Pasteur*, il est question d'un champ (*Vis. agron*, III, 1, 1 ; IV, 1, 2), qui correspond au verger de la *Vis. Perp.* Ultimement, Herma s parvient à la rencontre de la jeune femme à cheveux blancs, qui est l'Église (IV, 2, 1). On remarquera que, sur son chemin, il voit se dresser un monstre énorme (IV, 1, 6) qu'il parvient à dépasser. C'est après l'avoir dépassé qu'il rencontre la jeune femme. Le thème du jeu (*ludere = paizein*) comme occupation paradisiaque est commun aux deux textes (*Sim.*, IX, 11 ; *Perp.*, 8, 4). La distribution des palmes est commune au *Pasteur* et à la *Passio*. On notera aussi qu'il ne s'agit pas de la

montée d'une échelle, sauf dans la première vision de la *Passion*, mais de l'ascension d'une montagne.

II. LE DE CENTESIMA, SEXAGESIMA, TRICESIMA

C'est l'apocalyptique judéo-chrétien³ en latine du second siècle que nous fait atteindre le traité *De centesima, sexagesima, tricesima*. Edité pour la première fois par Reitzenstein (*ZNTW*, 15, 1914, p. 60-90), il a été introduit dans *SPL*, I, p. 53-67³. Reitzenstein le fixait au second siècle, dans un milieu gnostique, pour des raisons doctrinales. M. Heer lui reconnaît un fond archaïque, mais en admettant un remaniement littéraire⁴. H. Koch le situe à la fin du III^e siècle pour des raisons littéraires, à cause de certaines expressions qui se trouvent chez Cyprien⁵. Mais les raisons de Koch ne paraissent pas décisives : on sait en effet que Cyprien reproduisait souvent quasi littéralement les auteurs qu'il utilisait. Le cas le plus célèbre est la citation de l'*Octavius* de Minucius Félix (18, 10) dans le *Quod idola dii non sint* (9). On a une dépendance analogue de Minucius dans *Habit.*, 14, et dans *Demetr.*, 16. Il n'est donc pas étonnant que nous retrouvions dans le *De habitu virginum* des passages qui sont déjà dans *Cent.* Cyprien peut s'être inspiré de notre traité dans le début du *De habitu* ; dans la conclusion, comme pour le reste, il s'inspire du *De cultu feminarum* de Tertullien. Une alliance de mots comme *lauacrum uitale*, commune à notre texte et à Cyprien, apparaît comme une expression judéo-chrétienne latine archaïque, du même type que *lignum uitale* (Commodien, *Carm. Apol.*, 130) ou *testamentum uitale* (*Jud.*, 148). Rien n'empêche donc que le sermon soit antérieur à Cyprien.

Aussi bien, les rapprochements proposés ne sont pas convaincants. Cyprien écrit, au début de *Habit.*, 2, que la discipline est présentée dans l'Écriture comme le fondement (*fundamentum*) de la religion. Il faut donc que *domiciliis nostris super petram robusta mole solidatis inconcussi ad procellas et turbines saeculi stemus*. Dans *Cent.* il s'agit d'un commentaire de la parabole de la maison fondée sur le roc : *Fundamentum autem Christi saxea mole spiritaliter solidatum petram robustam conuersionis maximae maiestate uoluntatis intelligere debemus* (55). D'une part le texte de *Cent.* cite la parabole, alors que Cyprien y fait allusion

³ Je cite d'après cette édition, en indiquant la page et la ligne.

⁴ « Eine neue ps.-cyprianische Schrift von Lohn der Frommen », *RQ*, 28 (1914), p. 97-186.

⁵ « Die ps.-cyprianische Schrift De cent. etc. in ihrer Abhängigkeit von Cyprian », *ZNTW*, 31 (1932), p. 248-272.

comme à une chose connue. Par ailleurs, l'expression *petram robustam* représente le thème de la *sterea petra* du *Ps.-Barnabé* que Cyprien paraît n'avoir plus compris, en rattachant *robusta* à *mole*. Enfin *Cent.* fusionne *Mt* 7, 24 et *Lc* 6, 47, ce qui est archaïque. Cyprien reprendra le texte, mais sous la forme qu'il a en *Mt* 7, 24-28, dans *Test.*, III, 96, et dans *Unit.*, 2, en dépendance de *Habit*.

Cyprien passe alors à un autre thème. « Nos corps sont les temples de Dieu. Il n'est pas permis de les souiller (*uiolari*). Veillons à ce que rien d'impur et de profane ne soit introduit dans le temple de Dieu, de peur qu'offensé (*offensus*), il n'abandonne le séjour (*sedem*) qu'il habite » (2). Nous lisons, trois colonnes plus loin, dans *Cent.* : « Nous commençons à être les temples (*templa*) et les sanctuaires (*delubra*) si nous sommes en celui qui demeure en nous et nous en lui, comme il est écrit : Vous êtes les temples de Dieu et l'Esprit-Saint habite en vous. Si quelqu'un souille (*uiolauerit*) le temple de Dieu, Dieu le dispersera. Prions donc, frères bien-aimés, pour que le Seigneur offensé (*offensus*) n'abandonne (*derelinquat*) pas son séjour (*sedem*) spirituel » (58).

La dernière phrase implique une dépendance littéraire. Mais en quel sens ? Ici encore, le texte de Cyprien est allusif. Il mêle *I Co* 7, 19, le corps « temple du Saint-Esprit », et *I Co* 3, 16, avec *uiolauerit*. *Cent.*, ne cite que le second. La citation fait partie d'un groupe de citations de *I Co* qui, nous le verrons, relèvent d'un recueil ancien. D'ailleurs le lien entre le thème du fondement et celui du temple ne s'explique que par référence à *I Co* 3, 10, où il est explicite. Il semble qu'ici encore Cyprien résume rapidement ce qui est plus développé dans *Cent.* Il ajoute l'allusion au corps parce qu'il parle de la virginité, ce que ne fait pas *Cent.* L'expression *Deus offensus* n'est pas propre à Cyprien. Elle est chez Tertullien (*Paen.*, 5, 13). Enfin le thème de l'abandon par l'Esprit du temple profané est typiquement judéo-chrétien, et rappelle Barnabé et le *Pasteur*. Si on sait par ailleurs que dans *Habit*, Cyprien rassemble des textes de Minucius (14), de Tertullien (*passim*), une citation de *Cent.* n'est pas étonnante. Il s'agit d'un *centon* comme pour le *Quod idola*.

Au paragraphe 22, *Habit*, revient à une perspective générale. Il résume la doctrine des trois récompenses. Il y fait allusion à trois reprises : *Martyres pergunt, eunt uirgines, iusti quoque gradiuntur*. Puis vient « la centaine pour les martyrs, la soixantaine pour les vierges » sans allusion aux *iusti*. Mais au paragraphe 23 il est question de « demeures multiples ». Et il est précisé que celle des ascètes est supérieure à celle des simples baptisés. On a l'impression que Cyprien se réfère à une doctrine connue qu'il ne se donne pas la peine d'expliquer.

Par ailleurs, alors que le corps du *De habitu* concerne les vierges, on notera qu'il n'en est pas question dans le préambule. Quant au paragraphe 23, qui présente des contacts étroits avec *Cent.*, il parle de ceux qui, « pouvant garder la continence (*continentiam*), vivant à la manière des eunuques (*spadonum*), se châtrant (*castrantur*) en vue du royaume » (*Mt* 19, 11-12). Or *Cent.* parle précisément des *spadones* (60, 54 ; 62, 3), et nulle part des vierges. Il semble donc que Cyprien, s'inspirant du *De Virginibus uelandis* de Tertullien, a appliqué aux vierges un enseignement que *Cent.* appliquait aux ascètes. Aussi bien, commentant plus haut *Mt* 19, 11,-12, Cyprien se voyait obligé d'expliquer pourquoi il se reconnaissait le droit d'appliquer aux vierges ce que *Mt* dit des continents (4). De même il substitue *eunt uirgines* à *eunt agonistae* de *Cent.*

Enfin *Habit.* se contente, pour les justes, de dire qu'ils ne doivent pas retomber dans le péché (23). C'est à la virginité qu'il applique le thème de l'opposition entre le temps de la génération et le temps de la continence (23), et la citation de *Luc* 20, 34-35 sur l'opposition entre les fils de ce siècle et ceux qui sont dignes de la résurrection (24). Au contraire, *Cent.* appliquait ces deux textes aux époux qui renonçaient à l'usage du mariage (63, 27 ; 64, 45). Or il est certain que ces textes ont bien plus de portée dans la perspective encratite de *Cent.* que dans celle d'*Habit.* Il semblerait donc qu'*Habit.* ait reporté sur les vierges seules ce que *Cent.* disait non seulement des ascètes, mais aussi des époux.

On ajoutera enfin que le passage d'*Habit.* contient des termes et des idées qui ne se retrouvent nulle part ailleurs chez Cyprien : *iterata natiuitas* (25) pour « la nouvelle naissance » est étrange chez Cyprien. *Iterare baptismum* signifie en effet chez lui « la réitération du baptême », qu'il condamne (*Epist.*, 63, 8). L'opposition du temps de la fécondité et du temps de la chasteté est bien étrangère à sa pensée. Enfin on ne voit pas chez lui d'allusion à un groupe de *continentes*. Le mot même lui est étranger et ne se trouve que là. Il n'est donc pas exclu que le Sermon soit dans son entier antérieur à Cyprien. Mais, même si l'on admet avec Heer qu'il a été remanié après Cyprien, il reste le remaniement d'une œuvre judéo-chrétienne de la fin du second siècle.

Nous avons d'ailleurs une confirmation de l'antériorité, par rapport à Cyprien, du thème essentiel du *De Cent.*, dans le fait que nous en trouvons déjà les principaux éléments chez Tertullien, et de façon beaucoup plus nette que chez Cyprien. D'une part, Tertullien a consacré trois traités aux trois thèmes de *Cent.* : les martyrs (*Ad martyras*), les vierges (*De uirginibus uelandis*), les époux continents (*De exhortatione castitatis*). Mais il y a plus. Ce dernier traité présente des contacts

étroits avec *Cent.* On y trouve un exposé des trois *species* de la *sanctitas*. La première est la virginité ; la seconde, la séparation des époux au baptême ; la troisième, la renonciation aux secondes nocés.

Il est difficile de ne pas voir ici une version du thème des trois degrés de perfection, bien qu'il n'y ait pas d'allusion à la parabole. Par ailleurs, un de ces degrés est commun à *Cent.* et à Tertullien : celui des époux qui renoncent à l'usage du mariage après le baptême. Tertullien parle de *Virginitas a secunda natiuitate, id est a lauacro, quae in matrimonio purificato perseuerat ex compacto* (1, 3) ; de même, dans *Cent.* : *Si sanctimoniam iam sequi non potuisti, conubio ante ligatus, uel post lauacrum uitale redemptionem agonista imitare* (66, 3-5). Or ce degré est absent chez Cyprien.

Enfin, plusieurs thèmes communs à *Cent.* et à Cyprien sont déjà chez Tertullien, sous une forme plus proche de *Cent.* que de Cyprien. Ainsi Tertullien écrit : *Indicens continentiam, abolefecit : Crescite illud et multiplicamini* (*Exh. Cast.*, 6, 1). *Cent.* écrit de son côté : *Primo Dominus generandi praeceptum posuit, sequenti uero sanctimoniam demonstrauit* (63, 30-32). Le *De exhortatione* est de la période montaniste de Tertullien. Il condamne alors l'usage du mariage, qu'il approuvait auparavant. C'est là le signe d'une influence montaniste. Mais Tertullien a pu être aussi influencé par le courant encratite africain, dont nous verrons que *Cent.* est une expression. Ici, c'est donc bien davantage de Tertullien que de Cyprien que *Cent.* est proche. Et il semble que Tertullien fasse allusion très précisément à une théorie dont *Cent.* témoigne aussi.

Il en est de même de certaines citations bibliques. Ainsi Tertullien cite *I Co* 7, 29 : « Que ceux qui sont mariés se conduisent comme ne l'étant pas » (4, 2). La même citation est dans *Cent.*, 62, 44-45 sous une forme archaïque sur laquelle nous reviendrons, en sorte que *Cent.* ne saurait ici dépendre de Tertullien. Dans le même passage, *Cent.* cite *Lv* 11, 44 : *Sancti estote, quia ego sanctus sum* (62, 43-44). Or la citation revient deux fois dans *Exh.* (1, 3 ; 10, 4). On notera que pour Tertullien la *sanctitas* ou la *sanctificatio* désigne la continence ; *Cent.* emploie dans le même sens *sanctimonium*.

De même, encore, pour *I Co* 10, 23 : « Tout est permis, mais tout n'est pas utile », cité par *Exh.*, 8, 1 et *Cent.*, 63, 48-50. Mais plus importante est l'expression *illius aevi filios* (*Exh.*, 13, 4). C'est une citation de *Luc* 20, 34. Cette citation se trouve dans *Cent.* (64, 41) sous la même forme. Cyprien cite, lui aussi, *Luc* 20, 34, mais sous la forme normale (*Habit.*, 22). *Cent.* ici ne peut donc dépendre de Cyprien. Par ailleurs, Tertullien ne fait qu'une allusion au texte, qui est au

contraire développé dans *Cent*. La vraisemblance est donc celle d'une dépendance de Tertullien par rapport à *Cent*.

Le vocabulaire de ce dernier texte présente des traits archaïques : ainsi, *malus* pour désigner le diable (60, 31) ; *credulus* pour « croyant » qui sera tôt abandonné (54, 29) ; l'hellénisme *agonista* (61, 41), qui est dans *Irénée* latin, IV, 41, 1. *Sufferentia corporis* (63, 21) se retrouve dans *Pass. Perp.*, 3 ; *fornicaria* (65, 7) est dans *Clem. latin*, 12, 1⁶. L'usage de *consummatio* pour « perfection » est archaïque, et se trouve dans *Clem. latin* (50, 3)⁷ et dans *Barn. lat.* (13, 7) ; de même, aussi, *conuersatio* pour signifier non pas « manière d'être » mais « demeure », ce qui est un sens rare et ancien⁸. Ceci vaut aussi des citations bibliques. Ainsi *gloria*, là où Cyprien (*Hab.*, 6) donne *claritas* pour *Is* 40, 6, cité dans *I P* 1, 24 ; *felix* pour *beatus*, dans *Eccli.*, 31, 8⁹.

Un trait typiquement archaïque est la liberté dans l'usage des textes scripturaux qui caractérise la littérature des *Testimonia*. Ainsi, en ce qui concerne l'Ancien Testament, *Gn* 2, 1 est cité sous cette forme : *Et consummatum est caelum et terra die quinto ; et sexto die requieuit ab operibus suis ; et benedixit Deus diem septimum, quem et sanctificauit et custodire constituit* (61, 12-16). Ce texte présente le thème étrange du repos du sixième jour sur lequel nous reviendrons. Une autre citation de la *Genèse* mérite une mention : « Mange de l'arbre de la science du bien et du mal et tes yeux s'ouvriront » (3, 5), dit le démon à Adam (64, 29-30). La traduction du *Ps* 118, 1 : *Beati immaculati, qui in uia ambulant et lege Domini* (66, 24-25) peut être en rapport avec la doctrine judéo-chrétienne, et déjà juive, des deux voies.

Dans l'Ancien Testament encore, *Isaïe*, 10, 23 a une forme abrégée caractéristique des *Testimonia* archaïques : *Sermonem breuiatum et consummatum faciet Dominus super terram* (58, 7-8), alors que la même citation est complète dans le recueil de Cyprien (*Test.*, II, 3 ; *Orat.*, 28)¹⁰. De même aussi, *Isaïe*, 58, 6 : *Quid nexum diabuli de corde producis ? Expugna omnem infestationem mali...* Il s'agit d'un *testimonium* archaïque, qui est déjà sous une forme modifiée dans *Barn.* 3, 3 et 5. La citation de *Prov* 7, 3-4 est curieuse : *Describe legem in latitudinem [pour tabulas] cordis tui. Dic sapientiam sororem tuam esse ut te liberet a muliere compta et ornata [pour extranea]* (65, 15, 17). *Latitudo* tra-

⁶ Voir *I Co* 5, 11, dans *Aleat.* 4.

⁷ Voir aussi 51, 45 ; 58, 49.

⁸ Voir E. HOPPENBROUWERS, « Conuersatio », *GLCP*, Suppl. I, p. 76-77.

⁹ Voir R. BRAUN, « La notion de bonheur dans le latin des chrétiens », *SP*, 10 (1970), p. 177-182.

¹⁰ Tertullien donne une autre version de la seconde partie : *Sermonem decisum faciet Dominus super terram* (*Marc.*, IV, 1, 5. Voir *IV*, 16, 17 avec *recisum*).

duit *platos* des LXX, substituée à *plakos* (hebr. *louah*). Clément de Rome cite le même texte avec *platos* (lat. *latitudinem*) (II, 8). De même, aussi, *mulier compta* (Eccli., 9, 8). Une longue citation (66, 35) de *Sg* 6, 12-21, présente un ordre de versets totalement différent de celui du texte reçu.

Même chose pour le Nouveau Testament. La citation de *Ga* 1, 15 se présente sous la forme : *Postquam complacuit ei qui me contulit donum spiritale, continuo non consensi carni et sanguini*. L'expression *donum spiritale* est étrangère au texte. Elle n'est pas biblique. Elle se trouve dans *Barn.*, 1, 2. Elle peut venir d'*Ac* 2, 38, où l'expression *donum Spiritus Sancti* désigne le baptême. Pour *I Co* 7, 29, nous trouvons la rédaction : *Felices qui habent uxores tanquam non habentes*. Le mot *felices* est étranger au texte de Paul. *Luc* 20, 35 présente la formule *filius illius aevi*, là où le texte parlait de « ceux qui sont dignes de l'autre siècle ». Par ailleurs, il écrit : « ils seront (*erunt*) semblables aux anges, là où le texte usuel dit « ils sont ». La même modification est déjà chez Justin (*Dial.*, 81, 4)¹¹. Enfin, l'expression : *Benedicentur in eo decem civitates Dei* (59, 33) est une modification de *Luc* 19, 17 (parabole des mines). La forme normale de la citation se trouve dans Cyprien, *Epist.*, 8, 2.

A côté de ces citations bibliques, qui relèvent pour une part de la littérature des *Testimonia*, nous rencontrons des citations non scripturaires, des *agrapha*. Trois citations sont attribuées à Paul : *Omnia ista in saeculo nata et hic cum saeculo remansura* (55, 5-6). Cet *agraphon* se retrouve chez Cyprien (*Habit.*, 7), mais non comme Écriture, ce qui amène Seeberg à défendre la dépendance de Cyprien par rapport à notre traité¹². De même sont attribuées à Paul les citations : *Si corpore castus et mente corruptus es, nihil prodest* (60, 5-6) et : *Qui continens est in omnibus continens permaneat, non tantum corpore, sed spiritu* (60, 6-8).

Notre texte contient des éléments de tradition catéchétique judéo-chrétienne. On sait que la catéchèse judéo-chrétienne, telle que nous la trouvons dans la *Didachè*, commençait par la règle d'or et les deux commandements. Or ces deux éléments se retrouvent dans notre texte sous leur forme judéo-chrétienne. En ce qui concerne la règle d'or, nous lisons : *Si furantem tibi prohibes, cur alienum furaris? Si iniuriam corporis pati uetas, cur eadem alii imputas? Quod tibi fieri non uis, alii ne feceris* (65, 4-7). Remarquons d'abord la forme négative de la règle.

¹¹ M. HEER (*art. cit.*, p. 151-186) étudie les contacts des citations évangéliques de notre texte et de celui de Justin.

¹² « Eine neugefundene lateinische Predigt aus dem 3 Jahrhundert », *NKZ*, 25 (1914), p. 525.

C'est la forme juive qui persiste dans le judéo-christianisme¹³. Le Nouveau Testament ne la présente que dans *Ac* 15, 20, 29 (texte occidental), et au pluriel. Plus précisément, le texte est exactement celui du *De duabus viis*, qui est un texte latin juif du second siècle. Tertullien présente successivement les deux formes (*Adv. Marc.*, IV, 16, 17-18), Cyprien la seule forme positive (*Orat.*, 28).

Intéressantes sont aussi les deux formules qui précèdent, concernant le vol et la violence. Nous les retrouvons dans les textes judéo-chrétiens sous des formes équivalentes. Ainsi dans les *Rec. Clem. : Quod ipsis fieri nolumus ne hoc aliis inferamus. Sicut enim ipse occidi non uis, caueas oportet ne alium occidas...* ; *furtum pati non uis, nec ipse facias* (VIII, 66). De même dans la *Didascalie* : « Tu ne veux pas qu'un homme prenne ton habit, ne prends pas celui d'un autre. Tu ne veux pas être injurié, humilié ou frappé, ne le fais pas à ton prochain » (I, 9, 10). Il est évident que nous sommes ici dans une tradition catéchétique judéo-chrétienne archaïque.

Quant aux deux commandements, ils se présentent sous cette forme : *Si potes quidem, fili, omnia praecepta Domini facere, eris consummatus : sin autem vel duo praecepta amare Dominum ex omnibus praecordiis tuis et similem tibi quasi teipsum* (58, 10-13). La seconde partie est une version non scripturaire du thème des deux commandements. Le mot *praecordia* pour *kardia* est archaïque et se trouve dans *Barn. lat.* et dans Tertullien pour la même citation (*Adv. Marc.*, V, 8, 10). La première partie se trouve avec une variante (« porter le joug » au lieu d'« accomplir les préceptes ») dans la *Didachè*, 6, 1. L'interprétation de cette formule dans la *Didachè*¹⁴ a fait l'objet d'une discussion. Dans notre sermon, elle est évidemment une allusion à l'idéal de perfection que représente la continence. On remarquera que la citation est présentée comme Écriture. Or le fait de considérer la *Didachè* comme Écriture est un trait archaïque. Enfin, l'application d'*Is* 10, 23 aux deux commandements comme résumé de la Loi est dans Irénée (*Dem.*, 87), dans Tertullien (*Adv. Marc.*, IV, 16, 17), dans Cyprien (*Orat.*, 28).

On relève aussi un thème judéo-chrétien dans l'opposition *dubius/sincerus* qui recouvre l'opposition *dipsychos/haplous* caractéristique du judéo-christianisme. Ainsi, pour la première expression, nous avons dans 60, 41 : *Corde ac mente libatus et dubius*, avec l'expression *libatus*, archaïque, au sens de « faible » (voir aussi 60, 47). L'opposition est

¹³ Voir Albrecht DIHLE, *Die Goldene Regel*, p. 106-107.

¹⁴ Voir J. LIEBAERT, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Gembloux, 1970, p. 115 ; A. STUIBER, « Das ganze Joch des Herrn », *SP*, 4 (1961), p. 323-329. Voir aussi W. RORDORF « Les deux voies », *Judéo-Christianisme* (Mél. Daniélou), p. 126-127, qui commente notre texte.

claire dans : « Après le baptême de vie, qu'il n'y ait plus de foi hésitante (*dubia*), mais une prière simple (*sincera*) et continue (*iugis*) » (65, 45). A *dubius* est opposé *sincerus*, qui apparaît dans 59, 46 ; 60, 3. Le passage de 59, 47-49 est caractéristique : « Dans son souci de plaire au Seigneur, qu'il s'applique à se montrer simple (*sincerum*)¹⁵. » Il y a une relation avec la *voluntas Dei*, qui est le thème essentiel de 55. On trouve aussi *simplici corde placeat* (60, 19).

On relève également des symbolismes qui ont un caractère archaïque. Le poisson que pêche Tobie est un symbole du Christ ; sa chair est prise en nourriture à la ressemblance de celle du Christ. Nous avons là une attestation du thème du poisson eucharistique, dont témoignent en particulier l'inscription d'Abercios, les Oracles Sibyllins et les fresques des catacombes les plus anciennes (65, 35-39). F.-J. Dölger¹⁶ a souligné à cet égard l'intérêt de notre sermon¹⁷. Le fiel du poisson est la loi chrétienne, qui, d'abord amère, se transforme en douceur. D'où un rapprochement entre *fel* et *mel*, qui atteste l'origine latine du Sermon. Le passage de l'amertume à la douceur se trouve dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (21), dans un contexte analogue, en relation avec le lait et le miel. Par ailleurs le rapprochement de *fel* et de *mel* est dans le fragment de Muratori. Les trois lettres de *mel* et de *fel* ont une signification trinitaire. Il y a là une allusion au baptême comme profession de foi trinitaire et comme « illumination » (65, 41).

Dans ce contexte apparaissent des expressions dont le caractère judéo-chrétien est certain. La première est celle de *zeli et lioris stimulum* (58, 32). Dans l'immédiat, l'expression peut venir de *1 Co* 3, 3, puisque *1 Co* 3, 16 est cité aussitôt avant. Mais elle relève de façon générale du thème judéo-chrétien du *Zèlos-phthonos*, comme l'expression de l'esprit mauvais qui anime les ennemis de Dieu, depuis Caïn jusqu'aux persécuteurs des Apôtres ; on le trouve en particulier dans *1 Clem.*, 3, 2. Le thème du *Zèlos-phthonos* apparaît dans les *Testaments des XII patriarches* (*Sim.*, 4, 5 ; *Benj.*, 4, 4). Il a été étudié par Beyschlag (*Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, p. 132). Cyprien lui consacre un traité *De zelo et liore*, qui atteste la présence du thème dans le milieu africain du III^e siècle. Le mot *stimulus* suggère une action du démon (voir *2 Co* 12, 7).

Une autre expression est intéressante. Le texte écrit qu'il faut que

¹⁵ Voir J. AMSTUTZ, *Haplotès. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum iudisch-christlichen Griechisch*, Bonn, 1968, p. 42-43.

¹⁶ On notera aussi le thème du « gros poisson » dans l'*Évangile de Thomas*.

¹⁷ *Ichthys. Der Heilige Fisch in der antiken Religionen und im Christentum*, Münster, 1922, p. 33-34 ; 451-453 ; 463. On ajoutera que le thème précis de Tobie offrant le poisson à l'ange est représenté dans la catacombe de Thrason (III^e siècle).

nous nous séparions de l'incitation de la jalousie et de l'envie pour nous unir à l'Esprit-Saint pour qu' « il soit en nous non seulement hôte, mais gouverneur (*rectorem*) » (58, 33-35). Cette expression de *spiritus rector* paraît bien une allusion au *pneuma hégemonikon* du *Ps* 50, 14. Ce texte est déjà cité dans l'*Épître de Clément*, 18, 12. Son application au Saint-Esprit est une exégèse archaïque que l'on trouve dans la *Trad. Apost.* d'Hippolyte de Rome (3, 3), et déjà dans un texte latin contemporain de *Cent.*, le *Canon de Muratori*, 19. En milieu occidental sous l'influence d'Origène, comme l'a montré H.-Ch. Puech, le verset sera plus tard appliqué au Père (« Origène et l'exégèse du *Ps* 50, 12-14 », *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mél. Goguel), p. 180-195).

En ce qui concerne la théologie proprement dite, nous avons ici le thème du Verbe comme 7^e jour. Son caractère judéo-chrétien et sa relation avec le *Pasteur d'Herma*s sont décisifs. Le texte est le suivant : « Lorsque le Seigneur a créé (*creavit*) les anges au nombre des sept premiers à partir du feu, il décida de se constituer l'un d'eux en Fils, celui qu'Isaïe annoncerait comme le Seigneur Sabaoth. Nous apprenons donc qu'il reste six anges créés avec le Fils [...] Considérons en effet l'origine du temps passé, et au terme de quel jour le Seigneur a cessé de travailler, lui qui a exposé le commandement de la création de tout en disant : Le ciel et la terre furent achevés le cinquième jour et Dieu se reposa de ses œuvres le sixième et il bénit le septième. C'est ce jour que, sans le savoir, imite l'ascète (*agonista*), en se reposant des œuvres d'iniquité. » Puis le texte cite *Ap* 4, 7 : *Et vidi quattuor animalia habentia alas senas...* Il continue : *Non ignorandum est igitur de hoc titulo quod Christiani animalibus insistent, propter quod et alas senas possident quibus in medio filius Dei graditur* (60, 50 - 61, 37).

Ce texte a été largement étudié par Barbel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941, p. 192-224. On peut y distinguer trois thèmes. Il y a d'abord la création des anges à partir du feu, qui se trouve en particulier dans le *II Hénoch*. Plus importante est la représentation des six anges au milieu desquels se trouve le Fils de Dieu, qui est le septième ange. Cette conception n'a qu'un seul équivalent, qui est le *Pasteur d'Herma*s, avec le thème des six anges créés les premiers (*prôtoi ktisthentes*) et au milieu desquels se trouve le Fils de Dieu (*Sim.*, IX, 12, 8). Le mot *principum* de notre texte paraît bien se rapporter à cette conception des Protoclistes. Clément d'Alexandrie parle bien des *prôtoktistoi* mais ils sont sept et le Fils n'est jamais connuméré avec eux. Le troisième thème est l'assimilation des six anges aux six jours et du Fils au septième jour¹⁸.

¹⁸ Voir M.Th. d'ALVERNY, « Les anges et les jours », *Cah. Arch.* (1957), p. 271-300.

Les anges sont explicitement appelés « jours » et le Fils septième jour, « celui que Dieu bénit ». La désignation du Fils comme « jour » est un thème judéo-chrétien, qui se trouve déjà dans le *Kérygme de Pierre*. Ceci correspond aux spéculations judéo-chrétiennes sur le début de la *Genèse*¹⁹. L'identité des anges et des jours n'est pas explicite dans le *Pasteur d'Herma*s, mais paraît bien être supposée.

Il est intéressant aussi de relever la désignation du Fils par le mot Sabaoth emprunté à *Is* 6, 8²⁰. Sabaoth est un nom d'ange dans l'apocalyptique (*Orac. Sib.*, I, 304, 316). Reitzenstein et Barbel l'ont rappelé. Le gnosticisme a repris le mot. Un texte présente un intérêt particulier dans l'*Hypostase des Archontes*. Sabaoth y apparaît comme le fils de Ialdabaoth, le chef des sept archanges. Mais alors que Ialdabaoth est un ange déchu, Sabaoth se convertit. Il est exalté sur le char céleste (141, 413-31). De même, dans *Cent.*, Sabaoth, le Fils de Dieu, s'avance dans le char porté par les quatre animaux qui ont six ailes (61, 25-37). Bullard a bien vu que le thème dans l'*Hypostase des Archontes* relève de l'apocalyptique juive²¹. Il en est de même dans notre cas.

On relèvera aussi la doctrine de la cessation de la création à la fin du sixième jour, ce qui est conforme au texte de *Gn* 2, 2 dans les LXX. Le sixième jour apparaît donc ainsi essentiellement comme celui du repos non pas au sens de la récompense, qui est le septième jour, mais au sens de la cessation des œuvres matérielles. Il désigne la vie de l'ascète qui s'abstient des œuvres de la chair, à l'imitation des anges. Il n'est pas impossible qu'il y ait ici également une allusion au vendredi comme jour de jeûne. Dans un même contexte Victorin le nomme, *sexto die ob passionem Domini Jesu Christi aut stationem Deo aut ieiunium facimus (Fabr. mundi, 4)*. Que le jeûne ait eu une signification symbolique pour désigner le renoncement au monde, nous le savons par l'expression *nèsteuein ton kosmon*²².

Un autre trait relève d'une anthropologie archaïque et sémitique. C'est la conception réaliste du « sang » comme principe opposé à l'esprit et qui lui dispute le corps. Ce point de départ est *Ga* 5, 17 : « La chair convoite contre l'Esprit et l'Esprit contre la chair. » Le texte continue : « L'Esprit possède la force, la chair possède le sang. Celui à qui les anges dans le ciel témoignent de la joie (*Lc* 13, 4), c'est celui qui, triomphant de la chair de péché par le témoignage du sang (*cruoris*) ou par le souci (*cogitatione*) d'affaiblir la vie (charnelle), ne cesse de multiplier

¹⁹ Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 219-226.

²⁰ Voir HEER, *art. cit.*, p. 125-128.

²¹ *The Hypostasis of the Archons*, Berlin, 1970, p. 110-112.

²² Voir A. GUILLAUMONT, « *Nèsteuein ton kosmon* », *BIFAO*, 61 (1962), p. 15-23.

le martyr. La brebis détenue par le diable au désert (*Lc 15, 7*), c'est le corps possédé par le sang. Celui qui désire se libérer de lui (du sang) est tendu vers le martyr. En effet le martyr ne peut être couronné que s'il répand son sang et si son corps est sanctifié par la vertu de la passion. Tant que beaucoup de sang le possède, il est exposé à la mort (spirituelle : *leto*), il observe tout avec malveillance : par suite la jalousie (*zelus*) abonde, les péchés se multiplient (*celebrantur*), les homicides se perpétuent. Tous les maux viennent par la chair, mais aussi par le sang » (*58, 38 - 59, 5*). Ou encore : *Sanguis est omnium (malorum) radix* (*60, 16*).

On voit la conception qui s'exprime dans ces lignes. Le sang est le principe de la chair. C'est lui qui est la source de toutes les fautes, le *stimulus* (*58, 32*). Il rend le corps captif et en chasse l'Esprit. C'est pourquoi il faut se libérer du sang. C'est ce que fait éminemment le martyr par l'effusion du sang. Ainsi le sang est une force mauvaise, par laquelle l'homme est possédé et dont le martyr délivre. Or ceci est sémitique d'un double point de vue. D'une part, l'âme est identifiée au sang ; et ce sang est un principe mauvais qui s'oppose à l'Esprit. Ce dualisme se trouve dans les documents de Qumran ; c'est la doctrine des deux yezer. Il est aussi dans les écrits clémentins. L'expression : « Libère-moi du sang », qui est dans le *Psaume 50*, est citée par Clément de Rome (*Epist.*, 18, 14). Reitzenstein a remarqué, à propos de ce passage, que le thème du martyr comme effusion du sang est archaïque (art. cité., p. 66). Dölger a rapproché sur ce point notre texte de la *Passio Perpetuae* (*21, 2-3*). Tertullien et Clément d'Alexandrie réagissent contre cette conception matérielle du martyr. De même, Tertullien réagira contre l'interprétation réaliste de *Ga 5, 17* : « La chair et le sang signifient non des substances, mais des opérations de la substance » (*Adv. Marc.*, V, 10, 12).

Cette conception réaliste du sang vaut aussi pour le sang du Christ ; mais celui-ci, sanctifié, devient sanctifiant : « Le Christ lui-même, lorsqu'il a accompli sa Passion pour faire le bon plaisir du Père, a répandu son sang, mais sanctifié, et s'est offert lui-même en témoignage. Et nous pensons que le sang (*cruorem*) qui nous vient de lui nous protège contre les traits du diable en sorte que nous, qui triomphons de la chair de péché par le corps et l'esprit du Christ, affaiblissons le sang (*sanguis*) (de péché) par le sang (*cruorem*) de la Passion » (*59, 5-13*). On remarquera que *sanguis* désigne le sang au sens courant, et *cruor* le sang sanctifié et sanctifiant.

Ici encore une tradition antique paraît sous-jacente. Ceci vaut en particulier pour l'expression du sang « sanctifié » ou « consacré ». Clément d'Alexandrie cite l'*Épître de Clément* (*21, 6*) sous cette forme :

hou to haima pro hêmôn hêgiasthê (*Strom.*, IV, 17, 107, 8). Or le texte de l'Épître donne *edothê*. Il y a là une curieuse variante ; elle n'est sans doute pas de Clément, mais témoigne d'une tradition ancienne. On relèvera d'autre part l'opposition entre le sang du péché, qui est le principe du mal dans l'homme, et le sang du Christ qui permet de triompher du sang du péché.

On remarquera enfin que le passage ne fait pas seulement allusion au martyre. A côté du « témoignage du sang » il est question de « la volonté d'affaiblir (*deminutionis*) la vie (charnelle) ». La même expression revient plus loin avec « affaiblir » (*minuamus*) ce sang (charnel) par le sang de la Passion ». Il semble qu'il y ait là une allusion au sang comme étant le principe, dans l'homme, de la concupiscence, de l'*epithymia*. Il faut donc débilitier l'excès du sang, dessécher le corps²³. C'est là un thème de l'ascèse syrienne, que l'on trouve en particulier dans les homélies macariennes. Or nous verrons plus loin que notre texte est marqué par une influence encratite qui semble venir du Syrien Tatien.

*
**

Le thème central est celui des paraboles²⁴. Il y a d'abord la question de leur présentation elle-même, qui diffère de ce que nous donne le Nouveau Testament, et qui peut relever d'une tradition différente. C'est le cas de la parabole des mines (*Luc* 19, 12). Elle se présente ainsi dans notre texte : « Un père de famille avait deux serviteurs. Partant en voyage, il les appela et leur donna à chacun dix mines en leur prescrivant de les faire valoir. L'un d'entre eux pour les dix mines reçues en acquit cent, et montra par là que les dix paroles sont multipliées par dix » (57, 32-35). Or, dans le texte de *Luc*, il s'agit d'un roi et non d'un père de famille ; de dix serviteurs et non de deux ; chaque serviteur reçoit une seule mine ; le premier en rapporte dix, le second cinq et le dernier aucune. On sait que la parabole des talents dans *Mt* présente de son côté une version particulière du thème. Si l'on se souvient des variantes que l'*Évangile de Thomas* présente de son côté, on reconnaîtra la possibilité d'une tradition non canonique.

De même, la parabole du semeur (56) se présente de façon originale. Ceci concerne d'abord l'ordre : le grain qui tombe dans les épines précède celui qui tombe sur la pierre (*petra*). Or ceci se trouve textuel-

²³ Voir E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Freiburg/Breisg., 1959, p. 302-303.

²⁴ On remarquera que l'*Adversus Judaeos* que nous avons étudié est également une homélie sur les paraboles. On sait l'extraordinaire intérêt porté aux paraboles par les écrivains du second siècle.

lement chez Justin, *Dial.*, 125, 1, comme l'a relevé Heer (art. cit., p. 170)²⁵. En second lieu, il y a une première énumération concernant seulement le lieu où tombe la semence, puis une seconde énumération sur ce qui advient de la graine. En ce qui concerne la graine tombée le long (*secus*) du chemin, il est dit qu'elle est tombée « sur » le chemin (*in uia*), ce qui paraît la tradition du *Diatessaron*²⁶. Ce grain *conculatum est a transeuntibus priusquam fructificaret*. *Mt* dit que « les oiseaux étant venus le mangèrent » (13, 4). *Luc* joint les deux thèmes : il paraît fusionner deux traditions, l'une conservée par *Mt* et l'autre par notre texte.

En ce qui concerne le grain tombé dans les épines nous lisons *suffocatum est a cogitationibus iniustis*. La seconde partie correspond à l'interprétation de la parabole dans les Synoptiques, mais n'en est pas l'équivalent. Elle modifie le sens. Car le texte des Synoptiques parle des épreuves. La *cogitatio iniusta* est la tentation. L'expression paraît correspondre au *logismos* qui traduit le *yesser hara* juif et qui tient une grande place dans le judéo-christianisme. Plus singulier encore est le cas de la graine tombée sur la pierre. Il est dit que *per tempus adolescebat uiridis et uiso radio solis aruit, quia non habuit lentorem salutis*. Les Synoptiques disent qu'à peine germée, la graine se dessèche, faute d'eau et de terre, ce qu'ignore notre texte, et que c'est pour cela que le soleil la dessèche. Le thème du *lensor salutis* n'y a aucun équivalent. Le mot *lensor* n'apparaît dans le latin profane que chez Columelle, au 1^{er} siècle ap. J.-C.

Le thème commun est indiqué aussitôt après la parabole du semeur. Il s'agit de montrer que l'efficacité du Seigneur aide à récolter cent grains à partir d'un. Le premier cas est celui de la brebis perdue (56, 43). Les cent brebis désignent la perfection. Ce sont les dix commandements, multipliés par la pratique qui les fait fructifier. C'est ce que montrera la parabole des mines. Mais c'est seulement l'efficacité de la Passion du Christ qui fait passer les quatre-vingt-dix-neuf justes à la centaine. L'unique brebis est donc le Christ. On se souviendra que, dans l'*Évangile de Thomas*, il est la brebis unique préférée à toutes les autres. De même, dans la parabole de la drachme, c'est le Christ qui est la drachme unique qu'il faut trouver, et qui permet aux neuf autres de passer à dix. De même aussi, c'est le Christ qui résume à lui seul les dix commandements.

De cela, le martyre est une expression exemplaire. L'auteur l'expose

²⁵ On relève aussi le même ordre dans *Pasteur d'Hermas*, Sim., IX, 19-21.

²⁶ Voir G. QUISPEL, « Der Heliand und das Thomasevangelium », *VC*, 16 (1962), p. 146-147.

par l'exégèse de la parabole de *Luc 14, 31* (59). Le roi qui part avec dix mille hommes contre celui qui en a vingt mille est le martyr qui, appuyé sur le Christ, qui est *unus*, combat la chair et le sang. Les cent justes, qui sont toujours l'expression des quatre-vingt-dix-neuf complétés par le Christ, sont pour lui multipliés par dix fois dix (*decem per denos*) et réalisent ainsi dix mille, c'est-à-dire le fruit le plus parfait, mais toujours à partir de l'unique semence. L'auteur a utilisé certainement un dossier biblique sur le chiffre dix qui correspond à *Is 5, 10* ; *Ps 71, 17* ; *Ps 32, 2*. Nous retrouverons de tels dossiers dans Victorin de Pettau pour le chiffre 7. On remarquera d'ailleurs que le caractère privilégié donné à la drachme ou à la brebis perdue, comme représentant le Christ par opposition aux justes, rappelle l'*Évangile de Thomas* (107), qui assimile la parabole de la brebis aux paraboles du royaume et voit dans la brebis trouvée par le pasteur la gnose trouvée par le gnostique, et infiniment préférable aux quatre-vingt-dix-neuf autres²⁷.

En ce qui concerne la brebis perdue, le traité l'applique d'abord à Adam, ce qui relève typiquement de l'exégèse judéo-chrétienne de l'histoire du salut. Cette exégèse se trouve chez Irénée. Mais elle est plus ancienne. Elle rappelle l'exégèse que donne Papias du Bon Samaritain. Le texte l'applique également aux justes de l'Ancien Testament, ce qui semble une allusion à la descente aux enfers, en son sens judéo-chrétien. Puis il l'applique aux justes présents et futurs. Ce qui apparaît, c'est que la parabole est interprétée de la libération à l'égard de la mort, non de la conversion du pécheur. Plus étonnant est le fait que la brebis perdue désigne aussi la libération, par le Christ, de son propre corps, et la libération du corps des chrétiens par le martyre.

On relèvera aussi le fait que la drachme trouvée par la femme est le Christ, ce qui peut être une influence de la parabole de la perle ou du trésor. Quant à la parabole même qui fait l'objet du sermon, notre texte voit dans la centaine, la soixantaine et la trentaine les martyrs, les continents et les époux qui vivent dans la continence²⁸. Cyprien fait allusion aux deux premières interprétations comme à quelque chose de connu, et peut bien renvoyer à notre sermon (*Habit. Virg.*, 21 ; *Epist.*, 76, 6 ; 69, 14 ; voir aussi 77, 2, qui est une lettre adressée à Cyprien). Les gnostiques l'interprétaient des pneumatiques, des psychiques et des hyliques (Hippolyte, *Elench.*, V, 8, 29). Irénée (*Adv. haer.*, V, 36, 1) et Clément d'Alexandrie (*Strom.* IV, 6, 36, 3 ; VI, 11, 86, 2 ; VI, 14, 114,

²⁷ Voir P. SINISCALCO, *Mito e Storia della Salvezza*, Torino, 1971, p. 62-63.

²⁸ En ce qui concerne les deux premières catégories, l'exégèse de notre version est fidèle au sens littéral de la parabole, tel que le comprend Birger GERHARDSSON, « The Seven Parables in Matthew 13 », *NTS*, 19 (1972-1973), p. 31.

3 ; VII, 7, 40, 4) y voient la diversité des mérites²⁹. La seule interprétation qui corresponde exactement à celle de *Cent.* est celle d'Origène, *Hom. Jos.*, 2, 1. Cette interprétation est archaïque. Au IV^e siècle, les trois catégories seront les vierges, les veuves et les époux. *Cent.* est le plus ancien témoin de l'interprétation.

On peut se demander si cette interprétation de *De centesima* n'est pas une réaction antignostique. Staats a bien montré que l'interprétation de la parabole des vierges sages et des vierges folles que nous donne l'*Epistula Apostolorum*, à la fin du second siècle, est une réaction contre l'exégèse que, d'après Tertullien, *Anim.*, 18, 4, en donnaient les Valentinieniens³⁰. Ici, les catégories proposées par *Cent.* s'opposent à celles des Valentinieniens de la même manière. Ceci vaut également de la parabole de la brebis perdue ; elle avait aussi une interprétation gnosticiste, qu'on trouve déjà chez les Simonieniens. Il faut ajouter que le traité tout entier est de tendance antignosticiste par l'importance qu'il donne au martyr. Nous sommes dans un contexte de gnose judéo-chrétienne, mais antignosticiste. Seeberg s'y est trompé, parce qu'il confond gnose et gnosticisme. Les spéculations sont parallèles à celles du gnosticisme, mais elles ont un contenu opposé.

On remarquera l'importance, dans l'interprétation des paraboles, de la symbolique des nombres. Ceci joue pour quatre paraboles qui sont associées : les quatre-vingt-dix-neuf brebis de *Luc*, 15, 4 ; les dix drachmes de *Luc*, 15, 9 ; la centaine, la soixantaine et la trentaine de *Mt* 13, 23 ; les dix mille et les vingt mille de *Luc*, 15, 11. Cette symbolique est courante dans la gnose judéo-chrétienne, orthodoxe et hétérodoxe. Ce type d'exégèse était courant chez les gnosticistes. On le trouve aussi chez Irénée.

Il est notable que Tertullien l'a combattu : « Nous, parce que nous n'interprétons pas les réalités d'après les paraboles, mais les paraboles d'après les réalités, nous ne nous donnons pas de mal pour tout compliquer dans l'exégèse. Pourquoi cent brebis ? Et pourquoi dix drachmes ? Et quels sont ces balais ? » (*De Pudicitia* 9, 1). Ce sont des exégèses du type de la nôtre qui sont ainsi critiquées. Mais il y a peut-être plus. Tertullien mentionne les « balais » (*scopae*). C'est une allusion à la parabole de la drachme. Certaines versions anciennes traduisent *saroi* (Lc 14, 8) par *scopis mundat*, au lieu de l'expression ordinaire *mundat*³¹. Le traité pseudo-cyprienique *Ad Novatianum* a seu-

²⁹ Voir ORBE, « Las tres moradas de la casa paterna de San Ireneo a Gregorio de Elvira », *Diakonia Pisteos* (Mél. de Aldama), p. 69-92.

³⁰ « Die törichten Jungfrauen von Mt 25, in gnostischer und antignostischer Literatur » par R. STAATS, dans W. ELTESTER, *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, p. 98-115.

lement *mundare*. Or le *De centesima* mentionne les *scopae*, 57, 24. De Bruyne corrige le mot en *scopus*, ce qui n'est aucunement justifié. Tertullien, qui cite plusieurs fois la parabole, ne fait nulle part allusion aux *scopae*. Il semble donc que Tertullien vise ici la version utilisée par notre texte.

On notera, d'autre part, que Tertullien a *didrachmis* (*Praescript.*, 11, 4), comme le texte cité par *Cent.* a *didragmai*³². Reitzenstein a noté que Tertullien fait allusion à l'application de la parabole de la brebis perdue et de la drachme aux martyrs et que, sans la rejeter, il préfère s'en tenir au sens scripturaire (*Pud.*, 9, 21). Or notre texte applique les deux paraboles au martyr (56, 50-57, 19). Il s'agit là encore d'un trait d'archaïsme. Nous reviendrons sur la question générale de l'attitude de Tertullien à l'égard de ce type d'exégèse.

Un cas intéressant de symbolique des nombres se trouve dans la seconde partie : celle qui concerne les *agonistae*. Ceux-ci sont assimilés aux anges, nous l'avons vu. Il y a sans doute là une influence de *Luc* 20, 36 : « Ils seront comme des anges de Dieu », car nous savons que le verset, qui est cité par *Cent.*, était un leit-motiv de l'encratisme, nous y reviendrons. Dès la fin du second siècle, Clément d'Alexandrie applique l'expression de *Luc* (*isaggelos*) aux gnostiques (*Strom.*, VII, 12 ; 78, 6 ; VII, 14 ; 84, 2). Or, pour notre auteur, le nombre qui correspond à la condition angélique est six, puisque les protoctistes sont au nombre de six, correspondant aux six jours, et que le sixième jour est celui de la fin de la Création, c'est-à-dire de l'interruption des œuvres matérielles.

Mais pour obtenir la soixantaine, qui est la récompense des *agonistae*, intervient un autre élément qui multiplie six par dix. Ce sont les *decem uerba* (61, 21-22), qui sont le décalogue. Mais s'agit-il ici seulement des dix commandements de la Loi ? Il semblerait que ceci concernerait le chrétien ordinaire, et non l'*agonista*. Mais nous nous souviendrons que Clément d'Alexandrie, dans un passage sur la symbolique des nombres, allégorise le décalogue en l'appliquant aux gnostiques (*Strom.*, VI, 16 ; 133-148). Les dix paroles signifient ici la pratique des vertus par laquelle l'*agonista* (le nombre six) mérite la récompense (la soixantaine). On remarquera que la symbolique de Clément présente dans le passage des *Stromates* des éléments communs avec la nôtre. Ainsi « six » comme chiffre de la création. Par ailleurs *Luc* 20, 35 : « Ils ne

³¹ Voir J. LECLERCQ, « Le balai dans la bible et dans la liturgie », *Epectasis*, p. 130-131.

³² C'est le texte des manuscrits que défend HERR (*art. cit.*, p. 101).

se marient ni ne sont épousés » est cité. Clément et le *Cent.* peuvent dépendre ici d'une source encratite commune.

**

Il paraît donc évident que les éléments essentiels du sermon proviennent d'un milieu judéo-chrétien. Est-il possible de préciser davantage quel est ce milieu ? Nous avons déjà plusieurs fois relevé ses tendances encratites. Ceci est d'abord vrai du thème central. Il est un appel universel à la perfection, la *consummatio*. Nous l'avons vu à propos du texte emprunté à la *Didachè*. Mais il y a plus. L'interprétation donnée de la dernière récompense semble bien contenir un appel à la continence dans le mariage. Il oppose le précepte de la génération donné par l'Ancien Testament à la manifestation de la *sanctimonia* dans le Nouveau (63, 30-32 ; voir aussi 14-16). *Sanctimonia* ici, comme c'est ordinairement le cas, signifie célibat consacré. Or c'est au *sanctimonium* qu'il appelle les époux (63, 6) ³³.

Un passage est particulièrement caractéristique. Il s'agit d'abord de ceux qui craignent d'être privés du royaume parce qu'ils n'ont pas été martyrs. Puis le texte continue : « Si tu n'as pu désormais suivre la *sanctimonia*, ayant été lié auparavant par le mariage, du moins, après le bain de vie (*lauacrum uitale*) qui t'a racheté, imite l'ascète » (66, 3-6). Et c'est à cette occasion qu'est cité *Ga* 1, 13, avec une modification : « Il faut faire comme saint Paul qui, après avoir reçu le don spirituel [= le baptême], n'a plus obéi à la chair et au sang. » Le texte de Paul est interprété dans le sens d'un renoncement à la vie charnelle après son baptême. On remarquera que Tertullien présente comme un des trois *gradus* de la *sanctificatio*, le renoncement des époux à la vie sexuelle après le baptême (*Exh. Cast.*, 1, 4 ; voir aussi *Uxor.*, 6, 2). Cyprien ne présente plus ce thème.

Or une étude précise de l'ensemble des citations que nous trouvons dans notre sermon va nous montrer qu'il repose sur un dossier de tendance encratite. Une première indication nous est donnée par un *Testimonium* que nous avons mentionné : « Bienheureux ceux qui ont des femmes comme n'en ayant pas. » Le verset rappelle 1 *Co* 7, 29. Mais, sous sa forme exacte, il se trouve dans les *Actes de Paul* (5) et chez Ephrem (*Assemani*, I, 36 D. Voir Resch., *Agrapha*, p. 274). Le rapprochement est décisif. Notre auteur a connu les *Actes de Paul* ou leur

³³ Voir l'équivalent grec hagiôsynè dans *Act. Thom.* (Klijn, p. 85). Voir Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, Louvain, 1958, p. 105.

source. Il appartient au même milieu encratite. Or nous savons que les *Actes de Paul* ont été attaqués par Tertullien. Ils sont de la fin du second siècle. Nous sommes donc ramenés au milieu latin antérieur à Tertullien. Nous remarquerons aussi que la formule paulinienne était utilisée par l'encratite Jules Cassien, au témoignage de Clément (*Strom.*, III, 14 ; 95, 3), et peut-être sous la forme des *Actes de Paul*.

Une autre citation sur laquelle s'appuie notre auteur est : *Filii aeui huius nubunt et nubuntur ; filii autem illius aeui, qui digni habentur esse resurrectione a mortuis, neque nubunt neque nubuntur* (64, 40-45). Le texte est inspiré de *Luc* 20, 34. Mais il comporte une variante importante. *Luc* ne parle pas de « fils de l'autre siècle », mais de « ceux qui sont dignes de l'autre siècle ». C'est ce que nous trouvons dans le *De habitu uirginum* de Cyprien (22). Notre auteur a voulu opposer « les fils de ce monde » et « les fils de l'autre monde ». C'est là introduire un dualisme qui n'est aucunement dans *Luc*, et qui oriente notre texte vers l'opposition des « deux siècles ». Quispel a montré que ce texte est capital pour les encratites. Ils ne l'entendent pas du fait que dans l'autre vie le mariage n'existera plus, mais de ce que dès cette vie il doit être rejeté³⁴.

Nous avons d'ailleurs ici, à nouveau, un rapprochement, qui nous montre que notre texte vient d'un dossier encratite. Clément d'Alexandrie écrit : « Ceux-ci de la même manière appuient leur thèse par la citation : Les fils de l'autre siècle ne se marient ni ne prennent femme » (*Strom.*, III, 12, 87, 1). C'est exactement notre texte. Et Clément continue : « Mais cette question concernant les morts et ceux qui s'informent de leur sort futur ne montre pas le Seigneur condamnant le mariage. Par ailleurs, le mot " les fils de ce siècle-ci " n'est pas dit par lui en opposition aux fils de quelque autre siècle, puisque tous ceux qui sont nés en ce monde, étant fils par naissance, sont nés et engendrés » (III, 12, 87, 3). On voit que notre citation était au cœur des discussions avec les encratites et appartenait à leur dossier comme la forme que nous propose *Cent*.³⁵

Une dernière remarque est à faire à propos de cette citation. Dans *Luc* 20,34, c'est à une question posée par les Juifs aux disciples que le Christ répond. Or nous lisons dans *Cent* : *Cum Thomas a Judaeis lege Moysi urgeretur* (64, 37). Cette mention de Thomas est singulière. Elle

³⁴ Makarius, *das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, 1967, p. 83.

³⁵ Voir BOLGIANI, *La tradizione eresologica sull'encratismo*, II, p. 584. Les marcionistes utilisaient le même texte contre le mariage, mais avec une altération différente (voir Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 38, 8). Voir aussi VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, p. 43.

ne se trouve pas dans *Luc*. On sait la place que Thomas tient dans les milieux encratites. C'est d'eux que nous vient l'*Évangile de Thomas*. Nous sommes en présence d'un logion analogue à ceux de cet évangile, et qui doit relever de la même tradition.

Nous avons un cas analogue dans une citation attribuée à Paul et qui jusqu'ici n'avait pas été identifiée : *Qui continens est in omnibus continens permaneat, non tantum corpore, sed spiritu* (60, 7-9). Il semble que nous soyons en présence d'une citation modifiée de *1 Co* 9, 25 ; *Pas ho agônizomenos panta egkrateuetai*. Le mot *agônizomenos* correspond à *agonista*, qui est fréquent dans *Cent.* et équivaut à *continens*. La finale est une addition qui se retrouve dans un agraphon appartenant au même dossier : *Si corpore castus et mente corruptus, nihil prodest* (60, 5-6). Clément cite le texte reçu de *1 Co* 9, 25, et ajoute : « Au lieu de *eis panta egkrateuetai*, ne s'abstenant pas de tout, mais usant *egkratôs* de ce qu'il jugeait bon » (*Strom.*, III, 16, ; 101, 4). Clément connaît donc une version de la citation où *panta* est remplacé par *eis panta*. C'est la version dont use Cassien. Il critique cette version. Elle signifie en effet une abstention totale alors que Paul parlait seulement d'user des choses avec maîtrise. Or, il paraît bien que le *in omnibus* de *Cent.* correspond à l'*eis panta* de Cassien. Ici encore, Clément a en face de lui un texte de Paul modifié, analogue à celui que nous trouvons dans *Cent.* Cet usage d'arranger les textes pauliniens dans un sens tendancieux, qui caractérisait déjà Marcion, paraît se retrouver chez Cassien.

Cet appel au renoncement total va s'appuyer sur un autre texte présenté comme scripturaire : *Si quis non dimiserit patrem aut matrem aut omnia quae possidet et secutus me fuerit, non est me dignus* (54, 10-12). A nouveau ici nous sommes en présence d'un texte qui a des analogues dans le Nouveau Testament (*Mt* 10, 37-38), mais qui pourtant en est indépendant. Chose curieuse, le texte se retrouve dans les *Homélie macariennes* (45, 1). Il est aussi dans le *Diatessaron* perse (III, 10 ; Messina 209). Nous savons qu'il y a eu un *Diatessaron* latin en Occident à la fin du second siècle. Celui-ci doit être la source de notre texte. Mais le *Diatessaron* est de Tatien, qui était encratite. Comme l'a remarqué Quispel, ce caractère tendancieux apparaît dans notre texte à l'expression *dimiserit*³⁶.

Cette citation appelle encore d'autres remarques. Elle apparaît sous une forme voisine de la nôtre dans l'*Évangile de Thomas*, 55. Ceci nous ramène à l'encratisme. D'autre part, Clément d'Alexandrie, dans son dos-

³⁶ Makarius, *das Thomasevangelium und das Lied der Perle*, p. 82-83. Voir VööBUS, *op. cit.*, I, p. 41.

sier sur l'encratisme, cite ce texte parmi ceux que les disciples de Jules Cassien utilisaient (*Strom.*, III, 14, 97, 2)³⁷ Nous pouvons donc dire que nous avons dans *Cent.* une citation typiquement encratite, sous la forme même qui lui était donnée dans cette tradition. Il y a déjà là un argument très fort pour l'appartenance de notre texte à un milieu proche de Tatien et des encratites qu'a combattus Clément d'Alexandrie. Nous ajouterons une autre citation, qui va dans le même sens de renoncement radical, mais qui a sa forme biblique ordinaire (56, 8-11) : *Qui uoluerit sequi uestigia mea abneget semetipsum sibi et tollat crucem suam et sequatur me (Mt 16, 24)*³⁸.

Un autre cas est intéressant. Nous lisons dans *Cent.*, 63, 41 : *Alia est lex mentis deuotae, alia corporis, sicut scriptura diuina dicit : Video aliam legem, inquit, in membris meis expugnantem legem mentis meae et captiuantem (Rom., 7, 23).* Et un peu plus bas : *Si quod nolo hoc facio, non consentio legi (63, 48-49).* Je remarque que la première citation est tronquée. Le texte en effet continue... *captiuantem me in lege peccati.* Et la seconde est franchement modifiée. Au lieu de *non consentio legi*, le texte est *consentio legi quoniam bona est (Rom., 7, 16).* Le premier cas supprime l'allusion au péché et ne parle que « des membres ». La deuxième citation est interprétée de la préférence donnée à la loi du corps sur la loi de l'esprit. C'est ce que la phrase introductive explicitait.

Or ces deux textes sont cités dans la controverse de Clément contre les encratites, peut-être ici les marcionites. En ce qui concerne le premier, Clément le cite ainsi : « C'est le péché qui, combattant contre la loi de Dieu et mon esprit, dit-il, me rend captif de la loi du péché » (III, 11 ; 77, 1). Clément souligne que c'est du péché agissant par le corps que l'homme est captif, et il critique les encratites de ne pas citer ce qui concerne le péché. Or c'est précisément le cas de notre texte. Quant au second, Clément le cite sous la forme qu'il a non dans 7, 16, mais dans 7, 20 : *Si quod nolo hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Ici encore, c'est le rappel du péché qui est l'essentiel. Il est clair que dans ce passage notre texte représente la position que Clément combat dans *Stromates*, III, à propos des textes litigieux. Les encratites appelés ici par Clément *antitassomenoi* (III, 11 ; 76, 2), utilisaient l'*Épître aux Romains* dans le sens d'un dualisme de l'esprit et du corps, et d'une condamnation du corps comme source du péché. Clément montre que le corps est bon, et que c'est seulement le péché qui en fait l'instrument du mal. Or *Cent.* ne fait allusion qu'à

³⁷ Voir BOLGIANI, *La tradizione eresologica sull'encratismo*, II, p. 53.

³⁸ Voir VÖÖBUS, *op. cit.*, I, p. 44-45.

l'opposition de l'esprit et du corps. Toute la dernière partie, celle qui vise les gens mariés, a pour objet principal de montrer que Paul, après sa conversion, a renoncé à la chair et au sang, c'est-à-dire au mariage, et qu'il est donc un modèle invitant les gens mariés à y renoncer³⁹.

Un autre passage encore est digne de remarque. Nous lisons dans *Cent.*, 58, 39-42 : *Spiritum cotidie aduersus carnem conluctari... Spiritus concupiscit spiritaliter : caro autem quae carnis sunt quaerit*. La première phrase est une allusion à *Eph* 6, 12. Mais le texte de Paul dit : *ouk estin hêmîn he palè* (= *conluctatio*) *pros haima kai sarka*, c'est-à-dire le contraire. D'autre part, la seconde phrase est inspirée de *Ga* 5, 17 : « La chair désire (*epithymei* = *concupiscit*) contre l'esprit et l'esprit contre la chair. » Ce qui nous importe ici est la modification du texte. Mais *Ga* 5, 17 est aussi cité dans Clément, *Strom.*, IV, 8 ; 60, 4, avec ce commentaire : « Ces choses ne s'opposent pas comme le mal au bien ». Ceci implique à nouveau que le texte était cité par les encratites détracteurs de la chair.

Ces citations ne sont d'ailleurs pas les seules qui soient communes à notre texte et au dossier que Clément utilise dans sa controverse contre les encratites. On y retrouve des allusions à *1 Co* 7, 33 (*Strom.*, III, 14, 95, 3) ; à *Mt* 10, 37 (III, 15, 97, 2). On relèvera aussi la formule de *1 P* 1, 16 : « Soyez saint comme je suis saint. » Elle est interprétée par *Cent.* de la *sanctimonia*, c'est-à-dire de la continence dans le mariage (62, 43-44). Clément la reprend, comme il le fait pour les autres formules, en un sens non encratite (*Strom.*, III, 18, 110, 2). Mais on voit bien qu'il discute des textes qui étaient utilisés par les encratites, et qu'il leur restitue leur vrai sens. C'est également le cas pour la citation de *1 P* 1, 24 (*Strom.*, III, 16, 103, 2)⁴⁰.

Plus significative encore est l'interprétation de *Gn* 3, 15. Pour *Cent.*, « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » est l'union sexuelle. L'interdiction de manger le fruit de l'arbre est un appel à la continence. C'est sous l'incitation du diable qu'Adam et Ève violent le commandement (64, 13-31). Or ceci se trouve chez Cassien, dont Clément expose et discute la thèse (III, 17, 103, 1-104, 5)⁴¹. Clément accepte d'ailleurs d'identifier l'arbre au mariage. Mais le texte signifie que celui-ci est susceptible d'un usage bon ou mauvais. Le thème de l'arbre du bien et du mal, pour désigner la concupiscence se trouve

³⁹ On notera dans le même sens la correction d'*opera tenebrarum* (*Rom.*, 13, 17) en *opera carnis* d'après *Ga* 5, 9 (58, 34).

⁴⁰ *1 P* 1, 24, est cité par Tertullien en faveur du célibat (*Monog.*, 3, 7) à côté de *1 Co* 3, 2.

⁴¹ Voir A. ORBE, « El pecado original y el matrimonio en la teologie del s. II », *Greg.*, 45 (1964), p. 449-500.

dans *Od. Salom.*, 3, 9 (66, 2). Il semble que c'est en ce sens que *Cent.* l'interprète.

Le thème de la deuxième partie, qui concerne l'ascète (*agonista*), présente plusieurs traits caractéristiques. L'ascète est celui qui mène une vie semblable à celle des anges, ce qui se réfère à *Lc* 20, 34. Il s'agit donc de celui qui renonce entièrement à la vie sexuelle. Mais il ne s'agit pas seulement de renoncement physique. Il s'agit aussi de perfection intérieure. Et l'auteur insiste sur le fait que ce ne sont pas les membres (*membra*) qui font le véritable eunuque (*spado*), mais les actes (61, 54-55). Ceci se réfère à *Mt* 19, 11-13. Or ce dernier texte est cité par les disciples de Basilide dans leur condamnation du mariage (Clém., *Strom.*, III, 1, 1). Il est le point de départ de la discussion de l'encratisme par Clément.

Clément rappelle aussi (*Strom.*, III, 13, 91, 1) que Jules Cassien avait écrit un traité *Peri egkrateias è peri eunouchias*. Il y affirmait que ce que le Seigneur avait condamné, c'était l'usage comme tel des organes (*moria*) sexuels (*ibid.*). Or c'est aussi ce que discute notre sermon. Il souligne que ce ne sont pas les organes (*membra = moria*) qui font le véritable eunuque, mais les dispositions intérieures. S'il en était autrement, « celui qui est fait eunuque par les hommes pourrait paraître un ascète du fait de cet accident » (51, 55 - 62, 2). Clément dit la même chose : « L'eunuque n'est pas celui qui en a subi la nécessité dans ses membres mais celui qui s'abstient du péché » (III, 15, 99, 1).

Clément, de plus, souligne que ce qui fait l'ascète (*agônizomenos*) c'est « de vaincre dans le combat, non d'être couronné sans effort » (III, 16, 101, 4). C'est le thème final de notre paragraphe de *Cent.* : « Là où il n'y a pas d'ennemi, il n'y a pas de combat (*pugna*). Et en effet ceux qui possèdent un corps débile ne sont pas couronnés (*coronantur*) à la manière des combattants (*agonistico more*) » (92, 12-16). Ce qui rend plus certaine encore la communauté de contexte entre Clément et *Cent.* est que Clément cite précisément, à cet endroit, un texte de Paul modifié par Jules Cassien. Or le texte modifié est celui de *Cent.* Il s'agit de *I Co* 9, 25 : *Qui continens est in omnibus continens permaneat*, qui recouvre le texte de Jules Cassien : « *Pas ho agônizomenos eis panta egkrateuetai.* » Nous noterons à cette occasion que l'emploi, dans notre texte, de l'hellénisme *agonista* est un trait du langage encratite⁴². Clément d'Alexandrie s'y réfère souvent. Voir par exemple *Strom.*, II, 20, 110, 2, *katagônisasthai* ; 110, 3, *agônismenoi*.

⁴² Voir Vööbus, *op. cit.*, I, p. 88.

Ainsi la comparaison des citations du Nouveau Testament dans notre sermon et chez les disciples de Tatien d'après Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, 13, 92, 1) nous amène à la conclusion que l'auteur de notre sermon utilisait le même texte. En ce qui concerne certaines citations de l'Évangile, ce texte était le *Diatessaron*. Ceci doit être rapproché d'une autre remarque que nous avons faite, à savoir les contacts de certaines citations de notre texte avec celles de Justin. Ces citations de Justin paraissent être empruntées à une harmonie des Évangiles en vue de la lecture liturgique, qui serait « préatianique », selon le mot de Heer (*art. cit.*, p. 155). Il est vraisemblable que Tatien, qui était un disciple de Justin, a utilisé cette première harmonie (qui est peut-être ce que Justin appelle les « Mémoires des Apôtres ») pour son *Diatessaron*. Ceci apparaît certain pour *Luc* 20, 34-36, où le texte de Tatien est effectivement celui de Justin. Ainsi, nous avons une confirmation de l'usage, par *Cent.*, du *Diatessaron*; et une preuve, du même coup, de l'existence d'une traduction latine du *Diatessaron* à la fin du second siècle.

Cette utilisation par *Cent.* d'un dossier encratite permet de répondre à une des objections de ceux qui affirment la dépendance de notre texte à l'égard de Cyprien, à cause du fait que d'assez nombreuses citations bibliques (une quinzaine) se trouvent à la fois dans *Cent.* et chez Cyprien, dans le *De habitu virginum* et les *Testimonia ad Quirinum*. Mais un examen attentif montre que cet argument n'est pas convaincant. Parmi ces citations, plusieurs se présentent en effet dans *Cent.* avec des modifications, par rapport au texte biblique, qui ont un caractère archaïque, alors qu'elles ont chez Cyprien leur forme correcte. C'est le cas de *Mt* 7, 21, qui se trouve dans Justin, *I Apol.*, 16, 9-10, avec la même modification; de *I Co* 7, 29, qui vient des *Actes de Paul* apocryphes; de *Luc*, 20, 34; de *Ps* 118, 1; *Mt* 22, 40; *Jn* 3, 5; *I Co* 6, 15; *I Co* 10, 23; *Ap* 14, 4. Il serait invraisemblable que ces citations aient été empruntées à Cyprien.

La solution paraît être que les deux auteurs se réfèrent à un même recueil de *Testimonia*. Nous en avons la preuve dans l'étude de Michel Réveillaud⁴³. Celui-ci a montré que Cyprien avait utilisé un recueil de *Testimonia* inédits. Or, cinq au moins des citations communes à *Cent.* et à Cyprien sont indiquées par Réveillaud comme empruntées par Cyprien à ce recueil. Ce sont *Jn* 6, 38; *I Jn* 2, 17; *Is* 10, 23; *Mt* 22, 40; *Jn* 5, 14. Ce recueil était de caractère ascétique. Il a été utilisé d'abord par *Cent.* dans un sens encratite, comme nous le verrons. Cyprien l'a

⁴³ *Saint Cyprien, L'Oraison dominicale*, Paris, 1964, p. 7 a. et p. 198.

utilisé à son tour en le corrigeant du point de vue du texte et en éliminant les traits tendancieux. C'est également à ce recueil qu'appartient l'*agraphon* : *Omnia ista in saeculo nata et in saeculo remansura*, commun à *Cent.* et à *Habit.*

Ces remarques nous permettent quelques conclusions. Le sermon *De centesima*, que Cyprien a sans doute connu et dont le latin, assez primitif, a été retouché dans son entourage, est un sermon judéo-chrétien latin de la fin du second siècle. Il présente des traits caractéristiques de judéo-christianisme : liberté dans l'usage des citations bibliques, exégèses allégoriques des paraboles, christologie angélomorphique, contre lesquels nous savons que Tertullien a réagi. En outre, il utilise un dossier de textes pauliniens qui est, pour une bonne part, celui que nous savons, par Clément d'Alexandrie, avoir été celui de Tatien et de Jules Cassien. Il est possible qu'il ait utilisé le *Diatessaron* de Tatien dans sa traduction latine. Il présente des traits spécifiquement encratites. Il témoigne de l'existence du judéo-christianisme de tendance encratite en Afrique au temps de Tertullien.

III. LE SÉRMON « DE ALEATORIBUS »

Le sermon « Sur les joueurs de dés » relève aussi de l'affrontement avec le monde païen. Il se réfère au fait que le jeu était accompagné de pratiques idolâtriques, ce qui le rendait d'autant plus inacceptable aux chrétiens. Le sermon a été étudié par Harnack, qui a démontré son caractère archaïque. Il peut avoir été prononcé par un évêque de Rome. L'auteur, en effet, s'adresse à d'autres évêques, et témoigne du rang spécial qui est le sien. Il parle de la responsabilité à l'égard de l'ensemble des frères (*uniuersam fraternitatem*) : « La bonté du Père m'a confié la conduite de l'apostolat (*apostolatus ducatum*) et établi dans le siège vicair de Seigneur. Nous tenons de celui qui nous a précédé (*superiore*) l'origine de l'authenticité apostolique⁴⁴. » Harnack pensait qu'il s'agit de Victor, qui était d'origine africaine et occupait le siège de Rome à la fin du second siècle.

Les raisons qui militent en faveur de cette date archaïque sont nombreuses. Dans le vocabulaire, rien ne s'y oppose. Plusieurs expressions ont un caractère archaïque. Ainsi la désignation de *rector* pour l'évêque, qui correspond au grec *hègoumenos*⁴⁵. De même aussi, le terme de *procurator* (3). Le mot *oraculum* semble désigner le lieu de

⁴⁴ « Der pseudocyprianische Traktat De Aleatoribus », *TU*, 5 (1889), p. 1-135.

⁴⁵ Voir COMMODIEN, *Instr.*, II, 24, 3.

la prière (5). L'expression *in superiore nostro* est interprétée par Harnack comme signifiant « dans notre prédécesseur » (1) ; elle reste curieuse. On notera aussi l'expression maladroite *inductio corrumpens* pour désigner la ruse du démon. Et aussi le mot *extollentia*.

Les citations bibliques paraissent témoigner de l'utilisation d'une traduction latine existante. Elles sont proches de celles de Cyprien. Mais elles présentent une liberté qui est caractéristique de la situation ancienne, comme nous l'avons déjà dit pour d'autres textes. L'auteur n'hésite pas à abréger ou à modifier le texte biblique. Certaines de ces citations méritent des remarques particulières. Ainsi, dans le paragraphe 4, l'auteur cite, à la suite, des passages empruntés aux deux *Épîtres à Timothée*. Il est possible que ceci relève d'une tradition antérieure. Nous nous souviendrons que le *Canon de Muratori* dit que les *Épîtres à Timothée* et à *Tite* ont été écrites « pour enseigner la discipline des églises ». Des extraits avaient pu en être faits à cette fin. Il est remarquable qu'on retrouve le même ensemble dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte.

Mais ce qui nous assure du caractère ancien du texte, ce sont les citations non bibliques. Il est à ce titre un premier témoin de la culture romaine la plus archaïque, dont il nous apporte des témoignages, qu'il s'agisse de traductions latines anciennes ou de textes latins originaux. Parmi ces citations, certaines sont identifiables. Il en est ainsi d'une citation (2) du *Pasteur d'Herma*s (*Sim.*, IX, 31, 5) dans la vieille traduction latine⁴⁶. C'est un témoignage capital sur l'influence du *Pasteur* et sur l'existence de la traduction latine de celui-ci dès le dernier quart du second siècle. Ajoutons que le *Pasteur* est présenté comme *scriptura sacra*. Ceci est impossible après le *Canon de Muratori*, et plus encore après Tertullien. Nous sommes donc à une époque où le Canon reste encore très incertain.

Harnack pense retrouver une autre citation du *Pasteur* (*Mand.*, IV, 1, 9) dans la phrase : *Quicumque frater more alienigenarum uiuit et admittit res similes factis eorum, desine in conuiuium eius esse ; quod nisi feceris, et tu particeps eius eris* (4). Le texte correspond en effet au *Pasteur* dans la traduction latine ancienne : *Qui simulacrum facit... quod si in his factis perseueret... noli conuiuere cum illo ; sin autem, et tu particeps eris peccati eius*. Mais il faut reconnaître que la relation est ici lointaine. Il semble qu'il s'agisse d'une formule stéréotypée, telle qu'on en trouve dans les recueils de canons. Harnack

⁴⁶ Voir *supra*, p. 25.

relève d'autres allusions au *Pasteur* (p. 126-128), qui montrent en tout cas une parenté de vocabulaire et de pensée.

Une autre citation (3) présente des contacts avec la *Didachè*, mais n'en fait pas strictement partie. Il semble donc que nous soyons en présence d'une citation d'une forme de la *Didachè* plus développée, et qui aurait été le règlement ecclésiastique romain à la fin du second siècle. Nous aurions là un développement parallèle à la *Didascalie* syriaque. La citation attribuée par Harnack au *Pasteur* pourrait venir du même recueil. On se souviendra que *Cent.* contient des développements sur le thème des deux voies, qui sont aussi des expansions de la *Didachè*. Il est intéressant de constater qu'à la fin du second siècle il existait déjà un règlement en latin, antérieurement à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Du coup, celle-ci apparaîtrait comme l'expression d'un milieu particulier d'émigrés grecs.

Dans le même texte de la citation du *Pasteur* (2), nous trouvons un autre texte, présenté lui aussi comme Écriture, et qui vient d'un apocryphe : « Estimez que le prêtre est un adorateur (*cultorem*) et que toutes les délices sont près de lui, de pleins greniers, où mon peuple se rassasiera de tout ce qu'il voudra. » Ce texte est assez étrange. On se souviendra que la *I^a Clementis* rapproche les évêques des grands prêtres juifs. Il semble que ceci vienne d'une influence sadocite, comme l'a montré Annie Jaubert. On penserait donc volontiers ici à un apocryphe juif d'origine essénienne. Le texte est présenté comme Écriture. Il devait donc venir d'un écrit jouissant d'une autorité dans l'Église de Rome. Ici encore, ceci ne peut être possible qu'à une date très ancienne.

Un autre groupe est formé de citations visant la condamnation de l'idolâtrie, et qui ne se trouvent pas dans l'Écriture. Ainsi au paragraphe 8 : *Omnis immundus non tanget sacrificium sancti*. La citation est suivie d'une autre : *Omnis manducans carnem sacrificii, et immunditia eius super ipsum : peribit anima illa de populo*. La seconde citation est *Lévit.*, 7, 21-20. Mais la première ne se trouve pas dans l'Écriture. Cependant le mot *sacrificium sancti* paraît bien un hébraïsme pour *thysia tou sôtèriou*. Deux autres citations visent ceux qui font le mal (9). Elles ont aussi un tour sémitique accusé. Nous sommes donc encore en présence d'un apocryphe juif.

Enfin deux citations conjointes viennent d'un apocryphe chrétien : « Ne contristez pas l'Esprit-Saint qui est en vous », et : « N'éteignez pas la lumière qui s'est allumée en vous. » Les deux expressions sont attribuées au « Seigneur ». Elles peuvent être des *logia* non canoniques, tels qu'on en trouve utilisés dans l'*Évangile de Thomas*. La première rappelle *Eph* 4, 30. Mais la seconde est sans équivalent scriptu-

raire. Ici encore, nous sommes en présence de textes utilisés dans l'Église romaine au second siècle, et qui font partie de sa tradition.

Le *De aleatoribus* est ainsi une précieuse source sur la littérature romaine judéo-chrétienne au second siècle. Mais, de plus, ces citations sont une preuve certaine de son ancienneté. En effet elles sont présentées comme Écritures. C'est particulièrement frappant pour le *Pasteur*. Or cela était devenu impossible au III^e siècle. Le *Pasteur* est respecté, mais est écarté du Canon. Nous avons une vérification intéressante à cet égard. La *Lettre 8* du recueil cyprienique qui vient du clergé romain fait allusion au passage du *Pasteur* cité par notre sermon, mais ne l'attribue plus au *Pasteur*. De même Cyprien, nous l'avons vu, reprenant la citation des *Acta Pauli* de *Cent.* ne l'attribue plus à Paul.

En ce qui concerne la doctrine, le traité est essentiellement d'ordre moral, et contient peu de développements théologiques. Nous noterons certains points qui présentent des relations avec *Cent.* Il y a d'abord le thème de l'habitation du Saint-Esprit : « Nous avons reçu l'Esprit-Saint comme hôte (*hospitium*) de nos cœurs. N'attristons pas celui qui habite avec nous » (3). Harnack a relevé l'analogie avec le *Pasteur*. Mais *Cent.* exprime la même idée. L'Esprit-Saint est notre hôte (*hospitem*) ; « prions pour que le Seigneur offensé n'abandonne pas sa demeure spirituelle » (58). On notera que le *De aleat.* et *Cent.* citent l'un et l'autre *I Co 3, 16* : « Vous êtes le Temple de Dieu, etc. »

Un autre thème est central dans les deux écrits : le scandale, pour un baptisé, de revenir au péché. Nous lisons dans *Aleat.* : « Comment peut-il se faire que, dégagé des filets du démon, tu t'y laisses prendre à nouveau ? » (5) *Cent.* revient plusieurs fois sur ce thème. D'abord, dans 62 : « Si tu as renoncé au diable et à ses œuvres, pourquoi reviens-tu à lui en vivant de façon lascive ? » Les autres écrits opposent au péché non seulement le baptême, mais l'eucharistie : « Qu'est cela, que vos mains qui ont été purifiées (par le baptême) des péchés humains, et qui ont été admises au sacrifice du Seigneur..., se laissent prendre à nouveau dans les filets du démon ? » (5). *Cent.* écrit : « Alors que tu es né à nouveau par l'Esprit-Saint, alors que tu reçois quotidiennement le saint corps du Christ, reviens-tu à de telles souillures ? » (63).

Parmi les citations modifiées d'*Aleat.*, l'une des plus curieuses est *Rom. 12, 2* : « Ne vous configurez pas à ce monde, à ses pompes, à ses délices, à ses plaisirs, mais gardez-vous (*continete*) de toute l'iniquité (*iniustitia*) du monde » (9). Ce que j'ai souligné est une addition d'*Aleat.* Cette addition paraît bien provenir de la formule baptismale de renonciation au démon. Or, dans *Cent.* (62, 22), nous voyons rassemblés, dans le contexte de la renonciation au démon, *deliciis* et *libidinibus*. Le

thème du conflit avec le démon chez le baptisé domine les deux ouvrages ; toutefois *Aleat.* emploie plus volontiers l'imagerie du filet, *Cent.* celle des flèches.

Le trait le plus caractéristique du traité est son rigorisme. Il pose comme principe qu'il est inadmissible qu'après le baptême, le chrétien retombe dans des fautes d'idolâtrie ou de fornication. Il met en garde les pasteurs contre le danger de réconcilier trop facilement. Cette situation correspond, pour l'ensemble de l'Église, à celle de la fin du second siècle. C'est très précisément celle du *Pasteur*. Il n'est pas étonnant que celui-ci soit cité. Koch, qui voudrait donner au traité une date plus tardive, est obligé de reconnaître qu'il y a là une difficulté. Il est amené à poser « qu'un courant rigoriste doit avoir persisté souterrainement durant toute la seconde moitié du III^e siècle⁴⁷ ». Mais il est plus normal de penser que ce rigorisme est celui du début du III^e siècle. Il y a là un argument de plus en faveur de l'antiquité du traité.

⁴⁷ « Zur Schrift aduersus aleatores », *Festgabe Karl Müller* (1922), p. 67.

LA SURVIVANCE DU JUDÉO-CHRISTIANISME LATIN

Le judéo-christianisme persiste durant tout le cours du III^e siècle, parallèlement aux premiers développements du pagano-christianisme latin. C'est de ce judéo-christianisme du troisième siècle que témoigne Commodien. Thraede a montré que la situation qu'il représente est celle d'une concurrence intense entre juifs et chrétiens dans la conversion des païens ; et ceci correspond à une situation ancienne. Nous laisserons de côté la question de son usage des *Testimonia*, que nous traiterons à propos de la théologie biblique latine. On rapprochera de Commodien le *De Pascha computus* qui est daté sûrement de 243, et le *De fabrica mundi*, de Victorin de Pettau à la fin du siècle.

I. LA THÉOLOGIE DE COMMODIEN¹

On sait que l'œuvre de Commodien a été l'objet de datations très éloignées. Brewer et Courcelle la rejettent au V^e siècle. Il semble pourtant que l'accord s'établisse, pour reconnaître son caractère archaïque. C'est en tout cas le fait du dernier critique qui l'a étudiée, K. Thraede². Il montre que les arguments opposés à cette datation ne sont pas convaincants. Il souligne en particulier qu'une dépendance par rapport à Cyprien n'est aucunement assurée ; je reprendrai cette question au livre suivant, à propos des *Testimonia*. De même, la langue garde un caractère ancien.

L'ensemble des traits que relève Thraede conduisent à la fin du second siècle ou au début du troisième. Il y a le caractère monarchianiste de la théologie (p. 92) ; il y a la présentation du millénarisme

¹ Cf. *Commodiani Carmina*, cura et studio Joseph MARTIN, CCL 128, Turnhout, 1960.

² « Beiträge zur Datierung Commodians », *AC*, 2 (1959), p. 90-114.

et les influences juives qui s'y laissent reconnaître (p. 93) ; il y a le sens non technique dans lequel les mots *senior*, *propheta*, *doctor* sont employés. L'emploi de *timere* au sens du grec *phobeisthai* pour désigner les « craignant Dieu » atteste une époque où le prosélytisme juif est encore intense. C'est contre lui que réagit Commodien. Or ceci, pour Thraede, caractérise la situation du second siècle. De même le mot *iudaizare*, qui désignera plus tard les chrétiens judaïsants, désigne ici l'adoption du judaïsme pour les païens.

D'autres traits sont notables. Le mot *lex* a son sens juif. Il s'identifie à l'alliance. Il n'est aucunement marqué par l'opposition paulinienne de la Loi et de la grâce que développera Augustin. Commodien emploie indifféremment *lauacrum* et *baptismus*. Il ignore *baptizare* et emploie *mergere* comme verbe correspondant à *baptismus*, ce qui montre que l'image évoquée par le mot persiste. Tout ceci nous conduit non seulement à la fin du second siècle, mais dans un milieu à la fois judéo-chrétien (millénarisme, influences esséniennes, vocabulaire), et en conflit avec le prosélytisme juif.

Thraede estime toutefois que la mention des Goths (*Carm.*, 810) empêche de situer l'ouvrage avant 240, les premières mentions de ceux-ci chez les écrivains latins apparaissant à cette date. D'ailleurs, je montrerai, à propos des *Testimonia*, que, si Commodien est antérieur à Cyprien, il est postérieur à Tertullien. Il semble donc qu'on doive le situer entre 220 et 240. Mais on retiendra la remarque de Thraede : la mentalité et la situation qu'il reflète correspondent à celles du second siècle. Il est donc légitime d'y voir la persistance, après Tertullien, d'un état d'esprit antérieur.

La théologie de Commodien présente pour nous le grand intérêt de nous transmettre l'écho de la théologie romaine de langue latine du début du III^e siècle, celle de Zéphyrin, de Calliste, de Praxéas, contre laquelle réagira la théologie nouvelle de Tertullien et d'Hippolyte, inspirée de la théologie grecque savante de Justin et d'Irénée. Elle se présente sous la forme de trois moments principaux : celui de l'ordre adamique, créé par Dieu à l'origine ; celui de l'ordre christique, qui restaure ce qui avait été perdu en Adam ; celui de la parousie, qui apporte la pleine réalisation de la promesse faite à Adam et qui est imminent. Deux lacunes marquent la spécificité de cette théologie par rapport à la théologie grecque savante : la première est l'absence de spéculation sur le Verbe dans la création et l'Ancien Testament ; la seconde est le peu d'importance accordé à l'histoire d'Israël ; ceci est à mettre en relation avec l'antijudaïsme de Commodien.

L'exposé théologique de Commodien commence par l'unité et la transcendance de Dieu :

Est Deus omnipotens, unus, a seipso creatus (51).

Cette transcendance implique que Dieu est totalement inaccessible :

In primitiua sua qualis sit a nullo uidetur (109).

Il est environné de sa gloire comme d'un feu :

Quod Dei maiestas quid sit sibi conscia sola est (102).

Relucet immensa super caelos et sine fine ;

Aureum est totum, quod est quasi flammea uirtus (104-105).

Les secrets de Dieu sont cachés dans cette gloire :

Illa sunt secreta solo Deo nota caelorum (106).

Cette notion des *secreta*, des desseins cachés de Dieu, revient souvent chez Commodien (502 ; I, 27, 19 ; I, 29, 11). Transcendant à tout, il est présent à tout :

Quidquid tenet caelum prospicit ubique de caelo

Et penetrat totum oculis et auribus audit (127-128).

Mais à cause de sa souveraine liberté, Dieu peut se manifester comme il veut :

At tamen cum uoluit sciri de seipso qui esset

Numine de tanto fecit se uideri capacem (117-118).

Detransfiguratur sicut uult ostendere sese (110).

Cum sit inuisibilis facit se uideri quibusdam (122).

Pour se manifester aux anges, il prend la forme des anges ; pour se manifester aux hommes, il prend celle des hommes (111-112). C'est le sens de *detransfiguratur*, qui est un équivalent latin de *metamorphoutai*. C'est ainsi qu'il s'est manifesté dans l'Ancien Testament :

Sunt quibus in ignem apparuit uoce locutus (119).

Mais cette forme se dissipe aussitôt après :

Qui formatus modo (modo) se diffundit in auras (123).

Cette théologie appelle plusieurs remarques. Certains traits relèvent d'une théologie judéo-hellénistique commune, comme l'allusion à Dieu qui entend et voit tout. Mais certains traits sont d'un caractère différent. Ainsi en est-il de la conception de la gloire considérée comme l'irradiation de Dieu qui le rend inaccessible aux regards. Ainsi en est-il aussi du thème de Dieu prenant la forme des anges : nous ren-

controns ici un thème judéo-chrétien, que développe en particulier l'*Ascension d'Isaïe*. Ainsi en est-il, enfin, du fait que les théophanies de l'Ancien Testament sont rapportées à Dieu, et non au Verbe, ce qui s'oppose à la théologie de Justin et de Tertullien.

La première création de Dieu concerne les anges. Il les a créés (*factos*) inférieurs à lui. Leur mission est de régir les cieux, la terre et ce qui est sous la terre (96-98). Mais Commodien souligne surtout leur infériorité par rapport à Dieu. A eux aussi, Dieu est inaccessible.

Hunc ergo nec ipsi nuntii dinoscere possunt (99).

Est honor absconsus nobis et angelis ipsis (101).

Commodien retient donc, de la doctrine judéo-chrétienne des anges, leur rôle dans l'administration du cosmos, qui en constituait l'un des traits caractéristiques. Mais il élimine entièrement toute assimilation du Verbe à un ange, comme le faisait par exemple le sermon *De centesima* : ceci est en relation avec le fait qu'il exclut toute théologie du Verbe dans la Création de l'Ancien Testament.

Parmi les anges une partie est déchue. Commodien (1, 3) reprend ici le thème d'*Hénoch*. Les éléments qu'il retient sont les suivants. Dieu voulut que la terre fût visitée par les anges, mais ceux-ci furent séduits par la beauté des femmes (*Hén.*, 6, 1-2). Ils ont été condamnés par Dieu et exclus du ciel (*Hén.*, 16, 1). De leur union avec les femmes sont nés les Géants (15, 3). Ceux-ci ont enseigné aux hommes les métiers, et en particulier la teinture de la laine (8, 1-3). Après leur mort, ils se sont fait dresser des statues. Leurs âmes, errantes, provoquent des troubles. Ce sont eux que les païens adorent comme des dieux. Sur un point, pourtant, Commodien se sépare d'*Hénoch* : celui-ci attribuait aux anges apostats, et non aux géants, la communication des secrets cachés. Le poète peut être influencé, en cela, par une autre source, les *Oracles Sibyllins* par exemple.

Il est intéressant de noter que Commodien est également le témoin d'une autre tradition judéo-chrétienne. Selon cette tradition, Dieu avait confié la terre à un ange protecteur, et celui-ci, par jalousie, aurait été cause de la chute d'Adam.

Rectorem dederat in terra Deus angelum istum

Qui, dum inuidetur homini, perit ipse priorque (153-154)³.

Cette tradition est attestée par Athénagore, développée par Irénée, reprise par Méthode d'Olympe. La comparaison avec Irénée est ici

³ Voir aussi I, 35, 1-2, où cet ange est appelé Bélial.

particulièrement instructive. La *Démonstration de la prédication apostolique*, de celui-ci, présente un remarquable parallèle avec l'ensemble du *Carmen* de Commodien : transcendance de Dieu, création des anges, chute de l'homme, histoire de l'Ancien Testament, venue du Christ, dossier de *Testimonia*. Commodien ajoute une description des derniers temps inspirée de l'*Adversus haereses*.

C'est dans ce contexte que se situe la première étape de l'histoire humaine. L'homme a été créé par Dieu pour être éternel, mais il est tombé dans la mort pour avoir négligé les préceptes (149-150). La situation primitive de l'homme est essentielle, car c'est en fonction d'elle que la rédemption sera comprise. La première Loi avait été donnée à Adam au Paradis. C'est elle qui est signifiée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal :

Lex a ligno data est homini primitiuo timenda (I, 35, 11).

Mais Adam pouvait choisir entre le bien et le mal, entre l'obéissance et la désobéissance. Sous l'action de Bélial, il a violé le précepte. Et par là-même, il est tombé dans la mort. L'arbre est donc devenu pour lui source de mort.

Gustato pomo ligni mors intravit in orbem (I, 35, 7).

La vie ne sera restituée qu'à la fin des temps.

Cette conception présente des caractères intéressants à noter. On remarquera d'abord le sens du mot *lex*, désignant ici la volonté de Dieu que l'homme doit observer pour vivre. Le mot a donc un sens positif ; la Loi du Christ ne fera que reprendre la Loi primitive :

Est Dei lex prima fundamentum posterae legis (I, 25, 10).

Ce sens est celui du mot dans le judéo-christianisme ; c'est en particulier le cas du *Pasteur d'Hermas*⁴. Car il ne s'agit pas du tout de l'opposition paulinienne de la Loi et de la grâce, comme le note bien Thraede⁵. D'ailleurs, la Loi n'est pas pour Commodien la loi de Moïse. Elle est le commandement donné à Adam. Ceci est développé dans Tertullien, *Adv. Jud.*, 2, 3 :

Un second point est l'interprétation de l'arbre de la connaissance comme désignant la Loi. Il y a d'abord un rapport étymologique : *lex* est mis en relation avec *lignum*. Ceci ne se retrouve que dans le *De montibus*, 9, avec qui nous relèverons d'autres points de contact. Ici

⁴ Voir L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund, 1966, p. 84-86.

⁵ Art. cit., p. 100-103.

encore, nous sommes en présence d'un thème judéo-chrétien : Stanislas Lyonnet a relevé ses origines juives⁶. Dans le *Pasteur d'Herma*, l'arbre de *Sim. VIII* est la Loi, qui est elle-même identique au Fils de Dieu. Or Pernveden a bien montré que ceci se réfère à *Gn 2, 9*, et qu'il s'agit de l'arbre de la connaissance, identifié, comme c'était le cas dans toute une tradition, à l'arbre de vie. Ainsi chez Théophile d'Antioche (II, 15), dans l'*Évangile de Philippe* (94)⁷.

D'autre part, l'arbre est mis en relation avec le choix entre les deux voies :

*Contulisset nobis seu boni seu mali quod egit
Dux natiuitatis...* (I, 35, 3-4).

Le thème des deux voies est familier à Commodien (I, 22, 15). Ainsi 699 :

Sunt tibi praepositae duae uiae : elige quam uis.

C'est là une citation de *Dt 30, 15*. Mais ce thème avait connu, dans le judaïsme tardif et le judéo-christianisme, une fortune très grande⁸. Plus précise est sa relation avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal : le thème même du bien et du mal s'y prêtait.

Or nous avons quelques attestations anciennes qui montrent que Commodien témoigne ici d'un thème antérieur. C'est ainsi que nous lisons chez Justin : « L'Esprit prophétique fait dire à Dieu par Moïse au premier homme sortant de ses mains : Voici devant toi le bien et le mal, choisis le bien » (*I Apol.*, 44, 1). Nous avons le même rapprochement chez Commodien entre *Gn 2, 9* et *Dt 30, 15* et 19. Ce dernier texte est cité sous la forme que nous venons de voir chez Commodien, avec la fusion des versets 15 et 19. De même, Clément d'Alexandrie présente *Gn 2, 9* en relation avec *Dt 30, 15* (*Strom.*, V, 11, 72, 2-5). Mais, plus près de Commodien, nous lisons chez Tertullien : *Ecce posui ante te bonum et malum ; gustastis enim de agnitionis arbore* (*Exh. Cast.*, II, 3). C'est encore une fusion de *Dt 30, 15* et de *Gn 2, 9*. Le mot *gustastis*, qui est un africanisme, se retrouve chez Commodien (I, 35, 7). Mais le reste de la citation est différent. Le texte de Tertullien, comme c'est souvent le cas, lui est absolument propre⁹.

⁶ « Tu ne convoiteras pas », *Neotestamentica et Patristica* (Mél. Cullmann), p. 157-165.

⁷ Voir aussi HIPPOLYTE, *Com. Dan.*, I, 17 ; ASTERIUS, *Hom. Psalm.*, I, 112.

⁸ Voir THRAEDE, art. cit., p. 96, n. 59.

⁹ Voir *Adv. Jud.*, 2, 2, pour *arbor* ; *Anim.*, 38, 2, pour *agnitio boni et mali ; Ieiun.*, 3, 2, *arbor agnitionis boni et mali ; Virg.*, 11, 2, *arbor agnitionis*.

Le choix d'Adam, comme chef de la race (*dux nativitatis*, I, 35, 4), entraîne la mort pour tous ses descendants (I, 35, 4. Voir aussi 324) :

Morimur idemque per illum.

Et à partir de son péché, le mal déploie ses effets (157) :

In scelere coepit uersari gens omnis humana.

Dieu cependant essaie d'intervenir pour déjouer les ruses de Satan :

*Propter quae storias tantas Deus esse parauit
Ut inuentiones diabuli detegeret omnes (151-152).*

Après Noé, il cherche, avec Abraham, à se constituer un peuple. Mais le peuple d'Israël lui est infidèle, comme le reste des hommes.

Un autre thème intéressant se présente ici : celui de la persécution des prophètes par les Juifs. Il est également classique dans la tradition judéo-chrétienne. Nous l'avons rencontré dans *V^e Esdras* et *Adv. Jud.* Il revêt dans notre texte une forme très précise, qui s'inspire des *Vitae Prophetarum* juives.

*Esaïam serrant, lapidant Hieremiam erecti,
Ioannem decollant, iugulant Zachariam ad aras (221-222).*

Les martyres d'Isaïe et de Jérémie relèvent de la tradition juive, et ont été repris par les judéo-chrétiens. Ceux de Zacharie et de Jean viennent du Nouveau Testament. La constitution de semblables listes relève d'une haggada juive, reprise par les judéo-chrétiens (voir *He* 11, 37, avec la série « lapidés, sciés, décapités »).

Notre texte présente la mention de Zacharie après Jean. Cette inversion peut difficilement venir d'une raison simplement formelle et poétique. Cet ordre se retrouve en effet dans l'*Adversus Judaeos*, comme nous l'avons noté : *Hieremiam lapidabant, Esaïam secabant, Joannem interimebant, Zachariam trucidabant.*

Commodien reprend plus loin cette séquence dans une liste des martyrs, mais cette fois avec un ordre différent :

*... Esaïas de serra secatur,
Alter lapidatur, alter est mactatus ad aras,
Alterum Herodes iussit decollari reclusum (514-516).*

Ici l'ordre est normal et n'a pas besoin d'explication. L'anomalie du passage précédent peut difficilement s'expliquer en dehors d'une influence précise. Et la seule possible est celle de l'*Adversus Judaeos*. D'autres listes en effet se rencontrent dans la littérature ancienne.

Mais aucune ne présente la forme du thème chez Commodien¹⁰. Tertullien, qui dépend aussi d'*Adv. Jud.*, selon van Damme, ne mentionne pas Jean : *Hieremias lapidatur, Esaias secatur, Zacharias trucidatur.*

*
**

La seconde partie de l'histoire du salut, chez Commodien, est la venue du Fils de Dieu, pour donner la Loi nouvelle et restituer la vie perdue en Adam. Trois thèmes importants de la théologie de Commodien peuvent être ici dégagés. D'abord, c'est à partir de l'Incarnation qu'il parle du Fils. Jusque-là, il n'est question que du Dieu unique, comme nous l'avons vu. La seule indication se trouvait au verset 91-94 :

*Est Deus omnipotens, unus, a seipso creatus,
Quem infra reperies magnum et humilem ipsum.
Is erat in uerbo positus, sibi solo notatus,
qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus.*

On notera que c'est de Dieu, en tant que tel, qu'il est dit qu'il doit s'abaisser. La mention liturgique des trois paraît signifier trois désignations de l'unique Dieu. Il n'est aucunement question de la préexistence du Verbe, à quoi Justin, Irénée, Tertullien consacrent des développements. Il n'est aucunement question d'un rôle du Verbe dans la Création. Enfin, les théophanies de l'Ancien Testament sont attribuées au Dieu unique et non au Verbe, comme chez Justin, Irénée, Tertullien.

La personne du Fils est d'ailleurs présentée en des termes qui ont un caractère ambigu (277-278) :

*Hic Pater in Filio uenit, Deus unus ubique,
Nec Pater est dictus, nisi factus Filius esset.*

C'est donc le Dieu unique qui, en assumant la chair, devient le Fils. Et cela est lié à l'Incarnation. Ailleurs on lit (363-366) :

*Idcirco nec uoluit se manifestari quid esset,
Sed Filium dixit se missum fuisse a Patre
Sic ipse tradiderat semetipsum dici prophetis,
Ut Deus in terris Altissimi filius esset.*

« Fils de Dieu » paraît bien désigner ici Dieu en tant que manifesté. Un dernier passage, mutilé, va dans le même sens (281-283) :

¹⁰ Voir K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 75-103, 215-225.

De uirtute sua carnaliter nasci se fecit

*** *licet facere fimbriam unam*

Iam caro (Deu)s erat, in qua Dei uirtus agebat.

Le mot *fimbria* rappelle le *contribularet* de Novatien (*Trin.*, 23, 7) qui marque l'union de Dieu à l'homme. Enfin, on notera que, dans tout le passage sur la Rédemption, il n'est jamais question du Verbe ou du Fils, mais toujours du « Très-Haut ».

Il ne faut pas demander à Commodien une théologie poussée. Mais de l'ensemble de ces remarques une conclusion certaine se dégage, qui est très importante pour la date de Commodien, comme l'a vu Thraede¹¹. Commodien est un témoin de la tendance « monarchienne » qui correspond à la théologie latine de la fin du second siècle. Il ignore la théologie du Verbe, venue d'Orient, et que Tertullien et Hippolyte répandaient en Occident à son époque. Il reste dans la lignée du monothéisme judéo-chrétien qui ne connaît que le Fils de Dieu incarné. Pernveden a relevé que le *Pasteur d'Herma*s ne parlait du Fils de Dieu qu'en relation avec la rédemption.

Le second point important est le parallélisme entre la chute et la rédemption. Ce parallélisme se développe à des niveaux divers. L'origine de la chute avait été la ruse de Bélial qui avait trompé l'homme et avait causé sa mort. Cette fois, c'est le démon qui est trompé par Dieu, et l'homme qui est délivré de la mort (313-320).

Sic Dei lex clamat fieret cum humilis Altus

Cederet infernus, ut Adam leuaretur a morte,

Descendit in tumulum Dominus suae plasmae misertus

Et sic per occulta inaniuit fortia mortis.

Obrepsit Dominus ueteri latroni celatus

Et pati se uoluit, quo magis prosternere ipsum.

Ille quidem audax et semper saeuus ut hostis

Dum sperat in hominem saeuire uictus a Summo est.

Nous avons ici plusieurs thèmes qui relèvent d'une théologie archaïque. D'abord la manière dont Dieu se cache (*occulta, obrepsit*), qui se rattache au thème judéo-chrétien de la descente cachée ; puis le thème du démon trompé, qui est vaincu alors qu'il croyait triompher — ce qui renverse la situation qui avait été celle d'Adam — ; il y a enfin le terme *latro*, pour désigner le démon, qui se rattache à la parabole du Bon Samaritain interprétée de la chute d'Adam.

*** Les trois astérisques marquent une lacune au début du vers.

¹¹ Art. cit., p. 91-96.

Un point à relever est celui de la descente aux enfers (315), en vue de la délivrance d'Adam. Le thème de la descente aux enfers, ayant pour objet la délivrance des justes, est judéo-chrétien¹². Il est en particulier dans le *Pasteur*. Mais ici, la descente aux enfers a pour objet la pitié de Dieu pour son *plasma*, pour l'homme qu'il avait modelé à l'origine. C'est là un thème développé par Irénée contre Tatien (*Adv. haer.*, III, 32-37), et il est vraisemblable que Commodien dépend d'Irénée : le mot *plasma* paraît l'indiquer. On peut noter aussi que le thème se trouve deux fois dans le sermon *De centesima* (*SPL*, I, p. 60 et 64).

Ensuite, dans les deux cas, c'est l'arbre qui est moyen de chute ou de salut : « Ce par quoi le Malin avait jadis abattu l'homme dans la mort, c'est par cela qu'il est vaincu : c'est de là que nous vient la vie » (321-322). Et Commodien précise : c'est pour avoir mangé le fruit (*degustato pomo*) qu'Adam est mort, et nous à sa suite. Or, maintenant, « celui qui mange de l'arbre de vie (*ligno uitali*) vivra à jamais dans la gloire » (326). Et Commodien peut conclure :

Mors in ligno fuit et ligno uita latebat (327).

« Celui qui croit au Christ, en effet, mange de l'arbre de vie » (333). « Manger du fruit de l'arbre de vie, c'est se nourrir des préceptes du Dieu Très-Haut » (331), et ceci a pour effet de permettre d'échapper à la mort (332).

Il ne s'agit pas que d'une image, mais de toute une théologie, comme le précisent les passages parallèles des *Instructions*. De même que l'arbre de la connaissance désignait la Loi primitive, l'arbre de la croix, qui est l'arbre de vie, est la Loi nouvelle. Et de même que la désobéissance à la Loi antique avait été source de la mort pour Adam, l'adhésion à la Loi nouvelle est source de vie (I, 35, 11-14).

*Lex a ligno data est homini primitiuo timenda,
Mors unde prouenit neglecta lege primordi.
Nunc extende manum et sume de ligno uitali.
Optima lex Domini sequens de ligno processit.*

Et plus loin (I, 36, 11) :

Lex in ligno fuit prima et inde secunda.

Le thème de la Loi, comme obéissance à Dieu et condition de la vie, est le thème dominant de la rédemption.

¹² *Théologie*, p. 257-273.

Enfin, un dernier aspect de la théologie du salut, chez Commodien, est lui aussi archaïque ; il concerne la substitution de l'Église à la Synagogue. Le thème est chez lui en rapport avec le caractère provisoire de l'élection d'Israël. Dès le début, Israël était prévenu qu'il ne représentait qu'une préparation, et qu'il aurait à s'effacer devant les Gentils. C'est ce que signifient un certain nombre d'épisodes de l'Ancien Testament. Le plus important est celui d'Esau et de Jacob :

*Duos enim populos distinxerat in se Rebecca.
Hic prior est factus, alter ut succederet illi* (189-190).

Les Juifs n'ont donc pas plus à s'étonner d'être écartés qu'Esau, quand Jacob lui prit son droit d'aînesse (251-253)¹³.

Ici encore, nous sommes en présence d'un thème fréquent dans le christianisme archaïque. Il est chez Irénée (IV, 35, 1-3), chez Tertullien (*Adv. Jud.*, 1 ; *Adv. Marc.*, III, 24, 8-9), chez Cyprien (*Test.*, I, 19 et 20). Dans le *De montibus*, il a une particulière importance, car il commande tout le traité. Commodien prend d'ailleurs d'autres exemples : celui des deux fils de Thamar, celui d'Ephraïm et de Manassé ; celui de Caïn et d'Abel ; celui de Rachel, seconde femme de Jacob, substituée à Lia (I, 39, 1-10). Cyprien cite Esau et Jacob, Ephraïm et Manassé (*Test.*, I, 21).

Sic ergo percipite iuniores Christo probatos (I, 39, 11).

On remarquera que le dernier exemple se trouve aussi dans les *Testimonia* de Cyprien en termes très voisins, puisque dans les deux cas Rachel est présentée comme *typus Ecclesiae* (I, 39, 4 ; *Test.*, I, 20). Mais ces termes étaient déjà ceux qu'utilisaient Justin (*Dial.*, 134, 3-5) et Irénée.



La troisième période de l'histoire du monde est celle du millénaire. Commodien a du monde présent, depuis la chute d'Adam, une vision radicalement pessimiste :

Tormentum est totum quod uiuimus isto sub aeuo (309).

Le seul espoir est dans le retour à la vie, qui aura lieu après la résurrection, dans un monde nouveau :

*Hinc adeo nobis est spes in futuro quaerenda...
Ut resurrecturos nos credamus in nouo saeclo* (310-312).

¹³ Voir aussi I, 38, 5.

Commodien pose le thème dès le début du *Carmen* avec l'image du phénix (139-140)¹⁴. Cette vision pessimiste du monde présent est dans la tradition judéo-chrétienne. C'est le thème des deux éons, qu'on trouve en particulier dans les écrits clémentins. Mais Commodien donne à cette espérance une forme particulière, marquée par le judéo-christianisme : la résurrection attendue est essentiellement, pour lui, celle qui s'accomplira durant le septième millénaire et qui est proprement la restauration de l'état paradisiaque perdu par Adam.

Finitis sex millibus annis immortales erimus (I, 35, 6).

Commodien est ainsi l'un des représentants les plus radicaux du millénarisme, hérité de l'apocalyptique judéo-chrétienne. Il l'est par sa théorie des sept millénaires, par le contenu qu'il donne au septième millénaire, par l'accent mis sur l'imminence de celui-ci. Les éléments culturels sont en fait, chez lui, l'expression d'une situation existentielle. Ils servent à entretenir son attente de la résurrection imminente, qui délivrera les chrétiens d'un monde pervers et de la mort qui en est le terme. Son œuvre se situe ici dans le prolongement direct de l'*Apocalypse*, pour la doctrine de la première résurrection et des mille ans, et de celle d'Israël pour les premiers millénaires. Mais elle comprend d'autres éléments.

Avant d'examiner le règne millénaire lui-même, il y a lieu de mentionner les événements qui doivent le précéder immédiatement :

*Sed quidam hoc aiunt : Quando haec uentura putamus ?
Accipite paucis quibus actis illa sequantur (805-806).*

Ces événements sont les suivants. Il y aura d'abord la septième persécution, qui est imminente. Elle coïncidera avec une invasion des Goths. Ceux-ci s'emparent de Rome et traitent bien les chrétiens. Mais vient alors un empereur syrien, qui est *Nero rediuius*. Sa venue est directement précédée par le retour d'Élie en Judée. Les Juifs dénoncent celui-ci au nouveau Néron. Il fait venir Élie à Rome, où il est tué ainsi que beaucoup de chrétiens. Ceux-ci sont ressuscités et emportés au ciel après quatre jours (804-864). Cependant, la persécution continue contre les chrétiens, qui sont chassés de Rome et poursuivis dans l'univers entier.

Alors un roi surgit à l'Orient. Il rassemble tous les peuples contre Rome. Sa venue s'accompagne de signes : sons de la trompette venant du ciel, char de feu accompagné de torches, précurseurs de l'incendie

¹⁴ Voir TERTULLIEN, *Res. Mort.*, 13, 2-4 et MINUCIUS FELIX, *Octavius*.

cosmique imminent. Néron est tué et Rome détruite. Le roi retourne en Judée. Il séduit les Juifs. Il est leur Antéchrist, comme Néron l'a été des nations. « Ce sont les deux faux prophètes de la fin des temps. » Mais les Juifs se lassent de lui et se retournent vers Dieu. Celui-ci fait surgir alors un groupe de Juifs caché depuis longtemps. Ce sont les deux tribus et demie restées en Babylone lors de l'exil. Elles vivaient là d'une vie très sobre, s'abstenant de viande, attendant la résurrection. Leur retour en Judée s'accompagne de merveilles :

*Omnia uirescunt ante illos, omnia gaudent...
Umbraculum illis faciunt nubes ne uexentur a sole
Praemittitur enim ante illos Angelus Alti
Qui ducatum eis pacificum praestet eundo (963-970).*

L'Antéchrist et les siens vont s'opposer à eux, mais ils sont écrasés par les anges. Lui et le faux prophète sont jetés dans l'étang de feu. Et après que le feu a ravagé la moitié de la terre, les saints entrent dans le royaume millénaire. Les mêmes données se retrouvent dans *Instr.*, I, 41-43.

Ce texte est caractéristique des influences de l'apocalyptique judéo-chrétienne sur Commodien. Il comprend des éléments qui viennent de l'*Apocalypse* johannique. Mais il contient aussi des éléments qui viennent d'autres sources. Commodien lui-même, à propos de la doctrine des deux antéchrists, écrit :

De quo pauca tamen suggero quae legi secreta (936).

Pouvons-nous reconnaître les traces de quelques-unes des sources de ces *secreta*? L'identification de l'Antéchrist et de *Nero rediuuius* est déjà dans l'*Ascension d'Isaïe* (IV, 2). Mais le thème était répandu : la source plus immédiate doit être ici les *Oracles Sibyllins*, car on y trouve le thème de l'Antéchrist se faisant adorer comme un Dieu (8, 135). Commodien leur fait de nombreux emprunts. Le thème des anges combattant les ennemis du peuple de Dieu se trouve dans le *Combat des fils de ténèbres et des fils de lumière*. Mais il a dû se trouver aussi dans d'autres apocalypses. La description du déluge de feu semble s'inspirer de l'*Apocalypse de Pierre*¹⁵.

Le thème le plus étrange est évidemment celui du peuple caché. Commodien lui donne de l'importance, puisqu'il en traite longuement dans *Instruct.*, I, 42, et dans *Carm.*, 941-990. Certaines dépendances peuvent être ici repérées. Le thème des deux tribus et demie se trouve

¹⁵ Voir M.R. JAMES, « Notes on Apocrypha », *JTS*, 16 (1915), p. 405-407.

dans *IV^e Esdras*, 13, 40-50, et surtout dans *II Baruch*, 77, 19. La description de la vie sainte de ces tribus rappelle *II Baruch*, 73, 2-5 ; 74, 1 ; 77, 19-22. Or l'*Apocalypse de Baruch* est une apocalypse juive christianisée. Elle est certainement une des sources de Commodien. En ce qui concerne la marche triomphale du peuple saint vers la terre sainte, j'ai déjà relevé le parallèle le plus frappant : c'est le *V^e Esdras*. On y trouve l'annonce de la marche du peuple précédé par l'Ange qui en assure la conduite (*ducatum*) ; mais pour l'auteur de ce dernier texte, l'ange est le prophète Zacharie. Nous nous trouvons ici dans le monde de l'apocalyptique latine. Francis Schmidt a voulu reconnaître dans ce thème une source essénienne, mais sa démonstration n'est pas convaincante¹⁶.

Reste un autre trait étrange, qui est celui de l'Antéchrist des Juifs, à côté de l'Antéchrist des Romains. Il se fait adorer comme un Dieu par les Juifs de Jérusalem, après avoir écrasé la puissance de Rome. Si Néron est la perte de la Ville, il l'est de la terre (935). Or c'est justement ici que Commodien fait allusion à des *secreta*. Il dépend ici certainement d'un apocryphe par ailleurs inconnu. Cet apocryphe devait faire allusion à une situation où les Juifs auraient attendu d'un prince oriental qu'il les délivrât du joug romain, et où cette espérance aurait soulevé un courant de messianisme temporel. L'auteur de l'apocalypse dénonçait cette espérance, et il lui opposait la vision d'un peuple juif idéal, animé par un messianisme purement religieux. Commodien a christianisé le thème.

On peut se demander à quelle situation correspondait un écrit de ce genre. Il semble bien qu'au cours du second siècle les campagnes des Parthes, venant de l'Iran, aient suscité chez les Juifs un espoir de secouer le joug romain. Les fresques de Doura-Europos semblent attester au début du III^e siècle l'existence de ce courant messianique. Or l'apocalypse citée par Commodien dit que le prince qui délivre les Juifs vient de Perse (932). L'apocalypse serait donc un écho des remous divers suscités dans le monde juif par cette situation. Elle proviendrait d'un Juif soucieux de calmer ces fausses espérances. Cette apocalypse, qui pourrait donc être de la fin du second siècle, et que Commodien aurait connue par les milieux juifs avec lesquels il était en contact, a été résumée par lui dans le *Carmen* et elle a été la source de sa thèse des deux Antéchrists. C'est à cause de son caractère récent qu'il l'a résumée pour ses lecteurs qui l'ignoraient. On remarquera que Commodien

¹⁶ « Une source essénienne chez Commodien », *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, I (1967), p. 11-27.

n'utilise pas cette tradition dans *Instr.*, 41, 11-20, où c'est *Nero rediuius* qui se fait adorer à Jérusalem.

Nous arrivons enfin au règne millénaire de la fin des temps, avant le jugement dernier et l'embrasement du monde. Il est en soi indépendant de la spéculation des sept millénaires. Il se réfère à la conception biblique des mille ans comme durée de la vie paradisiaque. C'est ce que nous trouvons dans l'*Apocalypse de Jean*. Ce règne de mille ans est inauguré par la première résurrection, celle des justes. Nous retrouvons ces deux notions chez Commodien. Il se réfère directement à *Ap* 20, 5, en employant l'expression *anastase prima* avec le terme grec, ce qui est un trait archaïque (I, 44, 1 ; voir aussi 992)¹⁷. Il précise aussi la durée millénaire, *mille annos* (I, 44, 9 et 20).

Mais la description du millénaire présente des traits originaux chez Commodien. D'abord il situe Jérusalem d'*Ap* 21, 10-26, dans le millénaire :

De caelo descendit ciuitas in anastase prima (I, 44, 1)
Ab annis autem mille Deus omnia portat (I, 44, 20).

Ses dimensions sont bien celles que donne l'*Apocalypse*, mais Commodien y ajoute d'autres traits. Elle va du ciel à la terre (I, 44, 17). On sait que, dans la cosmologie sémitique, le monde avait la forme d'un cube. Or c'est la forme de la nouvelle Jérusalem d'après Jean. Le *Pasteur d'Herma*s présente le même thème (*Vis.*, III, 2, 5) mais appliqué à l'Église. Irénée¹⁸, lui, distinguait la Jérusalem terrestre rebâtie durant le millénaire de la Jérusalem qu'annonce pour lui *Ap* 21, 10-26 (V, 35, 2), mais Tertullien a la même position que Commodien (*Adv. Marc.*, III, 24)¹⁹.

Un second trait est le caractère matériel de la vie durant le millénaire. Ici Commodien ne suit plus l'*Apocalypse de Jean*, mais l'apocalyptique juive (*IV Hen.*, 10, 17). Elle comporte en particulier une fécondité extraordinaire, à la fois de la nature et des hommes.

Recipiunt bona, quoniam mala passi fuere
Et generant ipse per annos mille nubentes.
Comparantur ibi tota uectigalia terrae
Terra quia nimium fundit sine fine nouata
Inibi non pluuiam, non frigus in aurea castra
Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae (I, 44, 8-13).

¹⁷ C'est aussi l'expression de Victorin de Pettau, 20, 2, citant *Ap* 20, 6.

¹⁸ Voir *Théologie*, p. 341-366 ; *Études*, p. 134-137.

¹⁹ On notera que Tertullien connaît la théorie du monde cubique (*Nat.* II, 4, 14).

Cette conception matérielle se rencontre dans le judéo-christianisme chez Papias (*Adv. haer.*, V, 33, 3), chez Cérinthe (Eusèbe, *HE*, III, 28). Mais chez Justin et chez Irénée, s'il y a fécondité de la nature, il n'est pas fait allusion au mariage.

Un autre trait est la relation établie par Commodien entre la doctrine johannique du millénaire et la conception de la semaine cosmique de sept millénaires. Cette conception, comme l'a montré Schwarte, paraît issue d'une spéculation sur les sept jours de la Création²⁰. On la trouve déjà chez le Pseudo-Barnabé (16). Elle relève, elle aussi, de l'apocalyptique juive. Le premier auteur chez qui nous rencontrons explicitement la fusion des deux thèmes est Irénée (*Adv. haer.*, V, 28, 3). C'est dans cette perspective que le règne millénaire est identifié au septième jour, succédant aux six mille ans :

Finitis sex milibus annis immortales erimus (I, 35, 6).

Ceci se retrouve dans *Carm.* (791) :

Sex milibus annis provenient ista repletis.

Cette doctrine, qui pouvait garder un caractère général, va devenir un cadre pour l'établissement d'une chronographie à prétention scientifique. Nous trouvons déjà cela chez Théophile d'Antioche. Au début du troisième siècle, Julius Africanus distingue aussi les trois premiers millénaires qui vont de la création à Abraham, et les trois derniers qui vont d'Abraham à la fin des temps. M. Richard a montré que les auteurs de computs cherchent à se fixer dans ce cadre. Or il est intéressant de noter chez Commodien un témoignage de la conception que nous trouvons chez Africanus :

*Iam paene medietas annorum sex milibus ibat
Et nemo scibat Dominum passimque uiuentes.
Sed Deus, ut uidit hominum nimis pectora clausa
Adloquitur Abraham, quem Moyses enuntiat ipsum* (45-48).

Mais le calcul est bien antérieur à Africanus, qui n'est pas nécessairement la source de Commodien.

Bien entendu, à partir de cette détermination, le problème de la date de la fin des temps et du début du septième millénaire devait se poser. Tout un groupe dont témoignent Théophile d'Antioche (III, 28), Hippolyte de Rome (*Com. Dan.*, IV, 23-24), Julius Africanus, situait la venue du Christ au milieu du sixième millénaire, en 5500. Ceci impli-

²⁰ *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, p. 70-105.

quait que pour eux, lorsqu'ils écrivaient, la fin du monde n'était pas encore imminente. On ne trouve rien de tel chez Commodien. Les événements de la fin sont imminents (809). Mais aucun calcul n'est invoqué pour en déterminer la date. On notera que, dans le *De montibus*, la Passion du Christ se situe à la fin du sixième millénaire. C'est de cette conception que Commodien est le plus proche. C'est, là encore, un trait archaïque.

Après le septième millénaire viendra la fin du monde. Pour Commodien, elle consiste en un incendie cosmique (I, 43, 19) qui détruit la *fabrica mundi* :

In una flamma conuertit tota natura (I, 45, 6).

Les méchants sont jetés dans la géhenne (I, 43, 18) :

Nam inde post annos mille gehennae tradentur.

Les justes sont placés dans leurs habitats (*habitaacula*) (I, 45, 12). Ceux-ci paraissent identiques aux demeures des saints chez Irénée. La question du sort des méchants durant le millénaire pourrait se poser. Ceux qui vivaient sur la terre ont été, pour une part, détruits par un premier déluge de feu (I, 43, 9) ; ils ont, par conséquent, rejoint les âmes des méchants dans la mort. Mais une partie a été réservée pour servir les saints :

Flamma tamen gentis media partiturque seruans
In annis mille ut ferant corpora sanctis (I, 43, 16-17)²¹.

Ceci se trouvait déjà chez Irénée (*Adv. haer.*, V, 33, 3).

Deux remarques peuvent être faites sur cette doctrine de Commodien. L'auteur dont il est le plus proche est certainement Irénée, avec lequel il présente de nombreux contacts. Il paraît antérieur au développement des spéculations chronographiques sur la date du retour du Christ. Il vit dans un climat d'attente eschatologique intense. D'autre part, l'importance donnée au millénaire paraît bien, comme chez Irénée, liée chez lui à l'importance donnée à la résurrection d'Adam et à la restauration du Paradis (I, 35, 7). Nous n'avons rien de semblable dans le monde oriental. Le millénarisme dont témoigne Commodien est, au contraire, une marque de l'Occident. Nous sommes en pleine théologie latine.

Nous trouvons à la fin du III^e siècle un témoin de cette persistance du millénarisme chez Victorin de Pettau. Je parlerai plus loin de son

²¹ Voir aussi I, 42, 43 ; II, 35, 12-19 ; 987-988 ; 998.

goût pour l'allégorie et la symbolique des nombres. Mais il nous intéresse ici pour son millénarisme. Dans le petit traité *De fabrica mundi*, il expose la thèse millénariste, dans la lignée d'Irénée et de Commodien. Il est intéressant qu'il le mette en relation avec la symbolique des sept jours de la *Genèse*, qui est certainement à l'origine de la symbolique des sept millénaires : « Le vrai et juste sabbat est celui qui est observé dans le septième millénaire (*miliario*). Le Seigneur a désigné en effet, par ces sept jours, autant de millénaires d'années : A tes yeux, Seigneur, mille ans sont comme un jour (*Ps* 89, 4). C'est pourquoi, je l'ai dit, le vrai sabbat est le septième millénaire, dans lequel le Christ régnera avec ses saints » (6).

Le *Commentaire sur l'Apocalypse* interprète l'œuvre johannique dans le sens millénaire. Il y a d'abord les signes antécédents. Nous y retrouvons des traditions judéo-chrétiennes : celle de *Nero rediit* (XIII, 3), de l'adoration de Satan dans le Temple (XIII, 3). C'est aussi une tradition juive que le chef des démons apostats conservé au (second) ciel, jusqu'à ce qu'il soit jeté sur le monde (XII, 6)²².

Victorin distingue clairement les deux résurrections. La première est la résurrection des justes qui entrent dans la gloire ; la deuxième, celle des méchants pour le châtement. Victorin met en relation ces deux résurrections avec la trompette de *1 Th* 4, 15, et celle de *1 Co* 15, 52, qui est appelée *nouissima* (XX, 2). La Jérusalem qui descend du ciel d'*Ap* 21, 2, correspond au millénarisme (XXI, 1). Mais à la différence de Commodien, et conformément à la tradition de Justin, le royaume millénaire est situé en Orient : c'est la terre promise à Abraham (XXI, 1). C'est là que tous les saints seront rassemblés : *Ubi illi primi steterunt et ecclesiam confirmauerunt, id est in Iudeam, ibi omnes sancti conuenturi sunt et deum suum adorabunt* (I, 5)²³.

La description de la vie à l'âge millénaire garde un caractère matériel dans la lignée de Commodien. La création tout entière y sera conservée et fera jaillir sur l'ordre de Dieu tous les biens qu'elle contient. Dieu y transportera les richesses de la mer et les trésors des nations (*Is* 61, 6). Dans ce royaume, ils boiront du vin et seront oints de parfum et vivront dans la liesse (*Am* 6, 6 ; *Is* 67, 4) (XXI, 5). Il n'est toutefois pas question du mariage. Mais c'est la solide tradition réaliste d'Irénée, montrant la réalisation matérielle des prophéties messianiques, qui persiste. Elle se continuera encore chez Lactance.

Un trait particulièrement intéressant est l'allusion à la fécondité de la vigne dans le règne millénaire : *De hoc regno meminit Dominus,*

²² Voir *Théologie*, p. 148-149.

²³ Voir H. BIETENHARD, *Das Tausendjährige Reich*, Zürich, 1955, p. 90.

priusquam pateretur, ad apostolos dicens : Non bibam de fructu uitis huius iam nisi cum bibam uobiscum nouum in regno futuro, quod est centum partibus multiplicatum, decies millies ad maiora et meliora. La première partie est *Mt 26, 29* ; la seconde *Mt 19, 29*, sur le centuple promis dans le Royaume. Mais les derniers mots se réfèrent à un texte de Papias, présenté par celui-ci comme un enseignement du Seigneur : « Il viendra un jour où pousseront des vignes qui auront chacune dix mille branches, et sur chaque grappe dix mille raisins » (*Adv. haer.*, V, 33, 3). Victorin hérite donc ici de la tradition judéo-chrétienne de Papias, et l'allusion à *Mt 26, 29* peut indiquer l'origine de l'attribution à Jésus de ce logion inspiré de l'apocalyptique juive (*II Baruch*, 29, 3).

On retrouve aussi chez Victorin l'idée que, pendant le temps du règne, une partie des nations qui n'avaient pas péri lors de la venue du Christ, sont réservées pour le service des saints : *Ceterae autem, quae fuerunt nobiliores seruiabuntur in seruitutem sanctorum* (XIX, 1). Mais elles aussi seront détruites à la fin du millénaire quand le démon sera relâché : *Quas et ipsas quidem oportet in nouissimo tempore consummato regno sanctorum ante iudicium sursum dimisso diabolo interfici.* Ceci est le commentaire d'*Ap 20, 4-10*, tel qu'Irénée l'avait le premier exprimé.

II. LE « DE PASCHA COMPUTUS »²⁴

Le *De Pascha computus* est sûrement daté, puisqu'il vise à fixer la date de la Pâque de 243. Je n'ai pas à l'étudier en tant que comput, mais dans la mesure où il se situe dans la lignée d'une symbolique au caractère judéo-chrétien fortement marqué. L'auteur du traité présente la recherche à laquelle il va se livrer comme portant sur des *alta mysteria* et des *obscura sacramenta* (1). Il s'agit donc bien d'une tradition ésotérique. Des éléments divers vont s'y mêler, les uns relevant de la gématricie, d'autres de la chronologie. Le point de départ est dans le calendrier biblique. Pourtant, l'auteur ne cherche pas seulement à déterminer les dates, mais à montrer aussi les mystères cachés de ce calendrier. Ce faisant, il s'inspire de toute une tradition antérieure.

Le premier thème que nous rencontrons est celui des 318 serviteurs d'Abraham. L'auteur reprend l'interprétation du Pseudo-Barnabé, mais en la compliquant. 300 correspond à la lettre T qui symbolise la croix, et 18 aux deux premières lettres de Jésus. C'est ce que disait l'*Épître de Barnabé*. L'auteur de *Pasch.* voit en plus, dans Abraham

²⁴ Cf. CSEL, 3, *Cypriani opera* (HARTÉL), Pars III : *Opera spuria*, p. 248-271.

centenaire quand il engendre Isaac, et dans celui-ci portant le bois, une autre allusion à la croix (10). Il s'agit d'un thème connu, grâce à l'*Épître de Barnabé*, dont nous est attestée l'influence permanente. Tertullien la connaissait. L'auteur du *De Pascha* a dû utiliser la traduction latine ancienne.

Mais nous en venons à des symbolismes plus compliqués. Il s'agit du Temple construit à l'image d'Adam. Nous retrouvons là le thème du *De montibus*. La destruction du Temple par Nabuchodonosor a lieu 1006 ans après l'*Exode*. La restauration du Temple est symbolisée par la foi d'Abraham qui, à 70 ans, adhère en figure au Pentateuque, qui fait 5, et à Jésus qui fait 1. Il ne reste alors qu'à retirer de 1006 les 76 que représentent $70 + 5 + 1$ et l'on a 930, ce qui est l'âge de la mort d'Adam et donc l'expression de sa faute.

On peut se demander pourquoi 1 représente Jésus. Il peut y avoir là une trace de latinisme. Car, en latin, le chiffre I a la même forme que la lettre I. L'auteur donne une autre raison. Le Christ est l'agneau pascal. Or l'agneau pascal est *anniculus*. Il doit avoir un an. On sait que, pour Hippolyte, année est un nom du Christ, en relation avec les douze mois qui sont les douze apôtres (*Ben. Mois.*; *PO*, XXVII, 171). Ceci est mis en rapport, par Clément d'Alexandrie, avec une tradition ancienne selon laquelle le ministère du Christ n'aurait duré qu'un an (*Strom.*, V, 6, 37, 4)²⁵. Nous allons retrouver ceci un peu plus loin dans notre texte. Nous voyons donc ici des éléments de tradition judéo-chrétienne utilisés par l'auteur, comme des clefs pour son système.

C'est encore à Adam et au Temple, que nous revenons plus loin. Mais ici, c'est pour reprendre le symbolisme qui fait de la somme des chiffres représentés par les lettres du mot *Adam* le nombre 46, celui du nombre d'années au terme desquelles le Christ avait annoncé la restauration du Temple, c'est-à-dire d'Adam (16). Ceci dépend directement du *De montibus*, à propos duquel nous en avons déjà parlé. Derrière les symboles, des préoccupations théologiques s'expriment : le parallélisme des deux Adams est un des caractères marquants de la théologie latine du temps.

Le chapitre 17 traite du nombre 49, celui des sept semaines de sept jours « dans lesquelles Dieu a voulu, non sans raison, qu'une œuvre si magnifique soit accomplie ». Il symbolise donc les six millénaires et la vie éternelle : « Ce monde dans lequel les justes et les injustes se trouvent depuis le commencement du monde s'accomplit en six jours, à l'achèvement desquels viendra le septième jour béni du sabbat éter-

²⁵ Voir J. DANÉLOU, *Symboles*, p. 132-133 et 137-138. La tradition persistera en Occident chez Grégoire d'Elvire et Gaudence de Brescia.

nel. » Il ne paraît pas que l'auteur soit millénariste, pas plus que l'auteur du *De montibus*. Mais 49 symbolise aussi le Christ qui a tout mené par lui-même à la perfection, et qui est le vrai Temple. En effet, 49 est composé de 18, qui, nous l'avons vu, représente Jé(sus) et de 31, qui est, nous l'avons vu aussi, le temps de la vie de Jésus, dont le ministère n'a donc duré qu'un an.

Le chapitre 19 a pour but de montrer que le Christ est né un mercredi, c'est-à-dire le quatrième jour, celui où a été créé le soleil. C'est là le plus antique témoignage de la relation établie entre la *natiuitas Christi* et la *Natale solis*. Mais pour l'auteur il s'agit du 5 des calendes d'avril. Le caractère romain du texte est ici frappant. L'auteur expose d'abord que l'année solaire est un symbole du Christ avec ses 365 jours et quart. Ce quart d'abord est de trois heures : « Les trois heures portent l'image des trois jours qui, au début du monde, furent sans soleil et sans lune. Et comme les trois heures ont été multipliées par quatre, elles ont fait le jour de douze heures » (19), comme les trois mois multipliés par quatre font l'année de douze mois. L'interprétation voit dans les trois jours la Trinité, dans les douze heures les douze apôtres, dans les quatre saisons l'unique évangile entre les quatre évangélistes.

Ici encore l'auteur organise en un ensemble des données qui faisaient partie de toute une tradition. Les trois jours avant la création de la lumière sont déjà la Trinité pour Théophile d'Antioche (II, 15). La relation des douze mois et des douze apôtres relève d'une antique tradition, qui rejoint le thème des douze patriarches et des douze signes du zodiaque²⁶. De même en est-il des quatre évangélistes et des quatre saisons. L'exégèse de l'auteur rejoint ainsi l'art figuratif, où les thèmes étaient fréquents déjà dans les synagogues juives.

Restent les 365 jours. Un simple calcul montrerait qu'ils signifient bien le Christ. En effet, celui-ci est mort la 16^e année de Tibère. Il avait 31 ans. A 16 et à 31 ajoutons 18 qui est le nom de Jésus, nous l'avons vu. Ajoutons ensuite 300 qui est le signe du tau. Nous arrivons ainsi à 365, qui marque l'achèvement du cycle solaire, c'est-à-dire le jour de la naissance du soleil. Donc le Christ est bien né le jour de la naissance du soleil. Mais le cycle solaire commençant en avril et non en janvier pour l'auteur, c'est en avril que se situe la naissance du Christ (20).

Comme il a prouvé le jour de la naissance du Sauveur par le cycle solaire, l'auteur prouve celui de sa résurrection par le cycle lunaire. Adam est né le troisième jour après la création de la lune au quatrième jour, c'est-à-dire le sixième jour. De la même manière le Christ est

²⁶ *Symboles*, p. 131-142.

ressuscité le troisième jour de la lune : *Et sic Adam ipsi et omnibus credentibus in se restituit uitam aeternam* (21). Et il peut conclure : « De même que par le cours du soleil ont été démontrés et le signe tau et le temps de la passion, ainsi par le cours de la lune le troisième jour de la résurrection a été établi avec certitude. »

On remarquera comment, d'abord, le traité repose sur le parallélisme du Christ et d'Adam, sur les traditions juives qui s'y rattachent, sur la symbolique du nom d'Adam, sur le lien d'Adam et du Golgotha. On notera, en second lieu, que nous retrouvons ici nombre de thèmes qui faisaient partie de la symbolique des nombres judéo-chrétienne. Ce matériel, l'auteur l'organise en fonction de ses visées chronologiques. Mais il nous intéresse en tant que témoin de la persistance, après Tertullien, de la tradition judéo-chrétienne que celui-ci rejetait.

III. LE « DE FABRICA MUNDI » DE VICTORIN DE PETTAU²⁷

A la fin du III^e siècle, Victorin de Pettau continue la symbolique judéo-chrétienne, en y mêlant des éléments profanes. Dans son traité *Sur la création*, il laisse de côté les trois premiers jours pour commencer avec le quatrième. Il énumère d'abord des exemples profanes de « tetrades » : les quatre éléments et les quatre saisons (3) ; puis il passe à la Bible : les quatre animaux devant le trône de Dieu, les quatre évangiles, les quatre fleuves du Paradis, les quatre générations d'Adam au Christ. Il mentionne ensuite le jeûne du quatrième jour, en donnant pour raison que c'est le jour où le Christ fut arrêté par les soldats. C'est un point intéressant pour l'existence d'une tradition archaïque où le repas pascal aurait eu lieu le mercredi, comme Annie Jaubert l'a montré.

Le sixième jour présente un point important. C'est, selon Victorin, le jour où Dieu aurait créé l'homme, mais aussi les anges. La création des anges aurait précédé ce jour-là celle de l'homme, *spiritalia terrenis anteponeans* (4)²⁸. La raison du retard de la création des anges jusqu'au sixième jour est d'éviter que ceux-ci puissent prétendre avoir été les aides de Dieu dans la création. Ceci est une tradition juive. On rencontre un thème analogue dans *Cent*. Victorin ajoute ensuite que le sixième jour est la préparation du royaume. Dans son système, le

²⁷ Cf. CSEL, 49, *Victorini Episcopi Patavienensis opera* (I. HAUSSELEITER).

²⁸ Tertullien fait allusion à une création des anges au Paradis, « lors de la seconde formation de la figure des animaux », ce qui est une allusion à *Gn* 2.19 (*Adv. Marc.*, II, 10, 3). La création des anges serait donc là aussi au sixième jour.

regnum est le règne millénaire. Le sixième jour est donc le sixième millénaire, le dernier.

La symbolique du nombre sept est la plus développée. Victorin, d'ailleurs, soulignait au chapitre I que les sept jours exprimaient la structure du ciel et de la terre. Il donne d'abord les sept millénaires : sa perspective est millénariste ; le septième millénaire est celui « où le Christ régnera avec ses élus ». Le huitième jour symbolise le jugement après le millénaire (6). Viennent ensuite les sept cieus ; ils correspondent aux sept esprits énumérés par *Isaïe*, 11, 1-4. Par exemple, c'est du septième ciel que viennent les tonnerres, les éclairs, la foudre. Ces sept esprits désignent les aspects du Verbe créateur s'exprimant dans les sept jours : « Sagesse quand il fait la lumière, intelligence quand il fait le ciel [...] piété quand il fait l'homme, crainte, quand il le bénit » (7). Le lien des sept jours et des sept esprits était chez Irénée, et Victorin peut l'avoir emprunté.

Il commence alors une énumération d'exemples de septénaires dans l'Écriture. Les sept cornes de l'agneau (*Ap* 5, 6), les sept yeux de Dieu (*Za* 4, 10), les sept esprits, les sept femmes chez *Isaïe* (4, 1), les sept Églises chez Paul, les sept anges, les sept diacres, les sept semaines de la Pentecôte, le chandelier à sept branches, les sept colonnes de la Sagesse, etc. (8). On relèvera que Cyprien présente une énumération presque semblable, avec beaucoup d'éléments communs (*Test.*, I, 20). Ce sont de ces résumés à caractère septénaire qui attestent le même souci que les collections de *Testimonia*, mais au niveau de la symbolique.

Plus intéressant, parce qu'il atteste à nouveau chez Victorin le lien de la symbolique biblique et de la symbolique profane, est le chapitre suivant : il y montre que le septénaire se retrouve dans la vie du Christ. Il en donne deux exemples. Le premier établit un parallélisme entre les jours de la création et ceux de la formation du corps du Christ. « L'Esprit a fécondé la Vierge Marie le jour de la création de la lumière ; il a été changé en chair le jour où il a fait la terre et l'eau ; il a été changé en lait le jour où il a fait les étoiles ; il a été changé en sang le jour où la terre et la mer ont produit leurs fruits ; il a été changé en chair, le jour où il a formé l'homme de la terre. » (9)

Il y a un parallèle entre les étapes de la formation du monde et celles de la formation du corps du Christ, qui atteste un intérêt pour les questions biologiques. Il y a, d'autre part, une nouvelle expression du parallélisme entre le Christ et Adam, qui nous est apparu comme une dominante de la théologie latine. Victorin en donne d'autres expressions, concernant cette fois-ci les mystères du Christ : « L'annonce de l'ange Gabriel à la Vierge Marie a eu lieu le jour où le serpent séduisait Ève ; le Christ a souffert le jour où Adam a péché ; il est ressuscité

le jour de la création de la lumière. » Il semble qu'ici Victorin ne se soucie pas d'un ordre déterminé. La résurrection du Christ le premier jour ne pose pas de problème. Le parallélisme du péché d'Adam et de la passion rappelle Irénée qui fixe au sixième jour la mort d'Adam (*Adv. haer.*, 5, 23, 2). La séduction d'Eve par le dragon paraît un rappel de la tradition juive sur l'union d'Eve et du serpent ; mais la question du jour reste mystérieuse. Revenant alors sur les thèmes profanes et usant de la conception grecque des sept âges de la vie, Victorin les applique au Christ : *natiuitas, infantia, pueritia, adolescentia, iuuentus, perfecta aetas, occasus*. On notera qu'Augustin appliquera ce thème des sept âges de la vie aux sept âges du monde. L'objet est différent, mais le procédé est parallèle. C'est l'usage du même thème profane pour élucider un thème biblique. Victorin apparaît bien là comme inaugurant une attitude nouvelle.

Reste un dernier thème, celui du duodénaire : en effet la séparation du jour et de la nuit implique deux groupes de douze heures. Victorin écrit : « Il n'y a pas de doute qu'ont été établis douze anges du jour et douze anges de la nuit selon le nombre des heures. Ce sont les vingt-quatre témoins qui siègent devant le trône de Dieu. Ils sont appelés *seniores* parce que plus anciens que les anges et que les hommes » (10). Il semble admettre une première création des anges au premier jour. Victorin reprendra le thème dans son traité sur l'Apocalypse. On constate que l'interprétation des douze heures est toute différente de celle du *De Pascha computus*. Elle n'a rien à voir avec la spéculation judéo-chrétienne. Dans son commentaire sur l'*Apocalypse* (4, 3), Victorin donne une autre interprétation où les vingt-quatre vieillards sont les douze patriarches et les douze apôtres.

*
**

De l'ensemble de ces observations, il me semble qu'on peut tirer les conclusions suivantes. Il y a eu à Rome et en Afrique, avant Tertullien, un christianisme qui restait très engagé dans les structures culturelles juives. Le judéo-christianisme, d'ailleurs très divers, a eu d'abord une expression grecque, comme on le voit avant tout par le *Pasteur d'Hermas* : sa diffusion a été grande, non seulement à Rome où il est mentionné par le Canon de Muratori et où l'on voit son influence sur le *V^e Esdras* et sur le sermon *De centesima*, mais aussi en Afrique où Tertullien atteste sa diffusion. Mais ce judéo-christianisme a eu une expression latine. Elle a consisté d'abord en des traductions, celles de l'*Épître de Clément* dont on rencontre l'influence dans l'*Adversus Judaeos*, celle de l'*Épître de Barnabé*, connue de l'auteur du *De Montibus*, celle enfin du *Pasteur* lui-même, dont le texte latin a sans doute

été lu en Afrique par Perpétue. Il y a eu aussi, dès cette époque, des recueils de *Testimonia* latins, traduits du grec, ceci quoi qu'il en soit de l'existence d'une Bible latine complète dès cette époque. Il y a eu enfin les œuvres latines judéo-chrétiennes dont nous avons parlé.

Tertullien, loin d'être le créateur de la littérature latine chrétienne, apparaît donc bien davantage comme en réaction contre une littérature antérieure. Il réagit contre les traductions de la Bible en face desquelles il est, et qu'il trouve barbares, et les refait à partir du texte grec. Il n'est à cet égard aucunement un témoin de la *Vetus Latina*, mais un traducteur original dont l'effort n'aura pas de suite. Il réagit contre l'usage des *Testimonia* avec leurs modifications du texte et il revient au texte original, tout en montrant qu'il connaît les *Testimonia*. Il réagit contre l'exégèse judéo-chrétienne des paraboles, et revient à leur sens littéral. Il fait très peu de place aux spéculations étymologiques et anthropologiques, où les judéo-chrétiens se complaisaient à la suite des Juifs. Il réagit contre les descriptions apocalyptiques de l'au-delà, et les réduit au minimum²⁹. Il réagit aussi contre une théologie rudimentaire, en y introduisant une rigueur dialectique (Moingt). Il cherche à dépouiller le christianisme de ce qui pouvait lui donner une allure étrangère, barbare, pour l'acclimater en milieu romain. Il rejoint à cet égard l'effort qu'un demi-siècle avant lui avaient fait les apologistes grecs, dont il est très proche. C'est ce que nous allons d'abord montrer.

²⁹ Voir FINÉ, *Terminologie der Jenseitsvorstellungen*, p. 229.

Les écrits que nous avons étudiés jusqu'ici témoignent de l'existence d'un christianisme populaire de langue latine qui apparaît dès le second siècle et se prolongera jusqu'à la fin du troisième. Mais en face de ce judéo-christianisme une réaction va se dessiner. Elle aura pour objet de dégager le christianisme latin de ses atavismes juifs et de lui donner ses titres de noblesse dans la tradition latine. C'est de cette réaction que témoigne Tertullien. Son œuvre ne se comprend que comme une réaction contre le judéo-christianisme. C'est ce que nous montrerons par un certain nombre d'exemples.

A un christianisme d'expression juive vont alors succéder des tentatives pour donner au christianisme une expression latine. C'est ce que nous examinerons chez les écrivains du III^e siècle, Minucius Felix, Tertullien, Cyprien, Novatien. Leur préoccupation est de donner une expression littéraire latine au christianisme. Jusque-là le christianisme latin restait populaire et son expression littéraire restait grecque en Occident. Chez Minucius Felix ou Novatien cette expression latine reste tributaire de la tradition latine classique. Nous aurons à voir à la fin de cet ouvrage comment chez Tertullien elle trouve sa véritable originalité.

CHAPITRE I

TERTULLIEN ET LE JUDÉO-CHRISTIANISME

Le christianisme africain dans lequel Tertullien est apparu était imprégné de la culture judéo-chrétienne et devait le rester encore longtemps dans ses formes populaires. C'est contre ce judéo-christianisme que Tertullien a réagi. Il y avait à cela diverses raisons. La première était qu'il voulait dégager le message chrétien de son revêtement juif pour lui donner un visage latin. La seconde est que l'expression judéo-chrétienne du christianisme prêtait à la critique des païens par ses aspects mythiques. C'est ce christianisme que Celse avait récemment critiqué. Tertullien a attaqué ce judéo-christianisme sous ses formes hétérodoxes, dans le gnosticisme valentinien, mais aussi dans certains aspects qui persistaient dans l'Église de son temps. Il a d'ailleurs évolué dans le sens d'un rejet de plus en plus marqué.

Un texte du *De resurrectione mortuorum* est à cet égard caractéristique de son attitude. Il cherche quelles sont les sources d'où les hérétiques qu'il combat peuvent trouver prétexte à leurs doctrines. Il mentionne d'abord la corruption du texte (*stilo*) de l'Écriture, puis ce qui relève d'interprétations (*interpretationes*) erronées. Il ajoute : « Ils introduisent aussi les secrets des apocryphes (*arcana apocryphorum*), inventions du blasphème. » Ces apocryphes sont les écrits judéo-chrétiens. C'est le terme qu'il emploiera pour Hermas. Leur objet concerne les choses cachées (*arcana*), ce qui était l'objet propre de l'apocalyptique. Il parle enfin des interprétations auxquelles prêtaient les paraboles (63, 6 et 9)¹. Nous allons retrouver ces divers points.

I. LA RÉACTION DE TERTULLIEN

Nous avons constaté qu'un des caractères des textes judéo-chrétiens que nous avons analysés était la grande liberté avec laquelle ils utilisaient les textes de l'Ancien Testament. Ceci est un trait général du judéo-christianisme, qui s'apparente à la tradition targumique juive, pour qui la Bible est une réalité vivante dans une tradition. Ceci s'exprimait en particulier dans les *Testimonia* où les citations bibliques étaient abrégées

¹ Cf. CCL, 1-2, *Tertulliani Opera*, Turnhout, 1954.

gées, allongées, fusionnées. Tertullien retient parmi ces *Testimonia* ceux qui faisaient partie de la tradition. Il connaît par exemple *Dt* 28, 66, avec l'addition « in ligno » et *Ps* 95, 10 avec « a ligno ». Mais, en dehors de ces quelques cas reçus de la tradition, il est soucieux de se référer au texte authentique de l'Écriture.

Ceci marque de sa part une rupture avec une utilisation traditionnelle des textes de l'Ancien Testament, et un souci de référence à l'Écriture elle-même. Ce souci est caractéristique de son attitude, qui ne connaît que deux autorités : l'Écriture et la Tradition officielle. Ici, c'est une tradition non officielle avec laquelle il rompt. D'autre part, il semble bien que l'Écriture à laquelle il se réfère soit la Bible grecque, celle des LXX, avec quelques variantes intéressantes. Il n'a pas pu ignorer une Bible latine qui existait de son temps. Mais il ne s'y réfère pas. D'où la liberté de ses traductions. Son attitude est entièrement différente de celle de Cyprien, qui est au contraire témoin de la *Vetus latina*.

Je prends quelques exemples parmi les *testimonia* les plus connus. Ainsi pour *Dt* 28, 66. Tertullien garde au *testimonium* la forme qu'il avait dans la tradition, chez Irénée par exemple, avec l'addition *in ligno* et la suppression « jour et nuit ». Mais il le restitue dans son contexte biblique en commençant la citation au verset 63 (*Adv. Judaeos*, 11, 9). De même, pour un *testimonium* comme *Jr* 11, 19 : *Venite mittamus lignum in panem eius*, dont il continue la citation jusqu'au bout du verset (*Jud.*, 10, 12). Nous verrons que chez Commodien, qui est dépendant de la tradition judéo-chrétienne, les deux *testimonia* en question sont cités sous leur forme abrégée. De même encore pour *Is* 65, 2 : *Expandi manus meas tota die*, que Tertullien développe jusqu'à la fin du verset (*Jud.*, 13, 10). Ainsi il se réfère aux *testimonia* traditionnels, mais les replace dans leur contexte biblique.

De même encore pour *Jr* 2, 13. Tertullien donne le *testimonium* sous la forme qu'il a chez Barnabé latin et chez Cyprien, ce qui donne à penser qu'il suit ici la *Vetus latina* : *Me dereliquerunt fontem aquae uitae*. Les LXX et Barnabé grec ont : *aquae uiuae*. Mais il replace la citation dans l'ensemble du passage en citant *Jr* 2, 10-13 (*Jud.*, 13, 13-14). C'est encore un cas analogue que nous rencontrons à propos d'*Is* 2, 3 : *De Sion exiit lex et uerbum Domini ex Ierusalem*. Ce *testimonium*, nous le verrons, était cher au judéo-christianisme africain. Tertullien le replace dans son contexte en citant depuis *Is* 2, 2, jusqu'à *Is* 2, 4 (*Jud.*, 3, 9).

De ces quelques exemples, nous pouvons tirer des conclusions. Tertullien conserve les *testimonia* qui font partie de la tradition commune. Et ceci est un trait de son attitude. Mais il ne retient ces *testimonia* que comme tels. Le *testimonium* n'est plus pour lui un genre

vivant. Quand il cite l'Écriture, il le fait en respectant le texte. De plus, il a le souci de replacer le *testimonium* dans son contexte biblique, mais en lui laissant sa forme testimoniale. Il représente ainsi un stade intermédiaire entre l'attitude judéo-chrétienne qui isole le *testimonium* et le considère comme une donnée indépendante, qui relève de la tradition plus que de l'Écriture, et celle de Cyprien qui non seulement rétablit le *testimonium* dans son contexte, mais le corrige pour lui donner la forme qu'a la citation dans la *Vetus latina*.

*
**

Nous avons relevé dans *V° Esdras* et la *Passio Perpetuae* la richesse des représentations de l'au-delà. Ce domaine est un trait caractéristique de l'apocalyptique juive. Il se retrouve dans l'apocalyptique chrétienne, en particulier dans l'*Apocalypse de Pierre*, dans ses descriptions des supplices des damnés et des joies des élus. L'apocalyptique latine le reprend. On sait que l'*Apocalypse de Pierre* est mentionnée par le *Canon de Muratori* et a donc dû être traduite très tôt en latin. Un écrit postérieur, le *De laude martyrii*², continue cette tradition : « Le lieu cruel qui s'appelle géhenne fait entendre l'immense gémissement des suppliants et, dans l'horrible nuit d'une épaisse obscurité, les cheminées funestes exhalent sans cesse de nouveaux incendies avec des flammes jaillissantes » (20). Dans le lieu de la béatitude au contraire « une terre luxuriante se couvre d'un gazon dans les plaines verdoyantes et se nourrit d'une floraison parfumée » (21).

Rien de tel chez Tertullien. Comme l'a noté Finé, tout ce côté descriptif est éliminé. Toute l'imagerie apocalyptique disparaît. Même la géographie de l'au-delà est simplifiée au maximum. Tertullien la réduit à trois éléments. Il y a les *infern*, qui sont les habitats des morts situés sous la terre : ils comprennent un lieu différent pour les coupables et pour les justes. La région des justes s'appelle « le sein d'Abraham ». Il y a la « géhenne », l'enfer, où les méchants seront jetés à la fin des temps. Il y a enfin le lieu de la béatitude, où les justes entreront après la résurrection. Il est appelé indifféremment paradis ou ciel. Seuls les martyrs y entrent aussitôt après leur mort³.

Il en est de même en ce qui concerne l'angéologie. Tertullien condamne comme juive la doctrine qui donne un rôle aux anges dans la création de l'homme (*Prax.*, 12, 2). Il ne parle pas de la doctrine judéo-chrétienne de l'action des anges dans le cosmos, ni dans l'his-

² Cf. *CSEL*, 3, Pars III : *Cypriani Opera Spuria*, p. 26-52.

³ H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, p. 187.

toire d'Israël. Il rejette la théorie des *potestates ianitrices*, qui jugeraient l'âme (*Scorp.*, 10, 6-7). Il ne retient que deux doctrines.

L'une est celle de l'ange gardien. Il veille sur l'enfant dès le sein maternel (*Anim.*, 37, 1). Il accompagne l'âme après la mort (*Anim.*, 53, 6). L'ange de la naissance est une doctrine judéo-chrétienne. Clément d'Alexandrie la présente comme « reçue d'un ancien (*presbytès*) » (*Ecl.*, 50, 1) ⁴. Celle de l'ange de la mort est également judéo-chrétienne (*Luc* 16, 22) ⁵.

Mais Tertullien retient surtout de la tradition judéo-chrétienne le lien des anges avec la vie ecclésiale. Et ceci en relation avec la tradition liturgique qui lui est chère. C'est principalement dans le *De baptismo* que la doctrine apparaît. Un ange « est présent pour disposer les eaux en vue du salut de l'homme » (5, 6). Tertullien cite l'ange de la piscine de Bethesda, qui est figure du baptême (5, 5). C'est par cet ange que, « purifiés par l'eau, nous sommes conduits au Saint-Esprit ». « L'ange arbitre du baptême prépare les voies à la venue de l'Esprit Saint par l'abolition des péchés que la foi implore par le sceau du Père, du Fils et de l'Esprit » (6, 1). Je laisse de côté l'interprétation du baptême ici impliquée, pour retenir le rôle de l'ange qui y dispose le catéchumène. Il y a un ange de la prière (*Orat.*, 16, 6). Les anges sont présents à la communauté quand elle prie (*Orat.*, 3, 3). Tertullien parle aussi de l'ange de l'Église (*Pud.*, 14, 28).

Toutes ces doctrines viennent du judéo-christianisme. *L'Ascension d'Isaïe* parle de « l'ange de l'Église » (3, 15). La présence des anges à la prière de la communauté est un thème cher à la communauté de Qumran. Il est sans doute évoqué par saint Paul dans *I Co* 11, 10. Le rôle de l'ange dans le baptême est particulièrement souligné par Tertullien. Il comporte des parallèles dans la littérature du temps, en particulier chez Origène (*Hom.*, *Jos.*, 9, 4) ⁶. Mais il s'agit de doctrines qui étaient passées dans la tradition commune de l'Église : Tertullien est respectueux de cette tradition. En revanche, si on compare son œuvre avec ce que nous trouvons chez son contemporain Clément d'Alexandrie, on voit l'immense différence. Tout ce qui relève de la gnose judéo-chrétienne, avec ses spéculations sur le monde angélique, est ici systématiquement écarté.



Un autre point d'écart est celui du millénarisme. Tertullien a été millénariste. Il s'est exprimé là-dessus dans l'*Adversus Marcionem* :

⁴ Voir WASZINK, *Tertulliani De anima*, p. 424.

⁵ *Ibid.*, p. 546.

⁶ Cf. DANÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 285-290.

« Nous confessons un royaume qui nous est promis, mais avant le ciel, mais dans une autre condition : ce sera alors la résurrection, pendant mille ans, dans la Jérusalem faite par Dieu et descendue du ciel que l'apôtre appelle celle d'en-haut qui est notre mère » (III, 24, 3). On peut citer d'autres passages dans le *De Anima*, 58, 8 ; dans le *De resurrectione*, 25, 2. Mais, dans ces passages, il est seulement question de la seconde résurrection et du royaume, sans que le terme de mille ans soit prononcé. Il est vraisemblable que le traité perdu *De spe fidelium*, auquel Tertullien renvoie dans *Adv. Marc.*, III, 24, 2, traitait aussi de la question.

Ces allusions appellent plusieurs remarques. En premier lieu, elles sont appuyées par Tertullien exclusivement sur *Ézéchiel* 48, 30-35 et sur l'*Apocalypse* de Jean (*Adv. Marc.*, III, 24, 3-4). C'est donc d'abord pour Tertullien une doctrine scripturaire. Et sa défense était liée aux controverses de l'époque sur la canonicité de l'*Apocalypse*. En second lieu, on remarque que c'est dans les écrits où il est dans la mouvance du montanisme que Tertullien expose la doctrine. Or, le millénarisme était un aspect de la doctrine montaniste, en particulier dans l'attente de la venue de la Jérusalem nouvelle (*Anim.*, 58, 8). Enfin l'interprétation réaliste du texte de Jean relève chez Tertullien de la critique des interprétations allégoriques (*Res.*, 26, 1) et elle est liée pour lui au réalisme de la résurrection (*Adv. Marc.*, III, 24, 3).

Mais, par contre, Tertullien ne fait aucune mention des aspects spécifiquement judéo-chrétiens du millénarisme. D'une part, il écarte résolument toute localisation de la Jérusalem nouvelle en Palestine (*Res.*, 26, 11). Et cela contre les Juifs, mais aussi contre les judéo-chrétiens comme Commodien. Son millénarisme est ici celui des montanistes, pour qui la Jérusalem céleste n'avait rien à voir avec la Judée. D'autre part, le royaume millénaire ne consiste pas dans la jouissance des biens matériels (*Res.*, 26, 9). En particulier, il ne comporte aucun des aspects merveilleux sur lesquels les judéo-chrétiens mettent l'accent, de Papias à Victorin : fécondité extraordinaire de la terre et de l'homme. Tertullien le conçoit essentiellement comme une participation aux biens spirituels : « Nous l'entendons de l'abondance de tous les biens, certes spirituels, pour les saints accueillis à la résurrection et qui doivent être comblés de joie » (*Adv. Marc.*, III, 24, 5).

Enfin — et ceci est caractéristique —, il n'y a aucune allusion à la doctrine des sept millénaires, qui, elle, n'est pas scripturaire, et relève, nous l'avons vu, de spéculations sur les sept jours de la création. Elle est chez Irénée. Elle est particulièrement chère au judéo-christianisme latin. On la retrouve dans le *De montibus*, dans le *De Pascha computus*, chez Commodien, chez Victorin. Elle est chez

Cyprien : « Déjà près de six mille ans sont écoulés depuis que le diable combat contre l'homme » (*Fortunat.*, 2 ; voir aussi 11). Au contraire, elle est totalement absente de l'œuvre de Tertullien. Et ceci est en rapport avec la totale absence, chez Tertullien, de toute symbolique des nombres, alors que cette symbolique tient dans l'apocalyp-tique judéo-chrétienne latine, dans le sermon *De centesima* et le *De montibus* en particulier, une place prépondérante, pour ne pas parler du *De Pascha computus*. Il est évident qu'ici, nous sommes en présence d'une attitude parfaitement consciente de Tertullien.

*
**

Un autre domaine où nous voyons Tertullien réagir contre le judéo-christianisme est celui de l'exégèse des paraboles. On sait combien l'exégèse des paraboles a tenu de place dans le christianisme archaïque, dans le gnosticisme, dans le judéo-christianisme. Origène, dans son *Commentaire sur Matthieu*, a énuméré, pour certaines paraboles, jusqu'à cinq interprétations possibles. Nous avons rencontré la question dans le judéo-christianisme, à propos du sermon *De centesima*. Ce qui caractérise ces diverses interprétations, c'est le sens allégorique donné aux paraboles. L'allégorie peut être diverse, en particulier entre gnostiques et orthodoxes, mais le principe est le même. Or c'est contre le principe même que Tertullien va s'insurger, c'est-à-dire qu'il s'agit pour lui aussi bien des exégèses judéo-chrétiennes que des exégèses gnostiques.

Le *De carne Christi* fait allusion à une exégèse de la parabole des ouvriers de la dernière heure (*Mt* 21, 31-37), selon laquelle les ouvriers sont les prophètes de l'Ancien Testament, qui étaient chacun conduits par un ange — et le Christ, qui leur succède, animé par un ange plus glorieux (14, 3). Tertullien lui-même rattache cette exégèse à l'ébionisme. Elle correspond tout à fait à une ligne judéo-chrétienne de l'exégèse des paraboles. Origène donne, pour cette parabole même, des exemples parallèles. Tertullien rejette cette interprétation. Le *De resurrectione mortuorum* souligne l'ambiguïté des paraboles et la nécessité de leur interprétation authentique (63, 9).

Dans l'*Adversus Marcionem*, Tertullien discute l'exégèse des paraboles de *Luc* par Marcion. Il mentionne successivement les vierges qui attendent le retour des noces, le serviteur qui attend la venue du maître, la graine de sénevé, le ferment dans la pâte, les invités aux noces (IV, 29-31). Dans la parabole du serviteur, Marcion entend le voleur du démiurge, qui s'est introduit dans la maison. Le Fils de l'homme, par contre, viendra juger ceux qui se seront laissé tromper par le Démiurge

(IV, 29, 7). Tertullien montre les contradictions de cette exégèse, de même pour la parabole des invités. Tertullien ne rejette pas la possibilité de diverses interprétations : ainsi, pour la parabole du grain de sénevé, le semeur peut être le Christ qui sème la parole dans le monde ou l'homme qui la sème dans son cœur (IV, 30, 2) ; pour celle des invités, il peut s'agir ou de l'Église ou de la vie éternelle. Encore faut-il tenir compte de la cohérence (IV, 31, 7).

Mais c'est dans le *De pudicitia* que Tertullien s'en prend directement à l'allégorisation judéo-chrétienne des paraboles à propos des trois paraboles de la miséricorde dans *Luc*, 15. Il est intéressant que, pour ces paraboles, Tertullien ait connu diverses espèces d'allégorisations. Ainsi, pour la brebis perdue, il cite celle de Simon le Mage (*Anim.*, 34, 4), pour qui la brebis perdue était l'âme tombée au pouvoir des puissances démoniaques du cosmos, et que le Sauveur vient libérer. Il connaît les exégèses données par Marcion de la même parabole, et de celle de la drachme perdue (IV, 32, 1). Au cours du *De patientia*, il montre, dans les paraboles de la brebis perdue et de l'enfant prodigue, un exemple de longanimité (12, 6). C'est un sens moral. Mais déjà dans le *De paenitentia*, il s'en prend à ceux qui tirent des trois paraboles des arguments pour un relâchement de la discipline. Oui, il y a une pénitence seconde, mais elle doit être le fruit d'une conversion onéreuse (5, 1).

Le *De pudicitia*, qui est de la toute dernière période de Tertullien, est beaucoup plus radical, puisqu'il exclut la seconde pénitence. Mais ceci n'est pas notre objet. L'intérêt du texte réside dans sa prise de position sur l'exégèse des paraboles. Tertullien n'exclut pas leur caractère symbolique, ni même la possibilité d'interprétations diverses. Mais il met en garde contre une allégorisation qui substitue à leur sens vrai les thèses personnelles : « Il y a un péril dans les interprétations, et qui est que la facilité des rapprochements (*facilitas comparationum*) n'amène à les interpréter autrement que la matière de la parabole le veut. C'est comme pour les histrions. On admire le talent. Mais il n'a rien à voir avec le thème traité. Ainsi les hérétiques conduisent les paraboles où ils veulent, non où elles doivent. Les paraboles ne sont que des prétextes à exposer leurs idées. Pour nous, ce n'est pas à partir des paraboles que nous développons les matières, mais c'est à partir de la matière que nous interprétons les paraboles » (8, 10-12).

Jusqu'à-là, ce qui est visé, c'est l'interprétation qui ne correspond pas à la vérité. Mais Tertullien va plus loin : c'est l'interprétation allégorique en tant que telle qu'il critique : « Nous ne nous fatiguons pas à tourner tout en explications. Pourquoi cent brebis ? Et pourquoi dix drachmes ? Et qu'est-ce que ces balais ? Il fallait bien, si l'on voulait

exprimer que le salut d'un seul pécheur était très cher à Dieu, nommer une certaine quantité, dont une unité aurait péri. Il fallait bien que la manière de chercher la drachme dans la maison utilisât tant les balais que la lampe. Mais des curiosités de ce genre rendent certaines choses suspectes et détournent la plupart du temps de la vérité par la subtilité des explications rassemblées » (9, 2). Ici c'est l'allégorisation judéo-chrétienne elle-même qui est mise en question. Nous avons vu qu'il pouvait y avoir une allusion au *De centesima*. Tertullien ne la condamne pas, comme les interprétations hérétiques. Mais il met en garde contre ses dangers. Elle cherche à donner un sens à des détails qui n'étaient nécessaires que comme impliqués dans le récit : « Nous préférons dans les Écritures comprendre moins, s'il le faut, que comprendre mal » (9, 22).

Déjà dans le *Scorpiace*, Tertullien avait critiqué l'allégorisation des paraboles, à propos de l'interprétation que donnaient de la parabole du semeur (*Mt* 13, 3) ceux qui transposaient le témoignage des chrétiens devant les tribunaux terrestres en un témoignage devant les tribunaux célestes : « Si les choses ne sont pas prises comme elles sont dites, elles sont comprises contre ce qu'elles disent, et il y a une chose dans les mots et une autre dans les significations, comme des allégories (*allegoriae*), des paraboles (*parabola*), des énigmes (*aenigmata*) » (*Scorp.*, 11, 4). Et Tertullien souligne que la réalisation concrète de ce que les paraboles annonçaient est bien la preuve qu'elles devaient être entendues littéralement. Ici encore, c'est l'exégèse gnostique des paraboles qui est directement visée, mais, à travers elle, c'est toute espèce d'interprétation allégorique. Ce contact avec le *De pudicitia* plaide d'ailleurs pour une date tardive du *Scorpiace*, que Barnes voudrait ramener plus tôt (*op. cit.*, p. 171).

*
**

Tertullien réagit donc contre tout un ensemble de représentations qui caractérisaient le judéo-christianisme et, en particulier le judéo-christianisme latin. Mais sa réaction porte aussi contre la théologie qui s'exprimait à travers ces représentations et qui relevaient d'une tradition sémitique. Nous avons eu plusieurs fois déjà l'occasion de relever dans le *De montibus* ou le *De centesima* des traits de théologie spécifiquement judéo-chrétienne. Or il est certain que Tertullien a combattu ces expressions théologiques. En fait, à travers certaines hérésies, c'est souvent une mentalité judéo-chrétienne qu'il combat. Lui-même souvent distingue ce qui relève de l'hérésie proprement dite et ce qui relève d'une élaboration archaïque et maladroite. Nous en donnerons trois exemples.

Tertullien rejette la christologie angélomorphique. Elle comporte plu-

sieurs aspects. La désignation du Fils comme Ange, c'est-à-dire comme envoyé, est fréquente chez les apologistes. En domaine latin, Novatien lui fera une grande place. Elle est totalement absente chez Tertullien. Et ceci déjà est un indice de son souci d'éviter tout ce qui pourrait créer une confusion entre le Fils et les Anges. Il n'ignore pas la doctrine (*Carn.*, 14, 3). Il ne la condamne pas : « Je préférerais dire, s'il le fallait, que le Christ est un ange (*angelum*), c'est-à-dire un envoyé (*nuntium*) du Père que de parler d'un ange dans le Fils » (14, 4). Mais il préfère s'en abstenir, à cause des équivoques qu'elle comporte. Il distingue radicalement, dans l'*Adversus Praxeam*, le ministère des anges, dont la « monarchie » divine dispose, et la relation qui existe entre le Père et les deux autres personnes (3, 4). Or ceci est certainement une réaction contre le développement, dans le judéo-christianisme, d'une christologie angéломorphique. Elle tenait une grande place dans le *Pasteur*. En domaine latin, elle se trouvait dans *Cent*.

Aussi bien Tertullien lui-même a consacré à la question un chapitre du *De carne Christi* (14). Dans ce chapitre il ne fait pas allusion à des hérétiques, mais il rassemble une série de thèmes se rattachant à la doctrine du Christ-ange. Il est difficile de ne pas y reconnaître, en particulier, une attaque contre le *Pasteur*. Nous énumérerons ces thèmes : « Ils disent : Le Christ a pris forme (*gestavit*) d'ange. » C'est une doctrine commune dans le judéo-christianisme, où le Fils, en descendant dans le monde, revêt la forme des anges avant de revêtir celle des hommes⁷. Nous la trouvons dans l'*Ascension d'Isaïe* (10, 7-12), dans l'*Épître des Apôtres* (24).

Tertullien examine alors les motivations possibles. La première, c'est que le Fils aurait pris la nature des anges pour sauver les anges, comme il a pris la nature humaine pour sauver les hommes. Mais Tertullien réplique « qu'il n'a reçu du Père aucun mandat pour sauver les anges » (14, 2). A-t-il pris alors la forme de l'ange comme « d'un délégué (*satellites*), avec lequel il opérerait le salut de l'homme ? Mais n'était-il pas capable de sauver l'homme par lui-même ? Ou bien voulait-il se faire aider de l'ange pour sauver l'homme ? Mais pourquoi alors est-il venu lui-même ? » (14, 3). En fait, ces motivations ne sont pas celles qui fondent le thème chez les judéo-chrétiens. Mais elles permettent à Tertullien de rejeter la thèse que le Fils ait pris forme d'ange. Quant à la vraie motivation, celle de la descente du Verbe cachée aux anges, il la rejette aussi (*Adv. Marc.*, V, 6, 7).

Il aborde ensuite d'autres raisons. « Il est appelé : *Angelus magni cogitatus* » (*Is* 9, 6). Tertullien répond ici que le mot signifie envoyé

⁷ *Théologie*, p. 228-237.

(*nuntius*) et qu'il est un nom de fonction, non de nature (14, 3)⁸. Le mot, ajoute-t-il, n'a pas ici le même sens pour Gabriel ou Michel. Mais, ici encore, il est difficile de ne pas voir une allusion à la désignation du Fils comme Michel ou Gabriel, que présentent le *Pasteur d'Herma*s pour Michel (*Sim.*, VIII, 1-3) et les *Oracles Sibyllins* pour Gabriel (VIII, 456-461)⁹. Or Tertullien connaît les deux ouvrages, nous l'avons vu. Il fait ensuite allusion à l'exégèse de la parabole des ouvriers de la vigne, où les ouvriers sont assimilés à des anges et où le Fils se situe dans la même lignée. Nous y reviendrons.

Reste une dernière doctrine dont Tertullien affirme explicitement l'origine judéo-chrétienne, puisqu'il l'attribue à « Hébion » : *Poterat haec opinio Hebioni conuenire qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et Dei filium, constituit Jesum, plane prophetis aliquot gloriosiore, ita ut in nonnullis angelum fuisse dicatur, quemadmodum et in aliquo Zacharia* (14, 5). Ce texte résume bien la doctrine des ébionites, telle que, en particulier, Épiphane la rapporte (*Pan.*, XXX, 14). Le Christ n'est pas fils de Dieu, mais un archange plus grand que les autres. Cet archange a assisté Adam, Moïse et les autres prophètes (XXX, 3). C'est lui qui s'est manifesté de façon plus parfaite dans Jésus, qui par ailleurs est un homme comme les autres. On notera que l'hérésie dont les ébionites sont accusés par Tertullien est la négation de la conception virginale. Mais leur théologie du Fils comme ange glorieux leur est commune avec des auteurs chrétiens orthodoxes, tels le *Pasteur* ou l'auteur du *De Cent.*

Nous avons là comme un résumé des différents aspects de la théologie judéo-chrétienne du Christ-ange, soit qu'il s'agisse de l'identification du Fils à un ange, soit qu'il s'agisse de la forme angélique prise par le Christ. Le texte atteste la connaissance précise que Tertullien a de ces formes de théologie judéo-chrétiennes. Nous connaissons certaines de ces sources, les *Oracles Sibyllins* et le *Pasteur d'Herma*s. Mais il est fort possible que ces sources soient aussi la littérature latine judéo-chrétienne, où nous voyons ces doctrines apparaître, comme dans *Cent.*, et plus encore chez Commodien. Ceci nous explique pourquoi Tertullien est si réservé sur toute désignation du Fils comme Ange, même au sens de *nuntius*, alors que Novatien n'aura plus du tout la même attitude.

*
**

Ceci nous amène à quelques réflexions sur l'attitude de Tertullien à l'égard du *Pasteur d'Herma*s. Le livre, d'origine romaine, a été tra-

⁸ C'est ce que Novatien explique longuement dans le *De Trinitate*, ch. 18-20.

⁹ Voir BARBEL, *Christos Angelos*, p. 224-269.

duit très tôt en latin, dès la fin du II^e siècle, semble-t-il. Il est mentionné longuement dans le *Canon de Muratori*. Il était considéré comme Écriture dans certaines Églises, au témoignage même de Tertullien (*Orat.*, 16, 1), ce qui implique une traduction latine, pour l'Afrique du moins. Son influence a été considérable sur le judéo-christianisme africain. Nous en avons rencontré des témoignages dans le *V^e Esdras*, dans la *Passio Perpetuae*, dans le sermon *De centesima*. Commodien fait allusion à la parabole de la vigne et de l'ormeau (I, 30, 16). Et il utilise Hermas à de nombreuses reprises. Tertullien est lui-même témoin de la place qu'occupait l'ouvrage dans la chrétienté de son temps. Son témoignage en la matière est d'autant plus intéressant.

La première mention est dans le *De oratione*. Il s'agit des attitudes de la prière : *Si Hermas ille, cuius Scriptura fere Pastor inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset, uerum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem uindicaremus? Vtique non* (*Orat.*, 16, 1). C'est une allusion à *Vis.*, V, 1. On remarquera d'abord la réserve sur l'appartenance d'*Hermas* au canon. Par ailleurs, l'allusion est négative. Elle vise ceux qui voudraient prendre les moindres détails du *Pasteur* comme des règles. « Il s'agit d'un récit, non d'une observance », écrit Tertullien (16, 2). Et, plus haut, il traitait ces usages de superstition (15, 1). On sent ici, dans le ton même, la liberté dont Tertullien témoigne à l'égard de ces traditions, qui ne représentent pour lui que l'héritage judéo-chrétien et qu'il ne met pas sur le même plan que la tradition officielle de l'Église.

La seconde mention témoigne cette fois d'une véritable hostilité. Il s'agit de la seconde pénitence : « Je te donnerais raison, si l'Écriture du *Pasteur*, qui n'aime que les adultères, avait mérité d'être insérée dans le corps des Écritures, si elle n'avait pas été rangée par tout le consentement des Églises (*concilio Ecclesiarum*), même des vôtres, comme fausse et apocryphe, adultère elle-même et par là patronne de ses compagnons » (*Pud.*, 10, 12). L'hostilité de Tertullien vient d'abord de ce que le *Pasteur* était utilisé comme autorité par les chrétiens qui admettaient la seconde pénitence, en particulier à Rome. C'est un livre adultère, parce qu'il justifie l'adultère. Et Tertullien en profite pour souligner qu'il n'est pas considéré comme Écriture dans les Églises. Il force ici les mots, en ajoutant *falsa*. Le livre était certainement respecté, mais non admis dans le canon.

La critique ne porte pas seulement sur l'attitude du *Pasteur* à l'égard de la pénitence : « C'est par cette Écriture que tu peux être initié encore à d'autres choses, auxquelles, s'il est besoin, le *Pasteur* donnera son patronage, lui que tu représentes sur le calice, corrupteur lui-même du sacrement chrétien, à juste titre idole de l'ivresse et asile de l'adultère ».

tère qui suivra le calice, dont tu ne boirais rien plus facilement que la brebis de la seconde pénitence » (10, 12). Admettre à la seconde pénitence, c'est donc encourager à l'ivrognerie et à l'adultère, dans lesquels retomberont inévitablement ceux qui y auront été admis et auront eu part à nouveau à l'Eucharistie.

On remarquera que, dans ce passage, Tertullien désigne l'adultère par le mot *moechia* qui est la transcription du grec *moicheia*. Ceci est un trait archaïque, comme on le voit par l'usage des mots grecs dans la *Passio Perpetuae*. Tertullien lui-même a dit qu'il préférerait le terme latin *adulterium*¹⁰. Ceci donne à penser qu'il cite ici la traduction latine du *Pasteur*, qui devait user de *moechia*. C'est à nouveau une indication sur la diffusion du *Pasteur* dans la communauté africaine. L'allusion au *Pasteur* gravé sur le calice est également une indication d'un usage liturgique africain à l'égard duquel Tertullien marque son hostilité (voir aussi *Pud.*, 7, 1). Certes, c'est intentionnellement qu'il confond cette représentation avec celle du *Pasteur d'Hermas*. Mais c'est l'imagerie même du *Pasteur*, familière à l'art chrétien archaïque, expression de la théologie judéo-chrétienne, qu'il rejette.

Ceci ne veut pas dire que Tertullien ne se soit pas parfois inspiré du *Pasteur*, en particulier dans ses premiers ouvrages. Ainsi la description de l'action de l'Esprit Saint dans *Spect.*, 15, 2 : « Dieu a prescrit de traiter l'Esprit Saint, en tant que par la bonté de sa nature il est tendre et délicat (*tenerum et delicatum*), avec tranquillité et douceur, dans le calme et dans la paix, et non pas de l'inquiéter par la fureur et la bile, par la colère et la peine. » Le mot même de *praecepit* fait penser aux *Préceptes*. Par ailleurs nous lisons dans *Mand.*, V, 2, 6 : « L'Esprit Saint, qui est délicat (*trypheron*), [...] cherche à habiter dans la douceur (*praotètos*) et le calme (*hèsychias*). » Le passage est également celui où se trouve un éloge de la patience, dont Fredouille a discerné l'influence sur *Patient.*, 15, 4.



Un des traits de la littérature judéo-chrétienne latine est de citer comme Écriture des textes apocryphes. Rappelons-en quelques exemples. Dans le *De montibus*, nous avons la citation : « Ainsi vous me voyez en vous comme l'un de vous se voit dans l'eau ou dans un miroir » (13). Elle est attribuée au Christ et citée comme venant de « l'Épître de Jean au peuple ». Le *De centesima* présente plusieurs exemples. C'est d'abord : « Toutes ces choses sont apparues (*nata*) avec le monde et

¹⁰ Voir T.P.O. MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 20-21.

demeureront ici dans le monde » (55, 5-6). Le texte est cité comme Écriture : *cum scriptum sit*. C'est ensuite dans le même texte : « Si tu es chaste de corps et corrompu d'esprit, il ne te sert de rien » (60, 6-7), qui est attribué au Christ « nous enseignant par le Saint Esprit et par son vase d'élection », c'est-à-dire Paul.

Le même *De centesima* présente trois passages qui sont d'inspiration paulinienne, mais qui dans leur teneur sont des *agrapha* et qui sont cités comme Écriture. C'est d'abord le : « Bienheureux ceux qui ont des femmes comme n'en ayant pas. » Nous avons vu que c'est une citation des *Actes de Paul*. Or il est précédé des mots : « Souviens-toi de l'Écriture et de l'enseignement, quand elle dit » (62, 41-44). C'est ensuite la phrase : « Celui qui est continent, qu'il demeure continent en tout, non seulement de corps, mais d'esprit » (60, 7-8), présentée aussi comme Écriture et dont nous avons vu que si elle a pour arrière-plan *1 Co 9, 25*, elle n'en représente pas moins un *logion* original.

Le *Cent.* présente une autre citation, qui se retrouve dans la *Didascalie* syriacque : « Si tu ne veux pas être volé, pourquoi voles-tu les autres ? » (65, 4-5). C'est un développement de la règle d'or, qui est citée plus haut. Le texte n'est pas cité comme Écriture. Mais, plus haut, un texte de la *Didachè* (6, 1) : « Si tu peux, fils, accomplir tous les préceptes du Seigneur, tu seras parfait », est cité comme Écriture (58, 10-11). Le premier passage doit avoir appartenu également à une forme développée de la *Didachè*, qui pouvait être la règle de la communauté romaine. Il est possible qu'il y ait des allusions à cette règle chez Tertullien (*Orat.*, 11, 1 ; 11, 2 ; 18, 6). Mais elles ne sont pas présentées comme Écriture.

Le *De aleatoribus* nous apporte à cet égard une indication précieuse. Nous avons déjà vu qu'il citait le *Pasteur* comme Écriture. Il en est de même des *Doctrinae apostolorum* (4), où nous avons vu qu'il s'agissait d'un développement de la *Didachè*. Le texte est cité parmi des textes de saint Paul et mis sur le même pied qu'eux. Le texte des *Doctrinae* est présenté dans un autre passage qui paraît bien, lui aussi, faire partie d'un règlement « apostolique » : « Tout frère qui vit à la manière des païens (*alienigenarum*) et admet des choses pareilles à ce qu'ils font, ne sois pas en communion (*coniuiuium*) avec lui ; sinon tu partageras son sort » (4).

Le même *De aleatoribus* contient, mis en parallèle avec un extrait d'*Eccli.*, 32, 1, une curieuse citation que nous avons citée : « Estimez que le prêtre est un serviteur de Dieu (*cultorem*), et qu'auprès de lui sont toutes les délices, des greniers pleins de blé dont mon peuple pourra puiser jusqu'à satiété de tout ce qu'il désirera » (2). Plus loin, une ou deux autres citations étrangères à l'Écriture sont citées comme paroles du

Seigneur (11). Elles paraissent relever de ces *targum* chrétiens, dont nous avons trouvé un exemple dans *V° Esdras* et qui sont des amplifications de textes de l'Ancien Testament. Enfin la citation : « N'éteignez pas la lumière qui a brillé en vous » (3), présentée comme parole du Seigneur, paraît un *logion*.

Nous pouvons en conclure que les communautés romaine et africaine du second siècle considéraient comme Écriture, en dehors d'une traduction latine du *Pasteur*, une version latine amplifiée de la *Didachè*, une épître apocryphe de Jean, inconnue par ailleurs, une version latine des *Actes de Paul*, un commentaire latin des *Épîtres* de celui-ci, de tendance encratite, des *targum* latins de l'Ancien Testament, des *logia* du Christ. Nous atteignons là le stade le plus archaïque de la littérature latine chrétienne. Et le fait qu'ils soient cités comme Écriture prouve aussi la date ancienne des écrits où ils sont cités.

Or Tertullien réagit contre cette utilisation comme Écriture des textes apocryphes. Nous l'avons vu dans le cas d'*Hermas*. A l'égard de l'un des textes dont nous avons donné une citation, les *Actes de Paul*, il a pris nettement position pour les rejeter comme une falsification. Il ne reconnaît d'autorité qu'à l'Écriture. C'est pourquoi non seulement il conteste l'autorité des apocryphes chrétiens, mais il les rejette totalement. Le seul *agraphon* que l'on trouve chez lui est la formule : « Personne, sans avoir été éprouvé, n'atteindra le royaume céleste » (*Bapt.*, 20, 2). Et elle est présentée seulement comme un *dictum*, non comme une parole de Dieu. Les allusions possibles à la *Didachè*, dans le même traité, sont bien douteuses. Ici encore, la position de Tertullien marque une rupture.



C'est un autre aspect de la théologie judéo-chrétienne contre laquelle Tertullien réagit dans l'*Adversus Praxeam*. Ici, il ne s'agit plus de la projection des représentations apocalyptiques dans la doctrine de la Trinité, mais d'une persistance du monothéisme juif, qui refuse la distinction des trois personnes. L'origine judéo-chrétienne de cette doctrine paraît certaine. D'une part, elle est affirmée par Tertullien lui-même : « Cela relève de la foi juive que de croire en un seul Dieu au sens où on refuserait de lui adjoindre le Fils et, après lui, l'Esprit » (33, 1). Il s'agit en réalité d'une représentation populaire, celle des *simplices* (3, 1) qui, dans leur fidélité au monothéisme, redoutaient toute élaboration spéculative.

A travers Praxéas, c'est tout un courant que vise Tertullien. Il paraît venir d'Asie Mineure. Cantalamessa a montré qu'on en trouvait l'amorce dans l'*Homélie pascale* du Pseudo-Hippolyte, qu'il situe en Asie Mineure

à la fin du II^e siècle. Ce courant utilisait des *Testimonia* judéo-chrétiens : « Ils disent qu'en hébreu la *Genèse* commence ainsi : Au commencement Dieu s'est fait un Fils » (5, 1). Il s'agit là en effet d'une traduction de *bereshit* que nous trouvons chez Irénée (*Dem.*, 43) et qui vient des judéo-chrétiens, puisqu'elle était dans le *Dialogue de Jason et de Papiscus* d'Ariston de Pella (d'après Jérôme, *Quaest. hebr.*, I, 1)¹¹.

Une autre citation est intéressante. Il s'agit de *Lam.*, 4, 20 : « Le souffle de notre face est le Christ Seigneur. » Tertullien la donne sous cette forme : *Spiritus personae eius Christus Dominus*, dans *Prax.*, 14, 10. Or, quand il la cite pour son propre compte dans *Marc.*, III, 6, 7, et V, 11, 12, elle a la forme : *Persona spiritus nostri Christus Dominus*. Elle est sans doute ici une libre traduction de Tertullien lui-même sur le grec. Par contre, dans *Prax.*, elle est un *testimonium* traditionnel. Le *testimonium* se trouve lui aussi dans la *Dem.* d'Irénée. Il devait donc faire partie d'un dossier asiaticum judéo-chrétien. Il devait être utilisé par Praxéas ou par les judéo-chrétiens de son milieu, et c'est à eux que Tertullien l'emprunte¹². Ce texte servait aux monarchiens à justifier leur thèse de l'identité du Christ et de l'Esprit du Père (27,1)

Tout cela montre que Tertullien réagit contre des judéo-chrétiens. Mais nous pouvons aller plus loin. Il réagit contre un judéo-christianisme répandu en Afrique. Il l'a associé au nom de Praxéas, parce que Praxéas était adversaire du montanisme et qu'il voulait le déconsidérer en le présentant comme hérétique. Mais il rencontrait cette doctrine en Afrique même. Il l'attribue aux *simplices*, c'est-à-dire aux judéo-chrétiens d'Afrique qui parlaient latin. Il ne s'agit pas, encore une fois, d'une hérésie savante, mais d'un courant populaire. Aussi bien, nous avons un témoignage de l'existence de ce monarchianisme — et précisément sous la forme sous laquelle Tertullien l'attaque — dans le judéo-christianisme africain : c'est le *De montibus*. Nous avons étudié les textes de ce traité où le monarchianisme s'affirme, et montré qu'il correspondait bien à la doctrine qu'attaque Tertullien. Nous aurons à voir, par ailleurs, que ce monarchianisme se retrouve dans le judéo-christianisme latin de Commodien, comme Thraede l'a montré.



¹¹ Voir *Théologie*, p. 221-222 ; P. NAUTIN, « Genèse 1, 1-2 de Justin à Origène », dans *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, 1973, p. 61-94.

¹² Voir sur ce texte J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 76-99.

Tertullien réagit contre le judéo-christianisme sur un autre point : celui de l'anthropologie. Nous le voyons dans l'*Adv. Herm.* affirmer que l'âme humaine n'est ni une réalité corporelle, ni une réalité divine, mais correspond à un ordre propre, qui a son origine dans le souffle de Dieu. De même, dans l'*Adversus Marcionem*, prend-il parti contre le dualisme de Marcion, qui interprète *I Co* 15, 50, de l'opposition dans l'homme de la chair et du sang, qui seront étrangers au royaume, et de l'Esprit, qui seul héritera du royaume. C'est dans la même perspective qu'il interprète *I Co* 15, 47, non de deux substances, l'une terrestre, l'autre céleste dans l'homme, mais de deux comportements, l'un fermé à Dieu et l'autre ouvert à Dieu.

Certes, dans ces textes, ce qu'il vise, ce sont directement le platonisme d'Hermogène et le dualisme de Marcion. Mais comme nous l'avons déjà remarqué pour d'autres thèmes, avec les formes extrêmes qu'ils revêtent chez les hérésiaques, ce sont aussi des thèmes judéo-chrétiens qui sont visés. Or le thème de l'âme identifiée au sang, c'est-à-dire de nature biologique, est un thème éminemment sémitique. Nous le trouverons un peu plus tard chez l'évêque arabe Héraclide que combat Origène. Il est dans le *Livre des Degrés*. Plus près, nous rencontrons chez Tatien l'opposition des deux âmes, l'une animale, identique au sang, l'autre céleste, identique au *pneuma*. Tatien d'ailleurs était syrien.

Cette conception se trouve dans le *De centesima*, où nous avons reconnu l'influence de Tatien. C'est elle qui fonde son encratisme. Nous lisons dans ce texte : « La première chair, prise au limon de la terre, possède une âme inspirée de Dieu. En effet l'Esprit (*spiritus*) vient du ciel. L'Esprit possède les choses fortes, la chair possède le sang » (58, 35-37). Il y a là une référence évidente à *I Co* 15, 47, que le texte cite d'ailleurs plus haut sous la forme reçue : *Primus homo de terrae limo, secundus de caelo. Qualis de limo, tales et qui de limo, et qualis caelestis, tales et caelestes* (55, 23-26). De même, plus loin, utilise-t-il *Ga* 5, 17 : « Il faut comprendre, frères très chers, que l'esprit lutte quotidiennement contre la chair. » On remarquera en particulier l'exégèse de *I Co* 15, 47, qui identifie l'âme inspirée par Dieu de *Gn* 2, 7 avec le don du *Pneuma*, de l'Esprit, et avec le principe céleste.

Or, commentant ces mêmes textes, Tertullien les interprète tout autrement. Ainsi pour *I Co* 15, 47 : « Venons-en à la chair et au sang, nœud de toute la question. En quel sens l'Apôtre exclut-il ces substances du règne de Dieu ? Nous le comprenons par ce qui précède : Le premier homme est de terre, terrestre, c'est-à-dire fait de limon (*limacius*), c'est-à-dire d'Adam ; le second homme est du ciel, c'est-à-dire du Verbe de Dieu, c'est-à-dire du Christ, non autrement homme, bien que du

ciel, sinon parce qu'il est lui-même chair et âme, c'est-à-dire ce qu'est l'homme, ce qu'était Adam » (*Resurrect.*, 49, 1-2). Il ne s'agit donc pas de substance, mais de « discipline ».

L'intérêt de ce dernier texte est qu'il n'est pas dirigé contre des hérétiques, mais contre des chrétiens qui niaient la résurrection de la chair et du sang. Le même texte est commenté dans le même sens, dans *Carn.*, 8, 5-7. Ici, il s'agit de chrétiens qui contestent que le Christ ait eu une âme intellectuelle. Ils ne connaissent en effet qu'une âme charnelle (13, 5). C'est très exactement l'anthropologie sémitique de l'âme matérielle unie au sang. Tertullien combat cette thèse, en rappelant la doctrine, qu'il avait déjà exposée dans le *De anima*, de la distinction de nature entre la vie biologique et la vie intellectuelle.

De même encore pour *Ga* 5, 17 : « Bien que l'Apôtre dise que rien de bon n'habite dans sa chair, bien qu'il affirme que ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu, parce que la chair convoite contre l'esprit, et quoi qu'il puisse dire d'autre, en sorte que pourtant ce n'est pas la substance de la chair qu'il accable, mais ses actions, nous dirons ailleurs que rien ne doit être proprement reproché à la chair, sinon à cause de l'incitation de l'âme qui se soumet la chair comme un instrument » (*Resurrect.*, 10, 3). Ici encore ce ne sont pas la chair et le sang qui sont accusés, mais la liberté qui seule est source de péché. Tout dualisme anthropologique est éliminé.

II. TERTULLIEN ET LES APOCRYPHES JUIFS

S'il est défiant à l'égard de l'apocalyptique judéo-chrétienne, Tertullien l'est aussi à l'égard des apocryphes juifs. Il est l'homme de l'Écriture. Dans le *De anima*, il rattache les apocryphes à l'action des mauvais anges et y voit une des sources des erreurs des philosophes : « Qu'en est-il si les philosophes ont rencontré les choses qui chez nous sont condamnées parce que nous les tenons pour apocryphes, sûrs que nous sommes que rien ne doit être reçu qui ne s'accorde pas avec la doctrine des prophètes authentiques et antérieurs par l'âge même, puisque nous nous souvenons des faux prophètes et, bien avant, des esprits apostats qui ont informé toute la face du siècle de la fausseté d'inventions de ce genre » (*Anim.*, 2, 3).

Il n'en reste pas moins que Tertullien a reconnu des écrits juifs non canoniques, dont certains d'ailleurs étaient reçus dans les Églises. Il l'a fait d'autant plus qu'il partageait l'idée de son temps sur l'antiquité de certains pseudépigraphes comme *I Hénoc* et les *Oracles Sibyllins*. D'ailleurs, ces écrits n'étaient pas suspects de doctrine erronée. Il

est intéressant de relever ce que Tertullien a retenu de cet héritage. En fait, il s'agit essentiellement des deux ouvrages que nous avons mentionnés. Il faut y ajouter l'usage très vraisemblable qu'il a fait d'un apocryphe sur Adam, dont nous connaissons une partie par la *Vie d'Adam et Ève*.

1. *I Hénoch*¹³

I Hénoch a joui dans l'antiquité chrétienne d'une autorité privilégiée. Il est cité au second siècle par Justin et par Irénée. Tertullien s'est expliqué sur les raisons qui, à ses yeux, fondaient cette autorité (*Cult.*, 3, 1-3). Il sait que le livre « n'est pas reçu par certains, parce qu'il n'est pas dans le canon (*armarium*) juif ». La raison serait que l'ouvrage ne serait pas authentiquement d'Hénoch, puisqu'alors il aurait dû être détruit avec le Déluge. Tertullien, qui admet l'authenticité hénochienne, propose deux hypothèses. Noé aurait pu recevoir oralement la révélation d'Hénoch, son arrière grand-père, par l'intermédiaire de son grand-père Mathusalem¹⁴. Ou bien la révélation aurait pu être redécouverte par inspiration après le Déluge.

Mais deux raisons, pour justifier la valeur d'*Hénoch* comme Écriture, sont plus notables. En premier lieu « cette Écriture d'Hénoch parle de Notre Seigneur. Dès lors, rien ne doit être rejeté par nous de ce qui nous concerne » (3, 3). Ceci est évidemment une allusion au *Livre des Semaines*, où il est question du Fils de l'Homme. On sait que cette partie d'*Hénoch* n'a pas été retrouvée à Qumran, et certains pensent qu'elle est chrétienne. Tertullien ajoute une autre raison, qui est que l'*Épître de Jude* fait mention d'*Hénoch*, ce qui est exact. Il est donc certain qu'*I Hénoch* était reçu au moins dans certaines églises au temps de Tertullien. Celui-ci se conforme à la tradition.

Les mentions du livre sont nombreuses dans son œuvre. Il y a d'abord, d'*Hen.*, 6, 1-2, le récit de la chute des anges qui s'éprennent des filles des femmes. Il s'agit comme on sait d'un midrash de *Gn* 6, 1-2. Le thème apparaît dans *Orat.*, 22, 5. Il peut s'agir aussi bien de *Gn* 6, 1-2, que d'*Hén.*, 6, 1-2. Il en est de même de *Cult.*, I, 2, 1. Le traité *Sur le voile des vierges* reprend et développe plus longuement ce thème de la chute (7, 1-4), mais à nouveau en citant *Gn* 6, 1-2. On pourrait donc penser qu'ici Tertullien s'inspire seulement de *Gn*. Mais

¹³ Voir *Le Livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien par Fr. MARTIN, Paris, 1906. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A-T*, Leiden, 1970, ch. II, p. 15-30.

¹⁴ Voir *I Hén.*, 82, 1.

comme il enchaîne aussitôt sur *Hén.*, il a sûrement les deux textes en vue.

Le thème le plus longuement repris est celui d'*Hén.*, 7, 1 — 8, 3, c'est-à-dire la révélation, par les anges apostats, des secrets cachés. La première mention est dans *Apol.*, 35, 12. Il s'agit de l'art des astrologues, des haruspices, des augures et des magiciens. Tertullien écrit : « Ces arts ont été livrés par les anges déserteurs. » Ceci est une allusion certaine à *Hén.*, 8, 3. Le *De anima*, dans un curieux passage, parle de la possibilité que les erreurs des philosophes viennent de ce qu'ils soient tombés sur des apocryphes contenant les doctrines venant des anges apostats qui ont couvert la face du monde de précieuses inventions de ce genre (2, 3).

On voit qu'ici, le thème s'élargit. Dans le *De idololatria*, 9, 1, c'est à nouveau, directement, de l'astrologie qu'il s'agit, comme dans l'*Apologetique* : « Je propose une chose, à savoir que ce sont les anges apostats de Dieu et amants des femmes, qui ont été aussi ceux qui ont livré cette forme de curiosité. » On remarquera le terme de *curiositas*. Il désigne chez Tertullien toute sorte de recherche vaine, inutile, captieuse. C'est très exactement la nature de ce qui est révélé par les anges apostats. Toute *curiositas* a donc un certain caractère démoniaque dans son origine. Tertullien trouve ici dans *Hénoch* un fondement pour sa condamnation de toute espèce de science occulte.

Mais ce que Tertullien va retenir plus particulièrement de *Hén.*, 8, 1-3, c'est ce qui concerne la révélation, faite aux femmes, des secrets de la coquetterie. Ceci va revenir dans les deux ouvrages où *Hénoch* est le plus largement cité. Le premier est le *De cultu II*, qui est en réalité antérieur au *De cultu I*. Il s'agit d'abord de l'usage des bijoux en or : « Ils sont bons non par leur nature, mais par leur rareté. Par ailleurs les anges déserteurs, qui avaient déjà livré les matières elles-mêmes, ont introduit aussi l'art de les traiter, en sorte que l'habileté unie à la rareté les a rendus précieux et en a fait l'objet du désir des femmes » (II, 10, 2).

Il s'agit ici des matières précieuses et des bijoux. Tertullien continue, suivant toujours *Hénoch*, sur les produits de beauté : « Les mêmes anges qui ont dévoilé les matières et les séductions de ce genre, je veux dire celle de l'or et des pierres précieuses, et qui ont appris à les travailler, ce sont eux qui ont enseigné aussi, entre autres choses, à teindre les paupières et à farder les joues, comme le rapporte Hénoch » (II, 10, 3). Tous ces traits se retrouvent dans *Hénoch*, 8, 1-3. Il y a la révélation des matières elles-mêmes, or et pierres précieuses (8, 1) ; il y a les métiers qui permettent de les travailler (8, 1) ; il y a enfin les produits de beauté (8, 1).

Le *De cultu feminarum I* va reprendre la totalité de ce qui concerne

Hén., 8, 1-3, en ajoutant d'autres traits à ceux que nous avons vus : « Les anges apostats ont livré certaines matières, cachées avec raison, et révélé à tort la plupart des métiers à un monde beaucoup trop inculte, s'il est vrai qu'ils ont dévoilé le travail des mines (8, 1), fait connaître les propriétés des herbes (7, 1), divulgué la vertu des incantations (7, 1) et manifesté toute curiosité, jusqu'à l'interprétation des étoiles (8, 2) » (I, 2, 1). Nous voyons ici s'ajouter le travail des mines, les propriétés des herbes et les incantations. On voit comment métiers et arts occultes sont comme confondus, dans cette critique massive du progrès.

A cela s'ajoute plus particulièrement ce qui relève de la coquetterie : « Proprement et comme particulièrement, ils ont donné aux femmes cet instrument de la vanité féminine : l'éclat des pierres qui donnent aux colliers leur variété, les anneaux d'or qui sont passés aux bras, les produits colorants qui permettent de teindre les tissus et la poudre noire elle-même avec laquelle sont prolongées les extrémités des yeux (8, 1) » (I, 2, 1). Ici les citations d'*Hénoch* sont presque littérales, en sorte que le passage de Tertullien est l'un des plus anciens témoignages sur le texte d'*Hénoch*.

A côté de ce passage d'*Hénoch*, le plus utilisé, Tertullien en mentionne d'autres. Il y a le thème des démons considérés comme les âmes des géants nés de l'union des anges et des femmes (15, 9) : « Comment, de certains anges corrompus par leur faute, la race plus corrompue des démons est issue, condamnés par Dieu avec les auteurs de sa naissance et celui que nous appelons son prince, on peut l'apprendre par les livres sacrés » (*Apol.*, 22, 3). Il s'agit évidemment d'une allusion à *Hénoch*. On remarquera que Tertullien range le livre dans les écritures sacrées.

Dans le *De idololatria* (4, 1-3), Tertullien présente *Hénoch* comme ayant, dès avant Moïse, condamné l'idolâtrie. La première partie est curieuse : « Énoch a prédit que les démons et les esprits des anges apostats tourneraient en idolâtrie tous les éléments, tout le contenu (*census*) du monde, tout ce qui est contenu dans le ciel, la terre et la mer, en sorte qu'ils soient vénérés comme dieux contre Dieu » (*Idol.*, 4, 2). Il s'agit ici de l'origine du culte des éléments. Tertullien continue par une citation précise : « Ensuite Enoch menace de châtier aussi bien les fabricants que les adorateurs d'idoles. » Et il cite un texte de quelques lignes qui correspond à *Hén.*, 99, 6-7.

Dans le même ouvrage, Tertullien mentionne encore explicitement *Hénoch*. Il s'agit des divinités présidant aux portes, dans le paganisme latin : « L'Esprit Saint, prévoyant les choses dès l'origine, a prophétisé par le très antique prophète Hénoch que même les portes (*ostia*) deviendraient objets de superstitions » (*Idol.*, 15, 6). Le texte

est intéressant par l'allusion précise qu'il fait au texte d'*Hénoch*. Il l'est aussi à nouveau par l'affirmation que le *Livre d'Hénoch* est inspiré par l'Esprit Saint. Il est donc certain que Tertullien le tenait pour Écriture au sens strict et que c'est la raison du crédit qu'il lui fait.

Les références à *Hénoch* du *De idololatria* posent une question. Une d'entre elles est une traduction littérale d'*Hénoch* grec, 99, 6. C'est la citation de 4,3. Elle porte sur la condamnation de ceux qui rendent un culte aux idoles et aux démons. Mais elle est précédée d'un passage où il est dit que les démons apostats ont tourné les hommes vers l'idolâtrie des éléments, du ciel, de la terre, de la mer. On en fait des images, qui sont les idoles. L'idolâtrie est le culte de ces images. Ceux qui les fabriquent sont aussi coupables que ceux qui les adorent. Tout ceci est rapporté explicitement à *Hénoch*. Or, on ne trouve rien de tel dans notre *Hénoch* actuel. Il en est de même de l'allusion au culte rendu aux « portes » des maisons.

La seule indication que nous ayons se trouve dans *Hénoch*, 19, 1 : « Les anges qui se sont unis aux femmes seront jetés (dans l'enfer) et leurs esprits, prenant des formes multiples (les démons, fils des anges et des femmes), persécutent les hommes et les égareront en les conduisant à offrir des sacrifices aux démons (*daimoniois*). » Mais il ne s'agit ici explicitement ni du culte des éléments ni du culte des idoles, mais seulement du culte des démons. Il semble donc bien que Tertullien ait connu un texte grec d'*Hénoch* qui contenait une critique du culte des éléments. Ce texte pouvait se trouver dans la cinquième section, à laquelle est empruntée la citation que nous avons identifiée.

Un dernier trait du livre, que nous voyons à diverses reprises mentionné par Tertullien, est celui de la damnation des anges apostats. Ceci correspond à *Hén.*, 16, 1. Ainsi, dans *Idol.*, 9, 1, il est dit que, pour avoir révélé les secrets de l'astrologie, les anges apostats « ont été condamnés par Dieu ». Nous avons par ailleurs relevé le passage d'*Apol.*, 22, 3, où il est dit que les anges apostats, leur prince, et les démons leurs descendants, seront également condamnés par Dieu. Tertullien renvoyait à *Hénoch*. C'est précisément le premier thème de *Hénoch*, 16.

Une dernière citation pose un problème particulier. Tertullien écrit, à propos de la résurrection des corps : *Habes Scripturam : Et mandabo piscibus meis et eructabunt ossa quae sunt comesta et faciam compaginem ad compaginem et os ad os* (*Resur.*, 32, 1). La première partie est une citation assez libre de *Hén.*, 61, 5 ; la seconde est une citation d'*Ez* 37, 7. La citation d'*Ez* est un *testimonium* connu. Il

se trouve chez Justin (*I Apol.*, 52, 5) et chez Irénée (*Adv. haer.*, V, 15, 1)¹⁵. Il est parfois associé à d'autres textes, sous forme de citation composite. Le texte de Tertullien est le seul où il soit associé à *Hénoch*. Mais le fait qu'il s'agisse d'une citation composite donne à penser que Tertullien a recueilli ce *testimonium* sous cette forme. Cette citation ne vaut donc pas pour la connaissance directe que Tertullien a d'*Hénoch*. Mais elle est par contre très précieuse pour la présence d'*Hénoch* dans la tradition latine ancienne et pour son autorité dans cette Église avant Tertullien.

De ces différents passages on peut conclure que le *Livre d'Hénoch* a été connu personnellement de Tertullien dans son ensemble. Il le lisait vraisemblablement dans sa traduction grecque. Il est en ce sens un des témoins précieux de l'histoire du texte. Le respect dont il témoigne pour le livre vient de ce que, dans l'Église de son temps, il était considéré par beaucoup comme canonique. Ceci paraît particulièrement vrai de l'Église d'Occident. Tertullien n'est pas, d'ailleurs, le seul témoin de cette autorité d'*Hénoch* en Occident. Commodien, Minucius Felix, Cyprien, l'auteur anonyme de l'*Ad Novatianum* le citent également. Mais Minucius parle brièvement du rôle des démons à l'origine de l'idolâtrie (*Oct.*, 26, 8). Il est sur ce point copié par Cyprien (*Idol.*, 6). Et Cyprien mentionne aussi les secrets de la coquetterie des femmes (*Habit.*, 14) : il dépend là de Tertullien. Mais il ajoute des traits qui laissent à penser qu'il connaît aussi le texte même d'*Hénoch*. Cependant Tertullien seul témoigne d'une connaissance aussi étendue du texte.

2. Le livre d'Adam

Tertullien paraît s'être à diverses reprises inspiré d'un autre apocryphe juif, le *Livre d'Adam*. On sait que nous possédons différents textes qui paraissent se rattacher à un apocryphe d'*Adam*. C'est d'abord une *Vie d'Adam et Ève* conservée en grec et en arménien dans deux traditions assez différentes, appelées souvent, la première, *Apocalypse de Moïse*, et la seconde, *Vie d'Adam et Ève*. Il y a d'autre part une *Pénitence d'Adam*, mentionnée par le décret gélasien, qui paraît désigner la même œuvre. Il y a enfin le *Testament d'Adam*, dont certains fragments sont conservés en syriaque. Mais ces divers éléments paraissent être des fragments de la même œuvre¹⁶. On sait

¹⁵ Voir *Études*, p. 111-121.

¹⁶ Voir A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970, p. 3-14 ; H. HENGEL, *Pseudepigrapha I* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 18), p. 272.

que les écrits juifs et judéo-chrétiens étaient souvent des assemblages d'ouvrages différents : c'est le cas de *I Hénoch*. Or Tertullien paraît témoigner des divers aspects de l'œuvre. Il serait en ce cas une source précieuse pour sa reconstitution.

Cet apocryphe d'*Adam* a un caractère midrashique. Il est apparenté au *Livre des Jubilés*. Il est d'un ordre très différent de certaines spéculations apocalyptiques sur Adam dont nous avons l'écho chez Philon d'Alexandrie, et qui se rattachent à l'exégèse apocalyptique des premiers chapitres de la Genèse. Ici, au contraire, il s'agit d'un récit très littéral. Nous sommes loin également de certaines spéculations que nous avons rencontrées dans le *De montibus*. Il est possible que des thèmes comme ceux d'Adam formé de la terre vierge du Paradis, de la jalousie de l'ange par rapport à Adam, d'Adam prophète, que l'on trouve chez Tertullien, viennent de cette tradition. Mais ils se retrouvent chez Irénée¹⁷.

La première allusion particulière à Tertullien est la phrase finale du *De paenitentia* : « Celui qui est à la fois l'origine de la race humaine et de son infidélité à Dieu, Adam, restitué lui-même dans son paradis par la confession (*exomologesi*), ne se tait pas » (II, 9). Le texte parle d'une confession de ses péchés par Adam. Ceci est un des thèmes de l'*Apocalypse de Moïse* (27, 2, 7)¹⁸. La pénitence d'Adam entraîne sa restitution dans son Paradis. Il s'agit donc là d'une restitution d'Adam au Paradis terrestre. Ce sens est différent de celui que Tertullien donne ordinairement au paradis eschatologique qui est pour lui synonyme de ciel. Il semble donc qu'ici, Tertullien reproduise une tradition qui ne correspond pas à son système propre.

L'*Adversus Marcionem* développe plus longuement le thème. Tertullien interprète la parole de Dieu à Adam : « Où es-tu », non comme une interrogation, mais comme une exclamation (II, 25, 2) : « Il fallait que celui qui était accablé par la conscience de son péché fût appelé à se présenter devant la face du Seigneur, non par la seule prononciation du nom, mais avec, dès alors, une certaine évocation du pardon [...] En lui donnant la possibilité ou de nier ou d'avouer, il lui permettait de confesser spontanément sa faute et, à ce titre, de se relever » (II, 25, 3). On voit que Dieu apparaît comme un père prêt à pardonner et Adam comme le modèle du pénitent.

Le texte continue : « Si Adam, à cause de l'ordre de la loi, a été livré à la mort, pourtant son espérance lui a été conservée, le Seigneur

¹⁷ Voir Ugo BIANCHI, « La rédemption dans les Livres d'Adam », *Numen* 18 (1971), p. 1-8.

¹⁸ Voir E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 122-123.

lui disant : Voici qu'Adam a été fait comme un de nous — ceci se rapportant à la future participation de l'homme à la divinité. Et qu'est-ce qui suit ? *Et nunc, ne quando extendat manum et sumat de ligno uitae et uiuat in aeuum*. En ajoutant *et nunc*, mot qui désigne le présent, il montre que c'est seulement pour un temps, et actuellement, qu'il retarde pour lui la vie. Ainsi il n'a maudit ni Adam lui-même ni Ève, candidats à la restitution, relevés par leur confession » (II, 25, 4).

Nous retrouvons ici les thèmes de la pénitence d'Adam, de sa mort et de l'annonce de son retour au Paradis. Mais il y a plus. Nous sommes en présence d'une exégèse très particulière de *Gn 3, 22*, où l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de vie est présentée comme provisoire, et où le texte devient une prophétie de la restauration future d'Adam au Paradis. Or, cette exégèse se trouve textuellement dans l'*Apocalypse de Moïse*, 28, 3, avec, en particulier, l'accent mis sur le mot « maintenant » pour souligner le caractère provisoire de l'interdiction : « Tu n'en prendras pas maintenant, mais, quand la résurrection viendra, je te donnerai accès à l'arbre de vie. » La dépendance est ici certaine.

Le thème va reparaitre encore dans le *De resurrectione mortuorum*. Il s'agit de la phrase : « *Terra es et in terram ibis* ». Tertullien propose diverses interprétations. Puis il conclut : « Même si quelqu'un a l'audace d'interpréter la terre de la terre sainte du Paradis, qu'il entendrait être dite des protoplastes, c'est-à-dire d'Adam et Ève, alors c'est la restitution au paradis qui paraîtra promise à la chair qui avait reçu mission de la garder et de la cultiver, en sorte que l'homme soit rappelé là tel qu'il en avait été chassé » (26, 14). On notera que Tertullien présente cette interprétation comme « la hardiesse » de quelqu'un. Il ne la prend pas pleinement à son compte. Or, à nouveau, cette exégèse se trouve dans l'*Apocalypse de Moïse*, 41, 2, où « le retour à la terre » est interprété de la résurrection¹⁹.

Nous retrouvons l'exégèse de *Gn 3, 22*, dans le même traité. Il s'agit de la persistance, dans le monde, des éléments dont était composé le corps d'Adam, et de leur restitution à la résurrection : « C'est dans cette chair qu'à nouveau Adam sera rendu présent pour s'entendre dire par le Seigneur : Voici qu'Adam a été fait comme un de nous, vraiment alors capable du mal, auquel il a échappé, et du bien, dans lequel il est entré » (63, 4). Ici encore *Gn 3, 22* est interprété comme une prophétie de la résurrection d'Adam.

C'est à une forme du même apocryphe d'Adam que peut se rat-

¹⁹ Cf. K. von TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866.

tacher une autre série de textes curieux de Tertullien concernant la prière. Il s'agit d'abord de la phrase finale du *De oratione* sur la prière des créatures : « *Orant angeli omnes, orat omnis creatura*. Les animaux et les bêtes sauvages plient leurs genoux et sortent de leurs étables ou de leurs tanières pour lever les yeux au ciel non sans émettre des sons en faisant résonner leur souffle à leur manière. Et les oiseaux aussi, se levant à présent (*nunc*), se tournent vers le ciel et forment une croix avec leurs ailes en guise de mains et disent quelque chose qui paraît une prière » (29, 4). Le mot *nunc* semble bien faire allusion à la prière matinale du lever du jour.

Or ce thème de la prière des animaux associée à celle des anges se retrouve à diverses reprises dans les écrits apocryphes qui relèvent du cycle d'Adam. Ainsi dans *La Vie d'Adam et Ève* : « Alors les anges vinrent ensemble et tous les animaux et ils priaient pour Adam » (9, 1). L'ordre est exactement le même que dans le texte de Tertullien. De même, a été conservé dans plusieurs versions un *horarium*, rattaché à un *Testament d'Adam*, et où il est question de la prière des anges, de celle des animaux, de celle des oiseaux (*Patr. Syr.*, II, col. 1325). Il semble que le thème de la prière des animaux soit lié au cycle d'Adam, à cause du lien d'Adam avec eux dans la *Genèse*, et à cause de son rapport avec le thème du Paradis. Tertullien ne fait pas que le reproduire. La comparaison des ailes étendues de l'oiseau aux mains de l'homme étendues pour prier et l'allusion à la croix sont évidemment chrétiennes.

D'ailleurs, Chadwick pense aussi à cet apocryphe pour le thème de la prière silencieuse de la création tout entière au milieu de la nuit, attesté par la *Tradition Apostolique*, 41. Ce serait pour lui l'origine de la prière du milieu de la nuit, mentionnée par Tertullien, *Orat.*, 13²⁰. On notera en effet qu'un des traits de l'apocryphe est de déterminer les heures de la prière pour chaque catégorie de créatures. Parmi ces heures, celle du milieu de la nuit attirait particulièrement, comme le note Chadwick. Elle désignait le moment de silence qui sépare une journée de l'autre. Ce thème du silence religieux de la création à minuit se retrouve dans un passage de l'*Évangile de Jacques* (18, 2), récemment étudié par Alfonso M. de Nola²¹, en relation avec la naissance du Christ. Et ceci nous ramène encore au second siècle.

Un dernier passage de Tertullien pourrait se rattacher à notre apocryphe, où l'on a vu la place que tenaient les anges. Dans un

²⁰ « Prayer at Midnight », dans *Epectasis* (Mél. Daniélou), p. 47-49.

²¹ *Il motivo delle suspensione della vita cosmica come problema de relazioni interreligiosi*, Milan, 1970. Voir aussi Allen CABANISS, *Liturgy and Literature*, 1970, p. 53-56.

curieux passage, Tertullien écrit à propos du diable, en citant *Ez* 28, 16 : « Tu es né dans les délices du Paradis de ton Dieu, là en effet où Dieu avait fait les anges dans la seconde formation de la figure des animaux » (*Marc.*, II, 10, 3). Ceci est évidemment une allusion à *Gn* 2, 19 : « Yaweh modela à nouveau du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel ». C'est « la seconde formation » dont parle Tertullien, la première étant celle de 1, 24. Mais pour Tertullien cette seconde formation est celle des anges. Cela s'explique si l'on se souvient que le serpent était « le plus sage » des animaux de cette formation.

Ceci paraît en rapport avec le thème de la jalousie à l'égard de l'homme comme source du péché de l'ange, que Tertullien développe dans le même passage (II, 10, 4) et qui est connu de saint Irénée et déjà d'Athénagore. Or ce thème se trouve précisément dans la *Vie d'Adam et Ève* (14, 1-3). C'est vraisemblablement celle-ci qui en est la source. Ceci est intéressant, pour montrer que cette apocalypse était connue des chrétiens du *second siècle* et donc que Tertullien n'est pas le seul témoin de sa vogue dans les milieux chrétiens²². Mais c'est aussi une raison de penser que c'est à cette même apocalypse que Tertullien a emprunté le thème de la création des anges au Paradis, et de la chute du plus sage d'entre eux. Nous ajouterons un dernier point. L'*Apocalypse d'Adam* est mentionnée par un copiste dans la marge, à propos d'un *testimonium* cité dans *Barn.*, 2, 10 : « C'est un sacrifice pour Dieu qu'un cœur brisé, c'est une odeur de suavité pour le Seigneur qu'un cœur qui rend gloire à celui qui l'a fait (*ton peplakota*) ». Ce *testimonium*, dans sa première partie, est une citation de *Ps* 50, 19. Mais la seconde partie n'est pas une citation scripturaire. Nous retrouvons là le genre des *testimonia* composites. C'est cet ensemble que la note du copiste rattache à l'*Apocalypse d'Adam*. James, qui a étudié la question de près, observe que le texte, d'une part, convient bien à Adam, avec l'allusion du *plasma*, et, d'autre part, qu'il est parfaitement de circonstance dans la bouche d'un pécheur pardonné. James propose donc de voir dans cette citation l'expression du fait que l'*Apocalypse d'Adam* aurait été le récit de la pénitence d'Adam.

Ce *testimonium* se retrouve sous différentes formes au *second siècle*²³. Il est en particulier chez Clément d'Alexandrie (*Paed.*, III, 12 ; 90, 4 ; *Strom.*, II, 18 ; 79, 1 ; *Strom.*, IV, 5 ; 19,2). Il est chez

²² Voir W.C. Von UNNIK, « Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten », *Festschrift Böhlig*, p. 120-132.

²³ Voir *Etudes*, p. 163-169.

Irénee (IV, 29). Mais il est aussi chez Tertullien. Il s'y présente sous une forme réduite qui ne comprend que la première partie (*Ps* 50, 19) : *Cor contritum et humiliatum hostia Deo est* (*Adv. Jud.*, 5, 5). Mais cette première partie reproduit à peu près (*humiliatum* en plus) ce que nous trouvons dans *Barn.*, à savoir la fusion de 19 a *thysia tô theô* et de 19 b *kardia syntetrimmenè*. Il est donc possible que Tertullien ait cité les passages de l'*Apocalypse d'Adam*, mais en ne retenant que la partie biblique et en supprimant l'autre, ce qui est conforme à sa pratique de rétablir les *testimonia* en fonction du texte biblique. Ceci confirmerait la connaissance, par Tertullien, de l'*Apocalypse d'Adam*.

3. Sibyllins III

Un cas parallèle à celui d'*Hénoch* est celui des écrits sibyllins²⁴. Tertullien leur reconnaît une autorité à cause de l'antiquité qu'il leur prête. C'est ce qu'il affirme dans le *Ad Nationes* : « Je ne laisserai pas de côté les témoignages importants des divines lettres, auxquels foi doit être donnée à cause de leur plus haute antiquité. La Sibylle en effet est antérieure à toute votre littérature, cette Sibylle prophétesse du vrai Dieu. » (*Nat.*, II, 12,35). Tertullien paraît se référer ici à la tradition juive selon laquelle la première Sibylle était fille de Noé (*Sib.*, III, 827). Pour lui, ce sont les païens qui ont usurpé son nom pour couvrir leurs oracles : « Vous avez recouvert de son nom les paroles des prophètes des démons » (II, 12, 35).

On sait qu'avant Tertullien, Théophile d'Antioche avait cité de longs passages des *Oracles sibyllins*. En milieu latin, Commodien les cite, ce qui donne à penser qu'il en existait une traduction latine. Pour eux tous, elle appartenait, comme le livre d'*Hénoch*, à une littérature sacrée antique et qui avait une autorité particulière. On sait que cette autorité, liée à l'antiquité, est un thème commun de la culture de l'époque grecque et païenne (*Apol.*, 19,1). Tertullien citera Hermès Trismégiste en tant qu'il y voit l'expression d'une sagesse païenne archaïque, et rappellera que certains voient en lui l'auteur des *archaia logia* de Platon.

Tertullien cite à trois reprises la Sibylle. Dans le *Ad Nationes*, il s'agit de montrer l'origine humaine de *Saturne*, son *census* (II, 12,5). Après avoir apporté divers témoignages païens, il en vient à celui de la Sibylle : « Celle-ci, en vers senaires, parle dans le même sens du berceau et des affaires de Saturne : à la dixième génération, celle à partir de laquelle le déluge arriva aux anciens, régna Saturne, avec Titan et Japhet, les fils très forts du ciel et de la terre » (II, 12, 36). Il s'agit d'une citation de

²⁴ Cf. GCS, 8 : *Die Oracula Sibyllina* (I. GEFFCKEN), Leipzig, 1902.

Sib., III, 108-111. La valeur du témoignage de la Sibylle vient pour Tertullien de ce qu'elle est proche des événements qu'elle rapporte : « Si l'on peut accorder foi, soit à vos auteurs, soit à des écrits antérieurs aux vôtres, mais à cause de cela d'autant plus proches des événements puisqu'ils sont de la même époque, on peut tenir pour prouvé que Saturne a été un homme » (II, 12,37).

Dans l'*Apologétique*, Tertullien revient sur la même question, dans le texte que nous transmet le manuscrit de Fulda et qui semble une première ébauche. Ce texte en effet est très proche de l'*Ad Nationes*. L'autorité de la Sibylle y est présentée dans les mêmes termes : « Vous avez, je crois, vous aussi, une Sibylle, dans la mesure où cette désignation d'une vraie prophétesse a été étendue indûment à diverses reprises à d'autres qui paraissaient prophétiser ; c'est le cas pour le nom de votre Sibylle, qui est trompeuse sur la vérité, aussi bien que vos dieux eux-mêmes » (19, 10). Ici encore, la vraie Sibylle est la Sibylle juive. Tertullien élimine l'allusion à la Sibylle dans la seconde édition de l'*Apologétique*, sans doute parce que les données qu'elle présente ne coïncident pas avec celles des historiens romains sur lesquels il s'appuie, peut-être aussi pour s'en tenir à l'autorité de Moïse.

Une dernière mention explicite est faite dans le *De Pallio*. Tertullien veut montrer que tout change dans le monde. Il donne comme exemple qu'il fut un temps où la mer recouvrait toutes choses : « Encore maintenant, on voit des coquillages et des trompes marines qui sont égarés sur les montagnes, désirant témoigner avec Platon que même les lieux élevés ont été immergés. Mais, en émergeant à nouveau, l'univers à nouveau a changé de forme. Son apparence, maintenant encore, change localement, quand un site est détruit, quand, entre les îles, Délos est désormais invisible, Samos sablonneuse — la Sibylle ne ment pas — quand on recherche dans l'Atlantique une terre égale à l'Afrique ou à l'Asie, quand on voit dans la Sicile les restes de ce qui fut jadis un côté de l'Italie, séparé d'elle par les flots de l'Adriatique et de la Tyrrhénienne » (2,3).

Nous ayons ici une citation de *Sib.*, III, 263, parmi des allusions à Platon. Ici il ne s'agit plus de démontrer un thème. La Sibylle intervient au titre de l'érudition. L'intérêt est de voir qu'elle fait partie de la culture de Tertullien. On peut noter dans le même livre sa connaissance de Flavius Josèphe (*Apol.*, 18, 7 ; 19, 6). Par contre, on ne voit pas d'allusion à Philon. Ceci atteste la connaissance que Tertullien a eu de la littérature juive hellénistique. Mais on remarquera que la Sibylle qu'il connaît est celle du Livre III, c'est-à-dire la Sibylle juive. Il ne fait aucune allusion aux *Oracles sibyllins* chrétiens, dont certains existaient pourtant de son temps. C'est à nouveau une preuve de son intérêt pour le judaïsme intertestamentaire, mais non pour le judéo-christianisme.

Il est intéressant de noter que Minucius Felix connaît Josèphe, qu'il mentionne explicitement (33, 4). Il connaît aussi une apologie juive utilisée par ailleurs par les écrits clémentins, comme l'a montré Quispel. Mais il ne nomme pas la Sibylle, et ne paraît pas lui faire d'emprunt. Ceci est un argument en faveur de la postériorité de Tertullien. Dans la question de Saturne, on voit que la documentation de Tertullien reprend celle de Minucius, mais lui ajoute des données empruntées à la Sibylle et l'accompagne de toute une longue discussion. L'intérêt prêté à la Sibylle est donc un trait propre à Tertullien.



En dehors de ces trois cas, les emprunts de Tertullien à la littérature juive apocryphe sont rares. M. Delcor a signalé que le portrait de Job dans *De patientia*, 13, 8 comportait des traits qui ne sont pas bibliques et qui se retrouvent dans le *Testament de Job*²⁵. La chose est possible, mais n'a rien de significatif, car il s'agit de détails réalistes. Des citations comme : *Peperit et non peperit*, qui vient de l'*Apocryphe d'Ézéchiel* (*Car.* 23, 2-6), ou comme l'application à Paul de la prophétie de Jacob sur Benjamin, *lupus rapax* (*Adv. Marc.* V, 1, 5), qui est dans les *Testaments des Douze patriarches*, ne signifient pas que Tertullien ait connu ces ouvrages, car elles faisaient partie à son époque de la tradition des *testimonia*.

III. TERTULLIEN ET LA TRADITION

Les diverses doctrines contre lesquelles a réagi Tertullien : spéculations sur les anges, exégèses ésotériques des paraboles, etc., relevaient de cette gnose judéo-chrétienne, héritière de l'apocalyptique juive, qui avait des formes orthodoxes et des formes hétérodoxes, et dont l'existence nous est attestée aussi bien par les témoignages d'un Papias ou d'un Clément que par les vestiges que nous en avons gardés. Cette gnose prétendait avoir des origines apostoliques et représenter l'enseignement secret donné par le Christ après sa résurrection. Elle ne devait pas être communiquée indistinctement, mais seulement à ceux qui en étaient capables. Sur le contenu de cette gnose des oppositions existaient, mais son principe était admis par tous.

Tertullien a explicitement pris position dans le *De praescriptione*

²⁵ M. DELCOR, « Le Testament de Job, la Prière de Nabonide et les traditions targoumiques », *Bibel und Qumran* (Mél. Bardtke), p. 57-74.

contre cette conception. Il combat la thèse qu'à côté de la tradition commune il existait une traduction ésotérique, concernant précisément les doctrines plus élevées sur les habitats célestes et infernaux, sur les noms des anges, sur les réalités eschatologiques. Cette thèse se trouve dans les gnoses hétérodoxes, par exemple dans l'*Apocryphon johannis*. Mais elle se trouve aussi dans des œuvres qui n'ont rien d'hérétique, comme l'*Épître des Apôtres* ou l'*Apocalypse de Paul* retrouvés à Nag Hammadi. Or Tertullien, dans le *De praescriptione*, précise qu'il prend à partie aussi bien « les nôtres » que les hérétiques (8, 1). Ce sont les uns et les autres qu'il met en question quand il écrit : « Ils ont coutume de dire que les Apôtres n'ont pas tout su — ou du moins qu'ils ont tout su, mais qu'ils n'ont pas transmis tout à tous » (*Praescript.*, 22,2). Tertullien remarque que les deux hypothèses sont aussi injurieuses pour le Christ qui a envoyé ou bien des Apôtres peu instruits ou bien des Apôtres peu simples.

Il réfute alors les deux thèses. Comment un homme de bon sens pouvait-il admettre que le Christ eût laissé ses Apôtres dans l'ignorance de certaines choses, eux qui partageaient sa vie, « à qui il expliquait certaines choses cachées en les prenant à part » (22, 3). Après sa résurrection, n'a-t-il pas exposé toutes les Écritures aux disciples ? N'a-t-il pas promis aux Apôtres que l'Esprit Saint les conduirait à la connaissance de toute vérité ? Et il a accompli cette promesse à la Pentecôte. Mais les adversaires de Tertullien n'acceptent pas les *Actes des Apôtres*. Il y a là une indication intéressante : Tertullien vise en particulier un groupe qui ne reconnaît pas la canonicité des *Actes des Apôtres*.

Un autre argument présenté par ceux que vise Tertullien est que les Apôtres n'avaient qu'une science imparfaite, puisque Paul a critiqué Pierre et les autres : « Quelque chose manquait donc à ceux-ci, disent-ils, afin que par là ils établissent qu'une science plus étendue a pu être ajoutée, telle que celle de Paul quand il critique ses prédécesseurs » (23,2). Ceci ne peut venir des *Actes des Apôtres*, puisqu'ils ne les acceptent pas, et doit faire allusion à un apocryphe. Mais, continue Tertullien, « il faudrait qu'ils montrent ce qui leur permet d'affirmer que le fait que Pierre ait été critiqué par Paul signifie qu'une autre forme d'évangile a été introduite par Paul au-delà de celle que Pierre et les autres avaient prêchée auparavant » (23,5).

Mais « Paul ne dit-il pas lui-même qu'il a été élevé au troisième ciel et qu'il y a entendu certaines choses. Mais, même s'il en est ainsi, elles ne peuvent lui avoir donné matière à une autre doctrine plus élevée, puisqu'elles étaient d'un ordre qui ne pouvait être transmis à personne. Il faudrait alors admettre : ou que Paul a trahi le secret confié ou que quelqu'un d'autre ensuite, ayant été élevé au paradis, a obtenu la permission de dire ce qu'il n'avait pas été permis à Paul de révéler » (24,6).

Ici, nous avons une allusion précise à l'apocalyptique judéo-chrétienne comme connaissance des secrets cachés du monde céleste venant des Apôtres et représentant une tradition ésotérique distincte de la tradition commune.

Tertullien aborde alors la seconde hypothèse : les Apôtres auraient bien reçu une tradition secrète, mais ils ne l'ont communiquée qu'à quelques-uns. Il y a donc dans l'Église deux niveaux de révélation, se rattachant également aux Apôtres : le niveau des simples, à qui est communiquée une connaissance élémentaire, et le niveau des initiés, auxquels est communiquée la plénitude de la connaissance : « Les Apôtres n'ont rien ignoré, ni n'ont prêché des choses différentes, mais ils n'ont pas voulu tout révéler à tous. Ils ont enseigné certaines choses, publiquement à tous, ils en ont transmises d'autres en secret à quelques-uns » (25, 1-2). Ce serait le dépôt confié à Timothée. Cette position est celle des gnostiques hérétiques, mais elle vaut aussi de la gnose orthodoxe, c'est-à-dire de l'apocalyptique judéo-chrétienne, telle que Clément d'Alexandrie l'entend à cette même époque.

A cela Tertullien répond que le dépôt confié ne sous-entend pas une doctrine réservée (*remotior doctrina*), mais signifie que l'enseignement transmis doit être gardé intact. Il n'y a pas d'autre doctrine transmise par les Apôtres que la doctrine qu'ils ont publiquement proclamée. Il ne s'agit donc pas ici seulement d'une gnose hérétique, c'est-à-dire dont le contenu serait autre que celui de la foi commune, mais de tout ésotérisme, c'est-à-dire de l'idée d'une connaissance plus haute réservée à quelques-uns. Comme Tertullien ne connaît sans doute pas Clément d'Alexandrie, il vise un ésotérisme qui n'est pas seulement celui de Clément, mais qui était beaucoup plus général — et qui nous ramène à l'apocalyptique.

Il est clair que, dans le *De praescriptione*, Tertullien vise d'abord les doctrines de Valentin ou d'Apelle, auxquelles il se réfère explicitement. Mais ce n'est pas seulement en tant que doctrine hérétique qu'il les réfute, c'est aussi en tant qu'elles affirment l'existence d'une tradition ésotérique à côté de la tradition commune. Or ceci n'est pas seulement le fait des hérétiques. C'était la doctrine commune des judéo-chrétiens. Cette doctrine était acceptée par les Alexandrins. Elle est au contraire rejetée par Tertullien. Il y a donc chez lui une réaction, non seulement contre le gnosticisme hérétique, mais aussi contre la gnose judéo-chrétienne.

Ce n'est pas à une hérésie particulière que s'attache Tertullien. Ce qu'il cherche, c'est ce qui peut permettre de discerner ce qui est conforme à la foi et ce qui ne l'est pas. Mais, précisément, tout le monde se réclamait de l'Écriture. Les marcionites fondaient leur doctrine sur l'étude comparée des deux Testaments. Les valentiniens prétendaient détenir la

clef de l'authentique interprétation de l'Écriture. La question se trouvait donc repoussée : il s'agissait de savoir s'il y avait un critère qui permit de discerner, parmi ces interprétations de l'Écriture, celle qui était valable. Un critère purement intrinsèque était difficile. Tertullien lui-même admettait qu'à côté d'une exégèse littéraire, une exégèse spirituelle était nécessaire. Il fallait donc trouver autre chose, un principe préalable, une *praescriptio*.

Les origines de l'emploi du mot par Tertullien ont fait l'objet de nombreuses discussions. Elles sont résumées par le dernier auteur à avoir traité la question, J.-C. Fredouille. A partir d'un relevé exhaustif des emplois du mot chez Tertullien, il conclut qu'il ne faut pas en chercher l'origine dans le vocabulaire juridique. Ceci rejoint d'ailleurs les vues d'un autre critique, Barnes, qui conteste que Tertullien ait eu une solide formation juridique. En réalité, le mot en latin courant pouvait avoir deux sens : d'une part, le sens étymologique (« préface », « indication ») repris par la langue juridique qui lui a donné des valeurs techniques très précises (intitulé d'une loi, mention préalable). D'autre part, un sens secondaire, fréquent dans l'usage courant et aussi chez notre auteur : « précepte », « règle », « ordonnance » (p. 232). L'originalité de Tertullien, qui est très libre dans l'usage des mots, est d'avoir créé un néologisme sémantique personnel, en faisant interférer les deux sens et en combinant « la *praescriptio*-objection des rhéteurs du 1^{er} siècle de notre ère et la *praescriptio*-précepte de la langue courante » (p. 233). Il s'agit de trouver le principe incontestable à partir duquel une conséquence s'impose (p. 208-211).

Tertullien va procéder par une suite de démarches. Il part du fait que la référence aux Écritures ne suffit pas, puisque tout le monde prétend s'appuyer sur elle. Le seul problème est donc de discerner entre ces interprétations des Écritures : « La seule question dont il faut disputer est de savoir ce qui appartient à la foi elle-même, dont les Écritures sont le bien, de qui, par qui, quand et à qui a été transmise la doctrine qui fait un chrétien. Là où apparaîtra la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne, là sera la vérité des Écritures, de leur interprétation et de toutes les traditions chrétiennes » (19, 1). Tertullien énumère ici les points qu'il devra successivement traiter : celui de l'origine de la foi, celui de sa transmission, celui de son moment, celui de ses adhérents. Il s'agit de rattacher à son principe, à son fondement, la foi actuelle. C'est une démonstration, mais d'ordre non logique, historique.

Tertullien aborde la première question. L'origine est le Christ. Ceci est un point sur lequel tous sont d'accord. Or, ce que le Christ était et ce qu'il accomplissait, il l'a confié « principalement aux Douze, qu'il avait rassemblés à son côté, en les destinant à être les maîtres des nations » (20, 2), et qu'il a envoyés officiellement vers elles. Les Douze

ont d'abord promulgué la doctrine et fondé des églises en Judée, puis dans le monde entier. C'est à partir de ces églises « apostoliques » que la foi a été transmise aux autres églises et continue de l'être. C'est donc par ce rattachement aux églises apostoliques que l'authenticité de la foi est garantie. Et Tertullien appuie cela sur le principe du *census* : *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est* (20, 7).

Tertullien tient alors une première *praescriptio* — c'est la première fois que le mot apparaît dans le traité, comme le remarque Fredouille : « Si le Christ a confié son message aux Apôtres, si les Apôtres l'ont répandu, soit oralement, soit par les Épîtres, c'est dans les églises que les Apôtres ont fondées que se trouve la vraie foi. Et donc le critère de la vérité d'une doctrine est sa conformité avec la foi de ces églises. Il ne restera plus alors qu'à appliquer le principe au cas présent et à montrer si telle doctrine précise remonte à la tradition des Apôtres (*de apostolorum traditione censeatur*) » (21, 6). Tertullien ici rejoint Irénée dans sa définition de la tradition comme ce qui se rattache à l'enseignement des Apôtres.

Mais alors se pose une nouvelle question : celle de savoir ce qu'est la tradition apostolique. Car les gnostiques prétendent bien se rattacher aux Apôtres. C'est là que se présente la question, dont nous avons parlé plus haut, des traditions secrètes. On remarquera que Tertullien parle bien de tradition orale. Mais cette tradition pour lui est celle qui est conservée dans les Églises apostoliques. Il conteste donc que les Apôtres aient enseigné autre chose que ce qu'enseignent les Églises. Il peut y avoir des degrés dans la communication que les Apôtres ont faite de la doctrine. Mais il s'agit d'une seule doctrine et non d'enseignements ayant des contenus différents (26, 9-10).

Pourtant, s'il est acquis que les Apôtres ont enseigné « tout l'ordre de la règle à tous » (27, 1), est-il sûr que les églises ont conservé intact cet enseignement ? C'est la question fondamentale de l'autorité des églises par rapport à l'autorité apostolique (27,1). La réponse de Tertullien est l'assistance de l'Esprit aux églises : « Comment aurait-il pu négliger son office, lui qui est l'intendant (*uilicus*) de Dieu, le vicaire (*uicarius*) du Christ ? » (28, 1). C'est donc l'affirmation d'une autorité divine présente dans les églises qui se rattachent à la tradition apostolique, tandis que l'autorité des hérésies est seulement l'autorité de ceux qui les ont fondées. C'est une doctrine habituelle chez Tertullien, que de voir dans l'Église non une institution humaine, mais l'instrument de l'Esprit, qui est le « sage architecte » qui la construit (*Adv. Marc.*, III, 23,2).

Un autre argument est celui de l'unité : *Quod apud multos unum inuenitur non est erratum, sed traditum* (28, 3). Un autre critère de la tradition apostolique est l'unité de la foi. Cette foi est commune à toutes les églises. Au contraire, les hérésies sont autant de doctrines différentes.

Ce qui est professé par la totalité des églises porte donc la marque de l'apostolicité. Nous verrons Tertullien, avant Cyprien, développer ce thème de l'unité de l'Église avec des images bibliques, qui d'ailleurs expriment une vérité théologique profonde : l'épouse, le paradis, la maison. Ici encore il touche un point essentiel.

Le dernier critère enfin, sur lequel Tertullien insiste davantage, est celui de l'autorité : « Il serait vraiment stupide que l'hérésie soit tenue comme antérieure à la vérité. En toutes choses la vérité précède l'image, la ressemblance succède à la réalité. Il aurait fallu attendre les marcionites ou les valentiniens pour que la liberté soit libérée. Jusque-là on évangélisait à tort, on croyait à tort, c'est en vain que des milliers ont été baptisés, en vain tant de ministères accomplis, en vain tant de martyrs morts » (29, 2-4). Il semble que cette *praescriptio* soit finalement celle qui, aux yeux de Tertullien, est la plus importante. C'est à cet aspect, remarque Fredouille, qu'il se réfère dans des ouvrages ultérieurs (*op. cit.*, p. 430). Elle rattachait sa thèse à un principe général, au *census*, dont nous reparlerons ²⁶.

En fait, ces arguments de Tertullien pour fortifier la tradition de l'Église contre la tradition gnostique ne sont pas originaux. On les trouve tous chez Irénée, dont Tertullien s'est d'ailleurs inspiré dans sa réfutation du gnosticisme : l'apostolicité comme critère de la foi, la tradition des Apôtres continuée dans les Églises qu'ils ont fondées, la présence du Saint Esprit dans l'Église, l'unité de la foi, l'antériorité de l'orthodoxie sur l'hérésie, tous ces arguments sont chez Irénée. Tertullien ne fait que les rassembler en quelques paragraphes, et aussi les ordonner de façon plus rigoureuse. On remarquera toutefois que, dans le *De praescriptione*, il ne fait pas explicitement allusion au rôle spécifique des évêques dans la transmission authentique de la tradition apostolique. Mais il le fait dans l'*Adversus Marcionem* (IV, 5, 2) : « L'ordre des évêques (d'Asie), si l'on remonte (*recensus*) à l'origine, atteindra Jean comme son auteur. »

Certes, ce que vise Tertullien dans sa défense de la tradition, ce sont essentiellement les gnoses hétérodoxes. Mais c'est aussi, nous l'avons vu en commençant, toute gnose au sens des spéculations transmises par l'apocalyptique judéo-chrétienne. Et c'est bien ce qu'affirmait la première partie du *De praescriptione*. Tertullien y traite en effet de la spéculation en tant que telle, et non pas seulement de la spéculation hérétique, de la *curiositas* et pas seulement de la *scrupulositas*. Il écrit en effet : « J'en viens à ce point que les nôtres mettent en avant pour défendre leur curiosité

²⁶ Voir déjà l'*Apol.*, 49, 10, et dans *Adversus Marcionem*, IV, 5, 1 : *Id verius quod prius, id prius quod est ab origine.*

(*curiositas*) et que les hérétiques enseignent pour introduire leur anxiété (*scrupulositas*)²⁷ : Cherchez et vous trouverez » (8, 1).

L'exégèse de ce verset a tenu une grande place dans la discussion du second siècle. Il est profondément exact que les hérétiques s'en servaient pour introduire leurs doctrines. Irénée y fait allusion à diverses reprises (*Adv. Haer.*, II, 17 ; 24 ; 26 ; 46, 2). Mais la découverte de l'*Évangile de Thomas* en apporte la confirmation. *Mt* 3, 7 en est le leitmotiv. Le logion 2 dit : « Jésus a dit : Qu'il ne cesse, celui qui cherche, de chercher, jusqu'à ce qu'il trouve, et, lorsqu'il trouvera, il sera bouleversé. » Et le logion 92 : « Cherchez et vous trouverez. Mais ce que vous m'avez demandé en ces jours, maintenant il me plaît de le dire et vous ne le chercherez pas. » Il est clair que le mot est interprété au sens du gnosticisme. Celui qui doit chercher est le simple croyant. Il n'aura trouvé que quand il aura la gnose. Mais le verset se trouve aussi chez les chrétiens de la Grande Eglise pour justifier leur recherche. C'est le cas, en particulier, chez Clément d'Alexandrie²⁸.

Or, c'est contre les uns et les autres que Tertullien va prendre position. Le grand principe qu'il va poser est que la recherche a du sens pour celui qui n'a pas trouvé, mais non pour celui qui a trouvé. Le mot s'adresse aux Juifs ou aux païens, mais n'a plus de sens pour les chrétiens : « Il faut chercher jusqu'à ce que tu aies trouvé et croire quand tu as trouvé — et il n'y a plus rien après, sinon de conserver ce que tu as cru » (9, 4). L'enseignement du Christ représente un terme au-delà duquel il n'y a rien : « Il n'y a donc plus rien à chercher. Ou alors quelle sera la limite de la recherche ? » (10, 7). C'est la marque d'un manque de rigueur que de ne pas savoir s'arrêter quand on a trouvé.

Il faut donc s'en tenir à la *regula fidei*, que Tertullien expose. C'est l'affirmation d'un seul Dieu, qui a tout produit par son Verbe. « Ce Verbe, appelé fils de Dieu, a été vu de façon variée par les patriarches, entendu toujours par les prophètes. Il est descendu enfin par l'Esprit et la puissance du Père dans la Vierge Marie, s'est fait chair dans son sein, et, né d'elle, s'est manifesté Jésus-Christ. Il a prêché la Loi nouvelle et la nouvelle promesse du royaume des cieux, a fait des miracles, a été fixé à la croix, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu, a envoyé la puissance vicairie de l'Esprit Saint pour diriger les croyants, il viendra dans la gloire pour prendre les saints afin qu'ils jouissent de la vie éternelle et des promesses célestes et pour juger les impies dans le feu éternel, les uns et les autres ayant ressuscité avec restauration de la chair » (13, 1-6).

²⁷ Sur la notion de *scrupulositas*, voir J.C. FREDOUILLE, *op. cit.*, p. 425, 432.

²⁸ Voir J. DANIELOU, *Recherche et Tradition chez les Pères du II^e et III^e siècle*, NRT, 94 (1972), p. 453-461.

Ce texte est précieux, car il nous donne le contenu de la règle de foi au temps de Tertullien, le résumé de la tradition catéchétique. C'est cette tradition venue des apôtres, transmise par les églises, qui est tout l'objet de la foi. Il suffit de la croire et d'y adhérer. Ceci dit, Tertullien ne condamne pas ce qui relève de discussions autour de la règle de foi. Seul ce qui va contre la règle est condamnable. Mais il ne cache pas sa défiance à l'égard de pareilles spéculations : « Du moment que demeure la forme (de la règle de foi) à sa place, cherche et discute comme tu veux, déploie tout ton goût de curiosité (*libidinem curiositatis*). Mais ces exercices relèvent de la curiosité, ils trouvent leur gloire dans leur virtuosité. En dernière analyse, il vaut mieux ignorer de peur de savoir ce qu'on ne doit pas, dès lors que tu sais ce que tu dois. Que la curiosité fasse place à la foi, la gloire au salut » (14, 1-5).

Il est bien clair qu'ici, il ne s'agit pas des hérétiques, mais des *nôtres*. Aussi bien, Tertullien ne condamne pas. Mais il est clair aussi que nous voyons se manifester chez lui une défiance à l'égard des recherches spéculatives. Elles relèvent de la *curiositas*. Il faut bien comprendre le sens du mot. Ici encore l'analyse de J.-C. Fredouille est bonne. Il montre que Tertullien dépend de l'usage du mot dans la tradition philosophique. Il ne s'agit pas d'une condamnation de l'activité de l'esprit. Mais d'une activité de l'esprit qui s'exerce en des matières *curieuses*, qui n'ont rien à voir dans les questions vitales. C'est là ce qui résout l'apparente contradiction entre, d'une part, la grande culture de Tertullien et sa puissance intellectuelle, et, d'autre part, sa condamnation de la *curiositas*. Il n'y a pas contradiction, en réalité, car il ne s'agit pas de la même chose²⁹.

Mais, précisément, ce qui est typique de la *curiositas* pour Tertullien, c'est la gnose. Il se réfère à *1 Tm* 1, 4 : *Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae a quibus nos apostolus refrenat* (7, 7). Il reprend la même allusion dans *Adv. Marc.*, I, 9,7 : *Et ibitur in illas indeterminabiles quaestiones, quas Apostolus non amat*³⁰. De même dans *Adv. Valent.*, 3, 4 : *Fabulas et genealogias indeterminatas nominat*. Or, dans ces passages, ce sont des spéculations judéo-chrétiennes que Paul combat. Le terme même de *genealogias aperantous* le montre clairement. Il s'agit de ces spéculations sur le monde angélique dont la théologie judéo-chrétienne était remplie. Il ne s'agit pas à proprement parler d'hérésie.

Mais, dira-t-on, dans le contexte du *De praescriptione*, c'est à la philosophie grecque que Tertullien s'attaque. Ce qu'il paraît donc viser, c'est l'usage, par les chrétiens, de l'hellénisme. La *curiositas* serait alors

²⁹ Voir FREDOUILLE, *op. cit.*, p. 412-426.

³⁰ Sur l'expression *indeterminabiles quaestiones*, voir WASZINK, *op. cit.*, p. 113-114.

cela. Mais, comme Waszink le remarque bien, Tertullien ici « emphasizes the relations existing between heresy and philosophy » (*op. cit.*, p. 113). Ce qui est à l'arrière-plan de sa position, c'est la thèse que la gnose tire son origine de la philosophie grecque, thèse qu'il développe dans *Anim.*, 3. Mais ceci est une thèse polémique, et non pas une réalité historique. La gnose était d'abord un fait judéo-chrétien, sous ses formes orthodoxes et hétérodoxes. La *curiositas* qu'attaque Tertullien est donc bien, en fait, la gnose judéo-chrétienne. Et comme il attaque la *curiositas* chez les orthodoxes (chez les hérétiques, il s'agit de *scrupulositas*), c'est donc bien finalement la gnose judéo-chrétienne qui est ici en question.

Ceci est un point de conséquence. L'attitude de Tertullien est radicalement différente de celle de ses contemporains alexandrins, Clément et Origène. Ceux-ci condamneront le gnosticisme, mais intégreront la gnose judéo-chrétienne. Cette position entraînera des risques, mais donnera à leur pensée une dimension contemplative qui persistera dans le monde grec chrétien.

Le refus radical qu'oppose, au contraire, Tertullien à la gnose orientera le monde latin vers une orthodoxie plus stricte, mais moins foisonnante. Ceci, bien entendu, ne veut pas dire que Tertullien n'ait pas fait un effort de pénétration et d'explication de l'Écriture et de la Règle de foi, mais que ce fut en excluant toute *curiositas* et en restant très proche de la foi commune. Il parlera *simpliciter*. C'est ce que nous verrons dans sa théologie.

CHAPITRE II

MINUCIUS FELIX ET SES SOURCES

A la rupture que nous constatons chez Tertullien à l'égard du judéo-christianisme, correspond une expression du message chrétien dans la culture latine. Tertullien lui-même en sera un témoin, tout en gardant ses distances vis-à-vis de la culture profane. Il se définit ainsi dans son originalité à la fois en face du judéo-christianisme latin et en face d'un christianisme exprimé dans la tradition latine classique. Ce christianisme latin s'était déjà exprimé avant lui dans l'*Octavius* de Minucius Felix. Tertullien a connu cette œuvre, bien qu'il ne la nomme pas. Il s'en est inspiré dans l'*Apologétique*. Mais, en même temps, il s'est défini contre ce qui, en elle, lui paraissait trop dépendant de la philosophie païenne, et en renforçant ses aspects spécifiquement chrétiens.

La question des rapports de Minucius Felix et de Tertullien a été et reste discutée. Des auteurs sérieux ont tenu et tiennent pour la priorité de Tertullien. C'est le cas d'Axelson, de Beaujeu, de Tibiletti. Mais il nous semble que les arguments en faveur de la thèse inverse sont décidément plus convaincants. Et nous nous rangeons sur ce point aux arguments de Borleffs et de Quispel¹. J'ajouterai que, pour notre objet, la question de priorité chronologique n'est pas essentielle. Minucius représente de toute manière une dépendance à l'égard de la philosophie stoïcienne beaucoup plus grande que Tertullien, de même que, sur le plan de la langue, il reste bien davantage fidèle aux normes classiques.

I. LA THÉOLOGIE

L'*Octavius* contient un petit traité de théologie. Il commence par établir l'existence de Dieu. Comme une maison suppose un maître qui y préside, ainsi « la providence, l'ordre, la loi » qui règnent dans le monde impliquent « un Seigneur plus beau que les étoiles et toutes les parties du monde » (18, 4). La source la plus proche du thème de la maison est *Nat. Deor.*, II, 5, 15, qui le rapporte à Cléanthe. Il est également familier à Sénèque (*Nat. Quaest.*, VII, 30, 3 ; *Benef.*, VII, 1, 7 ; *Epist.*, 90, 42), pour ne

¹ Voir G.Ph. BORLEFFS, *De Tertulliano et Minucio Felice*, Groningen, 1925 ; G. QUISPEL, *Minucii Felicis Octavius*, Leiden, 1949.

parler que des latins. Et il sera repris par Novatien, qui relève des mêmes sources, sans dépendre de Minucius.

Vient ensuite un passage sur le monothéisme. Minucius montre par des exemples que, dans les sociétés terrestres, la multiplicité des princes est impossible. Il cite Étéocle et Polynice, Romulus et Rémus, César et Pompée. Puis il prend des exemples dans la nature : *Rex unus apibus ; dux unus in gregibus ; in armentis rector unus* (18, 6). Ce thème se rattache à une tradition qui a son origine chez Aristote, comme l'a montré Erik Peterson. Il se retrouve dans le *Peri kosmou* du Pseudo-Aristote. Mais il avait été repris dans la tradition stoïcienne et spécialement posidonienne. Il relève de la polémique contre le polythéisme. Minucius le romanise.

Minucius décrit quelques caractères de ce Dieu unique. Il est *summa maiestas et diuini imperii potestas*. Il est *parens omnium*. Il n'a ni commencement ni fin. Principe de l'origine des autres, il est à lui-même principe de son éternité. Il se suffit à lui-même : « Avant le monde, il se tient lieu de monde à lui-même » (18, 7). Il gouverne tout : *Verbo iubet, ratione dispensat, uirtute consummat*². Nous trouvons ici les grands thèmes que nous présentaient les apologistes chrétiens du second siècle et qui reflètent eux-mêmes le moyen platonisme et le stoïcisme de l'époque. Mais aussi la marque propre de la langue et de la pensée latine apparaît.

Certains des termes employés ont été très tôt adoptés par les chrétiens de langue latine. Ainsi *maiestas summa*, qui désigne la transcendance, et *potestas*, pour la souveraine autorité. *Maiestas* se trouve déjà dans la traduction latine de la I^e *Clementis*, qui est sans doute antérieure à Minucius, pour traduire *doxa* et *megalôsynê* des LXX³. De même *potestas* a traduit *l'exousia*, l'autorité de Dieu de la Bible. *Parens* et *imperium* sont par contre plus classiques que chrétiens. Le premier est cher à Minucius (19, 1 et 15 ; 18, 4 et 7 ; 35, 4). Il semble d'après 19, 14 être la traduction de *Timée*, 28 c. *Natiuitas*, comme équivalent du grec *genesis*, est un mot chrétien, caractéristique du latin chrétien archaïque. Il s'oppose souvent à *perpetuitas* (Tertullien, *Val.* 11, 4)⁴. De même la trilogie *uerbo, ratione, uirtute* pour désigner le déploiement de l'action divine dans la création relève du vocabulaire chrétien, avec l'accent mis sur la parole créatrice et sur la *uirtus*⁵. Mais *ratio* donne la note stoïcienne.

Dieu est invisible, incompréhensible, inaccessible (*nec aestimari*)

² Ceci est repris par Tertullien, *Apol.*, 17, 1, pour *ratio, uerbum, uirtus ; Prax.*, 5, 2, pour *ipsi sibi mundus*.

³ Voir R. BRAUN, *Deus christianorum*, p. 45.

⁴ BRAUN, p. 318-319.

⁵ *Ibid.*, p. 106-109.

(18, 8), Pellegrino a donné de nombreux parallèles à ce passage. Nous reviendrons sur l'invisibilité. On soulignera son caractère stoïcien avec l'incompréhensibilité (*akatalèptos*). Ceci est exprimé par les deux termes d'*infinitus* (*apeiros*) et d'*immensus* (*ametrètos*). Il en résulte que Dieu seul se connaît lui-même tel qu'il est et que notre cœur (*pectus*) est trop étroit pour le saisir (*intellectum*). Le cœur comme siège de l'intelligence est aussi un thème stoïcien et l'emploi de *pectus* en ce sens est classique. Il sera remplacé par le biblisme *cor*.

D'autres traits sont notables. *Inaestimabilis* est forgé par Cicéron pour traduire l'expression stoïcienne (*tèn anaxian echôn*) (*Fin.*, III, 6, 20). Mais alors qu'il a en ce passage un sens dépréciatif, il prend un sens positif au II^e siècle. Il se trouve dans l'*Asclepius*, 31 en ce sens⁶. Ce qui est plus intéressant est que Cyprien, dans *Idol.*, 6, le donne comme une citation hermétique : *Hermes quoque Trismegistus unum Deum confitetur eumque incomprehensibilem et inaestimabilem confitetur*. D'ailleurs, Tertullien n'a *incomprehensibilis* et *inaestimabilis* que dans *Apol.*, 17, 2, où il dépend de Minucius. Ceci montre bien qu'ici, Tertullien témoigne d'une tradition antérieure, qu'il ne continuera pas. On notera que *inaestimabilis* vaut d'abord de la connaissance sensible, puis de la connaissance intellectuelle⁷.

Cette transcendance signifie que celui qui croit connaître la grandeur de Dieu le rabaisse ; pour ne pas le rabaisser, il faut reconnaître son inconnissance. C'est là un thème qui se rencontrera souvent. Il faisait partie de l'apologétique juive pour Philon. C'est le thème de l'*agnôstos theos*, de la *docta ignorantia*. Ici, Minucius dépasse le stoïcisme par l'accent mis sur la théologie négative. Il paraît difficile de ne pas voir là l'influence du milieu judéo-chrétien et gnostique du second siècle. Le III^e siècle réagira contre cette négativité, aussi bien chez Tertullien que chez Origène. Mais Minucius reste stoïcien dans la mesure où il déclare Dieu inaccessible non seulement aux sens, mais à l'intelligence même. Il n'y a chez lui aucun dualisme.

Vient alors la question de la transcendance par rapport aux noms. Les noms n'ont de rôle que là où il y a à discerner dans une diversité. Mais ce n'est pas le cas de Dieu. Seul le mot *deus* le désigne. Père, roi, seigneur (*dominus*) sont analogues. « Enlève les noms et tu percevras la gloire (*claritas*) divine » (18, 10). Ce passage a un caractère très radical. Il paraît éliminer toute analogie. Ici encore, Minucius suit les stoïciens. Pour eux, les noms sont naturels (*physei*), non conventionnels (*thesei*). Dès lors, *Deus* est le nom qui désigne Dieu dans sa propriété

⁶ Cf. *Corpus Hermeticum* (NOCK-FESTUGIÈRE), t. II, Paris, 1960.

⁷ Voir BRAUN, p. 53-65, à qui j'emprunte les citations, mais dont l'interprétation me paraît contestable.

absolument singulière et incommunicable. Tertullien le suivra sur ce point (Braun, p. 32), mais sans condamner pour autant les titres donnés à Dieu. Pour Minucius, *Deus* désigne la *claritas*, c'est-à-dire l'absolue transcendance.

De cela Minucius donne pour témoignage l'usage universel (*consensus*) et populaire (*vulgus*) qui use du mot *Deus* pour désigner la réalité transcendante et unique. Et il cite diverses formules : « *Deus magnus est* », « *Deus uerus est* » et « *Si Deus dederit* ». Ceci prouve qu'il s'agit d'un *naturalis sermo*, c'est-à-dire que le terme *Deus* est celui qui désigne Dieu par nature. Quispel a eu raison de montrer qu'il s'agit là de la conception stoïcienne du caractère naturel des mots⁸ pour désigner l'essence propre de chaque réalité. Il ne s'agit pas pour Minucius d'une preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel. Il ne s'agit pas d'une thèse philosophique sur le caractère inné de l'idée de Dieu. Il s'agit de la spécificité de la nature divine, de son unicité et de sa transcendance. Minucius fait appel ici au témoignage de la nature contre les fausses idées de Dieu.

Ce thème sera repris par Tertullien, avec les mêmes expressions dans *Apol.*, 17, 4, 6, et *Test.*, 2,1 s. Et là encore, il s'agit d'établir l'unité de Dieu contre le paganisme. L'essentiel dans cette démonstration est d'utiliser le langage même des païens contre le paganisme, en montrant au contraire sa concordance avec le christianisme. C'est ce que dit Minucius : « Est-ce là le langage populaire ou celui de la profession chrétienne ? » (18, 11). Tertullien reprendra la même idée dans la célèbre formule *anima naturaliter christiana* (*Apol.*, 17, 6) qui achève le passage parallèle et qui n'a pas d'autre sens, comme l'a montré Quispel. Mais cela implique la thèse stoïcienne de la relation naturelle du mot et de la réalité, du mot comme exprimant l'essence de la réalité⁹.

Tout ce passage de Minucius sera repris par Cyprien dans le *Quod idola dii non sint* de façon parfois littérale. Ainsi, d'abord, de l'unité de Dieu, avec les mêmes exemples pris à la société humaine (Étéocle et Polynice, Romulus et Rémus, César et Pompée), puis à la société animale : *Rex unus est apibus et dux unus in gregibus et in armentis rector unus [...], qui uniuersa quaecumque sunt uerbo iubet, ratione dispensat, uirtute consummat* (*Idol.*, 8). Ceci est un fragment de Minucius inséré par Cyprien et pose le problème de la reproduction textuelle par Cyprien des textes qu'il utilise, ainsi que nous l'avons noté pour *Cent*.

Il en est de même pour la suite : *Hic nec uideri potest : uisu clarior est ; nec comprehendi : tactu purior est ; nec aestimari : sensu maior*

⁸ « *Anima naturaliter christiana* », *Latomus*, 10 (1951), p. 163-169.

⁹ Voir QUISPEL, *Tertulliani De testimonio animae additis locis quibusdam ad naturalem Dei cognitionem pertinentibus*, Leiden, 1952.

est [...] *Et ideo sic Deum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Nec nomen Deo quaeras : Deus nomen est. Illic uocabulis opus est, ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est : Deo qui solus est Dei uocabulum totum est.* Tout ce passage est une citation textuelle, au point qu'elle permet d'améliorer le texte de Minucius (18, 8-10). Et c'est la pensée de Minucius que Cyprien exprime quand il termine : *Nam et uulgus in multis Deum naturaliter confitetur [...] Dicit frequenter audimus : O Deus, et : Deus uidet, et : Deo commendo, et : Deus mihi reddet et : Si Deus dederit.* Cyprien a seulement dans cette dernière phrase remplacé les expressions (romaines) de Minucius par les expressions (africaines) de Tertullien, dans *Test.*, sauf la dernière ¹⁰.

Minucius revient plus loin sur la question de Dieu, mais dans un contexte différent. Il s'agit, cette fois-ci, non de la discussion avec les philosophes, mais de la critique de la religion populaire, du paganisme, avec ses statues, ses temples, ses sacrifices. C'est là un thème ancien dans la Bible et dans la philosophie grecque. Mais il avait pris une place toute spéciale dans la littérature missionnaire juive. Philon en témoigne. A la suite de cette littérature, il est fréquemment repris par les apologistes du second siècle. On reconnaît ce genre à un certain nombre de thèmes, qui sont différents des thèmes philosophiques. Contre les temples, on montre que Dieu ne saurait être contenu : il est *achôrètos*. Contre les sacrifices, on montre qu'il n'a besoin de rien, il est *anendeès*. Contre les statues, on montre qu'il est invisible (*aoratos*) ¹¹. Or il est remarquable que nous retrouvons ici ces trois thèmes rassemblés par Minucius au chapitre 32. Il les développe avec les mots de Cicéron et de Sénèque.

Il montre d'abord que les chrétiens ne dressent pas de temples. « Comment un édifice pourrait-il contenir celui que le monde entier qui est son œuvre ne saurait contenir ? » C'est le thème de l'*achôrètos*. Il est exprimé chez Cicéron (*Natur. Deor.*, II, 37, 103). C'est le cœur de l'homme qui est le lieu où Dieu demeure. Et les actes du culte sont l'observance de la volonté de Dieu. C'est le thème essentiel du passage. Déjà Minucius condamne les statues, parce que c'est l'homme qui est image (*simulacrum*) de Dieu : « C'est dans notre esprit (*mente*) qu'il faut lui dédier un sanctuaire, dans notre cœur (*pectore*) qu'il faut lui offrir des sacrifices » (32, 1). Le passage est également repris textuellement par Cyprien dans *Idol.*, 9. Certes, ici, la tradition de saint Paul est sous-jacente. Mais le thème de l'habitation de Dieu dans l'âme humaine se trouve dans la tradition stoïcienne, chez Sénèque en particulier (*Epist.*, 41, 2) ¹².

¹⁰ Sur Minucius et Cyprien, voir H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, p. 56-65.

¹¹ Voir *Message*, p. 297-302.

¹² Voir W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, p. 102-109.

Ce qui est vrai des statues et des sanctuaires l'est aussi des sacrifices. Dieu n'a pas besoin que nous lui offrions des dons matériels. C'est lui au contraire qui les a mis à notre usage. C'est le thème de l'*anendeès* : « La victime agréable à Dieu (*hostia litabilis*), c'est un esprit bon (*bonus animus*), une âme pure (*mens pura*), une pensée droite (*sincera sententia*) » (32, 2). Le thème de la critique des sacrifices extérieurs est si largement étendu en milieu grec et juif qu'il est impossible ici d'assigner une source précise¹³. Il est chez Cicéron (*Nat. Deor.*, II, 28,71 ; voir aussi Sénèque, *Epist.*, 95, 50, avec *bonus*). Le vocabulaire donne à penser qu'il y a des influences de celui-ci. L'expression *pura mente* est dans le texte. Par ailleurs *hostia litabilis* est intéressant ; *litabilis* est un hapax. Il ne s'agit donc pas d'une expression empruntée à la littérature profane. En fait, l'expression *hostia litabilis* traduit le grec *thysia dektè*. Cette expression se trouve chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, 18, 79, 1) dans un *targum* de *Ps* 50, 19 : « C'est un sacrifice agréable (*thysia dektè*) pour Dieu qu'un cœur brisé. » La phrase de Minucius paraît ici une traduction en latin classique de l'expression biblique : *mens* et *animus* remplacent *cor* et *spiritus*¹⁴.

Minucius passe alors à la question de l'invisibilité et cependant de l'immanence de Dieu. Il est vrai, dit-il, que le Dieu qu'adorent les chrétiens ne peut être vu. Il n'est connu que par l'action dans le monde de sa *uirtus*. Mais c'est précisément par le fait que nous ne le voyons pas, mais que nous le connaissons (*sentimus*), que nous croyons qu'il est Dieu. L'invisibilité est la marque même du vrai Dieu. Aussi bien la visibilité n'est pas l'expression nécessaire de la réalité. Minucius prend trois exemples. Il y a, dans la nature, des choses réelles, comme le vent, que nous ne voyons pas. Nous ne pouvons pas regarder le soleil, sans que notre regard (*acies*) soit troublé par ses rayons. Comment pourrions-nous supporter l'éclat de Dieu ? Enfin, nous ne pouvons voir ni saisir notre âme, par laquelle cependant nous vivons. Ce dernier thème se retrouve dans *Tusc.* I, 25, 60.

Et cependant, ce Dieu invisible est infiniment proche. Toutes choses sont remplies (*plena*) de Dieu. Non seulement il nous est très proche, mais il est répandu (*infusus*) en nous : « Le soleil est partout présent et mêlé à tout, sans que jamais sa gloire soit atteinte. Combien plus Dieu, auteur de tout et qui voit tout, à qui rien n'est caché, est présent dans les ténèbres, présent à nos pensées, comme à d'autres ténèbres. Non seulement nous agissons sous lui, mais, pour ainsi dire, nous vivons avec

¹³ Voir les références chez PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 235-237.

¹⁴ Voir *Etudes*, p. 163-166.

lui » (32, 7-9). Ici, à nouveau, le contexte est celui de la tradition posidonienne, comme l'a bien montré W. Theiler¹⁵.

L'expression « Tout est plein de Dieu » est chez Cicéron (*Leg.*, II, 11, 26) et dans le *De mundo* d'Apulée (24) avec *Ioue*. La proximité de Dieu à tout est chez Sénèque (*Epist.*, 95, 47). L'image du soleil dont la lumière est mêlée à tout sans être souillée est chez Sénèque (*Epist.*, 41, 5). L'expression *interest cogitationibus* est chez Sénèque aussi (*Epist.*, 83, 1). Et la présence de Dieu à l'âme est exprimée en termes semblables : *Prope est a te Deus, tecum est, intus est* (*Epist.*, 41, 1)¹⁶.

La théologie de Minucius reflète, pour une bonne part, celle des apologistes chrétiens du second siècle. Elle dépend, à travers eux, du moyen platonisme. Elle contient aussi des allusions bibliques. Il est difficile de penser que l'expression « la lumière dans les ténèbres » ne soit pas inspirée du Prologue de Jean. Mais nous constatons d'autre part que Minucius dépend de la tradition latine classique. Il en dépend par le vocabulaire. Il est, aussi, incontestablement influencé par le stoïcisme latin, soit à travers Cicéron, soit à travers Sénèque. Cela apparaît en particulier dans le thème de la présence de Dieu à l'âme. Nous voyons ici un accent mis sur l'intériorité, sur la subjectivité, qui correspond à une tendance de la pensée latine, qui affleure chez Minucius, que Tertullien systématisera, à qui Augustin donnera sa suprême expression. Minucius est en cela un témoin précieux des origines de cette tendance.

II. LE MONDE ET L'HOMME

Minucius Felix traite par ailleurs du monde et de l'homme. Il commence par le principe général que, dans l'univers, toutes choses sont *cohaerentia, conexa, concatenata*. On reconnaît là le vocabulaire du stoïcisme latin, qui traduit les notions grecques de *synecheia*, de *syndemos*, d'*akolouthia*. Il se retrouve chez Novatien. Et cet ordre de l'univers a sa raison dans la *ratio diuinitatis*, dans la sagesse divine (17, 2 ; voir 17, 6 ; 17, 7). L'ordre du monde est aussi une preuve de la providence (17, 8) de Dieu. L'objet principal de Minucius est précisément d'établir cette réalité de la providence contre Caecilius qui développe le thème sceptique que les choses peuvent être le fruit de l'union des éléments, avec les stoïciens, ou de la rencontre des atomes, avec les épicuriens, mais qu'il est impossible de prouver Dieu à partir d'elles (17, 1).

¹⁵ *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p. 102.

¹⁶ Sur tout ce passage de Minucius, voir l'étude très riche de P. COURCELLE, « Virgile et l'immanence divine », dans *Mullus* (Mél. Klauser), p. 34-42. Courcelle pense à l'utilisation, par Minucius, d'extraits de Sénèque déjà rassemblés par un apologiste latin antérieur.

On remarquera que Caecilius se réfère souvent à la physique stoïcienne, mais en la dissociant de la théologie : « *Sint principio omnium semina natura in se coeunte densata, quid hic auctor Deus ?* » (5, 7). Les *semina* sont les éléments dont la rencontre (*coeunte*) produit tous les êtres par l'action de la *physis* (*natura*). Et il continue : « *Sidera licet ignis accenderit, et caelum licet sua materia* (l'air) *suspenderit, licet terram fundauerit pondere et mare licet influxerit e liquore, unde haec religio ?* » (5, 7). Novatien reprendra les thèmes mêmes de Caecilius, mais pour rapporter au Dieu créateur, non au feu immanent, les diversités de la création : « *Conditor qui caelum alta sublimitate suspenderit, terram deiecta mole solidauerit, maria soluto liquore diffuderit* » (*Trin.*, 1).

C'est encore, semble-t-il, une vue stoïcienne que les vivants ne sont pas des agrégats d'éléments qui se dissolvent : « *Omne quod nascitur, inspiratur, attollitur elementorum ut uoluntaria concretio est, in quae rursum omne diuiditur, soluitur, dissipatur : ita in fontem refluunt et in semet omnia reuoluuntur, nullo artifice nec iudice nec auctore* » (5, 8). Ce thème du mouvement cyclique (*reoluuntur*), du retour des éléments à leur état originel est un thème stoïcien. Et, selon Caecilius, il n'implique rien d'autre qu'une loi naturelle immanente, sans qu'il soit besoin d'une intervention divine.

Ce qui est vrai des vivants l'est aussi des autres êtres. Caecilius en prend deux exemples. Le soleil n'est qu'un assemblage des *semences* du feu (*congregatis ignium seminibus*) qui se dissolvent et se forment. Il faut parler de *soleils* (*soles*). De même, des phénomènes atmosphériques : les vapeurs qui s'élèvent de la terre forment les nuages en se condensant et retombent en pluie sur la terre (5, 9). Ici encore il n'y a rien qu'un mouvement de flux et de reflux, rien qui puisse faire penser à une intervention de la providence, d'autant que ces phénomènes atmosphériques affectent les hommes sans qu'il apparaisse aucunement qu'il soit tenu compte de leur bien. Ainsi nous avons un exposé de physique stoïcienne, détaché de toute idée de providence.

L'attitude de Caecilius est donc délibérément sceptique. Il n'est pas épicurien. Mais le système qu'il veut surtout critiquer est le stoïcisme. C'est pourquoi il part de la cosmologie stoïcienne. Et il veut montrer que cette cosmologie ne permet aucunement de conclure à une providence, mais seulement à une sorte de déterminisme des lois de la nature. Le contexte de son débat avec Octavius est donc bien le stoïcisme. C'est lui qui constitue l'arrière-fond, la problématique de la conversation. Et cela est intéressant pour la problématique philosophique de la fin du second siècle à Rome.

A cette position de Caecilius, Minucius oppose l'action de Dieu dans l'univers, en termes qui ont un caractère stoïcien. Il y a une force sacrée

(*numen*) par quoi toute la nature est inspirée (*inspiretur*), mue, nourrie (*alatur*), gouvernée (17, 4). On notera que *numen* est une expression spécifiquement païenne, que les chrétiens évitent, comme l'a noté Braun (p. 38). Quant à *inspiretur*, il exprime le *pneuma* stoïcien, principe de mouvement, de vie et d'ordre. On notera ensuite l'expression *summi moderatoris mira et diuina libratio* (17, 5). Tertullien parlera de Dieu comme *librator uniuersitatis* (*Herm.*, 32, 2). *Moderanter* et *librata* sont rapprochés par Novatien (*Trin.*, 3, 1)¹⁷. *Moderator* est chez Cicéron, *Tusc.*, I, 28, 68 et 70.

La description de l'univers que donne Minucius est caractéristique. L'ordre qu'il suit comprend la considération du ciel, la mer, la terre¹⁸. La description du ciel est un écho de la religion astrale de l'époque, exprimé dans une rhétorique raffinée. « Le ciel est décoré (*distinguitur*) la nuit par les constellations, illuminé le jour par le soleil » (17, 5). L'expression *caelum distinctum astris* est chez Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 37, 95, comme l'a noté Pellegrino. L'année est mesurée par le soleil, le mois par *auctu, senio, labore* de la lune. Pellegrino renvoie à Cicéron, *ibid.*, II, 37, 95¹⁹. « Le jour et la nuit marquent le renouvellement (*reparatio*) alterné du travail et du repos » (17, 6). Le mot *reparatio* paraît un néologisme. Minucius affectionne *reparo* (11, 7 ; 34, 9). Le mot sera intégré au vocabulaire théologique.

Minucius revient sur les astres pour rappeler le rôle qu'ils jouent, soit pour permettre aux navigateurs de s'orienter, soit pour marquer le rythme des semailles et des récoltes (17, 6). Et il souligne ce dernier aspect. « La suite ordonnée (*ordo*) des saisons et des récoltes parées (*distinguitur*) selon une diversité régulière ne témoigne-t-elle pas de son auteur et de son père, quand le printemps avec ses fleurs, l'été avec ses moissons, l'automne avec ses fruits mûrs, l'hiver avec ses olives (*oliuitas*) manifestent leur enchaînement (*necessaria*) ? (17, 7). Là encore « quelles providences, pour que les transitions du cycle de l'année se poursuivent insensiblement et sans dommage et ne défont pas dans leur marche » (17, 8).

Ici les sources stoïciennes sont certaines. Les références au *Nat. Deor.* de Cicéron ont été signalées : les récoltes parées selon leur diversité (*frugibus... uarietate... distinguitur*) (II, 39, 98). Les *transitus* sont les mutations des saisons. Cicéron parle de *commutationes* (*Tusc.*, I, 28, 68). Mais Beutler²⁰ observe que l'idée de passages *insensibles* n'est pas chez

¹⁷ Voir, sur *librare*, AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XXII, 11.

¹⁸ Tertullien suit le même ordre dans *Pall.*, 2, 2, qui dépend de Minucius. Voir *uenae, uestiri, distincta*.

¹⁹ Voir aussi SÉNÈQUE, *Quaest. Nat.*, IV, 1, 2, pour *distinguitur astris*, pour *labore* à propos de la lune.

²⁰ *Philosophie und Apologie bei Minucius Félix*, p. 27.

Cicéron et évoque un thème spécifiquement posidonien²¹. Cela paraît marquer l'existence d'une source stoïcienne autre que les écrits de Cicéron. Nous retrouverons le thème chez Novatien. L'existence d'une tradition romaine stoïcienne est attestée dès l'œuvre de Clément de Rome (*Epist.*, 20). On notera le thème littéraire et pictural de « la danse des saisons », chère à la peinture romaine du temps de Marc-Aurèle.

Minucius parle ensuite des eaux. La mer ne peut dépasser la limite qui lui est imposée. Ceci se retrouve dans *Nat. Deor.*, II, 45, 116, mais déjà dans *Job* 38, 8, 11. On est étonné de voir aussitôt mentionnés les arbres « qui tirent leur vie des entrailles de la terre » (17, 91). Mais cela rappelle *Gn* 1, 10-11, et par ailleurs fait allusion aux eaux souterraines. Vient ensuite l'Océan avec l'alternance des marées, les sources et leur perpétuel jaillissement, les fleuves et leur flux continu. Les emprunts à *Nat. Deor.*, II, 39, 100 ; II, 39, 38 (*perennitates fontium*) ; II, 53, 138 (*aestus*) relevés par Pellegrino sont convaincants.

Vient enfin, en dernier lieu, la terre. Minucius décrit d'abord les montagnes, les côteaues, les plaines. Puis il en présente les habitants, en soulignant leurs moyens de défense les uns contre les autres : cornes, dents, griffes, aiguillons, pieds, ailes (17, 10). Les deux aspects sont chez Cicéron *Nat. Deor.*, II, 39, 98, pour la terre ; II, 50, 127, pour les moyens de défense, ainsi que II, 47, 121. Cicéron précise que les cornes sont celles des taureaux, les dents des sangliers. Cicéron paraît donc bien la source principale, mais sans doute non exclusive. Ainsi Grégoire de Nysse énumère : cornes, griffes, dents, aiguillons, pieds, ailes (*Opiq.*, 7, 140 D). Par ailleurs Minucius reprend les thèmes, mais dans le goût littéraire de son temps et selon un art plus savant.

On remarquera que le stoïcisme de Minucius reste très littéraire. En particulier il ne fait aucunement intervenir la théorie des éléments, essentielle à la physique stoïcienne (voir toutefois 34, 3). Plus encore il l'écarte délibérément, puisqu'il oppose le fait que le monde soit *concretus elementis* au fait qu'il soit *a Deo factus* (17,1). En ce sens, Novatien sera beaucoup plus philosophe : dans *Trin.*, un premier chapitre sera parallèle à celui de Minucius, mais un second chapitre développera la théorie des éléments et de leur *conspiratio*. Il semble que Minucius redoute autant le déterminisme stoïcien que le hasard épicurien (5, 7).

Qu'en est-il maintenant de l'homme ? Après avoir montré l'action de la Providence dans le cosmos, Minucius la montre dans celui-ci : « La beauté même de notre apparence témoigne qu'elle a Dieu pour auteur : *status rigidus, vultus erectus, oculi in summo uelut in specula*

²¹ Voir encore *medium temperamentum* qui évoque le *methorios* de Grégoire de Nysse (*Cant.*, 5 ; JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, VI, 155, 15).

constituti et omnes ceteri sensus uelut in arce compositi » (17, 21). Ce texte reprend un lieu commun du stoïcisme. Ces différents traits : stature droite, visage tourné vers le haut (*erectus*), les yeux placés au sommet comme dans un observatoire (*specula*), les autres sens comme dans un acropole (*arx*), tous ces traits sont chez Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 56, 140. Pellegrino ajoute nombre d'autres textes, avec *erectos, arce, speculatores*.

Déjà au début du même chapitre, Minucius avait développé le même thème : *A feris beluis hoc differamus quod illa prona in terramque uergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos quibus uultus erectus quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio per quae Deum agnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem* (17, 2). Outre la précision sur l'opposition avec les animaux, le texte ajoute, à la description extérieure de l'homme, la raison et la pensée qui font l'homme image (*imitamur*) de Dieu²². On notera que la vision (*oculis*) du ciel (qui résulte du *uultus erectus*) conduit à la connaissance de Dieu. C'est ce que dit aussi *Nat. Deor.*, II, 56, 140.

Cyprien reprendra le thème de Minucius dans *Ad Demetrianum*, 16 : *Rectum te Deus fecit et cum cetera animantia prona et ad terram situ uergente depressa sint, tibi sublimis status et ad caelum atque ad Dominum susum uultus erectus est*. Cyprien peut certes, ici, dépendre des mêmes sources que Minucius Felix : Cicéron, Ovide²³ et Sénèque. Mais H. Koch a noté que c'est avec Minucius que les contacts littéraires sont les plus étroits, en particulier avec l'expression *ad terram uergente*. Cyprien continue ici la tradition de Minucius, sans apporter aucune originalité, d'autant qu'il s'agit d'un aspect du stoïcisme pour lequel il ne manifeste pas d'intérêt.

Le chapitre 18 continue la description de l'homme en retenant quelques traits. Le premier est la merveille du corps, où tout est *necessitatis causa et decoris* ; le second est le fait que tous les hommes ont à la fois une même figure et cependant des traits (*liniamenta*) différents ; le troisième est ce qui concerne la génération et l'enfantement ; le dernier est la diversité des climats. Ici encore Cicéron offre des rapprochements décisifs. *Nat. Deor.* suit les mêmes thèmes : nécessité et ordre des parties du corps (II, 47) ; merveilles de la génération (II, 48) ; différents climats (II, 52, 130). Le thème de la figure unique et des traits divers n'est pas cependant dans Cicéron. Il est dans *Asclepius*, 36. Il semble donc encore

²² Voir sur le sens de *sermo* dans ce passage M. PELLEGRINO, « Il Topos dello "Status rectus" », *Mullus* (Festsch. Klauser), p. 277-278.

²³ Ovide, qui sera cité par Lactance (*Inst.*, II, 1, 15), paraît la source principale : il a *prona, sublime, caelum, erectos, uultus*.

ici que Minucius connaît une tradition stoïcienne commune qui n'est pas seulement imitation de Cicéron.

Reste un dernier domaine qui est celui de l'eschatologie. Elle concerne à la fois le monde et l'homme. En ce qui concerne le monde, Minucius adhère à la doctrine de l'*ekpyrôsis*. Cette doctrine implique d'abord que le monde doit finir. Minucius appuie cette affirmation sur le principe que « tout ce qui est né finit, tout ce qui a été fait meurt ». Dès lors, « le ciel lui-même avec tout ce qu'il contient, comme il a commencé, finira » (34, 2). La seconde thèse est que cette fin se fera par un *incendium mundi*. Minucius laisse ouverte la question de savoir quelle sera la forme de cet incendie du monde : « Ou bien un feu tombera sur lui à l'improviste ou bien c'est le ciel lui-même qui entrera en fusion » (34,1). Le dernier mot n'est pas sûr. La leçon des manuscrits, *difficile*, est impossible. Je conjecture *diffundi* qui, en minuscules, peut être confondu avec *difficile*. Pellegrino propose *desinere*. En tout cas le sens ne fait pas de doute.

Minucius s'explique clairement sur l'origine de cette conception. Selon lui, elle vient de la Bible. Nous avons vu la place qu'elle tient chez Commodien. Mais on la trouve aussi chez les philosophes, qui d'ailleurs l'ont empruntée à la Bible (34, 5). Seul le vulgaire l'ignore. Mais les philosophes sont d'accord pour l'admettre. Minucius nomme d'abord les stoïciens. « C'est leur constante opinion que, l'eau s'étant consommée, le monde s'embrasera. » Épicure tient aussi « la conflagration des éléments ». Quant à Platon, il tient que le monde par lui-même, étant éternel, connaît une alternance de déluges et d'incendies, mais par la volonté de son créateur il est destructible et mortel (34, 4). Les sources de Minucius sont ici Lucrèce pour Épicure (V, 407-410), la traduction du *Timée* par Cicéron pour Platon, le *De natura deorum*, II, 46, 118, pour les Stoïciens, c'est-à-dire ici certainement pour Posidonius, car Panétius avait un autre avis.

Mais il reste évident que la source principale est bien le stoïcisme. C'est la position stoïcienne qu'adopte Minucius. En effet, exposant à son propre compte l'*ekpyrôsis*, il écrit dans un texte mutilé : [...] *fontium dulcis aqua maria nutrire, in uim ignis abiturum*. Or les mots se retrouvent chez Cicéron, exposant la pensée de Posidonius : *Ad extremum omnis mundus ignesceret cum, umore consumpto, neque terra ali posset* (II, 46, 118). Et plus loin : *Ali autem solem, terram, reliqua astra, aquis, alia dulcis aqua maria nutrire, in uim ignis abiturum*. Or les mots se retrouvent nourrissant tout l'univers. Ici encore, l'influence posidonienne reste claire chez Minucius.

L'autre question est celle de la destinée eschatologique des hommes. C'est la résurrection. Ici encore, tout en s'appuyant sur la foi, Minucius veut montrer que les philosophies n'y sont pas entièrement étrangères.

Pythagore et Platon ont gardé la moitié de la tradition (primitive). Ils tiennent que les corps se dissolvent et que les âmes seules demeurent. Mais ils ajoutent qu'elles se réincarnent dans des animaux, des oiseaux, des bêtes fauves. L'allusion aux oiseaux montre qu'il s'agit en fait d'Empédocle. Minucius remarque que cette opinion relève plutôt de la comédie que de la philosophie. Et c'était en effet un prétexte à ironiser, comme on le voit par Lucien. C'est à la tradition commune que se réfère donc Minucius. Tertullien rapporte qu'un acteur du temps de César, Laberius, avait fait un mime sur ce thème (*Apol.*, 48, 1).

Minucius expose alors les arguments de la résurrection. Dieu qui a pu modeler l'homme peut le refaire : *Sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo licet reparari* (34, 9). Il est vrai que le corps peut se dissoudre et revenir aux quatre éléments : « Mais c'est à Dieu qu'est réservée la garde des éléments. » Tertullien ne présente pas ce thème. On le retrouvera chez Grégoire de Nysse. Il s'inscrit dans une perspective stoïcienne. Minucius est le premier à le présenter, alors que les autres se trouvaient déjà chez les Apologistes du II^e siècle. Minucius, par contre, laisse de côté l'objection, déjà soulevée par Celse, des corps dévorés par d'autres corps.

En dernier lieu, Minucius montre que la résurrection est déjà préfigurée (*meditetur*) dans la nature : « Le soleil a son coucher et son lever, les astres disparaissent et reparaissent, les fleuves meurent et revivent, les arbres reflorissent après avoir vieilli, les semences ne reverdissent qu'après avoir pourri. Le corps est dans le monde, comme les arbres en hiver, leur aridité trompeuse cache leur vigueur. Nous attendons le printemps de notre corps » (34, 11-12). L'argument était déjà utilisé par les Apologistes. Mais on notera que le thème se trouve déjà chez Sénèque, à propos de la perpétuité de la nature à travers ses changements. C'est encore un thème stoïcien. Et c'est ici que Minucius, qui n'avait fait allusion qu'aux platoniciens comme témoins de l'immortalité, fait appel aux stoiciens pour la résurrection.

Le texte le plus intéressant de Sénèque est *Epist.* 36, 11 : « La mort dont nous nous effrayons interrompt notre existence, elle ne nous l'arrache point ; de nouveau viendra un jour qui nous remettra dans le monde. Considère le retour circulaire des choses sur elles-mêmes. Dans notre univers, les phénomènes ont alternativement leur déclin et leur retour. L'été s'en va, mais une autre année le ramène ; la nuit engloutit le soleil, mais elle-même sera chassée par le jour. Les étoiles ne font que revenir sur la route où elles ont paru. Perpétuellement une moitié du ciel se lève, l'autre plongeant sous l'horizon. » Le thème est déjà chez les Apologistes. Mais il est chez Minucius, revu à travers Sénèque. Il sera repris par Tertullien, mais dans une perspective plus profonde (*Apol.*, 48, 8). C'est un de ces passages où l'antériorité de Minucius est évidente.

Tertullien utilise les données de Minucius, mais les transforme avec son génie.

A cette espérance des justes, s'oppose le châtement des impies. Minucius revient ici au thème du feu. Ici encore sa doctrine se fonde sur l'Écriture. Mais il montre que la mythologie païenne la préfigure : ainsi du fleuve de feu et de la chaleur qui émane du Styx ; ainsi du gouffre obscur dont parle Virgile (*Aen.*, 9, 105). Ce feu est un feu qui, à la fois, détruit et nourrit. Il en est ainsi de l'Etna et du Vésuve, qui embrasent une terre brûlante, mais sans la détruire. Ainsi en sera-t-il de cet *incendium* où seront plongés les pécheurs (35, 3-4). Ici encore, les thèmes issus de la tradition latine viennent illustrer la donnée évangélique. Minucius parle de *sapiens ignis*, ce qui est une expression stoïcienne (*Nat. Deor.*, II, 15, 41).

CHAPITRE III

TERTULLIEN ET LE STOÏCISME

I. TERTULLIEN ET LA PHILOSOPHIE

La position de Tertullien à l'égard de la philosophie païenne est, théoriquement, très négative¹. Il ne conteste pas que celle-ci puisse contenir des éléments de vérité : il l'affirme à la fois dans l'*Ad Nationes* et dans le *De Testimonio animae*. Il écrit dans le premier : « Bien que, dans leur curiosité d'examiner toute espèce d'écrits, les philosophes puissent paraître avoir rencontré aussi les Saintes Écritures, du fait qu'elles sont plus anciennes, et leur avoir emprunté certains éléments, du fait qu'ils en rejettent cependant d'autres, ils montrent par là, ou qu'ils n'ont pas tout examiné, ou qu'ils n'ont pas tout cru, et que, le désir de gloire s'ajoutant à cela, ils les ont changées en expressions de leur propre pensée. Et, dès lors, ce qu'ils avaient trouvé s'est perdu dans l'incertitude, et un déluge d'arguties est né de l'une ou l'autre goutte de vérité » (*Nat.*, II, 2, 5-6 ; voir aussi *Anim.*, 2, 4).

Tertullien fait allusion ici à la théorie des emprunts, qui se trouvait chez Justin. L'Écriture Sainte est plus antique que les philosophies. Il est possible que celles-ci, dans leur désir de tout connaître, aient emprunté certaines vérités aux Écritures. Mais ces emprunts sont comme noyés dans un flot d'erreurs. Et ceci tient en particulier — et c'est là encore une thèse de Justin — à ce que la prétention à l'originalité a amené les philosophes à construire des systèmes personnels, au lieu d'être fidèles à la vérité reçue. Il est donc à la rigueur possible de trouver chez les philosophes des arguments en faveur de la vraie religion (*Nat.*, II, 1, 6).

Tertullien témoigne que cela a été fait par certains de ses prédécesseurs : « Il faut beaucoup de curiosité et encore plus de mémoire à celui qui veut s'appliquer à extraire des ouvrages les plus connus des philosophes, des poètes ou des autres maîtres de la pensée et de la sagesse païenne, des témoignages en faveur de la vérité chrétienne, en sorte que nos adversaires et nos persécuteurs soient convaincus d'être coupables d'erreurs en eux-mêmes et d'injustice envers nous. Quelques-uns des nôtres, en qui persistaient et l'effort de curiosité et la vivacité de la mémoire quant à la littérature passée, ont composé de petits livres de

¹ Voir sur la question la bonne mise au point de René BRAUN, « Tertullien et la philosophie païenne », *Bull. Ass. G. Budé*, 4^e sér., 2 (1971), p. 231-251.

ce genre, rappelant et témoignant en détail le contenu, l'origine, la tradition et l'argumentation des idées par lesquelles on peut reconnaître que nous n'avons rien accueilli de nouveau ou de monstrueux, pour quoi les ouvrages communs et officiels ne peuvent être invoqués en notre faveur, en rejetant ce qui est erroné et en retenant ce qui est juste » (*Test.*, I, 1-2).

Ce texte est un de ceux où nous voyons Tertullien se situer par rapport à ses prédécesseurs. Ici encore, on pense avant tout à Justin. C'est celui-ci qui, dans son *Apologie*, a eu le souci de mettre en valeur les semences de vérité que présentent les philosophies et les mystères païens, tout en évitant l'erreur. C'est lui aussi qui utilisait cet argument pour montrer que le christianisme n'apportait pas des innovations étrangères à la tradition, mais était conforme au meilleur de cette tradition. Tertullien fait-il allusion au seul Justin ? Il faut noter que cette recherche des vérités de la philosophie païenne se trouve aussi chez Minucius Felix. Celui-ci apporte dans *Oct.*, 19, les témoignages des philosophes et des poètes païens en faveur de l'unité de Dieu.

Tertullien, toutefois, écarte cette méthode. Il ne reconnaît d'autre autorité que celle de la Révélation. Il y ajoute, en soulignant la nouveauté de l'argument, le témoignage de la conscience immédiate. Quant à la philosophie païenne, il souligne son erreur dans sa manière d'interpréter la relation de Dieu et du monde. Si nous suivons l'ordre chronologique de ses premiers ouvrages, nous trouvons trois problèmes successifs. Dans l'*Ad Nationes*, Tertullien se situe à l'égard de la philosophie profane ; dans l'*Apologeticum*, il exprime sa propre conception de Dieu. Enfin, dans le *De Testimonio animae*, il propose la thèse qui lui est propre. Reste en tout cela que Tertullien se réfère à un contexte philosophique, dont il est dépendant.



Pour se situer par rapport au paganisme, Tertullien prend comme objet de confrontation le traité de Varron, *De rebus divinis* (*Nat.*, II, 1, 8). C'est là une donnée précieuse, car nous avons l'indication explicite de sa source. Et, par ailleurs, cette source est une source latine. C'est bien au paganisme latin que Tertullien s'affronte ici. Varron écrivait au I^{er} siècle avant Jésus-Christ. Il a voulu faire un *compendium* de la religion romaine. Il distingue ses trois aspects philosophique, mythique et civique. Cette division, selon saint Augustin, remonterait au grand pontife Scaevola, qui est de la même époque. En fait, elle est d'origine stoïcienne et remonte peut-être à Posidonius².

Ici nous nous attacherons seulement à la discussion que donne Tertul-

² Voir Jean PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958, p. 276-307.

lien de la théologie physique. En fait, ce qu'il expose, c'est cette interprétation de la mythologie qui voit dans les mythes des symboles des réalités du cosmos. Il s'agit donc de la divinisation du cosmos, de la religion cosmique. Tertullien, suivant Varron, en expose différentes interprétations : « C'est à partir du monde que nous avons appris à connaître les dieux ; c'est de là, en effet, que tirent la forme physique de la théologie ceux qui ont enseigné que les éléments sont des dieux, comme Denys le Stoïcien, divisant les dieux en trois catégories. Varron fait du feu l'âme du monde (*animus mundi*) en sorte que le feu gouverne tout dans le monde, comme l'âme en nous » (*Nat.*, II, 2, 14 et 19).

Tertullien réfute cette conception sous ses divers aspects. Si le monde a un commencement, il ne saurait être Dieu, car Dieu est éternel (3, 5). S'il est inengendré, et donc divin, comment les dieux peuvent-ils être alors engendrés par les éléments ? (6). Comment, si le monde est un vivant, peut-il être Dieu, puisque la mortalité fait partie de la nature des vivants (*animalia*) ? Mais ils se meuvent. Tout ce qui est mû n'est pas divin. Il faut chercher celui qui meut (*motatorem*, 15). Mais ils se meuvent par eux-mêmes. C'est le cas de tous les animaux. Sont-ils des dieux, sauf pour les Égyptiens ? Mais le mot même, Dieu, en grec *theos*, ne vient-il pas de *thein* (II, 4, 1), qui veut dire se mouvoir ? Tertullien conteste cette étymologie stoïcienne. Aussi bien, même Zénon sépare Dieu de la nature du monde (4, 10). Nature et Dieu sont deux mots et deux choses (4, 11).

Mais Tertullien s'avance alors plus avant et aborde une question « qui paraît procéder du sens commun universel et d'une opinion simple ». C'est la question de la providence. Varron la présente ainsi : ce qui fonde la croyance à la divinité des éléments, c'est que, « sans eux, rien ne peut être engendré, nourri, développé (*gigni ali prouehi*) de ce qui contribue à la conservation de la vie humaine (II, 5, 2). Et la thèse est ainsi développée : « Il ne serait pas possible aux corps et aux âmes d'exister, sans l'équilibre (*temperamentum*) des éléments par lequel l'habitation de ce monde, sanctionné par les conditions des sphères (*circulorum*), est rendue possible, en dehors de quoi l'habitat serait refusé à cause de l'excès du froid ou de la chaleur » (II, 5, 3).

La conséquence est qu'il faut considérer comme des dieux « le soleil qui, par lui-même, accomplit le jour, procure les moissons par sa chaleur et assure l'année par les étapes de son cours (*stationibus*) ; la lune, qui agrémente la nuit et commande aux mois ; les étoiles, qui servent de signes pour les temps convenables à la culture ; le ciel lui-même, qui couvre tout ; la terre, sur laquelle se trouve tout, et tout ce qui, dans leur intervalle, conspire (*conspirat*) au bien de l'humanité. C'est également une action divine qu'on doit reconnaître dans la colère (*ira*) qui se manifeste par la foudre, les grêles, les sécheresses, les vents malsains, les

déluges, les tremblements de terre ; c'est à bon droit qu'on croit être des dieux ceux dont la nature doit être honorée dans ce qui est favorable, crainte dans ce qui est défavorable, c'est-à-dire maîtresse d'aider et de nuire » (II, 5, 3-7). Cette argumentation est inspirée de Cléanthe d'après Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 5, 13-15.

Tertullien ne met aucunement en question la réalité de cette harmonie présente dans la nature. Et, en ce sens, il adopte la conception stoïcienne. Mais ce qu'il va contester est que ce soit la nature elle-même qui soit le principe de cette harmonie. Partout ailleurs, ce n'est pas à l'instrument qu'on donne le prix, mais à l'artiste ; ainsi en musique, en médecine. « Tout ce qui se fait doit être attribué non à ce par quoi (*per quod*) cela est fait, mais à celui par qui (*a quo*) cela est fait (en toutes choses, il y a ces trois catégories *quod est, per quod est, a quo est*). Or, en physique, votre règle s'oppose à la nature, refusant le degré suprême à l'auteur et cherchant, non par qui sont faites les choses (mais par quoi). C'est ainsi qu'on en est venu à croire aux décisions et aux puissances des éléments, alors qu'il s'agit de services et de ministères » (II, 5, 8-14).

Et Tertullien apporte alors sa démonstration positive : « Qu'ils apprennent donc que, dans l'absence de passivité, on reconnaît la liberté ; dans la liberté, la domination ; dans la domination, la divinité. S'ils rappellent que toutes ces choses, qui sont au-dessus de nous, sont constituées comme sous une loi en cycles déterminés (*certis curriculis*), en cours réguliers, dans des espaces propres, suivant des alternances égales, et arrivent suivant le cours du temps et des pouvoirs (*ducatibus*) qui s'exercent dans les temps, par leur simple observation..., ces choses vous convainquent qu'une puissance leur est préposée, à qui paraît appartenir l'administration (*negotiatio*) invisible du monde au service du genre humain » (II, 5, 15-17).

Nous avons d'ailleurs la preuve que Tertullien reprend à son compte l'argumentation stoïcienne, dans le fait que dans l'*Apologeticum* 17, 4, où il expose très rapidement les fondements de l'existence de Dieu, son premier argument est celui-ci : *Vultis ex operibus ipsius tot et talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, quibus etiam exterremur*. Or, ceci recouvre les arguments exposés comme stoïciens dans *Nat.* Il s'agissait de l'habitation, des services, des agréments, des terreurs, par lesquels les éléments attestaient leur divinité. Tertullien reprend ici l'argument en faveur de Dieu.

On voit qu'il ne s'agit pas seulement d'une critique. Tertullien admet la conception providentielle du monde, qui est celle du stoïcisme. Il admet également la représentation du monde qu'elle implique. En ce sens, sa position est celle que nous trouvons chez Minucius Felix, que nous retrouverons chez Novatien, mais il conteste l'interprétation donnée de ce providentialisme par le stoïcisme latin de Varron. Celui-ci voit

dans les éléments eux-mêmes les principes divins qui conditionnent le monde pour le bien de l'homme. Tertullien reconnaît un Dieu transcendant au cosmos, dont les éléments sont les instruments en vue du bien de l'homme. Sa conception, prise sous un autre biais, relève bien du stoïcisme.

La comparaison de Tertullien avec Minucius paraît ici clairement en faveur de la priorité de celui-ci. La position de Minucius est celle de Justin. Il cherche dans les philosophies païennes ce qui subsiste de vestiges de la vérité. Et il latinise cette tradition en s'inspirant de Cicéron et de Sénèque. Il dépend beaucoup plus littéralement que Tertullien des sources latines profanes, comme cela apparaît en particulier dans le vocabulaire (*meatibus* et non *circulis*). Enfin, il développe longuement ce dont Tertullien ne retient que quelques éléments : aucun développement technique, chez celui-ci, de l'harmonie du cosmos ou de la conspiration des éléments. Il ne fait que s'y référer en passant. Le contexte stoïcien de la religion cosmique est le même, mais les approches en sont différentes.

II. LE STOICISME DE TERTULLIEN

Tertullien, qui avait une vaste culture philosophique, a particulièrement été influencé par le stoïcisme. Il dépend de Sénèque dans sa morale, comme l'a bien montré J.-C. Frenouille, en particulier en ce qui concerne le thème de la patience. Il parle dans le *De anima* (20, 1) de *Seneca noster*. Il a adopté certaines thèses stoïciennes, comme celle de l'unité de l'âme, ainsi que le montre Waszink. Mais on ne trouve pas chez lui la dépendance littéraire par rapport au *De natura deorum* ni aux *Lettres à Lucilius*, dont nous avons rencontré des exemples chez Minucius. L'influence du Portique sur lui est à la fois moins littérale et plus profonde. Il en a retenu des aspects fondamentaux, qui seront à la fois un arrière-plan de sa pensée et un des points sur lesquels il donnera au christianisme latin sa marque propre.

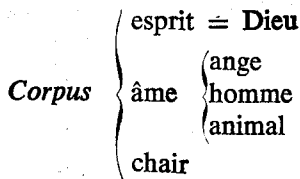


La première question est celle de la corporéité universelle. Le mot *corpus* peut avoir chez lui le sens ordinaire de corps humain. Il est en ce sens synonyme de *caro*, chair. Il désigne la partie matérielle de l'être humain par opposition à l'âme. Et nous verrons que Tertullien souligne cette opposition. En ce sens, il parle du « corps du Christ ». Il parle de la résurrection du corps. Mais le mot « corps » a chez lui une acception technique, empruntée à la philosophie stoïcienne, et qui a souvent été mal comprise, chez lui comme dans le stoïcisme. Elle correspond à un

des aspects les plus importants de sa pensée. Et c'est pourquoi elle doit être élucidée.

Relevons d'abord un certain nombre d'emplois que Tertullien fait du mot ³. Il l'emploie pour la matière. Ainsi dans *Herm.*, 35, 2 : « Nous pensons que la matière est corporelle, puisque la substance même de quoi que ce soit est corps. » Le texte est déjà caractéristique. La matière n'est pas corporelle par opposition à des substances qui ne le seraient pas. Elle est corporelle, parce que toutes les substances sont corporelles. Mais l'âme de son côté est aussi corporelle. C'est l'affirmation constante du *De anima* : « L'âme est un corps d'une qualité propre » (9, 1). Et à cette occasion Tertullien prend position contre Platon qui a affirmé l'existence de « substances incorporelles » (18, 1). Ceci, pour Tertullien, est une contradiction. A leur tour les anges sont corporels : « Les anges sont par nature d'une substance spirituelle, bien que corporelle, d'un genre particulier » (*Carn.*, 6, 9). Et enfin ceci est vrai de Dieu : « Qui niera que Dieu soit un corps, bien que Dieu soit esprit. L'esprit en effet est un corps d'un genre particulier » (*Prax.*, 7, 8).

On aboutit ainsi à l'affirmation générale de la corporéité universelle : « Tout ce qui est est un corps d'un genre particulier. Il n'y a d'incorporel que ce qui n'existe pas. Si un être a quelque chose par quoi il est, c'est un corps » (*Carn.*, 11, 4). Il y a seulement diverses espèces de corps. On peut donc dresser un tableau de l'ensemble de la réalité sous la forme suivante :



Mais la question se pose alors, si tout est corps, de savoir à quoi s'oppose la corporéité. La corporéité s'oppose à ce qui n'a pas d'efficacité concrète : « D'où viendrait sa forme (*uis*) à une âme incorporelle ? Comment une chose vide (*uacuae*) pourrait-elle mouvoir des choses solides (*solida*) ? » (*Anim.*, 6, 3). L'opposition est ici entre ce qui a consistance et ce qui n'en a pas. Et à propos du Verbe : « Que signifierait que ne soit rien celui sans qui rien n'a été fait en sorte que ce qui est sans consistance (*inanis*) opère des choses consistantes (*solida*), ce qui est vide (*uacuus*) des choses pleines (*plena*), ce qui est incorporel des choses corporelles ? » (*Prax.*, 7, 7). Il s'agit donc essentiellement de l'opposition

³ Voir R. BRAUN, *op. cit.*, p. 304-307 ; MOINGT, *op. cit.*, IV, p. 62-63.

entre ce qui a une réalité concrète, une consistance, ce qui résiste et peut agir, et ce qui est sans réalité concrète, ce qui est sans efficacité.

Ceci ne signifie pas, pour autant, qu'il n'y ait quelque chose qui s'oppose au corps ; mais ce quelque chose ne relève pas de la substance même de la réalité, mais des abstractions par lesquelles l'esprit l'analyse. C'est le cas du mouvement : « Le mouvement n'est pas une chose substantielle, parce qu'il n'est pas corporel, mais un accident de la substance, si l'on veut, de la substance et du corps » (*Herm.*, 36, 3). De même le bien et le mal : « En donnant un lieu au bien et au mal, tu en fais des choses corporelles. Mais les incorporelles n'ont pas de lieu sinon dans le corps lorsqu'elles arrivent (*accidunt*) à un corps. Tu transformes en substance ce à quoi tu assignes un lieu » (*Herm.*, 41, 4-5).

Il y a ici une vue profonde. Ce que Tertullien désigne du nom de corps est ce qui est réel. Ce qui est réel, c'est ce qui ne dépend pas de l'esprit, mais s'impose à lui, à quoi il se heurte, qui lui résiste. Mais, précisément, l'affirmation de Tertullien est que cette résistance n'est pas le fait de la matière. En un sens, c'est elle qui résiste le moins. Mais l'âme offre déjà une résistance plus grande. Et finalement c'est Dieu qui offre la plus grande résistance ; chez lui, la densité existentielle est la plus forte. Il ne s'agit donc aucunement d'un matérialisme, comme on l'a souvent dit, mais d'un réalisme, d'une affirmation de la réalité objective à tous les niveaux de l'être, à quoi s'oppose ce qui relève des catégories de l'esprit.

Or, cette conception vient du stoïcisme. Tertullien lui-même nous dit la tenir de Soranus (*Anim.*, 6, 6). On a souvent parlé du matérialisme stoïcien, comme on a parlé du matérialisme de Tertullien. C'est aussi faux dans un cas comme dans l'autre, comme l'a bien dit Eric Weil, qui propose de parler plutôt de « corporalisme »⁴. Le corps est ce qui existe, ce qui est actif, ce qui résiste (*stereon kai antitypon*) (p. 362). Les incorporels sont les accidents (*symbebèkos*). Ils sont des inexistants existant dans des existants (p. 568). Ainsi l'esprit est un corps, la réalité qu'il connaît est un corps, mais la connaissance est un incorporel (p. 569). Le corps en un sens est, selon ce que Plotin dit du stoïcisme, l'essence de l'*ousia*, c'est-à-dire ce par quoi un être existe. Il est du côté de l'existence.



Mais si Tertullien s'inspire certainement du concept stoïcien de corporéité, ce n'est pas à dire qu'il l'accepte tel quel. Ce concept présentait dans le stoïcisme des aspects qu'il écarte. D'abord, celui de l'homo-

⁴ « Remarques sur le matérialisme des stoïciens », *L'aventure de l'esprit* (Mél. Koyré II), p. 556-572.

généité du corps. Pour lui, la corporéité est toujours déterminée concrètement. Nous l'avons vu plus haut. Il y a des niveaux de corporéité irréductibles. Ceci vaut avant tout des trois degrés principaux d'esprit, d'âme et de matière. Mais ceci vaut aussi des divers niveaux d'âmes, angélique, humain, animal. Il y a une hiérarchie qui correspond à l'intensité de corporéité, c'est-à-dire d'existence. La matière est ce qu'il y a de moins corporel, Dieu ce qu'il y a de plus corporel.

Ceci implique — et c'est un second aspect où Tertullien n'est pas stoïcien — qu'il n'y a pas transformation des êtres les uns dans les autres. Un des grands principes stoïciens était celui de la *tropè*, de la *mutatio*. Tertullien admet ce principe. Mais — et c'est déjà un point important — pour lui il est la caractérisation de l'être créé par opposition à Dieu qui est immuable. « La condition de la nature doit être précisée comme comportant deux déterminations, les créés et les incréés. Or, ce qui est créé comporte, par nature, changement (*demutatio*). Ce qui est incréé est immuable. A Dieu seul, donc, appartient d'être interchangeable (*inconuertibilis* : *atreptos*). Tous les êtres créés ont une nature changeante (*conuertibilis* : *treptos*) et muable (*demutabilis* : *aloiôtos*) » (*Anim.*, 21, 7).

Ce principe sera repris par Novatien, ce qui confirme son origine stoïcienne : « Tout ce qui change (*uertitur* : *trepetai*) se montre mortel par le fait qu'il change (*conuertitur*). Il cesse en effet d'être ce qu'il était et en conséquence (*consequenter*) commence à être ce qu'il n'était pas. Seules viennent à changer (*conuersionem*) les choses qui deviennent (*fiunt*) ou qui naissent (*gignuntur*). Dans la mesure où il fut un temps où elles n'étaient pas, elles apprennent à être en naissant et, ainsi, leur naissance est un changement (*converti*) » (*Trin.*, 4, 7). Ici est clairement exprimé le principe que le changement est la marque même de l'être créé, parce qu'il est passage du non-être à l'être dans son origine même. C'est là ce qui l'oppose radicalement à Dieu qui est *atreptos*. Ce principe sera développé plus tard, dans toutes ses conséquences, par Grégoire de Nysse.

Mais cette *conversio*, si elle est le fait de tout le créé, a des aspects divers. Elle peut être au niveau de l'existence, de la substance, des qualités. C'est ce que Tertullien va montrer. Dans l'*Adversus Hermogenem*, il veut montrer que la matière ne peut être à la fois éternelle et être transformée de mal en bien : « La nature doit être tenue pour déterminée et fixée. Si, dans la matière, la nature est changée (*demutabitur*) de mal en bien (selon Hermogène), elle pourra en Dieu être changée de bien en mal » (12, 1). Et il fait intervenir ce principe qui revient à de nombreuses reprises chez lui : « Si elle doit perdre ce qu'elle était en devenant par changement (*demutatione*) ce qu'elle n'était pas, elle n'est pas éternelle » (12, 4 ; voir 39, 1).

La question revient dans le *De anima* à propos de l'âme. Ce qui est naturel en elle ne saurait changer. Elle ne saurait devenir dans sa

substance ni matière par le péché, ni esprit par la conversion. C'est l'erreur de Valentin de concevoir trois espèces d'âmes, encore qu'il n'admette pas de passage de l'une à l'autre (21, 4). Seul « le libre arbitre, parce qu'il est à la fois naturel et muable (*naturalis et mutabilis*), se transforme par nature en ce vers quoi il se tourne » (21, 6). Mais, précisément, il n'est pas la substance de l'âme.

C'est également en vertu de la permanence des natures qu'il va critiquer la métempsychose de l'âme humaine en âme animale : « Si l'âme n'est d'aucune manière capable d'un transfert (*translationis* : *metabolès*) dans des animaux, sera-t-elle changée (*demutabilis*) selon les qualités des espèces (*generum*) et leurs vies contraires à la vie humaine, faite elle-même contraire à la vie humaine par changement (*demutationem*) ? Si son changement consiste à perdre ce qu'elle était, elle ne sera pas ce qu'elle a été. Et si elle ne sera plus ce qu'elle a été, la métensomatose disparaît, ne devant plus être attribuée à une âme qui, si elle est changée, ne sera plus. Il n'y a en effet de métensomatose que de ce qui se modifie en restant dans sa nature. Si donc elle ne peut être changée, de peur qu'elle ne soit pas ce qu'elle a été, ni demeurer dans son état, parce qu'elle ne peut recevoir de contraires, je cherche une raison valable de cette mutation (*translationis*) » (*Anim.*, 32, 7).

Dans le *De carne Christi*, il affronte l'objection de ceux qui déclarent que « Dieu ait pu vraiment se changer (*conuersum*) en homme » ; car « se changer (*conuertit*) en une chose est la fin de ce qui était avant » (3, 4). Mais ceci ne s'applique pas à Dieu « qui peut se changer en tout et persévérer tel qu'il est » (3, 5). Car le changement n'est pas celui de la substance. Il ne s'agit pas cependant d'une apparence, mais de « l'assomption d'une substance étrangère ». Et Tertullien étend ceci même au cas des anges, qui assument une substance réelle, quand ils se manifestent visiblement (3, 6). Ici apparaît un type nouveau de changement qui n'affecte toujours pas la substance, mais qui est assomption par une substance d'une autre substance.

Ceci va être repris par Tertullien dans l'*Adversus Praxeam*. Il pose la question de savoir « comment le Verbe s'est fait chair, comme transformé (*transfiguratus*) en chair ou revêtant la chair » (27, 6). Il écarte la première expression, toujours pour la même raison : « La *transfiguratio* (*metamorphôsis*) est destruction de ce qui était auparavant. En effet tout ce qui se transforme en autre chose cesse d'être ce qu'il était et commence à être ce qu'il n'était pas. Mais Dieu ni ne cesse d'être ni ne peut être autre » (27, 8). Et ici Tertullien pousse la démonstration : « Si le Verbe est fait chair par transformation (*transfiguratio*) ou changement de la substance, Jésus sera une substance faite des deux, de chair et d'esprit, une sorte de mélange, comme l'*electrum*, fait d'or et d'argent, et il com-

mence à n'être plus or, c'est-à-dire esprit, ni argent, c'est-à-dire chair, si l'un est changé en l'autre et devient une troisième chose » (27, 8).

Dans le *De resurrectione*, un autre thème va apparaître, celui de la *mutatio*, par laquelle un être de chair peut devenir spirituel, sans cesser de rester chair. Le point de départ est ici *1 Co 15, 51* : *Non omnes demutabimur*. Tertullien écrit que « la chair, par le changement qui viendra, revêtira une manière d'être angélique » (42, 4). Et il précise : « Changer ne signifie pas cesser d'être complètement ce qu'on était. Il faut distinguer le changement (*demutationem*) de toute forme de perte » (55, 2-3). Or, « la *mutatio* est une perte, si la chair est changée en sorte qu'elle périsse » (55, 3). Et Tertullien donne des exemples de ce type de *demutatio*, comme la transfiguration du Christ (55, 10-12). On notera qu'ici il emploie *transfiguratio* dans un sens positif, à la suite de l'Écriture.



Tertullien exclut le changement qui est une altération des substances. Mais il va accepter un type de changement qui est, lui aussi, d'origine stoïcienne : c'est le déploiement à partir du germe, mais à l'intérieur d'une même substance. C'est à nouveau un principe important. Les substances sont immuables. Elles peuvent recevoir des changements accidentels. C'est ce que nous avons vu. Mais elles peuvent aussi connaître un développement. C'est un principe que Tertullien applique à tous les domaines de la réalité. Il vaut, bien entendu, dans le domaine biologique. Mais il vaut aussi pour celui de l'âme. Celle-ci est une substance unique, mais elle se déploie dans l'intelligence, dans la liberté, dans les inventions diverses, qui sont des *suggestus*, selon un mot typique de Tertullien⁵.

Ce principe du développement se retrouve aussi dans l'histoire du salut. Il exprime le passage de la loi naturelle à la loi mosaïque comme le développement d'un germe : « Dans la loi donnée à Adam, nous reconnaissons les préceptes cachés qui ensuite prolifèrent donnés par Moïse. La loi primordiale fut donnée à Adam et Ève au Paradis comme la mère de tous les préceptes de Dieu. Dans cette loi de Dieu, générale et primordiale, nous reconnaissons tous les préceptes de la loi postérieure, spécifiquement contenus, qui, en leur temps, germèrent au dehors » (*Jud.*, 2, 3-5).

Ainsi la loi primitive contenait déjà en germe tout ce qui se déploiera ensuite dans la loi de Dieu. L'importance donnée à la loi est typique chez Tertullien. Mais nous voyons ici son souci, d'une part, de rattacher les choses à leur origine : c'est ce *census* dont nous parlerons, mais, d'autre

⁵ Voir Index du CCL.

part, en soulignant leur développement. La loi de Moïse n'apparaît aucunement comme un recul par rapport à la loi paradisiaque, comme c'était le cas chez le Pseudo-Barnabé et Justin, comme c'est le cas chez Commodien. Elle constitue au contraire le développement normal, une croissance. Mais c'est une croissance homogène. Elle n'apporte pas de nouveautés substantielles. C'est sans doute la raison du fait, relevé par Fredouille, de l'hésitation de Tertullien à appliquer la même idée au passage de la loi mosaïque à la loi évangélique. Il y avait danger de minimiser la nouveauté qu'apportait celle-ci.

Par contre, dans l'*Adversus Marcionem*, ayant cette fois affaire aux marcionites, qui établissaient une coupure radicale entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il va montrer qu'il s'agit d'une croissance, c'est-à-dire d'une promotion nouvelle, d'un *suggestus*, mais dans la continuité de l'Ancien : « En distinguant les deux lois, le Christ montrait qu'elle n'en formait qu'une [...] Il y a bien une différence, mais au sens d'une réforme, d'un accroissement, d'un progrès (*profectus* : *prokopè*). De même que le fruit se sépare de la semence, quoique le fruit soit sorti de la semence, de même l'Évangile se sépare de la Loi, autre mais non changé, différent mais non contraire » (IV, 11, 10-11).

Cette thèse va aboutir dans le *De Virginibus velandis* à une vision des quatre âges de l'humanité, conçus dans leur continuité et leur progression. Ces quatre âges sont comparés aux quatre périodes de la vie humaine. C'est donc toujours ce thème de la croissance qui domine. Tertullien commence par développer ce thème du passage de la graine à l'arbre par les étapes du germe, de l'arbuste. Il continue : « Il en va de même de la justice, car la justice et la création ont le même Dieu : elle s'appuyait dans ses débuts (*rudimenta*) sur la crainte naturelle de Dieu ; ensuite, par la Loi et les prophètes, elle avança vers l'enfance (*infantia*) ; ensuite, par l'Évangile, elle entra dans la ferveur de la jeunesse (*iuuentus*) ; maintenant par le Paraclet elle se dispose à la maturité (*maturnitas*) » (*Virg.*, 1, 7).

Tertullien complète ici l'image de la croissance de l'arbre par celle de la croissance de l'homme. Il est le premier à avoir introduit ce dernier thème. Il sera appelé à jouer un grand rôle dans la théologie de l'histoire d'Augustin. Schenke a remarqué que celle-ci procède de deux grands schèmes : l'exégèse des sept jours selon la tradition judéo-chrétienne et le thème stoïcien des âges de la vie. Ce thème ne se trouve pas dans le patristique grecque. C'est un des points où, sous l'influence stoïcienne, Tertullien introduit une catégorie qui sera appelée à exercer une grande influence. Toute la théologie du développement est ici en germe.

III. LA CRITIQUE DU PLATONISME

Tertullien appartient à une époque où le platonisme connaît une grande vitalité. Il est contemporain d'Ammonius Saccas, qui marque le point de passage entre le moyen platonisme d'Albinus ou de Numenius et le néo-platonisme de Plotin et de Porphyre. A Alexandrie, Clément est un témoin du platonisme chrétien. Les gnostiques, au témoignage même de Tertullien, sont des disciples de Platon (*Praescript.*, 30, 1). A Carthage même, Apulée se rattache au moyen platonisme et nous avons de lui un traité sur le *Démon de Socrate* et un autre sur la *Doctrine de Platon*. Il est donc intéressant de savoir comment Tertullien s'est situé par rapport à ce milieu.

On trouve à diverses reprises dans son œuvre des allusions à Platon, dans les listes d'opinions où il le mentionne à côté des autres philosophes. Ces mentions relèvent de la littérature des *doxai* et n'ont rien de caractéristique. Mais il y a, par contre, un point où Tertullien s'engage profondément dans la discussion du platonisme, c'est celui de la préexistence des âmes, dans le *De anima*. Dans ce passage, il ne se réfère pas seulement à Platon, mais aussi au moyen platonisme. Il mentionne deux fois Albinus, et il y fait de nombreuses allusions, comme l'a montré Waszink. Tertullien apparaît ici comme un témoin des discussions autour du platonisme en milieu latin.

Le sujet est posé dans 23, 5 : « Je regrette que Platon, en toute bonne foi, soit devenu le pourvoyeur de toutes les hérésies. C'est bien lui en effet qui écrit dans le *Phédon* que les âmes vont d'ici là et de là ici » (*Phaed.*, 70 c) ; et de même dans le *Timée* que « les rejetons (*genimina*) de Dieu, ayant été chargés de la génération (*genitura*) des mortels, reçurent le principe immortel de l'âme et firent congeler autour (*circumgelauerint*)⁶ un corps mortel » (69 c) ; et enfin que ce monde est l'image d'un autre monde. Comme le remarque justement Waszink (p. 302), ces trois points sont choisis parce qu'ils correspondent à trois des thèmes gnostiques que Tertullien vient d'attaquer et dont il veut montrer les sources platoniciennes. On remarquera le soin de la traduction qui conserve dans l'opposition *genimina/genitura* l'opposition de *gennëmasin/genesin* du texte.

Tertullien revient, au chapitre 26, 1, sur la première des thèses. Il rapporte l'interprétation que donne Albinus de la citation du *Phédon*. Il est dès lors normal de penser que ce n'est pas Tertullien lui-même qui a été chercher les trois citations dans Platon, mais qu'il les trouvait chez Albinus. C'est ce qui fonde Waszink à supposer que l'exposé sur la

⁶ Voir 9, 7 avec *gelare*.

chute des âmes et celui sur la métempsychose ont été empruntés chez Tertullien à Albinus, non pas au *Didaskalikos* que nous possédons et où la question n'est pas traitée, mais à un ouvrage plus développé.

De ces thèses, Tertullien va combattre les divers arguments qui les fondent chez les platoniciens. Sa première attaque porte contre la réminiscence : « Pour susciter l'assentiment à toutes ces choses et au fait que l'âme a vécu auparavant dans les lieux supérieurs avec Dieu dans le commerce des idées et qu'elle repense ici aux choses qu'elle a appris auparavant dans les modèles, il (Platon) a élaboré un argument nouveau : les connaissances sont réminiscences » (21, 6). Cet argument est critiqué à divers titres. D'une part, on ne peut à la fois considérer l'âme comme divine, comme le fait Platon, et lui attribuer l'oubli, qui est un défaut. D'autre part, si la connaissance des idées lui est naturelle, on ne peut perdre une science qui fait partie de la nature. Avec cet argument « tout le reste s'effondre, à savoir que les âmes sont inengendrées (*innatae*), demeurant dans le monde céleste, connaissant là les choses divines, tombées de là et se les rappelant ici » (24, 12).

Une seconde thèse est celle de l'animation de l'enfant au moment de la naissance. C'est à ce moment qu'il aspire l'âme. Il s'agit de ceux, philosophes ou autres, qui estiment que l'âme n'est pas conçue dans l'utérus et n'est pas unie à la formation du corps, mais qu'après l'enfantelement elle est imprimée du dehors à l'enfant non encore vivant (25, 2). Nous rencontrons ici deux questions. Il y a celle de savoir si l'animation existe dès la conception, ou seulement à la naissance. Sur ce point les platoniciens étaient divisés, comme on le voit d'après le traité de Porphyre, *Sur l'animation de l'embryon*. Tertullien attaque l'opinion selon laquelle il s'agit seulement de l'animation à la naissance. C'était donc sans doute la position de sa source platonicienne, sans doute Albinus. Or celui-ci tient effectivement celle-ci dans le *Didaskalikos*, 25. Par ailleurs, il y a la question de savoir si l'âme est « imprimée du dehors » ou si elle est transmise par la génération. On sait que cette dernière position est celle de Tertullien : c'est elle qu'il expose dans le chapitre 27. Elle vient du stoïcisme ⁷.

Tertullien aborde alors la métempsychose. Il s'agit de *animarum reciproco discursu* (28, 1) ou encore de *animarum recidiuatu reuolubili semper ex alterna mortuorum atque uiuentium suffectione* qu'on peut traduire : « Le mouvement par lequel les âmes passent sans fin des morts dans les vivants, et réciproquement ». La doctrine est ordinairement attribuée à Pythagore, elle vient d'un oracle divin selon Albinus (28, 1). Tertullien la critique d'abord au nom de l'opposition classique de l'*hexis*

⁷ Voir WASZINK, *op. cit.*, p. 344-345.

et de la *sterêsis*. La mort peut succéder à la vie, mais non le contraire, comme la cécité à la vue et non le contraire. Nous sommes en pleine logique stoïcienne. Albinus, selon Tertullien, aurait cherché à répondre à cette objection. C'est donc de lui qu'il doit la tenir (29, 4).

La seconde objection est que, dans ce cas, « le nombre des âmes aurait toujours été le même, c'est-à-dire celles qui les premières sont entrées dans la vie » (30, 1). A cela est opposé un argument venant « des commentaires sur les antiquités humaines ». D'après eux, le genre humain s'est développé peu à peu. Tertullien le montre dans les migrations qui peuplent peu à peu toute la terre, et par l'accroissement démographique. Cela n'arriverait pas si les âmes étaient en nombre égal. De plus, l'idée platonicienne d'un retour au bout de mille ans risquerait d'amener la fin de la vie sur la terre avant l'arrivée de la nouvelle vague (30, 2, 5). Waszink a montré que ces « antiquités » sont celles de Varron, utilisées aussi sur ce point par *De Pallio*, 2, 6, et déjà par Sénèque (*Cons.*, 7, 1-2). Nous nous retrouvons en face d'une critique du platonisme dans le stoïcisme latin.

Viennent ensuite une série d'objections particulières. Si une femme a plusieurs enfants, le nombre des âmes n'est-il pas augmenté ? Ceci suppose d'ailleurs qu'on accepte le traducianisme. Si les âmes quittent les corps, ayant des âges divers, comment reviendront-elles, ayant le même âge, celui de l'enfant ? Reviendront-elles dans les dispositions qui les caractérisent ? Sinon, elles ne seraient plus les mêmes. Waszink pense que Tertullien a inventé ces objections. Mais la seconde se trouve dans Grégoire de Nysse. Elle devait donc faire partie d'objections traditionnelles. La première part d'une thèse stoïcienne. Il semble donc bien qu'ici encore, Tertullien reproduise un recueil d'objections stoïciennes contre la métempsychose.

Tertullien aborde alors le type de métempsychose qui s'étend jusqu'aux animaux et aux plantes. Le père de cette théorie est Empédocle. Tertullien se réfère explicitement à lui, en citant le fragment : « J'ai été arbuste et poisson ⁸. » D'abord, chaque animal a une affinité particulière avec un des quatre éléments. Or l'âme humaine est irréductible à l'un quelconque de ces éléments (32,3). Par ailleurs, son siège n'est celui d'aucun des animaux. L'âme a sa dimension propre : elle ne peut remplir un éléphant ou se resserrer dans une mouche. Elle ne peut changer de nature sans cesser d'exister. L'assimilation aux animaux a un sens purement moral, pour désigner un trait de caractère (32, 1-9). Ici encore, Waszink attribue ces objections à Tertullien. Il est certain que l'argument

⁸ DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, B 117.

sur l'espace rempli par l'âme implique la corporéité. Mais ceci peut venir d'un stoïcien qui partage la même thèse.

Le problème des sources de Tertullien dans cet ensemble se pose à la fois quant à l'exposé de la thèse platonicienne et quant à sa réfutation à partir du stoïcisme. Il présente en effet un bloc caractéristique : critique de la chute des âmes, va-et-vient entre ciel et terre ; critique de la métempsychose ; origine simultanée de l'âme et du corps. Or, cet ensemble ne se retrouve, à ma connaissance, que chez un seul auteur, auquel d'ailleurs Waszink renvoie à diverses reprises — en particulier pour l'origine simultanée de l'âme et du corps — et qui est Grégoire de Nysse dans *De anima et resurrectione* (PG 46, 108 B - 128 C).

Relevons les points de contact. Grégoire distingue la métempsychose des hommes dans les hommes, et des hommes dans les animaux ou les plantes. Il attribue la dernière à Empédocle en citant le même fragment avec *thamnôn* (108 B-C). Il reproche à cette théorie de confondre les natures (110 B-C). Il montre le ridicule de voir l'âme humaine voler avec les oiseaux, nager avec les poissons, se nourrir comme les animaux (110 C ; voir *Anim.*, 32, 6). L'assimilation aux animaux a un sens purement moral. Il passe ensuite à la chute des âmes. Il montre le mouvement cyclique (*kyklos* : *reuolubile*) de l'âme, faisant le va-et-vient entre le lieu céleste (*ouranion chôron*) et la terre (112 C - 113 C). Il expose les deux thèses de l'âme s'insinuant dans le corps lors de la conception ou lors de l'enfantement (116 C - 117 B). Il passe ensuite à la doctrine de l'apparition simultanée de l'âme et du corps (123 B-C). Il expose que la vie ne peut sortir de la mort en vertu du principe de l'*hexis* et de la *sterêsis* (128 A). Il traite de la détermination du nombre des âmes, mais au terme d'une croissance (128 C).

Il est évident qu'il ne peut être question d'une influence de Tertullien sur Grégoire. Mais on échappe difficilement à l'impression qu'ils utilisent chacun, à leur manière personnelle, un matériel existant. Celui-ci paraît d'abord être un traité sur l'âme venant du moyen platonisme. Nous avons vu que Tertullien se référait à Albinus. Or l'exposé de Grégoire est dans le prolongement de Porphyre. Il devient vraisemblable que Porphyre lui-même a utilisé Albinus. Il est bien dans le style de celui-ci d'avoir systématisé la doctrine de Platon, en rapprochant les divers passages de ses œuvres qui se rattachaient à un même thème. Apulée fait de même dans le *De dogmate Platonis*. Tertullien serait ainsi le plus ancien témoin du traité perdu d'Albinus qu'utilisera, de son côté, Porphyre.

Reste ce qui relève de la réfutation. Plusieurs problèmes sont ici engagés. Il y a celui de la renaissance dans une autre vie humaine. Sur ce point Tertullien, dans l'*Apologétique*, reconnaissait la justesse de la métempsychose (48, 3), mais il ajoutait qu'il faut que ce soit la même âme dans le même corps, c'est-à-dire la conception chrétienne de la

résurrection — et ceci en vue du jugement. Grégoire de Nysse a la même thèse. Lui aussi reconnaît la vérité de ce type de métempsychose et lui aussi ajoute qu'il faut que ce soit celle de la même âme dans le même corps (109 A-B). Tertullien et Grégoire développent ici un thème de l'apologétique chrétienne qui voit dans la métempsychose platonicienne un des cas où la vérité et l'erreur sont mêlées.

La position du *De anima* est différente. Tertullien, ici, s'efforce d'accumuler tous les arguments contre la métempsychose. Waszink a montré que certains de ces arguments paraissent être de l'invention de Tertullien : celui des quintuplés par exemple, ou des caractères acquis. Mais il en est autrement de la question de savoir à quel âge renaîtront les hommes et avec quelles dispositions. Ces arguments se retrouvent en effet dans le *De mortuis* (PG 46, 533 B-C) de Grégoire de Nysse, mais cette fois comme des objections à la résurrection, auxquelles Grégoire répond. Ils devaient donc faire partie d'un dossier scolaire d'objections à la métempsychose de type platonicien, et sans doute d'origine sceptique.

En ce qui concerne la métempsychose de type empédocléen, dans les animaux et les plantes, le donné est plus abondant. On voit toutes les plaisanteries auxquelles elle pouvait prêter. Tertullien y fait allusion dans l'*Apologétique* (48, 3). Il cite le vers d'un auteur comique latin, Labérius : « L'homme vient du mulet et la vipère de la femme » (48, 1). Il y avait en particulier le risque de dévorer ses ancêtres : « Il faut s'abstenir des animaux de peur de dévorer son propre grand-père sous l'apparence d'un veau » (48, 1). Cette objection se retrouve chez Grégoire de Nysse (112 A-C). Elle faisait partie d'une critique scolaire de la thèse pythagoricienne et empédocléenne.

Mais nous arrivons à quelque chose de plus important avec la thèse de la permanence des natures. Pour Tertullien, il y a d'abord permanence de la nature de l'âme : une âme humaine diffère, par nature, d'une âme animale (48, 2 Vulg.). Cette thèse se retrouve clairement chez Grégoire de Nysse (109 B). Elle représentait une certaine tradition platonicienne. Nous la trouvons chez Jamblique et chez Hieroclès. On sait la filiation de celui-ci par rapport à Ammonios Saccas, qu'a établie Theiler. Or Ammonios est contemporain de Tertullien. Il paraît donc qu'ici nous avons un écho des controverses à l'intérieur du platonisme au temps de Tertullien.

Mais, dans *Anim.*, Tertullien va plus loin. Il pose que non seulement il y a diverses natures des âmes, mais diverses natures des corps. C'est à ce point qu'il va consacrer le long développement de 32, 1-10. Il va corriger en ce sens l'*Apologétique*, où la version du manuscrit F souligne que « la même âme doit revenir dans le même corps, c'est-à-dire le corps humain » (48, 2). Or ceci n'est pas chez Grégoire et ne se trouve pas dans la tradition platonicienne. Le développement que Tertullien

donne à cet argument peut faire penser qu'il est de son invention. C'est ce qu'estime Waszink. Mais, par ailleurs, il utilise des données empruntées à la biologie, qu'il n'invente pas et emprunte à Pline⁹. Le thème, donc, que le corps, bien qu'étant toujours fait à partir des quatre éléments, présente des usages différents de ces éléments, est une conception qu'il reçoit sans doute d'une tradition aristotélicienne.

On notera qu'il y a ici deux problèmes distincts. Il y a la thèse de la réincarnation d'âmes humaines dans des corps humains. Tertullien la défend avec des arguments empruntés aux platoniciens pour l'âme, à la tradition aristotélicienne et stoïcienne pour le corps. Il y a, d'autre part, l'exigence que ce soit les mêmes âmes qui se réincarnent dans les mêmes corps. Ici, il s'agit d'une thèse théologique, en rapport avec le Jugement. Tertullien distingue très clairement les deux problèmes dans *Apol.*, 48, 3 et 48, 4. Mais, dans *Anim.*, il essaie d'apporter également des arguments philosophiques à cette thèse.

Reste enfin la question de la transmission de l'âme et du corps par la génération, et, du même coup, le déploiement des hommes à partir du couple primitif. Ces thèmes sont stoïciens. On remarquera que les rapprochements entre le *De anima* de Tertullien et celui de Grégoire se retrouvent ailleurs. Ainsi dans 14, 4, à propos de l'orgue hydraulique, qui se retrouve chez Grégoire (38 A-B). Or, dans ce passage, Tertullien se réfère explicitement à Posidonius. Grégoire dépend aussi de celui-ci. Une influence de Posidonius n'est donc pas exclue comme représentant la source commune. Mais, chez Tertullien, cette influence passe par le stoïcisme latin. Ainsi, dans notre passage, Waszink a noté des emprunts à Pline l'Ancien, dont l'*Histoire naturelle* est dans le prolongement de l'œuvre scientifique de Posidonius, à Varron qui est dans la même lignée. On sait d'ailleurs que la postérité de Posidonius a été surtout latine. Cicéron, Sénèque l'utilisaient largement. Tertullien se situe aussi dans cette tradition. S'il l'interprète de façon originale, il en est un témoin. Barnes remarque à juste titre qu'il est le plus grand esprit de son temps : il appartient à la tradition du stoïcisme latin dont il est un des grands représentants.

⁹ Voir WASZINK, *De anima*, p. 385-387.

CHAPITRE IV

NOVATIEN ET LA RELIGION COSMIQUE

La question de l'influence du stoïcisme sur l'œuvre de Novatien¹ a été étudiée surtout du point de vue de la morale². Mais il y a chez Novatien des doctrines cosmologiques et anthropologiques qui méritent aussi de retenir l'attention. Elles sont inspirées principalement par les premiers chapitres de la *Genèse*. Mais le vocabulaire en est philosophique, et aussi certaines conceptions. Il est donc intéressant de rechercher si, là aussi, il s'agit d'influences stoïciennes. C'est une modeste contribution à cette recherche que veut être cette étude, en hommage à celui qui a délimité avec tant de dextérité les sources philosophiques de Tertullien et de Calcidius.

I. LA BEAUTÉ DU MONDE

Le *De Trinitate* présente, dans son premier chapitre, une description de la nature qui comporte trois parties : le monde visible, l'homme, les anges. Nous nous occuperons de la première. Elle présente des contacts certains avec d'autres descriptions du même type. On peut citer en particulier, en domaine latin, Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 39 ; Ps. Aristot., *De mundo*, 2-3³ ; Sénèque, *Quaest. nat.*, II, 4. Je me référerai aussi au *De Opificio* de Grégoire de Nysse, dont von Ivanka a montré qu'il relevait de la même source que Cicéron. Novatien s'inspire de toute évidence de sources bibliques. Mais il a aussi des sources profanes. Est-il possible de les déterminer ?

Une première question est celle de l'ordre dans lequel sont présentées les diverses parties du monde. Novatien parle d'abord du ciel avec les astres, puis de la terre avec les plantes et les animaux, enfin de la mer avec les poissons. Dans *Spect.*, 9, il ajoute ensuite l'air. On peut remarquer que cet ordre n'est pas celui de la hiérarchie des éléments telle que

¹ Cf. *CCL*, 4, *Novatiani Opera* (G.F. DIERKS), Turnhout, 1972.

² Voir en dernier lieu, H.-J. VOGT, *Coetus Sanctorum*, Bonn, 1968.

³ Nous nous référons à la traduction latine du *Peri kosmou*. Elle paraît due à Apulée, comme l'a montré Franz REGEN (*Apuleius philosophus platoniscus*, Berlin, 1971). C'est cette tradition latine que Novatien paraît avoir utilisée.

nous la trouvons dans la partie qui concerne l'harmonie des contraires. L'eau devrait se trouver avant la terre. Il s'agit d'une perspective plus descriptive, qui oppose le ciel d'un côté, la terre avec la mer de l'autre. Ce n'est pas non plus la perspective de *Gn 1*, où la terre vient en dernier.

Or, il est notable que la suite terre-mer se retrouve dans les textes parallèles. C'est ce que nous trouvons dans *Nat. Deor.*, II, 39. La même chose apparaît dans le *De mundo*, 4. De même aussi chez Grégoire de Nysse, *Opif.*, 1 ; PG 44, 132 B-C. Il s'agit donc là d'un thème courant, d'origine sans doute stoïcienne et plus particulièrement posidonienne, comme la convergence de Cicéron et de Grégoire paraît l'indiquer. Mais dans *Nat. Deor.* la terre et la mer viennent en premier, l'air et le ciel ensuite. Ceci n'est pas l'ordre suivi par Novatien. Il ne dépend donc pas ici de *Nat. Deor.* Par contre, cet ordre est celui du *De mundo*. C'est une indication en faveur de la relation de Novatien avec celui-ci.

Prenons maintenant le détail de la description des diverses parties du monde. La description du ciel s'inspire de la *Genèse*, en parlant d'abord du soleil et de la lune, puis des étoiles. La remarque sur les cycles (*meatus*) réguliers des astres est commune à tous les textes. Plus intéressante est la description de la terre : *In terris quoque altissimos montes in uerticem sustulit, ualles in ima deiicit, campos aequaliter strauit, animalium greges... instituit. Siluarum quoque robora... solidauit, fruges in cibum elicuit, fontium ora reserauit et lapsuris fluminibus infudit. Post aquae... uariis florum coloribus ad uoluptatem spectantium cuncta uestiuit* (I, 3-5). Le *De spect.* donne un bref résumé. La comparaison avec Cicéron présente des éléments communs, *terra... uestita floribus... frugibus... fontium perennitates... montium altitudines, immensitatesque camporum* et les allusions aux fleuves et aux animaux. Grégoire de Nysse parle des fleurs (*anthesin*), des légumes (*boskèmata*), des sommets des montagnes (*akrôreiai*). Il ajoute les vallées (*koilois*), les troupeaux (*kat'agelas*). Mais ces parallèles portent sur des expressions peu caractéristiques. En fait, les rapprochements sont plus frappants entre Cicéron et Grégoire, avec la mention des rochers (*racheiai* : *rupes*), des métaux cachés dans la terre (*Opif.*, 2, 134 A ; *Nat. Deor.*, II, 39).

Venons-en au *De mundo*, 4. Entre Novatien et cet ouvrage, les rapprochements de contenu aussi bien que de vocabulaire sont frappants. L'énumération des beautés de la terre comprend, chez Apulée, les hautes montagnes (*altitudine montium* : N *altissimos montes*), l'égalité des plaines (*camporum aequore* : N *campos aequaliter*)⁵, les animaux (*animantibus* :

⁴ Le *De laude martyrii* pseudocyprianiste donne : la terre (plaines et montagnes), le ciel, la mer (16).

⁵ Voir aussi *Florides*, 10 : *Montium uertices arduos extulit* (N *in uerticem sustulit*), *camporum supinam planitiem coaequauit* (N *aequaliter statuit*).

N *animalibus*), les forêts (*siluarum* : N *siluarum*), qui sont un vêtement (*uestitur* : N *uestiuit*) et que ne mentionnent pas les autres, les sources (*fontium* : N *fontium*), le cours des fleuves (*fluminum lapsus* : N *fluminibus lapsuris*), les couleurs variées des fleurs (*infinitis coloribus floret* : N *uariis florum coloribus*). Une dépendance de Novatien par rapport au *De mundo* paraît donc vraisemblable.

En ce qui concerne la mer, Novatien indique deux traits : la variété des animaux marins et la frontière opposée par le littoral à l'envahissement de la mer. Le premier est chez Cicéron. Quant au second, Cicéron parle aussi du littoral, mais remarque seulement que la terre et la mer semblent ne faire qu'un. Grégoire de Nysse présente le même thème de façon plus développée. Le *De mundo* mentionne le littoral (4). Ici Novatien part d'une indication qu'il trouvait dans ses sources, le *Nat. Deor.* et le *De mundo*, mais il la développe d'une façon personnelle, en s'inspirant sans doute du *Livre de Job*.

On remarquera que, dans le *De Trinitate*, il n'est pas question de l'air. En revanche, dans le *De spectaculis*, Novatien en traite après les autres éléments. Il semble qu'il y ait là une volonté de compléter le *De Trinitate*. Et c'est un indice de plus de l'authenticité du *De spectaculis*. Le texte que donnent les manuscrits est celui-ci : *Interim constantem pariter summa conspiratione nexibusque concordiae extensum aerem medium tenuitate sua cuncta uegetantem, nunc imbres contractis nubibus profundentem, nunc serenitatem refecta raritate reuocantem* (9, 2). Le début est inintelligible. Latinius a proposé *Inter haec. Z* donne *pariter ac*. Une correction plus simple me paraît meilleure, je dirai pourquoi. Je lis ainsi : *Inter ima constantem pariter et summa*. Le mot *ima* se trouve en effet dans le texte parallèle *Trin.*, 1, opposé à *altissimos*. Et *pariter et* est fréquent chez Novatien (voir H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, p. 6, n. 1). On lit alors : « Situé entre les choses d'en-bas et les choses d'en-haut, dans la conspiration et connexion de la concorde, l'air imprègne tout par sa subtilité. » Aussi bien, cette correction est assurée par un passage parallèle de Sénèque (*Quaest. Nat.*, II, 4, 1) : *Aer caelum terramque conectit qui ima ac summa sic separat ut tamen iungat. Separat quia medius interuenit, iungit, quia utrique per hunc inter se consensus est*.

Ce qui est notable, dans cette représentation, est que l'air est seul intermédiaire entre le ciel et la terre, l'eau étant considérée comme rattachée à la terre, comme nous l'avons vu plus haut. Cette représentation n'est pas stoïcienne. Pour Grégoire de Nysse, c'est à la fois l'air et l'eau qui constituent « la création intermédiaire entre les extrêmes (c'est-à-dire le ciel et la terre), participant partiellement à leurs voisins et opérant la médiation (*mesiteuei*) entre les extrêmes (*akra*) : en sorte qu'ils manifestent la concorde (*synapheia*) des opposés par l'intermédiaire de ce qui

est au milieu (*dia tou mesou*) » (1, 129 A). Cette conception est aussi celle qui est impliquée dans le *De Natura deorum*. Il semble donc que ce soit la représentation stoïcienne, et, plus particulièrement, celle de Posidonius.

Par contre la conception plus descriptive, correspondant aux étages du cosmos plus qu'à la théorie des éléments, est celle que nous trouvons dans le *De mundo* latin. Et ceci est d'autant plus intéressant que, comme l'a noté Regen, il s'agit d'un des points où Apulée modifie le *Peri kosmou*. Il introduit la mention de l'air dans plusieurs passages (1 ; 28 ; 33). Or ceci paraît dénoter une influence platonicienne⁶. Platon, dans le *Timée*, développe cette conception tripartite : « Que deux termes forment seuls une belle composition, ceci n'est pas possible sans un troisième. Car il faut qu'au milieu (*meson*) d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche » (31 c - 32 a). Albinus présente la même représentation : « Après l'éther, il y a la sphère de l'air et, au centre, la terre avec son humidité » (*Didask.*, 15, 4).

Le texte du *Spectaculis* donne deux autres caractères de l'air. Le premier est qu'il vivifie toutes choses par sa subtilité, *tenuitate sua cuncta uegetantem*. L'expression se trouve presque textuellement chez Cicéron : « Par sa subtilité (*tenuitate*), il procure aux vivants (*animantibus*) un souffle vivifiant et bienfaisant » (II, 45). Le second est l'alternance des pluies, liées à la condensation (*contractis*) de l'air, et du beau temps (*serenitas*), lié à sa raréfaction (*raritate*). C'est Cicéron, ici encore, qui donne la plus proche analogie : *Tum autem concretus in nubes cogitur, tum fusus et extenuatus sublime fertur* (II, 39). Le mot *serenitas* se trouve dans le *De mundo* latin (8).

On peut donc conclure de ces remarques que Novatien paraît dépendre du *De mundo* d'Apulée, quant à la présentation d'ensemble qu'il donne du cosmos, de caractère plus descriptif que méthodique. Par ailleurs, il emprunte des éléments de sa description au *De natura deorum* de Cicéron, mais il en est indépendant quant à l'ordonnance de l'ensemble. Enfin, sur le point particulier de l'air comme intermédiaire entre le ciel et la terre, il paraît présenter un contact littéraire avec Sénèque.

II. L'HARMONIE DES CONTRAIRES

Après cette partie descriptive, Novatien, dans le chapitre 2, montre la cohésion de l'univers : « Dieu, maintenant toutes choses ensemble, ne laisse rien vide de lui [...] Toujours présent à son œuvre ; pénétrant (*uadens*) toutes choses, mouvant toutes choses, reliant (*conectens*) en vue

⁶ Voir W. JAEGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin, 1914, p. 101, n. 1.

d'accorder (*concordiam*) les matières discordantes (*discordantes*)⁷ de tous les éléments, en sorte qu'à partir d'éléments différents (*disparibus*) se constitue un monde unique (*unus*), affermi (*solidatus*) par la conspiration (*conspirazione*) des éléments rassemblés (*coagmentata*)⁸.

On peut distinguer deux parties dans ce passage : l'harmonie des contraires et l'action de la Providence. En ce qui concerne le premier trait, il est commun aux traditions platoniciennes, aristotéliennes et stoïciennes, mais avec des différences. Nous le trouvons chez Cicéron. Il est question, dans *Nat. Deor.*, II, 7, de la *rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio*. Et plus loin : *Illa mihi placebat oratio de conuenientia consensuque naturae quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas* (III, 11). On trouve chez lui le mot *coagmentatio* : *Quae copulatio rerum, et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae* (II, 46). Mais ni la pensée, ni le vocabulaire ne recouvrent celui de Novatien.

Il en est autrement du *De mundo*. Les paragraphes 19-21 exposent la conception générale du monde, après la partie descriptive. C'est ce que nous avons chez Novatien. Cette conception est celle d'un accord (*concordia*) des éléments (*elementorum*) entre eux, air, mer, terre : « La nature du monde est faite d'éléments divers et combattant entre eux » (19). Mais, « par l'union de ces principes disparates (*impares*), la nature a composé l'univers comme une musique, par un accord (*consensu*) harmonieux et sans dissonance (*discordante*) ». Ainsi « la substance distincte (*inconfusa*) des éléments a été amenée à cet accord (*concordia*) qui harmonise les qualités opposées (*disparibus*) de la nature » (21).

En fait, sous d'apparentes ressemblances, il y a ici deux conceptions différentes. La première est celle des stoïciens, qui insistent sur l'unité de la nature dont tous les éléments viennent du feu initial, se transforment les uns dans les autres, et retourneront au feu. L'autre est la conception aristotélienne de natures différentes, irréductibles les unes aux autres, ayant des qualités opposées et entre lesquelles une harmonie est constituée. Les mots et les images recouvrent ces différences. La conception de Cicéron est biologique. Il parle de « conspiration » (*symptnoia*) et lui-même nous dit que *consensus* est la traduction qu'il donne de *sympatheia* (III, 11).

Qu'en est-il de Novatien ? L'accent est mis par lui sur la différence des éléments et sur leur accord. Le vocabulaire recouvre de façon générale celui du *De mundo*. On remarquera en particulier *disparēs*, qui souligne le caractère disparate des éléments. Le mot le plus important est *concordia*. Il apparaît cinq fois dans le passage du *De mundo*. Or il est cher à Nova-

⁷ Voir aussi *Trin.*, 5, 5 : *matariarum... diuersitas consuevit excitare discordiam*.

⁸ Voir aussi *Trin.* 5, 5 : *ex coagmentis corporalibus*.

tien. Il l'emploie également dans *Spect.*, pour l'harmonie des éléments. Il lui sert à exprimer l'union des deux natures dans le Christ. Comme dans le *De mundo* il est en parallèle avec *discordantes*. On notera aussi *elementa*.

Mais ceci n'empêche pas Novatien d'employer des thèmes stoïciens, en particulier *conspiratio*. Le mot traduit le grec *sympnoia*. Le terme est d'origine médicale et vient d'Hippocrate⁹. Mais il avait été repris par Chrysippe, pour désigner « l'unification vivante des parties par le *pneuma* »¹⁰. Cicéron l'emploie dans son exposé posidonien (*Nat. Deor.*, II, 7 ; III, 11). Mais la *sympnoia* se trouve aussi dans le chapitre 1 du *De opificio* de Grégoire de Nysse (129 C). Le thème est d'ailleurs cher à celui-ci¹¹. Dans ce chapitre se trouve aussi le *syndesmos* (128 C) associé à la *bebaiotès*, qui correspond à la *soliditas* du texte de Novatien. Ici, c'est de Grégoire que Novatien est le plus près. Le *De Trinitate* n'est pas le seul texte de Novatien où se trouve le mot *conspiratio*. Il est présent dans le passage du *De spectaculis* que nous avons cité, *conspiracione nexibusque concordiae*, où la *sympnoia* concerne essentiellement la conspiration des éléments et rejoint strictement le Grégoire de Nysse du *De Opificio*.

III. LE CHAR COSMIQUE

Qu'en est-il maintenant de la première partie de la phrase de Novatien ? Il nous montrait que la source de l'harmonie cosmique est Dieu « qui contient tout (*continens omnia*), ne laisse rien vide (*uacuum*) de lui, mais, toujours présent à son œuvre, pénètre toutes choses, voit toutes choses, relie (*conectens*) toutes choses »¹². On peut en rapprocher un autre passage où Novatien définit Dieu comme « une intelligence engendrant et achevant toutes choses, qui gouverne les causes des choses selon un enchaînement naturel (*naturaliter nexas*), selon une raison (*ratione*) supérieure et parfaite (*perfecta*) » (2, 12). Il est évident que le vocabulaire et la pensée sont stoïciens. On reconnaît le *pneuma dièkon*, le *syndesmos*, le *logos*, le *physikos heirmos* (SVF, 948 ; II, 274). Aussi bien Cicéron apparaît-il ici comme la source de Novatien : *Natura est igitur quae continet mundum omnem. Quocirca necesse est naturam eam, quae res omnes complexas teneat, perfectione rationis excellere* (II, 11). Le mot *conexa* apparaît dans le contexte. L'idée que tout est plein de Dieu se

⁹ Voir J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 51-52.

¹⁰ K. REINHARDT, *Cosmos und Sympathie*, München, 1926, p. 55.

¹¹ Voir DANIELOU, *op. cit.*, p. 51-69. Tertullien emploie le mot dans des exposés de la philosophie stoïcienne (*Nat.* II, 5, 5 ; *Marc.*, I, 13, 3).

¹² Voir SÉNÈQUE, *Quaest. Nat.*, II, 4 : *conectit*.

trouve aussi chez Cicéron (*Leg.*, II, 11, 26), ainsi que celle de la pénétration de toutes choses par Dieu.

Il est frappant, par ailleurs, que le *De mundo* présente une polémique contre ce thème de l'immanence divine, avec des expressions qui rappellent celles de Novatien. Il critique les poètes qui ont écrit que tout est « plein de Jupiter » (24). C'est son « secours » seul dont rien n'est « vide » (*uiduata*). On peut dire que « Dieu pénètre tout (*per omnia permeare*) et que sa puissance s'étend jusqu'à nous » (25), mais à condition de comprendre qu'il demeure dans le ciel et que son action s'exerce dans le monde à travers des intermédiaires (25). On reconnaît ici la doctrine des écrits ésotériques d'Aristote et leur négation de la providence s'exerçant dans les choses particulières.

Il semblerait donc qu'ici Novatien dépend plutôt de Cicéron que du *De mundo*. Mais en fait la question est moins simple qu'il ne paraît. Car, si Novatien use d'un vocabulaire apparenté à celui de Cicéron, il critique la thèse de celui-ci, qui est l'identification de Dieu à la nature immanente : « Les alternances par lesquelles les nuits et les jours sont disposés avec mesure, nous ne pensons pas que ce soit je ne sais quelle nature (*naturam*) qui en soit l'artisan (*artificem*), mais nous reconnaitrions plus volontiers que c'est le Dieu créateur » (5, 3). Or ceci est directement une critique de la doctrine de Zénon exposée par Cicéron : *Natura non artificiosa tantum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur* (II, 22)¹³.

Ainsi, Novatien retient de Cicéron l'idée que la Providence pénètre tout, mais cette Providence n'est pas pour lui la nature, mais le Dieu transcendant. Inversement, il va retenir du *De mundo* la transcendance de Dieu par rapport à l'univers, mais en rejetant la thèse d'une action de Dieu qui n'atteindrait le monde que par les intermédiaires. Ainsi apparaît une fois de plus la complexité des sources de Novatien, et aussi la liberté avec laquelle il en fait usage, ne retenant d'elles que ce qui s'accorde à la foi chrétienne.

Ceci va s'exprimer dans un texte intéressant, où Novatien donne une exégèse du char d'Ézéchiël comme signifiant la Providence universelle du Dieu par ailleurs transcendant (*Trin.*, 8). Le char est le monde avec tout ce qu'il contient, y compris les astres et leur mouvement régulier. Dieu le gouverne avec l'aide des anges, figurés par les animaux ailés. Les roues signifient le rythme cyclique des jours et des saisons et les pieds la progression du temps. Les yeux marquent la Providence de Dieu à qui rien n'échappe. Le feu signifie ou l'embrasement final ou la force vitale qui anime le monde, ou la chaleur sans laquelle un monde fait

¹³ Voir H. WEYER, *Novatianus De Trinitate*, Düsseldorf, 1962, p. 50, n. 23.

de terre serait engourdi. Les rênes qui freinent ou lâchent les chevaux sont la loi naturelle (*naturalis lex*, 8, 10).

On retrouve dans ce texte les données stoïciennes caractéristiques : la providence universelle atteignant jusqu'aux réalités individuelles ; le temps conçu comme un développement ; la doctrine de l'embrassement final ; le souffle igné comme principe vital universel ; le chaud et le froid comme qualités primordiales, la notion de loi naturelle (*physikos nomos*). Mais, en même temps, cette vision stoïcienne est corrigée par l'affirmation d'un Dieu transcendant qui préside à tout. Il est aidé dans cette tâche par les anges et les astres qui jouent un rôle dans l'administration du monde¹⁴, mais qui ne sont pas les intermédiaires nécessaires de l'action de Dieu.

Ce thème même du monde considéré comme un char dont Dieu est le cocher se rattache au *Phèdre* de Platon (246 e), comme l'a bien montré Pierre Boyancé¹⁵. On le retrouve chez Philon d'Alexandrie (*Quis rer.*, 301 ; *Quaest. Gen.*, IV, 51 ; *Migr.*, 131), et chez Dion Chrysostome. L'allusion, dans notre passage, aux rênes tendues ou relâchées paraît être, par ailleurs, une allusion à un autre passage du *Phèdre*, celui de l'attelage des chevaux dont l'esprit est le cocher. Le thème est ici transposé à l'âme du monde. On remarquera que, dans le chapitre du *De opificio* (128 C) que nous avons déjà cité, le thème de Dieu cocher (*hèniochousa*) apparaît.

Par ailleurs l'assimilation du char de Zeus platonicien au char d'Ézéchiél avait déjà une histoire avant Novatien. On la trouve dans la *Cohortatio* du Pseudo-Justin (31), chez Irénée (III, 11, 11). Plus tard, Méthode d'Olympe développe longuement le thème (*Res.*, II, 10) et ensuite Ambroise (*Abr.*, II, 8, 54). Mais l'interprétation de Novatien n'offre de contact de détail avec aucun de ces textes. L'exégèse qu'il présente est tout à fait originale. Toutefois, la question des origines de l'apparition du thème dans son traité reste posée. Or, il semble bien que ce thème lui ait été suggéré par le *De mundo*.

Toute la dernière partie de celui-ci est en effet dominée par le thème de Zeus pilote, coryphée et cocher (*in curru rector*) de l'univers. L'image du cocher est dominante : « L'ensemble du monde est gouverné, il a un cocher (*rector*) qui veille (*speculatur*) à tout. » Ce cocher est identifié à la Loi qui maintient l'équilibre. Il siège dans les hauteurs. Mais il commande, à partir de là, à l'ensemble du monde. Et d'abord au ciel qui se meut d'une course sans erreur, et aux astres qui suivent chacun leur chemin. On ajoutera que la phrase finale mutilée du *De mundo*, à la différence du *Peri kosmou*, ajoute à la citation de *Leg.*, 715 c une autre

¹⁴ Voir Jean DANIELOU, *Les anges et leur mission*, p. 25-37.

¹⁵ « Sur l'exégèse hellénistique du *Phèdre* (246 c) », *Miscellanea Rostagni*, 1963, p. 45-53.

citation de Platon où Regen croit pouvoir discerner le passage sur le char de Zeus.

Plusieurs éléments de cette évocation se retrouvent chez Novatien. D'abord et avant tout, le thème même du char cosmique et de Dieu comme cocher. Mais d'autres éléments de comparaison existent. Novatien parle de la *lex naturalis* qui est comme le joug qui équilibre les chevaux. La mention des astres, de leur cours régulier et de leur rôle dans le gouvernement du monde, est plus notable encore. On relèvera aussi le thème de Dieu situé au-dessus du ciel. Ce thème est développé en fonction d'images bibliques et de thèmes stoïciens, mais son origine paraît bien le char ailé du *Phèdre*, tel que le *De mundo* du platonicien Apulée l'avait repris¹⁶.

Mais à ce thème platonicien et aristotélicien Novatien associe le thème stoïcien de la présence et de l'action immédiate de Dieu dans le monde. Il n'accepte donc ni la pure immanence stoïcienne, ni la pure transcendance aristotélicienne. La Providence atteint jusqu'aux réalités les plus basses du cosmos. Nous avons donc là une confirmation de ce que les remarques précédentes suggéraient : la pensée de Novatien ne relève pas d'une seule école. Inspirée foncièrement par la *Genèse*, elle paraît avoir le *De mundo* d'Apulée comme principal cadre. Mais elle y introduit des éléments stoïciens qui paraissent impliquer la connaissance du *De natura deorum* de Cicéron et des *Lettres* de Sénèque.

IV. LA LIBERTÉ

L'anthropologie de Novatien ne comporte d'éléments de comparaison qu'avec les stoïciens. Le monde est créé avant l'homme pour être sa demeure. L'homme apparaît donc après (*post quae*) (1, 8 ; voir aussi 21, 5). Il est préposé au monde (*ibid.*) et tout est mis à son service (1, 9). Ceci est l'ordre que nous trouvons dans le *De Natura deorum* de Cicéron. Mais le parallèle avec Grégoire de Nysse est plus frappant encore : « L'homme est introduit le dernier après la création, non pas rejeté à l'extrême comme méprisable, mais appelé à dominer sur ce qui lui est soumis dès sa création » (2, 134 A). Le thème se trouve auparavant chez Méthode d'Olympe (*Res.*, I, 34). L'homme a un corps formé des éléments (*primordia*) terrestres, mais sa substance lui est insufflée par un souffle (*halitus*) céleste et divin (1, 8). De même Grégoire : « Dieu pose en lui les principes d'une double création, ayant mêlé le divin au terrestre » (134 B).

¹⁶ On remarquera que Tertullien cite *Phèdre*, 246° (*Apol.*, 24, 3).

Le lieu dans lequel le premier couple est placé est le paradis, qui est dans le monde : « Dieu établit pour les premiers hommes, comme monde particulier d'une vie qui devait être éternelle, un certain jardin de l'Orient » (8, 2). Dans ce paradis sont plantés l'arbre de la science du bien et du mal et l'arbre de vie. L'arbre de la connaissance du bien et du mal n'a rien, en lui-même, de mauvais : seul est mauvais l'usage qu'en fera l'homme, en usant des fruits de cet arbre malgré l'interdiction divine. Novatien reprendra ce même thème dans le *De cibis iudaicis*, en montrant que tous les aliments sont bons en soi, et que seul un mauvais usage les rend nocifs. Quant à l'arbre de vie, il communique l'immortalité, à quoi l'homme est destiné. Dieu empêche Adam d'y toucher après le péché, pour qu'il ne soit pas immortellement pécheur (1, 12). Ce dernier trait provient sûrement d'Irénée (*Adv. haer.*, III, 23, 6). On remarquera qu'ici, comme dans la description du cosmos, Novatien interprète le récit biblique au sens le plus littéral, et qu'il a par ailleurs une vue radicalement optimiste du monde matériel.

Pour lui, le mal vient donc exclusivement de la volonté de l'homme, que Dieu a créé libre (1, 9). Il ne serait pas autrement image de Dieu (1, 10). Mais Dieu lui a donné une loi (*lex*), « afin qu'une liberté sans frein ne soit pas entraînée jusqu'au mépris du donateur » (1, 10). L'homme ayant méprisé cette loi, sous l'incitation de l'ange jaloux, est privé de l'immunité de la mort (1, 12 ; voir 10, 9). L'accent mis sur la liberté est dans la tradition stoïcienne. Le même accent apparaît dans le *De opificio* de Grégoire. La définition qu'en donne Novatien correspond à la *proairesis* stoïcienne : « Ayant cela en son pouvoir que sa volonté pouvait incliner sous l'impulsion de l'esprit dans l'un ou l'autre sens » (1, 10).

Mais la volonté est inséparable de la loi. Comme Dieu gouverne le monde par la loi naturelle, il gouverne la liberté par la loi morale (1, 9). Livrée à elle-même, n'étant retenue par rien (*soluta*) (1, 9), la liberté est en péril. C'est la liberté sans frein (*effrenata*, 1, 10). Si « les rênes sont relâchées » (*Cib.*, 4, 3), les passions l'entraînent. C'est ici l'image du *Phèdre* : le corps est le char, le cocher l'esprit, les rênes modèrent les impulsions (*Pud.*, 14). C'est pour cela que la Loi a été donnée aux fils d'Israël pour les ramener aux bonnes mœurs, qu'ils avaient reçues des Pères et corrompues en Égypte (*Cib.*, 3, 2 ; 956 C). La loi évangélique la conduira à sa perfection (6, 3 ; 962 A).

La violation de la loi par Adam entraîne comme une conséquence nécessaire (*consequenter*) le châtement, de même que sa fidélité aurait amené la récompense. Mais il n'est pas, pour autant, altéré dans son être (10, 9). Il est seulement soumis à une peine qui est celle du travail : « Dieu dispose avec bonté (*indulgenter temperavit*) le châtement de l'homme dans la mesure où ce n'est pas tant lui-même que ses travaux sur la

terre qu'il maudit » (1, 12). Novatien est, d'autre part, proche d'Irénée par son indulgence¹⁷.

La signification de ce châtement que constitue le travail nous est donnée par un passage curieux du *De cibis iudaicis* : « Pour prendre les choses dès l'origine, la seule nourriture du premier homme était le produit et le fruit des arbres. C'est le péché, en effet, qui a fait passer de l'usage des fruits à celui des céréales, la position même du corps s'accordant à l'état de la conscience. En effet, l'innocence dressait les hommes vers le haut pour cueillir leurs aliments dans les arbres, les hommes ayant encore bonne conscience ; mais la faute, une fois commise, a penché les hommes vers la terre et le sol pour y chercher leur pâture » (2, 6).

Ce texte à nouveau se tient très près du récit de la *Genèse*. Les premiers hommes se nourrissaient du fruit des arbres (*Gn* 1, 29). Le travail de la terre est le châtement du péché (*Gn* 3, 17-19). Mais il présente un autre thème : celui de la stature droite de l'homme au paradis et de sa courbure vers la terre après le péché¹⁸. Le thème de la stature droite et de sa signification pour exprimer la dignité de l'homme est ancien (Platon, *Tim.*, 90 a-b) et avait été repris par les stoïciens (Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 56, 140). Il se trouve chez Minucius Felix (*Oct.*, 17, 2). Grégoire de Nysse lui consacra un chapitre (*Opif.*, 8). Mais il s'agit toujours, dans ces textes, de l'opposition entre l'homme et les animaux.

Or, ici, le thème est différent. Il s'agit de l'homme avant et après le péché. C'est une autre ligne de pensée : l'opposition entre l'homme au temps de l'âge d'or, vivant de la cueillette des fruits (Ovide, *Met.*, I, 101-112), et le travail de la terre comme expression de la volonté de puissance de l'homme (Sénèque, *Epist.*, 90, 37). Ce thème fait partie de la critique cynique de la culture¹⁹. Il est directement anti-positonien. Mais un stoïcien comme Sénèque le reprend. Or, précisément, l'opposition de l'homme droit et de l'homme courbé est chez Sénèque en rapport avec ce thème : « L'invention (du marteau et des tenailles) est due à un esprit avisé, mais non pas grand et élevé (*elati*) ; et ainsi, de tout ce que l'on doit chercher le corps courbé (*corpore incuruato*) et l'esprit tourné vers la terre » (*Epist.*, 90, 13 ; voir aussi *Quaest. Nat.*, V, 15, 3).

Il semble donc que le thème vienne encore chez Novatien d'une source stoïcienne. Mais il s'agit d'un stoïcisme qui exalte la nature et célèbre l'âge d'or, et non pas de la philosophie de la culture qui caracté-

¹⁷ Voir H. VOGT, *Coetus sanctorum, Der Kirchenbegriff des Novatianers*, p. 57-63.

¹⁸ Voir déjà Tertullien, *Marc.*, II, 2, 6 : « Adam, relégué dans la prison de la terre à labourer, dans un travail qui le fait pencher et s'incliner (*prono et deuexo*) vers la terre. »

¹⁹ Voir F. LAEMMLI, *Homo Faber. Triumph, Schuld, Verhängnis*, Basel, 1968, p. 34-43.

risait Posidonius. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'une critique de celle-ci, comme chez Sénèque qui faisait explicitement allusion à Posidonius, puisque l'opposition n'est pas entre spontanéité de la terre et travail de la terre, mais entre nourriture de fruits et nourriture de céréales ou de légumes. Ce que retient seulement Novatien, c'est l'opposition de la stature droite et de la stature courbée correspondant à ces deux types de nourriture. Et il l'interprète dans une perspective spécifiquement liturgique, celle de l'attitude droite de la prière de louange et de l'attitude prostrée de la prière de pénitence.

Après la question de l'usage des céréales, Novatien pose celle de l'usage de la viande : « Ensuite, l'usage de la viande (*carnis*) fut ajouté, la grâce divine fournissant aux nécessités humaines les nourritures convenables selon l'opportunité du temps. En effet, une nourriture plus légère devait alimenter les hommes faibles et incultes, même si elle n'était pas produite sans travail, en vue de leur émendation, de peur qu'ils ne veuillent pécher, si le travail imposé ne les invitait à l'innocence. Mais du fait qu'ils n'avaient plus seulement le paradis à garder, mais le monde entier à cultiver, la nourriture plus solide de la viande leur fut donnée, afin que, pour les efforts de la culture, quelque chose de plus soit ajouté aux forces du corps » (*Cib.*, 2, 7).

L'allusion biblique initiale est claire encore ici (*Gn* 9, 3). Mais l'interprétation, à nouveau, relève d'une perspective stoïcienne. La nourriture carnée n'apparaît pas comme une suite du péché, au sens où elle signifierait la rupture de la paix de l'âge d'or entre les hommes et les animaux. Elle est une disposition de la Providence qui donne à l'homme la nourriture dont il a besoin, en fonction des circonstances (*opportunis temporibus*) dans lesquelles il se trouve. Ici la source est la tradition médicale. Hippocrate expliquait effectivement que les premiers hommes étaient végétariens, mais qu'ils s'aperçurent de l'insuffisance de cette nourriture (*Vet. Med.*, 7). La nourriture carnée apparaît donc comme un progrès.

Le texte ajoute cette remarque : « Tout cela a lieu par une disposition et une grâce divine, de peur que, s'ils étaient nourris par des éléments insuffisamment solides, ils n'en soient affaiblis pour leur travail, et si c'était par des aliments trop lourds, ils n'en soient accablés et ne puissent les supporter ²⁰ » (2, 9). Ici nous retrouvons à nouveau la tradition médicale. Il s'agit de la théorie de l'équilibre des aliments fondé sur l'équilibre des humeurs. Il est remarquable de trouver une formule presque semblable dans un passage de Grégoire de Nysse : « Il faut se garder du manque de mesure en l'un et l'autre sens en veillant à ce que la prospérité excessive de la chair n'affaiblisse pas l'intelligence et qu'inversement son

²⁰ *Minus* commande les deux comparatifs. *Amplius* n'est qu'une amplification de *et*.

exténuation gratuite ne la rende débile » (*Virg.*, 22, 1 ; Aubineau, *SC* 119, p. 512 avec les notes).

Ce qui apparaît, dans cette perspective, est d'abord, une fois de plus, l'affirmation de la bonté de toutes les créatures : n'oublions pas que les passages que nous venons de commenter introduisent le *De cibis iudaicis*, qui a pour objet de montrer qu'il n'y a pas d'aliments purs et impurs par nature, mais que cette distinction est purement allégorique. En second lieu, les choses sont disposées selon leur temps et leur ordre. C'est une idée que nous retrouverons ailleurs, chez Novatien, avec les mêmes mots : « L'Esprit Saint est toujours le même, mais il distribue ses bienfaits selon les temps (*tempora*), les circonstances (*occasiones rerum*), les moments » (*Trin.*, 29, 4)²¹. Enfin tout ceci est l'œuvre de la Providence, dont la *dispositio* régit tout.



De ces remarques, nous pouvons tirer quelques conclusions. Il est sûr que la cosmologie de Novatien présente des caractères stoïciens combinés avec des représentations bibliques : conspiration des éléments dans le cosmos, loi d'enchaînement des phénomènes, vision anthropologique de l'univers, absence totale de dualisme cosmologique. Le vocabulaire est caractéristique en ce sens. On notera que ce vocabulaire est étendu par Novatien au domaine proprement théologique. Des remarques analogues valent pour l'anthropologie : stature droite de l'homme, place donnée à la liberté, parallélisme de la loi naturelle et de la loi morale.

On peut penser à une dépendance de Novatien par rapport au stoïcisme latin. Cette dépendance est certaine. Elle concerne en particulier les exposés stoïciens du *De natura deorum* de Cicéron, et les lettres de Sénèque. Elle porte sur des éléments de pensée et de vocabulaire. Mais il ne paraît pas que cette explication soit suffisante. L'analogie avec Grégoire de Nysse suggère une autre source stoïcienne. Par ailleurs, des contacts littéraires précis et la structure même des textes paraissent indiquer que Novatien s'est inspiré aussi du *De mundo*, c'est-à-dire de la paraphrase latine du *Peri kosmou* due à Apulée.

²¹ Voir aussi 6, 2, le *tempus fidei* pour « l'âge de la foi ».

CHAPITRE V

CYPRIEN ET LA VIEILLESSE DU MONDE

Si Tertullien transpose la conception stoïcienne des âges de la vie dans une conception des étapes de l'histoire du salut, qui élimine la vieillesse, Cyprien au contraire retient cette conception dans son sens cosmologique : il en tire sa doctrine sur le vieillissement du monde. C'est un des seuls points où le stoïcisme exerce une influence sensible sur sa théologie. Comme l'a bien vu Koch, c'est surtout au plan moral que l'influence particulière de Sénèque se manifeste chez lui. La vision très pessimiste qu'il donne de l'imminence de la fin n'est pas étrangère à ces conceptions judéo-chrétiennes : il pense qu'on est proche du sixième millénaire (*Fortunat.*, 1). Cette conception est influencée aussi par les événements tragiques des années 251-253 : famine, peste, guerres. Mais l'expression donnée à cette vision est, chez lui, philosophique.

Le thème apparaît dans le traité *Sur les idoles* (11) : *urgente saeculo*. Le *De Unitate* s'exprime encore en termes généraux. Il est question « de l'*occusus mundi* et de la fin du monde qui approche » (16). Mais les signes en paraissent être la croissance du mal dans l'Église. Tout ceci relève de vues bibliques. Ce sont des expressions analogues que nous rencontrons dans les lettres de cette époque. Dans *Epist.*, 58 il est question de la « chute (*occasum*) du monde et du temps de l'Antéchrist qui approche » (1) et du « monde déjà mourant » (2). Dans l'*Epist.*, 67, 7 Cyprien rappelle, en gémissant sur les maux de l'Église, que cela a été prédit quand « le monde déjà défaillirait ».

C'est dans le *De mortalitate*, l'année suivante (252), que les textes se précisent : « Ce que doivent faire en tout temps les serviteurs de Dieu, il faut encore bien davantage le faire, maintenant que le monde s'écroule déjà (*corrutente*) et qu'il est assiégé par les tempêtes des maux qui l'assaillent, en sorte que nous, qui commençons à voir ces choses graves et qui savons que de plus graves se préparent, nous considérons comme un très grand avantage de nous retirer d'ici » (25).

Cyprien décrit alors la situation telle qu'il la voit : « Si dans ta maison les murs commencent à pencher par vieillesse (*senectute*), le toit à trembler sur ta tête, si tu vois la maison déjà fatiguée, déjà épuisée, menacée de la ruine qui guette les édifices qui tombent de vieillesse (*senectute*), est-ce que tu ne la quitterais pas le plus vite possible ? Or le monde penche aussi et s'écroule, et il témoigne par sa ruine qu'il meurt moins

de vieillesse (*senectute*) que de la fin des choses » (25). Deux thèmes ici sont à relever. Le premier est celui du monde considéré comme une maison, que nous avons déjà rencontré. On peut citer Sénèque, *Benef.*, VII, 1, 7 : *Mundum ut unam omnium domum spectare*. Le second est le thème du vieillissement des choses.

Mais c'est dans l'*Ad Demetrianum*, adressé à un païen, et où les allusions philosophiques se font plus précises, que le thème prend toute son importance. On remarquera d'abord que, dans cet ouvrage, des traits stoïciens apparaissent, comme l'a noté Koch. Ainsi l'égalité de la condition humaine, *sors nascendi* et *condicio moriendi*, chez le maître et chez l'esclave (8 ; voir Sénèque, *Epist.*, 47, 10 ; *De Ira*, II, 22, 1)¹. Ainsi également la stature droite de l'homme (16). L'un et l'autre thèmes étaient chez Minucius Felix (37, 10 et 17, 2).

Le thème du vieillissement du monde est présenté en des termes qui ne laissent aucun doute sur ses origines profanes. Démétrianus accuse les chrétiens d'être la cause des maux qui affligent le monde. C'est déjà la thèse qu'aura à réfuter Augustin. La réponse de Cyprien est que ces maux sont seulement l'expression du cours naturel des choses : « Toi qui ignores la science divine et qui es étranger à la vérité, tu dois savoir pourtant, en premier lieu, que le monde est déjà vieux (*senuisse*), qu'il n'est plus établi dans les forces dans lesquelles il était établi jusqu'ici et qu'il n'a plus la santé (*uigore*) et la force (*robore*) dont il jouissait. Cela même sans que nous parlions ni que nous apportions aucun document des Écritures saintes et des enseignements divins, le monde lui-même le dit, et il témoigne par sa chute (*occasum*) de la preuve de la décadence des choses » (3).

Il est remarquable qu'ici, Cyprien, s'adressant à un païen, écarte les arguments scripturaires et veut s'en tenir à des arguments d'ordre naturel. Ceci marque une différence avec les textes où, s'adressant à des chrétiens, il s'appuyait principalement sur l'Écriture, mais non sans employer déjà des expressions relevant de la culture païenne. On distingue bien ainsi, chez lui, les deux filières eschatologiques : l'une judéo-chrétienne, avec les allusions à l'*Apocalypse* et aux catastrophes qui précèdent la fin des temps ; l'autre profane, avec le thème de la décadence d'un monde dont les forces vitales (*uigore* et *robore*) s'épuisent.

Cet épuisement de la nature, Cyprien va en donner un certain nombre d'exemples, dans un style qui n'a rien de biblique et qui relève de la rhétorique latine. L'*Ad Demetrianum* est, à cet égard, avec l'*Ad Donatum*, l'ouvrage où Cyprien manifeste le plus qu'il a été un rhéteur africain avant sa conversion : « Il n'y a plus en hiver l'abondance des pluies

¹ Voir KOCH, *op. cit.*, p. 62.

nécessaires à nourrir les semences, ni en été la chaleur accoutumée pour chauffer les moissons (*frugibus*) ; les printemps (*uerna*) ne se réjouissent (*laeta*) plus de leur climat (*temperie*) et les automnes ne sont plus aussi féconds dans les produits des arbres » (3)². Le thème littéraire des saisons apparaît dans *Epist.*, 37, 2 appliqué aux martyrs. Des expressions sont communes : *uerna*, *temperies*, *laeta* pour le printemps ; *frugibus* pour l'été. Il se trouve chez Minucius Felix (*Oct.*, 17, 7).

Plus curieuse, dans cet épuisement de la nature, est la diminution des ressources du sous-sol : « On détache moins de blocs (*crustae*) de marbre des montagnes creusées et fatiguées ; les mines (*metalla*) épuisées produisent moins les richesses de l'or et de l'argent, et les filons appauvris se raccourcissent de jour en jour. » Ce phénomène de décadence affecte aussi la civilisation : « Tout décroît et défaille, le laboureur aux champs, le marin sur la mer, le soldat dans le camp, l'innocence au forum, la justice au tribunal, la concorde dans les amitiés, l'habileté dans les métiers, la discipline dans les mœurs » (3). Ce n'est pas la nature seulement, mais la culture aussi, qui est en décadence.

Telles sont les constatations de fait. Mais Cyprien va plus loin : le phénomène observé relève de la loi même qui veut que toutes choses aillent de la jeunesse à la vieillesse : « Penses-tu qu'il puisse y avoir, dans quelque chose qui vieillit, autant de substance qu'a pu manifester de vitalité une jeunesse encore toute neuve et pleine de sève (*uegeta*) ? Il faut bien que diminue tout ce qui, à l'approche de la fin, incline vers son destin et son terme. Ainsi le soleil, à son coucher, envoie ses rayons avec un éclat moins brillant et moins embrasé, ainsi à la fin de sa course la lune diminue et ses cornes s'amenuisent. L'arbre qui était auparavant vert et fécond devient stérile et ses branches se dessèchent, enlaidi qu'il est par la vétusté. La fontaine qui coulait abondamment de ses sources auparavant jaillissantes, tarie avec la vieillesse, ne déverse plus que de faibles gouttes. Telle est la loi du monde, la loi de Dieu que tout ce qui naît meurt, que tout ce qui a grandi vieillit, que ce qui était fort s'affaiblit, ce qui était grand diminue et meurt » (3).

L'argumentation de Cyprien s'appuie sur un argument de bon sens. Il est aussi absurde « d'imputer aux chrétiens la diminution des choses et le vieillissement du monde (*senescente mundo*) » que si on lui attribuait l'affaiblissement des forces chez les vieillards (4). Et si le vieillissement commence aujourd'hui plus tôt, « si l'âge commence avec la vieillesse », c'est qu'il participe au vieillissement général : « Ainsi, la naissance se hâte, dès son commencement même, vers la fin, ainsi tout ce qui naît maintenant dégénère avec le vieillissement du monde (*ipsius mundi senec-*

² Voir J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latin au III^e siècle*, p. 172-176.

tute). Ainsi, personne ne doit s'étonner que chaque chose en particulier commence à s'affaiblir dans le monde, quand le monde tout entier est déjà dans sa déficience et dans sa fin » (4).

L'idée de la décrépitude du monde dont les énergies s'épuisent apparaît dans le *De laude martyrii*, que Koch³ croit postérieur à Cyprien : « Le monde lui-même se défait et l'univers en partie ébranlé, la nature (*natura*) s'épuisant (*deficiente*), donne le témoignage de sa fin dernière » (13). Et plus loin : « A la fin même des temps il y aura l'extrême vieillesse de toutes choses » (27). Et enfin : « Si, placé dans ces malheurs incertains de la nature, la promesse de la vie t'était donnée, ne te réjouirais-tu pas de tout ton cœur ? Si, alors que tu es secoué dans les orages de ce monde, un repos se trouvait à ta portée, ne tiendrais-tu pas la mort pour un remède ? » (14). Ici, il est clairement question de la nature.

Cyprien est le seul auteur chrétien, avec celui du *De laude*, à présenter cette doctrine⁴. Et il est de tous les auteurs anciens celui qui l'a développée davantage. Elle ne doit rien au christianisme. Elle relève d'une conception biologique de l'univers. L'idée que toutes choses en ce monde ont jeunesse, croissance et vieillissement était courante. On peut en donner des exemples chez Sénèque : « Tout vient en son temps. Les choses doivent naître, grandir, devenir adultes. Il n'est rien qui n'ait sa vieillesse » (*Epist.*, 71, 13 ; voir *Dial.*, XI, Consol. à Polybe, 11, 4). Plus précisément, Cyprien cite ici textuellement Salluste : *Omnia orta occidunt et aucta senescunt* (*Jugurtha*, 2, 3)⁵. A ce thème se rattache celui du lien de la naissance et de la mort, qui est aussi un thème courant, en particulier chez les Cyniques : naître, c'est déjà aller vers la mort.

Mais l'intérêt du passage est que cette conception biologique est appliquée au tout. Celui-ci est conçu comme un vivant qui a jeunesse, maturité et vieillesse. Ici, nous sommes en présence d'une doctrine philosophique spécifique. Mais quelle en est l'origine ? Minucius Felix a sur ce point une notation intéressante, qui n'a pas été suffisamment mise en lumière, à ce propos. Il écrit en effet : *Quis enim sapientium dubitat, quis ignorat omnia quae orta sunt occidere, quae facta sunt interire, caelum quoque cum omnibus quae sub caelo continentur ita ut coepisse desinere* (34, 2). C'est déjà la doctrine même de Cyprien. Or Minucius y voit « une doctrine commune ». Et il citait des exemples : *Stoicis constans opinio est quod consumpto umore mundus hic omnis ignescat. Et Epicu-*

³ *Cyprianische Untersuchungen*, p. 341-343.

⁴ Voir SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, p. 413-414.

⁵ La formule est encore citée comme un proverbe chez Jérôme, *In Ezech.*, III, praef.

rets de elementorum conflagratione et mundi ruina eadem sententia est (34, 2-3).

Il s'agit donc d'une doctrine répandue au siècle de Cyprien. En fait, on la trouve aussi dans l'*Asclépius* latin (26) et chez Aulu-Gelle (III, 10, 11). Sous sa forme stoïcienne, ou plus exactement posidonienne, du dessèchement de l'eau et de l'embrassement final, elle avait été déjà adoptée par de nombreux chrétiens, tel Justin (*I Apol.*, 20, 1-4). Mais on notera que, chez Cyprien, l'*ekpyrôsis* n'apparaît pas. Tout au contraire, la chaleur même de l'été diminue, le soleil n'envoie plus de rayons aussi forts. Il s'agit donc là d'une autre conception que celle des Stoïciens. Est-ce celle d'Épicure ? Tous les commentateurs renvoient ici à Lucrèce, *Nat. Rer.*, II, 1104 et suivants. Ce texte est certainement très près de Cyprien. Mais Hagendahl a cependant noté qu'il n'y a pas de dépendance littéraire⁶. En fait, il s'agit d'une conception biologique du monde qui remonte très haut dans la pensée grecque⁷. Elle est déjà chez Hésiode, comme Marrou l'a relevé⁸.

Il est intéressant de noter que Tertullien avait déjà repris la doctrine des âges de l'homme pour fonder sa théologie de l'histoire. Mais il avait retenu seulement la séquence : enfance, jeunesse, âge adulte, et, du coup, il lui enlevait son caractère cyclique. De plus, il s'agissait seulement de l'histoire religieuse de l'humanité, et non de celle du cosmos. Nous sommes avec Cyprien en présence non pas d'une transposition de la conception des âges de l'homme, mais de son application rigoureuse. Elle est la loi de tout ce qui est dans le monde, et celle du monde lui-même. Elle caractérise la création sous son aspect de vie matérielle. Et cette création va vers son déclin.

Mais, en face de cela, il y a l'humanité divinisée, dont la vie n'est plus seulement biologique, mais spirituelle. C'est cette humanité qui se constitue dans l'Église. Elle se constitue dans un monde vieillissant, mais elle n'est pas atteinte par ce vieillissement. Elle est au contraire animée d'une vitalité (*uigor*) qui ne connaît pas la discontinuité ; nous reviendrons sur cette notion. Peu importe, dès lors, que le monde s'effondre comme une vieille bâtisse. Les chrétiens appartiennent déjà à un autre monde. D'où leur dédain de la vie présente : pourquoi vouloir rester dans une maison dont les murs croulent, dont le toit s'effondre ? Cyprien juxtapose ainsi une conception cyclique de l'histoire cosmique et une conception historique de l'histoire sainte, l'une d'origine païenne, l'autre d'origine chrétienne, et qui ne fusionnent pas. La fin du monde n'est pas pour

⁶ *Latin Fathers and the Classics*, p. 77.

⁷ Voir FRANZ LAEMMLI, *Homo Faber*, p. 132-133.

⁸ H.I. MARROU, « La fin du monde n'est pas pour demain », *Lumière et Vie*, 11 (1953), p. 86-87.

Cyprien une réalité de l'histoire sainte, en relation avec le dessein de Dieu. Comme on l'a bien remarqué, il n'y a pas chez lui d'attente de la Parousie. Et s'il mentionne la doctrine des sept millénaires (*Fortunat.*, 11), elle ne joue en fait aucun rôle dans sa conception de l'histoire⁹.

Toutefois, il arrive à Cyprien d'établir une relation entre la décrépitude de l'univers et la décadence de l'Église. Mais c'est précisément dans la mesure où l'Église entre en compromis avec le monde, et participe alors à la décadence qui est la sienne. Nous trouvons ceci dans *Epist.*, 67, 7 : « Ne soyez pas troublés, si chez certains, dans ces temps qui sont les derniers, une foi défaillante fléchit, la crainte sans respect de Dieu vacille, la pacifique concorde ne persiste pas. Ces choses ont été annoncées comme devant avoir lieu à la fin du monde (*in fine saeculi*) et il a été prédit par la voix du Seigneur et le témoignage des Apôtres qu'au temps où le monde commencerait à décliner (*deficiente*) et l'Antichrist à approcher, les biens feraient défaut (*deficere*) et les maux se développeraient. »

Il s'agit ici d'un texte adressé à des chrétiens. Les références sont bibliques. Mais la doctrine philosophique reste sous-jacente. Elle apparaît, en particulier, dans un vocabulaire qui n'est pas biblique, celui du déclin (*deficiente*) de l'univers. Par ailleurs, si une part de l'Église est entraînée dans ce déclin général, la force spirituelle résiste à cet entraînement. Mais, « même si dans ces temps derniers, dans l'Église de Dieu, la force (*uigor*) évangélique est tombée ou la robustesse (*robur*) de la foi affaiblie, il n'en subsiste pas moins une portion de prêtres qui ne se laisse pas du tout entraîner dans cette ruine (*ruinas*) des choses et ce naufrage de la foi » (67, 8). Nous retrouvons ici le thème de la *uigor* qui se dégrade. Nous l'avions déjà rencontré au début de l'*Ad Demetrianum*. L'idée est la même dans les deux cas. Ce sont les forces du monde qui s'épuisent. Et cela retentit dans l'Église même, dans la mesure où elle dépend du monde, mais non dans la mesure où certains y restent vivifiés par la force indéfectible de Dieu.

⁹ K.H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, p. 159-162.

Après avoir situé la théologie latine originelle dans son double milieu juif et païen, nous abordons maintenant cette théologie en elle-même. Nous en traiterons trois aspects, la théologie biblique, la théologie systématique, la théologie ecclésiale. Dans ces trois domaines, la période que nous étudions est d'une remarquable originalité. Dans le premier domaine, ce sont les Latins, Tertullien et Cyprien, qui héritent de la tradition typologique du christianisme primitif et la développent, alors que les Grecs seront tentés par l'étude littéraire de la Bible à Antioche, par l'allégorisme à Alexandrie. Tertullien nous présente dans le domaine systématique une synthèse d'une remarquable originalité, où les traits de la pensée latine s'expriment génialement. Enfin Cyprien inaugurerà une réflexion sur l'Église et sa structure qui n'a pas d'équivalent dans le monde grec, et qui restera caractéristique de l'Occident latin.

CHAPITRE I

LES TESTIMONIA

Avant d'aborder la théologie biblique proprement dite, il faut d'abord dire quelque chose de ses sources. Nous ne trouvons pas chez les auteurs que nous étudions un commentaire suivi des livres de l'Écriture. Victorin de Pettau sera le premier exégète de langue latine. Tertullien, Cyprien, Novatien héritent essentiellement des *testimonia* du christianisme originel. Cyprien sera le premier à regrouper ces *testimonia* de façon systématique, et à en normaliser la forme d'après la traduction reçue. Tertullien et Commodien marquent la transition entre l'usage judéo-chrétien des *testimonia* et leur normalisation chez Cyprien.

I. L' « ADVERSUS JUDAEOS » DE TERTULLIEN

Le premier texte que nous rencontrons est l'*Adversus Judaeos* de Tertullien. La question de l'authenticité du texte est traitée par Tränkle¹. Peu de critiques la contestent pour la première partie. Mais le traité présente à partir du chapitre IX une sorte de solution de continuité. De plus, cette deuxième partie se retrouve, pour une part, presque textuellement dans l'*Adversus Marcionem*. Aussi Neander, Corssen, Akermann, Quispel ont pensé qu'elle était un supplément ajouté à l'œuvre par un rédacteur s'inspirant d'ailleurs de Tertullien. L'authenticité a été maintenue par Nöldeke, Harnack, Monceaux, mais sans que l'affirmation fût étayée de preuves. C'est un élève de G. Thörnell, Säflund, qui, dans une étude publiée à Upsala en 1955, a établi l'authenticité à partir de critères philologiques rigoureux.

Mais encore faut-il expliquer la structure littéraire étrange de l'ouvrage, et aussi ses relations avec l'*Adversus Marcionem*. Tränkle pense qu'il s'agit d'une sorte d'esquisse, que Tertullien n'a pas remise sur le métier. Cela serait déjà vrai de la première partie, en sorte qu'il n'y aurait pas, entre les premiers chapitres et les derniers, les différences que l'on a cru voir. Mais ceci ne paraît pas rendre compte des différences concernant en particulier les citations bibliques. En fait, il semble que la pre-

¹ Q.S.F. Tertulliani *Adversus Judaeos*. Mit Einleitung und kritischen Kommentar, Wiesbaden, 1964.

mière partie soit une œuvre de jeunesse de Tertullien, constituant un ensemble, et qu'il y ait ajouté un supplément au moment où il écrivait l'*Adversus Marcionem* IV, qui présente d'étonnants contacts avec les derniers chapitres du précédent traité.

On est étonné, au premier abord, de l'apparent désordre dans lequel sont présentées les citations de l'Ancien Testament. Certaines reviennent à plusieurs reprises, d'autres sont groupées de façon déconcertante. Mais on retrouverait le même apparent désordre dans le *Dialogue* de Justin, dont dépend d'ailleurs, pour une part, notre traité. En fait, dans l'un et l'autre cas, le souci des auteurs n'est pas de présenter les textes de l'Écriture de façon ordonnée. Cette ordonnance se trouve dans les recueils où les *testimonia* sont groupés autour de certains thèmes : critique des observances légales, prophéties messianiques. Eux puisent dans ces recueils selon la démarche de la démonstration qu'ils poursuivent.

Or l'*Adversus Judaeos* est la démonstration d'une thèse, ce qui est bien dans la manière de Tertullien. Il s'agit de savoir pourquoi l'Église des Gentils a succédé à l'ancien Israël. Tertullien l'établit par une théologie de l'histoire du salut qu'il définit au chapitre II : *Omnibus gentibus eandem legem dedit quam certis statutis temporibus obseruari praecepit* (2, 2). Il n'y a jamais eu qu'une seule loi divine, mais elle se déploie selon les *statuta tempora* : la période qui va d'Adam à Abraham ; puis, celle du peuple d'Israël ; ensuite, celle qu'inaugure le Christ dans sa parousie cachée ; enfin la parousie glorieuse. Le point essentiel de la démonstration est d'établir qu'avec le Christ une nouvelle période a été inaugurée : *Probare debeamus tam illam ueterem legem cessasse quam nouam promissionis nunc operari* (6, 2).

C'est à cela que va être consacré le cœur de l'ouvrage. Le chapitre VI pose le fait. Le chapitre VII l'établit chronologiquement d'après *Dn* 7. Puis commencent (*incipiamus*) les prophéties particulières : le chapitre IX sur la naissance du Christ ; le chapitre X sur la Passion, ce dernier selon la suite de l'Écriture : Isaac, Joseph, Moïse, Isaïe, ce qui correspond à un ordre qu'on retrouve dans l'*Homélie pascale* de Méliton. Le chapitre XIII souligne un trait essentiel, à savoir que ce sont les Écritures mêmes des Juifs qui donnent raison aux chrétiens : *Praescribamus eis de ipsis Scripturis*. En fait, le matériel présenté ressemble beaucoup à celui du chapitre précédent. Toutefois, on remarquera que Tertullien ne fait pas allusion à certains des textes qu'il a déjà utilisés, comme *Dt* 28, 66 ; *Ps* 95, 10 ; *Dn* 9. Il puise dans un autre type de dossier sur la Passion, celui des textes sur le bois (*lignum*). Mais la nouveauté du chapitre est à chercher surtout dans l'argumentation, qui est celle de la *praescriptio*. Il restera à montrer que la situation présente confirme l'argumentation, avec la dispersion d'Israël, et qu'à l'ordre actuel succède la seconde parousie. L'argumentation de Tertullien est bien construite. On soulignera l'import-

tance des mots clefs qui jalonnent le traité, et qui sont si spécifiques : *gradum conseramus* (2, 1), *ostendimus* (5, 1), *in isto gradum conseramus* (7, 1), *incipiamus probare* (9, 1), *probabimus* (10, 14), *praescribimus* (13, 1).

Reste la question des sources de l'ouvrage. La difficulté vient de la perte de la plus grande partie de la littérature du II^e siècle, et aussi du fait que l'usage des mêmes citations bibliques n'implique pas dépendance. Deux sources sont certaines. La première est l'*Épître de Barnabé*. Tertullien est plus proche, dans la symbolique des deux boucs, de *Barn.*, 7, 4 que de Justin, *Dial.*, 40, 4. J'ajouterai la citation : *Cor contribulatum et humiliatum hostia Deo est*, qui combine les deux parties du verset 19 du *Ps* 50. Elle se trouve sous cette forme chez *Barn.*, 2, 10 (voir aussi Clém., *Strom.* II, 18; 79, 1, et Irén., *Adv. haer.*, IV, 17, 1). Quant au rapprochement dans un même contexte de *Ps* 1, 3 et de *Jr* 2, 13 (*Adv. Jud.*, XIII, 11 et 14), il repose sur *Barn.*, 11, qui rapproche les *testimonia* sur le rocher et l'eau de ceux sur le bois et l'eau.

L'influence de Mélicon est également certaine². Je l'ai déjà notée pour la manière d'ordonner les prophéties selon l'ordre historique. La suite des figures de la Passion présentant Isaac puis Joseph, se trouve aussi dans l'*Homélie* de Mélicon. La typologie du sacrifice d'Isaac n'est pas chez Justin, et elle est chère à Mélicon. L'étymologie de *pascha* par *paschein*, sous-jacente à 10, 18, est également chez Mélicon (*Hom. Pasch.*, 46), mais non pas chez Justin; de même, dans le même passage, le symbolisme des herbes amères. On pourrait donner d'autres exemples. On sait que Mélicon avait publié un recueil de *testimonia*. Mais surtout, l'idée essentielle de l'*Adv. Jud.*, à savoir celle des *statuta tempora*, qui sont les trois grands âges du salut, est déjà en toutes lettres dans l'*Homélie pascale* de Mélicon³. On sait d'ailleurs, par Jérôme, le cas que Tertullien faisait de Mélicon.

Mais la principale influence est certainement celle de Justin. L'*Adversus Judaeos* comporte d'abord un dossier de *testimonia* concernant la critique des observances juives. Cette partie est dominée par le thème des deux peuples. Celui-ci est posé au début (1, 4). Il est repris ensuite sous la forme de l'opposition entre les observances juives, qui étaient données en signe, et la loi chrétienne qui est donnée en salut. Tertullien reprend ici un thème traditionnel de la polémique

² Voir J. DANIELOU, « Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *RSR*, 49 (1961), p. 583 et p. 593-594.

³ Voir H. WIDMANN, « Irenäus und seine theologischen Väter », *ZTK*, 54 (1957), p. 167; J. DANIELOU, « Figure et événement chez Mélicon », *Neotestamentica et Patristica*, Freundesgabe Oscar Cullmann, Leiden, 1962, p. 282-292.

antijuive. La critique des observances tient déjà une place importante dans l'*Épître de Barnabé* et dans le *Dialogue de Justin*. Cyprien lui consacra le premier livre de ses *Testimonia*. Mais ce qui nous intéresse ici est d'abord le matériel scripturaire utilisé par Tertullien.

Un premier groupe concerne la circoncision (chapitre 3). Tertullien cite *Jr* 4, 3-4 : *Innouate uobis nouitatem et ne seminaueritis in spinis : circumcidimini deo et circumcidite praeputium cordis uestri*. Mais il appuie cette affirmation par un certain nombre de citations qui témoignent de manière plus générale du caractère provisoire de la Loi juive, et de la venue de la Loi nouvelle. Ce sont *Jr* 31, 31-32, où il est question du *testamentum nouum* ; *Is* 2, 2-3, sur la montagne de Sion exaltée au-dessus de toutes les montagnes, avec allusion à *Dn* 2, 34, la pierre taillée dans la montagne ; *Is* 2, 3-4 : *Ex Sion exhibit lex* ; *Ps* 17, 45, sur le peuple nouveau. Il faut y joindre *Is* 1, 7-8 (*terra deserta*).

Il semble que, pour ce groupe sans grande cohérence, Tertullien dépende de Justin. Celui-ci unit, dans *Dial.*, 28, *Jr* 4, 3-4, avec la même forme que chez Tertullien, *Ps* 17, 45, qui n'avait pas de raison d'y être associé, et *Ml* 1, 10, qui apparaît plus loin chez Tertullien. Par ailleurs, dans *Dial.*, 24, la circoncision est critiquée au moyen de *Jr* 31, 31-32 et d'*Is* 2, 3. Ces textes ne sont pas groupés dans les *Testimonia* de Cyprien. Leur rapprochement ne s'imposait pas. S'ils se trouvent rapprochés à la fois chez Justin et Tertullien, c'est donc très certainement que le second dépend du premier. On ajoutera enfin que le thème de la circoncision comme signe (*signum : sêmeion*) qui permet de discerner les juifs lors du châtime est emprunté par Tertullien à Justin. Il s'agit d'une dépendance littéraire, qui confirme la dépendance de Tertullien par rapport à Justin.

Mais le même chapitre présente d'autres dossiers qui ont un caractère différent. D'abord à propos de la circoncision, avant les textes que nous avons cités, Tertullien donne un groupe de citations qui ont le caractère commun d'être toutes empruntées à *Isaïe* 1, ce qui relève d'un genre de groupement différent de celui que nous venons de voir. Ces citations sont *Is* 1, 2 (*filios genui*) ; 1, 15 (*si extenditis manus*) ; 1, 4 (*uae gens peccatrix*). Tous ces textes portent sur l'infidélité d'Israël et son rejet par Dieu. L'un d'entre eux se retrouve chez Justin ; mais le dossier ne vient pas de lui.

Tertullien ensuite donne un dossier sur le sabbat (chapitre 4) qui n'a pas d'équivalent chez Justin. A propos du sabbat Tertullien énumère *Is* 1, 14 ; *Ez* 22, 8 ; *Is* 54, 15 ; *Jos* 6, 20-21 ; *I M* 2, 38-44. Or aucun de ces textes n'est cité par Justin. Il y a donc ici un dossier contre le sabbat qui est d'une autre origine. Il peut avoir été constitué

par Tertullien. Mais il est plus vraisemblable qu'il dépend d'une source différente, qui est un recueil de *testimonia* sur le vrai sabbat.

Il en est de même pour la polémique contre les sacrifices (chap. 5). Tertullien énumère *Ml* 1, 10-11 ; *Ps* 95, 7-8 ; *Ps* 50, 19 ; *Ps* 49, 14 ; *Is* 1, 11-13. Un seul de ces textes se trouve chez Justin, *Ml* 1, 10-11 ; mais c'est une citation si fréquente qu'elle ne signifie en rien que Justin soit la source de Tertullien. Au contraire, *Ml* 1, 10 ; *Is* 1, 11, et *Ps* 49, 14 sont rassemblés chez Cyprien, *Test.*, II, 16. Il semble donc qu'ici nous ayons un recueil de *testimonia* existant dans l'Église de Carthage avant Tertullien. Et cela est sans doute vrai aussi des sections sur la circoncision et le sabbat.

La seconde section de *l'Adversus Judaeos*, qui commence au chapitre 9, concerne les prophètes messianiques. Le plan est le même que celui du *Dialogue* de Justin. La dépendance de Tertullien par rapport à Justin dans le domaine de certaines citations paraît certaine. Ainsi en est-il pour le rapprochement des deux citations : *Is* 7, 13-15, et 8, 4 (9, 1). Elles étaient déjà associées dans le *Dialogue*, 66, 2-3. De plus, l'exégèse qu'en donne Tertullien dépend sûrement de celle de Justin. Il serait invraisemblable que l'ensemble du groupement des deux citations et de l'interprétation du passage n'implique pas une dépendance.

Il paraît en être de même pour les chapitres 10 et 11 qui rassemblent des prophéties de la Passion. Le dossier comprend *Dt* 33, 17 (les cornes de l'unicorne) ; *Gn* 49, 6 (*taurus*) ; *Ps* 96, 10 (*Dominus regnauit a ligno*) ; *Is* 9, 6 (*imperium super humerum*) ; *Jr* 11, 19 (*lignum in panem*) ; *Ps* 21, 17 (*foderunt pedes*) ; *Ps* 21, 22 (cornes de l'unicorne) ; *Is* 53, 8-10 (*nec dolus in ore*) ; *Is* 57, 2 (*sepultura sublata*) ; *Am* 8, 9 (*occidet sol*) ; *Ez* 9, 1-6 (le signe du tau) ; *Dt* 28, 66 (*pendens in ligno*).

Or, dans Justin nous trouvons *Jr* 11, 19 (72, 2) ; *Is* 53 (76, 2) ; *Ps* 96, 10 (73, 1). La lacune qui suit le chapitre 74 paraît bien avoir contenu *Dt* 28, 66. Plus loin nous avons *Ps* 21, 17 (104, 1) et 21, 22 (105, 1) ; *Is* 57, 2 (97, 2) ; *Dt* 33, 17 (91, 1). Certes, plusieurs de ces citations faisaient partie de la catéchèse commune. Elles ont une histoire antérieure à Tertullien. C'est en particulier le cas pour *Ps* 96, 10, avec l'addition *a ligno*. Il reste que deux arguments jouent en faveur de la dépendance par rapport à Justin : le groupement des citations, l'exégèse de *Dt* 33, 17.

Un troisième groupe, celui du chapitre 14, paraît décidément impliquer aussi une dépendance par rapport à Justin. C'est celui qui concerne les deux parousies. D'une part, nous avons un remarquable parallélisme des citations. Il y a d'abord *Is* 53, 2 (*non erat species*) et *Dn* 7, 13-14,

mis en opposition ; or le rapprochement était chez Justin (*Dial.*, 14, 8). Vient ensuite *Ps* 44, 3-5, qui est cité par Justin (*Dial.*, 38, 3). Mais surtout, *Za* 12, 10 (*cognoscent quem pupugerunt*) est dans *Adv. Jud.* (14, 6) et dans *Dial.* (14, 8) à la suite des deux premiers textes. *Is* 53, 8 est dans *Adv. Jud.*, 14, 6 et chez Justin, 43, 3. Enfin, l'épisode du grand prêtre Jésus, de *Za* 3, 1-2, non seulement est commun à Justin (116, 2-3) et à Tertullien (14, 7-10), mais l'exégèse qu'en donne Tertullien dépend de celle de Justin. Ici encore, groupement de textes et exégèse entrent dans une convergence décisive.

Ceci dit, ces trois groupements, qui marquent une influence de Justin, ne sont pas les seuls. Ainsi, nous rencontrons dans le chapitre 9 un dossier fait d'un rassemblement de citations d'*Isaïe* 53, 3 (*homo in plaga positus*), 53, 7 (*tanquam ouis*), 42, 2 (*neque contendit*), 60, 1-3 (*arundinem contusam*), 58, 1 (*exalta uocem*), 35, 4 (*ecce deus noster*). Ce dossier est étranger à Justin. Il ne paraît pas non plus relever d'un dossier de *testimonia* sur un thème particulier. Il semble qu'ici nous soyons devant un ensemble d'origine différente.

Il en est de même au chapitre 10 d'un dossier sur la Passion, cette fois-ci emprunté aux *Psaumes*. Nous voyons successivement cités *Ps* 14, 12 ; 68, 5 ; 21, 17 ; 68, 22 ; 21, 19. Certes, les citations du *Psaume* 21 se retrouvent chez Justin, comme elles se retrouvent partout. Mais les autres sont étrangères à Justin. Tertullien les a-t-il groupées lui-même ? Il paraît bien utiliser un dossier. Or ce dossier se trouve déjà dans *l'Adversus haereses* d'Irénée (IV, 33, 12) ; et nous savons que Tertullien a lu Irénée, qu'il l'utilise dans *l'Adversus Valentinianos*. La source irénéenne est donc très vraisemblable pour ce groupe et pour le précédent.

Le chapitre 13 présente un dossier de prophéties concernant le rejet d'Israël. Le chapitre 3 avait déjà présenté un dossier sur ce thème. Le chapitre 13 cite d'abord *Is* 1, 7, qui est connu de Justin (*Dial.*, 52, 4). Viennent ensuite *Is* 33, 17, qui est également connu de Justin (*Dial.*, 110, 2) ; *Is* 65, 2 (*expandi manus*), qui est aussi chez Justin (*Dial.*, 97, 2). Puis nous avons *Ps* 21, 17 et 68, 22, que nous avons déjà rencontrés groupés au chapitre 10. Puis nous avons *Jr* 2, 10-13 (*dereliquerunt me*) qui est chez Justin (*Dial.*, 14, 1) ; *Is* 65, 13-15, qui n'est pas chez Justin, mais appartient à un chapitre qu'il cite beaucoup. Ce premier groupe paraît venir de Justin.

Mais, à partir de 13, 24, nous sommes en présence d'un groupement de citations qui n'a pas son équivalent chez Justin. Il s'agit d'*Is* 2, 20, présenté comme prophétie de la conversion des gentils ; d'*Is* 3, 1-3 (*sapientem architectum*) ; d'*Is* 5, 6 (*imbrem super uineam Sorech*) ; d'*Is* 52, 5 (*nomen meum blasphematur*) ; d'*Is* 1, 7-8, dans une

version différente de celle que nous rencontrons plus haut (*specula* pour *casa*, *casula* pour *custodiarium*; d'*Is* 1, 3 (*Israël non cognouit*); d'*Is* 1, 20 (*gladius nos comedet*); de *Ps* 58, 12 (*disperge eos*); d'*Is* 50, 11 (*in anxietate dormietis*). Ce groupe est entièrement absent de Justin; il ne se trouve pas non plus dans les *Testimonia* de Cyprien.

Nous avons déjà rencontré une situation analogue dans la première section, à propos de la critique des observances (chap. 3). Là également, nous étions en présence de citations empruntées en particulier à *Isaïe*, 1, et dont la plupart ne faisaient pas partie du dossier de Justin: *Is* 1, 2; 1, 4; 1, 7-8; 1, 15; 1, 14; 1, 11-13. Nous parlions à cette occasion d'un dossier antijuif de tradition africaine. Or ceci s'appuie sur un argument important. Les citations dont nous parlons se retrouvent en effet, pour une part, dans l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien, que nous avons étudié plus haut. Il s'agit de 1, 2; 1, 13; 1, 15; 2, 3-5; 8, 1; 8, 6.

Ainsi, en ce qui concerne le dossier des *testimonia* de l'*Adversus Judaeos*, nous pouvons arriver aux conclusions suivantes. Tertullien a certainement utilisé ses prédécesseurs grecs. Il connaît le *Pseudo-Barnabé* et Mélicon. Il a utilisé un dossier d'Irénée. Mais surtout, il dépend largement du *Dialogue* de Justin dans le choix des *testimonia* et dans leur interprétation. Il reste que les auteurs qu'il utilise n'ont fait eux-mêmes que transmettre des *testimonia* reçus de la tradition judéo-chrétienne: c'est cette tradition dont Tertullien hérite à travers eux.

Mais si Tertullien hérite des auteurs antérieurs les *testimonia* que ceux-ci avaient utilisés, il ne les conserve pas dans leur forme originelle judéo-chrétienne. Nous savons en effet qu'un des traits majeurs des *testimonia* consiste dans les modifications qu'ils apportent au texte de l'Écriture: abrègements, additions, fusions. Tertullien conserve tels quels certains de ces *testimonia*: ainsi *Dt* 28, 66, ou *Ps* 96, 1, qu'il trouvait chez Justin. Mais, d'ordinaire, il rétablit les textes dans leur intégrité, conformément à la Bible qu'il utilisait et qui était sans doute les LXX, traduits par lui directement. Nous verrons qu'il n'en est pas de même chez Commodien.

D'autre part, nous constatons dans l'*Adversus Judaeos* la présence de textes antijuifs qui ne font pas partie de l'héritage des *testimonia*. Ils sont principalement empruntés à *Isaïe*. Comme on ne les trouve pas dans les sources grecques, il est légitime de penser qu'ils viennent d'une source latine. Cela impliquerait donc l'existence en Afrique, avant Tertullien, de recueils de *testimonia* antijuifs. Or, ceci est confirmé par le fait que nous trouvons ces *testimonia* dans les écrits judéo-chrétiens antérieurs à Tertullien, comme *V° Esdras* et

l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien. Cela signifie qu'en Afrique les chrétiens avaient à lutter très fortement contre le prosélytisme juif auprès des païens.

Or ce conflit apparaît clairement, à voir l'abondance de la littérature chrétienne antijuive dans l'Afrique du second et du troisième siècle. Cette littérature vise les prosélytes juifs. C'est à un prosélyte que Tertullien s'oppose dans son *Adversus Judaeos* (I, 1), c'est peut-être à des prosélytes juifs que s'adresse l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien ; c'est certainement le prosélytisme juif que Commodien attaque dans les *Instructions*. Tout ceci confirme les vues de Marcel Simon et de Frensd sur l'importance du judaïsme africain.

II. LES « TESTIMONIA » DE COMMODIEN ⁴

La seconde partie du *Carmen apologeticum*, entre les vers 265 et 494, est principalement constituée par un recueil de *testimonia* au nombre de soixante, qui se réfèrent au Christ. C'est un recueil de textes messianiques. Ils sont destinés à montrer que les juifs se sont trompés en ne reconnaissant pas dans le Christ celui qu'avaient annoncé les prophètes. Nous retrouvons là, chez Commodien, nombre de citations qui se trouvaient déjà chez Justin, chez Irénée, chez Tertullien. Il n'est donc pas question qu'il ait lui-même constitué ce recueil. Le problème est de savoir s'il est possible de discerner sa ou ses sources, et de situer celles-ci dans l'histoire des recueils de *testimonia*.

Le point essentiel est celui des contacts entre les citations de Commodien et les *Testimonia ad Quirinum* de Cyprien. Sur soixante citations de Commodien, cinquante-quatre se retrouvent dans le recueil. La chose a été établie par B. Dombart ⁵. De plus, le texte latin est de façon générale le même que celui de Cyprien. Dombart en tirait la conclusion que Commodien avait utilisé l'ouvrage de Cyprien. Il en résulterait qu'il lui est postérieur. Mais des doutes ont été émis sur ce point par K. Thraede ⁶. Il remarque que pour un cas analogue, celui des rapports de l'*Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* avec l'*Ad Quirinum*, Harnack a montré qu'il pourrait s'agir d'une source commune ⁷. Mais Thraede ne pousse pas plus loin la démonstration. Je voudrais la reprendre, en montrant les raisons qui militent

⁴ CSEL 15, *Commodiani Carmina* (B. DOMBART), Vindobonae, 1887.

⁵ « Ueber die Bedeutung Commodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians », *ZHT*, 1879, p. 375 sq.

⁶ « Beiträge zur Datierung Commodians », *JAC*, 2 (1959), p. 94.

⁷ *TU*, I, 3 (1883).

pour que Commodien ne dépende pas de Cyprien, mais d'un recueil de *testimonia* latins bien antérieur.

On remarquera que les citations communes à *Test.* et à *Carm.* ne correspondent qu'à une petite partie de l'ouvrage de Cyprien. A peu près seul sont utilisés des *Testimonia* correspondant à ceux du Livre II, de 6 à 26, et encore à l'exclusion du début. Du Livre I ne sont comparables que 17 et 21, et rien de la troisième partie, comme le reconnaissait Dombart. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que Commodien ne s'intéressait qu'au groupe des citations messianiques. Mais il est également possible que l'ensemble des citations utilisées par Commodien ait constitué un recueil séparé, que Cyprien aurait intégré dans un ensemble comportant des citations visant la critique des observances juives dans le Livre I, la divinité du Christ dans le Livre II, 1-6, et les préceptes dans le Livre III.

D'autre part, à diverses reprises, les *testimonia* cités par *Carm.* se retrouvent dans *Test.*, replacés dans une citation plus étendue. Je prends des exemples. *Carm.*, 270 cite *Ps* 21, 17 : *Effoderunt, inquit, manus meas et pedes ipsi.* *Test.*, II, 20 donne tout le passage de *Ps* 21, 17-23. Mais Tertullien (*Adv. Jud.*, 10, 13) donne le verset à l'état isolé. Un peu plus loin, *Carm.*, 274 cite *Jr* 11, 19 : *Venite mittamus lignum in pane.* C'est sous cette forme que le passage se trouvait dans les recueils de *testimonia* et qu'il est cité par Justin (*Dial.*, 72, 2). Cyprien prolonge la citation jusqu'au bout du verset (II, 15), comme Tertullien (*Adv. Jud.*, 10, 12).

Carm., 415 cite *Is* 53, 7 : *Tanquam ovis ductus ad aram, nec voce clamavit, patienter omnia gessit.* Dans *Test.*, II, 13 est cité le passage entier 53, 7-9 et 12. La liste peut être étendue. Or, le propre des *testimonia* est de ne citer que le membre de phrase caractéristique. C'est ce que l'on trouve dans les collections du Nouveau Testament et du second siècle. Il est impensable que Commodien ait extrait un *testimonium* des citations de Cyprien, d'autant plus que des *testimonia* existaient déjà auparavant de manière indépendante. C'est le cas pour plusieurs des exemples que nous avons cités. C'est donc l'inverse qui est vraisemblable ; c'est que Cyprien ait remis dans leur contexte les *testimonia* qu'il trouvait dans sa source.

Mais le problème essentiel est ailleurs. Un des traits qui caractérisent les *testimonia* archaïques est la liberté à l'égard du texte. On n'hésite pas à faire des additions, des suppressions, des fusions. Or nous rencontrons chez Commodien un certain nombre de ces textes modifiés, attestés à date ancienne, alors que chez Cyprien le texte normal est rétabli. Cyprien appartient précisément à une époque où le souci de l'exactitude des citations se développe. C'est le cas à Alexandrie

avec Origène. Il serait possible, évidemment, que ces rectifications soient des corrections postérieures de copistes. Mais rien ne le laisse supposer dans la tradition manuscrite. Et la multiplication des cas rend la thèse invraisemblable.

Nous remarquerons un premier cas, pour *Ps* 118, 120. Il s'agit d'un cas de suppression. Nous lisons dans *Carm.* : *Dauid illum dixit clavis configi silentem* (269), et plus loin : *Suffigitur clavis quod Dauid praedixit olim* (417). Dans les deux cas, il s'agit du contexte de la crucifixion. La première citation précède immédiatement celle de *Ps* 21, 17 : *Effoderunt manus meas et pedes ipsi*. D'ailleurs, la mention de David assure qu'il s'agit bien de *Ps* 118. La citation sous cette forme est très ancienne. On la trouve dans *Barn.*, 5, 13, rapprochée de *Ps* 21, 17, et dans *Dem.*, 79, d'Irénée. Or le texte original porte : « Perce (*kathêlôson*) mon âme de ta crainte. » Il a un sens moral. Pour en faire une prédiction de la crucifixion, les auteurs du *testimonium* ont supprimé « de ta crainte ». C'est d'ailleurs seulement ainsi que le texte pouvait prendre place dans le florilège sur la crucifixion. Or, dans les *Testimonia* de Cyprien (II, 20), nous lisons le texte sous la forme : *Confige clavis de metu tuo carnes meas*. La forme originale est évidemment celle de Commodien. Cyprien corrige par conformité au texte biblique.

Un cas particulièrement intéressant est celui de *Dt* 28, 66⁸. Il s'agit d'une addition. Le texte original est : « Ta vie sera suspendue devant tes yeux et tu craindras jour et nuit et tu ne croiras pas à ta vie. » Il ne contient en lui-même aucune allusion à la Passion. Mais, sans doute à cause du mot « suspendue » (*kremamenè*) qui se retrouve dans *Dt* 21, 23 : « Malheur à celui qui est suspendu (*kremamenos*) au bois », on y vit très tôt un *testimonium* de la croix. On le trouve en ce sens chez Méliton : « C'est par la voix des prophètes que le mystère du Christ est proclamé. Moïse dit au peuple : Et vous verrez (*opsesthe*) votre vie suspendue devant vos yeux jour et nuit et vous ne croirez pas en votre vie » (*Hom.*, 10, 13-19). On notera que le texte de Méliton modifie déjà l'original avec l'addition : « Vous verrez. »

Ce texte est un des *testimonia* les plus fréquents au second siècle. Il est trois fois chez Irénée (*Dem.*, 79 ; *Adv. haer.*, IV, 20, 2 ; V, 18, 2 Harvey). Il est chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 11 ; 72, 3). On le trouve chez Tertullien, avec une particularité notable : *Et erit uita tua pendens in ligno ante oculos tuos et non credes uitae tuae* (*Adv. Jud.*, 11, 9 ; voir aussi 13, 11). Le texte est semblable à celui que nous trouvons chez Irénée, mais avec l'addition *in ligno* qui,

⁸ Voir J. DANÉLOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 53-75.

bien entendu, précise l'allusion à la croix. C'est un cas typique de *testimonium* archaïque. Tertullien est le premier à attester cette addition ; mais il semble bien qu'elle était déjà chez Justin, comme l'a montré Pierre Prigent⁹.

Or, il se trouve que ce texte de *Dt* 28, 66 est essentiel pour Commodien, en rapport avec le thème de la croix comme arbre de vie, qui lui est cher. Il le cite au moins six fois. J'ai étudié ces citations¹⁰. Je ne reprends que ce qui est utile à notre propos et qui concerne les formes de la citation. La première citation accompagne *Ps* 118, 20 ; *Ps* 21, 17 ; *Jr* 11, 19. Elle se trouve au verset 276 du *Carmen* sous la forme :

Ante tuos oculos pendebit uita necata.

C'est la forme brève d'Irénée et de Tertullien. On notera l'addition *necata*. La première citation (*Carm.*, 333-334) est allusive :

*Qui credit in Christo de ligno uitae degustat
quo fuit suspensus Dominus Moysi praedicto.*

La mention de l'arbre de vie donne à penser que Commodien connaissait le texte avec *in ligno*.

Or ceci est attesté par les deux autres citations importantes qui sont dans les *Instructions*. La première se trouve dans I, 35, 7-10 :

*In ligno pendet uita ferens poma praecepta.
Capite nunc uitalia poma credentes.*

Le début du premier vers est une citation de *Dt* 28, 66, avec l'addition *in ligno*. *Ferens poma* peut être une citation de *Ps* 1, 3, associé à *Dt* 28, 66, par Tertullien (*Jud.*, 12, 12). Et ceci est encore plus net dans I, 40, 8-9 :

*Pars alia legis clamat : Videbitis inde
suspensam in ligno uitam nec illi credetis.*

Cette dernière citation offre un intérêt particulier. D'une part elle présente l'addition *in ligno*. Mais d'autre part elle présente aussi l'addition *uidebitis*, que nous avons trouvée chez Mélicon. C'est le cas le plus ancien de l'union des deux additions. On le retrouvera plus tard chez Novatien (*Trin.*, 9, 5). Or il est bien évident que Commodien ne pouvait tenir de Cyprien ce *testimonium*, ni sous cette forme, ni

⁹ Justin et l'Ancien Testament, Paris, 1964, p. 189-194.

¹⁰ Etudes, p. 56-58.

sous les autres formes que nous avons relevées et qui toutes présentent des modifications, puisque Cyprien donne le texte biblique sous sa forme reçue : *Et erit pendens uita tua ante oculos tuos et timebis die et nocte et non credes uitae tuae* (II, 20).

Un cas curieux est celui que nous trouvons dans *Carmen*, 291-292. Voici le texte :

*Exurget in Israël homo de radice Jesse :
in illo sperabunt gentes cuius signo tuentur.*

Nous sommes en présence ici d'un autre type de *testimonia*, celui des citations composites. Le premier membre du premier vers : *Exurget in Israël homo* est une citation de *Nb* 24, 17¹¹ ; le second membre est emprunté à *Is* 11, 1. Le second verset est *Is* 11, 10¹². Or nous sommes là en présence d'un *testimonium* très ancien¹³. Le même groupement des trois citations fusionnées se trouve chez Justin, avec la différence qu'il a *Is* 11, 1a au lieu d'*Is* 11, 1b : « Un autre prophète, Isaïe, annonce la même chose en d'autres termes. Une étoile se lèvera de Jacob et une fleur poussera sur la tige de Jessé et les nations espéreront en son bras » (I *Apol.*, 32, 12-13). En fait *Nb* 24, 17 et *Is* 11, 1 étaient deux prophéties messianiques essentielles. Elles sont déjà rapprochées à Qumran (I Q Ben V, 27, *Qumran Caves* I, 128-129), dans l'*Apocalypse* de Jean (22, 16), chez Justin (*Dial.*, 126, 1)¹⁴. Il n'est pas étonnant qu'une citation composite se soit constituée. La preuve que son origine était oubliée est que Justin l'attribue à Isaïe. Ceci se retrouve dans Commodien (*Carm.*, 290).

Or que trouvons-nous chez Cyprien ? Aucune trace de cette citation composite. Mais à deux endroits différents la citation de *Nb* 24, 27 et d'*Is* 11, 1 dans le texte courant. La première se trouve dans II, 10 : *Orietur stella ex Jacob et exurget homo ex Israel*. La seconde est dans II, 11 : *Et exiet uirgo de radice Jesse et flos de radice ascendit et requiescet super eum spiritus Dei*, etc. Le second cas nous montre également le développement de la citation¹⁵. Enfin la citation *Is* 11, 10 se trouve dans un troisième endroit, I, 21, et à nouveau sous forme entièrement développée. Ceci est aussi chez Novatien (*Trin.*, 9, 8). Le caractère archaïque, l'indépendance de Commodien sont ici évidents.

¹¹ On la retrouve telle quelle au vers 369.

¹² On le retrouve au vers 264, 298.

¹³ Voir J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 241-242.

¹⁴ Voir J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 109-128.

¹⁵ On le trouve aussi chez Tertullien (*Adv. Jud.*, 9, 26).

Un dernier exemple est le *Ps* 96, 1. Le cas est à rapprocher de *Dt* 28, 66. Le texte de Commodien est (295-296) :

*In psalmis canitur : Dominus regnauit a ligno
exultet terra, iocundentur insulae multae.*

C'est là un *testimonium* très ancien. Il est déjà chez Justin, qui le présente comme traditionnel et accuse les Juifs de l'avoir mutilé (*Dial.*, 73, 1). Il se retrouve chez Tertullien (*Adv. Marc.*, III, 19, 1 ; 21, 1). En réalité, le texte biblique ne comprend pas les mots *a ligno*. Il a seulement : *Dominus regnauit*. Les mots *a ligno* ont été ajoutés à date déjà très ancienne. Or, si nous prenons Cyprien, nous trouvons le même texte, à peu de chose près, que chez Commodien, mais sans les mots *a ligno* (II, 29). Ici encore la forme ancienne est bien celle que nous avons chez Commodien, qui ne peut dépendre de Cyprien.

La citation d'*Is* 7, 14, se présente de façon curieuse :

*Ecce dabit Deus ipse nobis signum ab alto :
Concipiet uirgo et pariet terra caelestem* (405-406).

On notera que les mots *ab alto* sont empruntés au verset 11. Mais surtout le *pariet filium* est remplacé par *pariet terra caelestem*. Il semble bien qu'il y ait là une allusion à un autre texte biblique. Dans l'*Adversus Iudaeos* Tertullien écrit : *Nam et alibi propheta praedicat dicens : Terra dedit benedictiones suas* (*Ps* 66, 7). *Utique illa terra uirgo ex qua nunc Christus secundum carnem ex uirgine natus est* 13, 11). C'est le thème du parallélisme entre la terre vierge du paradis et le sein de la Vierge, qui est cher à Irénée et à Tertullien. Il est sous-jacent à notre texte. Commodien doit dépendre ici de Tertullien, car il l'utilise dans le même chapitre. Cyprien se contente de citer le texte reçu d'*Is* 7, 10-15 (II, 9).

Mais le passage présente un autre trait qui atteste son appartenance aux *testimonia* archaïques. Il est immédiatement suivi de (410-412) :

*Et uerbum : Samaria[m] capetet [et] priusquam loqueretur.
Sed haec est historia clausa, de qua docti reuoluunt,
Ut paruulus lactans sine pugna praedas iniret.*

C'est là une citation d'*Is*, 8, 4. Cette citation ne se trouve pas chez Cyprien. Or on trouve la fusion de *Is* 7, 14-16 et d'*Is* 8, 4, dans les *testimonia* archaïques. Ainsi, chez Justin, 8, 4 est intercalé entre 7, 16 a et 16 b (*Dial.*, 43, 6 ; 66, 3). Plus encore, Tertullien dans *Adversus Iudaeos* (9, 9) et *Adversus Marcionem* (III, 13, 1) cite comme une unique citation *Is* 7, 14 et 8, 4. Il est certain qu'ici Commodien

témoigne de ce *testimonium*. Ceci permet d'expliquer l'expression curieuse *historia clausa de qua docti reuoluunt*. Le texte d'Is 8, 4 est en effet interprété de la victoire de l'enfant sur les puissances démoniaques chez Justin, Tertullien, Origène¹⁶. Commodien veut donc dire qu'il a un sens caché. Et quand il nomme les *docti*, ceci paraît une allusion certaine à Tertullien et une attestation qu'il a lu Tertullien.

Dans certains cas nous rencontrons un procédé analogue, sans que nous possédions d'attestations, antérieures à Commodien, de l'existence du texte ainsi modifié. La modification pourrait venir de lui. Mais il peut aussi être témoin d'une tradition plus ancienne dont nous n'aurions pas d'autres exemples. Dans tous ces cas, les parallèles chez Cyprien nous donnent, au contraire, le texte reçu. Ainsi dans *Carm.*, 383-384 nous lisons :

*Dictum est Christo meo, teneo cuius dexteram, illud :
Exaudiant gentes et imperet gentibus ipse.*

La première partie jusqu'à *et imperet* est un *testimonium* archaïque, qui est déjà chez *Barn.* (12, 11), que connaît Tertullien (*Jud.*, 7, 2) et qui est *Isaïe* 45, 1. Le second membre de 384 est *Ps* 21, 29. Les deux membres se retrouvent à l'état séparé chez Cyprien I, 21 et II, 29, et dans le second cas à la suite du verset 28. Le procédé ressemble beaucoup à ce que nous trouvons dans les *testimonia* archaïques. Ce *testimonium*-ci doit être antérieur à Commodien.

D'autres textes présentent des modifications dues à des exigences métriques. Commodien cite *Is* 6, 10 de cette façon (399-402) :

*Ipse Deus illos descripsit : Pectore clauso
Nec uideant oculis nec intelligent corde durato.
Incrassauit enim cor populi huius iniqui,
Ut nihil agnoscant donec meo uerbo sanescant.*

Il s'agit d'un *testimonium* très archaïque. Il est dans *Mt* 13, 15, *Jn* 12, 40 ; *Ac* 28, 26. C'est de la citation de Jean que Commodien se rapproche le plus. Son texte comporte les mêmes abréviations. Par ailleurs *corde durato* vient de *Jn* : *indurauit cor eorum*. Mais on remarquera que Commodien connaît aussi la version commune *incras-sauit*. En revanche, *pectore clauso*, au lieu de *oculos claudere*, et *ut nihil agnoscant* pour *ne conuertantur* sont dus à des modifications de Commodien. *Verbo meo* est une addition qui vient de *Ps* 106, 20 : *Misit*

¹⁶ Jean DANÉLOU, *Théologie...*, p. 244 s.

uerbum suum et sanauit eos. On ajoutera que Commodien inverse les deux premiers membres du verset. Cyprien, lui, cite le texte complet du verset selon la version reçue (I, 3).

Un dernier texte, qui appartient aussi aux *testimonia* archaïques, présente des modifications analogues. C'est le *Ps* 3, 6, qui fait partie des *testimonia* de la résurrection déjà chez Clément de Rome (26, 2), chez Justin (*I Apol.*, 38, 5), chez Irénée (*Dem.*, 73), avec d'ailleurs des modifications. Il se présente sous cette forme chez Commodien (445-446) :

*Ego dormiui, ait, et somnum cepi securus ;
Auxilio Domini surrexi, nihil mali passus.*

Il a chez Cyprien la forme : *Ego dormiui et quieui et exurrexi, quoniam Dominus suscipiet me* (II, 24). Le texte appelle plusieurs remarques. *Securus* est un commentaire. *Nihil mali passus* paraît une sorte de résumé du verset 7. Cyprien ne cite pas celui-ci. Il devait faire partie du *testimonium* utilisé par Commodien. Mais le texte appelle aussi une autre remarque. Commodien utilise un texte qui n'est pas celui de Cyprien : il a *somnum cepi* qui est la version reçue là où Cyprien a la traduction rare *quieui*. De même, l'expression *auxilio Domini* est une traduction valable là où Cyprien a *quoniam Dominus suscipiet me*. Commodien, ici encore, ne saurait tenir cette citation des *Testimonia* de Cyprien.

Il est donc certain que Commodien ne dépend pas des *Testimonia ad Quirinum*. Mais il faut maintenant avancer plus loin, et voir à quoi se rattache une collection de *testimonia* qu'il n'a pas constituée lui-même. Une des sources de Commodien peut être Tertullien. Nous l'avons déjà remarqué pour le *testimonium*, *Is* 7, 13-15 et 8, 4, avec le double thème de la terre vierge et de la victoire de l'enfant sur les puissances. D'autres exemples posent la même question. Nous lisons dans *Carm.*, 171 :

*Esaias autem : Tu es Deus et nesciebamus
Et Deus in te est et praeter te non alter habetur.*

Il s'agit d'*Is* 45, 14-15. La citation est connue de Cyprien (II, 6). Mais celui-ci la replace dans tout son contexte. Elle se trouve aussi dans l'*Adversus Praxeam* (13) : *In te Deus est. Tu enim es Deus noster et nesciebamus*. Commodien connaît certainement le passage de Tertullien. Il écrit en effet (381) :

Certe iam apparet, qui sit Deus et quis in ipso.

Or Tertullien écrit : *Hic enim dicendo : Deus in te, et : Tu Deus, duos proponit qui erat et in quo erat* (13, 2).

Mais il ne faudrait pas en conclure que Commodien a hérité du texte de Tertullien. En effet, le texte qu'il cite comprend : *Et praeter te non alter habetur* (45, 15), qui est chez Cyprien et qui n'est pas chez Tertullien. Tertullien a abrégé le texte. Celui-ci devait faire partie du recueil des *testimonia* utilisé à la fois par Tertullien, par Commodien et par Cyprien. Commodien paraît celui qui donne la tradition la plus authentique du *testimonium*. Tertullien l'a abrégé, Cyprien allongé. On notera que le texte est groupé chez Commodien (370) avec Jr 17, 9.

Et homo est, inquit, et quis eum nouit in ipsis.

Ce texte se retrouve chez Cyprien (II, 10), chez Tertullien (*Adv. Jud.*, 14, 6 ; *Adv. Marc.*, III, 7, 6). Et, d'autre part, chez Commodien, avec *Bar.*, 3, 36-38 (aux vers 371-372).

*Hieremias ait : Hic Deus est noster aequalis
Post haec et in terra uisus est conuersatus humanis.*

Ici encore le texte est chez Cyprien (II, 6), mais qui donne l'intégrité de la citation. Il se trouve auparavant chez Irénée (*Dem.*, 97 ; *Adv. haer.*, IV, 34, 4). Il est déjà dans les *Testaments des 12 patriarches* (*Dan.*, 5, 13).

Un troisième exemple de l'influence de Tertullien est celui de *Dn* 9, 26. Le texte est dans *Carm.*, 267-268 :

*Hunc sanctum sanctorum Daniel perungui designat
Et exterminari post illum chrisma regale.*

Cette citation est une de celles qui ne se retrouvent pas chez Cyprien et pour lesquelles la dépendance de celui-ci est radicalement exclue. En revanche, le texte joue un rôle capital dans l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien. Il est cité dans toute son étendue (*Dn* 9, 1-27) au chapitre 8. C'est la prophétie des soixante-dix semaines. Le verset 9, 24 est ainsi commenté : *Et unctus est Sanctus Sanctorum id est Christus* (8, 12). Il paraît difficile que ce ne soit pas la source de Commodien, où le Saint des Saints est le Christ, et où il est dit que l'onction (*unctio*) est supprimée (*exterminata est*) après (*post*) la Passion du Christ.

Le texte est à nouveau commenté dans *Adv. Jud.*, 13, et cette fois il s'agit plus proprement des versets 24-26 : *Lex praecepit in captiuitate non licere unctionem chrismatis regalis confici. Si autem iam nec unctio est illis, ut Daniel prophetauit : Dicit enim : Extermina-*

bitur unctio. Ergo iam non est illis unctio (13, 6). A nouveau ici apparaît un rapprochement précis avec l'expression *chrismatis regalis*. Nous pouvons remarquer de plus que, chez Tertullien, nous sommes en présence d'une longue citation dans laquelle notre *testimonium* n'est qu'un élément. Chez Commodien, au contraire, nous avons le *testimonium* à l'état pur, comme prophétie du grand prêtre messianique. Le *testimonium* est groupé avec un autre particulièrement célèbre : la prophétie d'Is 28, 16 sur le Messie comme pierre angulaire (*Carm.* 265-266). Ils devaient être réunis dans la collection utilisée par Commodien.

Ces trois exemples sont décisifs pour établir une influence de Tertullien sur Commodien, et ils constituent un *terminus post quem* que n'a pas relevé Thraede. Mais ils ne sont pas décisifs pour prouver que Commodien tient les *testimonia* eux-mêmes de Tertullien. Car ces *testimonia* appartenaient à une longue tradition. Nous l'avons noté pour les deux premiers. Mais les semaines de Daniel sont également citées par Justin dans le *Dialogue*, et par Irénée dans *Adv. Haer.*, V, 25¹⁷. La forme que ces *testimonia* ont chez Commodien ne reproduit pas le texte de Tertullien. C'est l'exégèse de ces passages qui est dépendante de Tertullien chez notre auteur, mais non leur origine dans sa liste de *testimonia*.

Il est, enfin, un cas où la relation entre *Carm.* et *Test.* pose un problème particulier : c'est celui de la citation de Sg 2, 12-22. Ici, en effet, nous trouvons chez Commodien, contrairement à tous les autres cas, une longue citation (483-502). Cette citation se retrouve dans *Test.*, II, 14. Une dépendance ici paraît vraisemblable. Mais ce texte pose dans la littérature latine ancienne un problème particulier. Ses diverses mentions ont été étudiées par Anne-Marie La Bonnardière¹⁸. On le retrouve dans le *De montibus*, 7, sous la même forme, mais abrégée. Il se présente aussi dans l'*Altercatio Simonis et Theophili*, qui dépend de la même tradition testimoniale que Cyprien et Commodien.

Or il ne paraît pas que Commodien tienne le texte de *Test.* Il y a en effet chez Commodien (495-496) l'intercalation d'une citation de Mt 27, 39-43. Cyprien ne renvoie pas à ce texte dans le paragraphe 14, alors qu'il cite Mt 27, 3. Par contre, nous rencontrons dans le *De montibus* une insertion de Mt 27, 54. A.-M. La Bonnardière

¹⁷ Voir aussi le *De Pascha computus*, 13, qui donne un texte différent de celui de Tertullien et Commodien.

¹⁸ « Le Juste défié par les impies (*Sap.*, 2, 12-20) dans la tradition patristique africaine », dans *La Bible et les Pères* (Colloque de Strasbourg, 1-3 oct. 1969), p. 161-186.

a noté cette différence. Chez Cyprien, *Sg* 2, 12-22 est accompagné d'*Is* 57,2, avec lequel il n'est associé ni par Commodien, ni par le *De montibus*. Ce contact n'est pas le seul que Commodien présente avec le *De montibus*. Le rapprochement de *lex* et de *lignum* est commun aux deux. Or le *De montibus* est antérieur à *Test*.

Ceci nous conduit à la conclusion que *Sg*, 2, 12-22 appartenait à la tradition des *testimonia* avant Cyprien. Mais il semble que ce soit à un titre particulier, qui expliquerait le statut spécial de la citation chez Commodien. Il semble que *Sg* ait tenu une place importante dans l'Église latine, et plus particulièrement africaine. Nous rencontrons en effet un exemple parallèle dans le sermon *De centesima*. Il s'agit ici de *Sg* 6, 12-21. Le problème est le même. Il s'agit aussi exceptionnellement d'une longue citation (*SPL* I, 66). L'ordre des versets est quelque peu modifié. Nous nous souviendrons que la *Sagesse de Salomon* est citée par le *Canon de Muratori* parmi les livres lus à l'église. Son importance a été d'ordre liturgique. Nous aurions donc ici un *testimonium* d'un ordre très particulier, introduit en Afrique, pour une raison liturgique, sous une forme spéciale, et qui aurait persisté sous cette forme dans la tradition latine¹⁹.

Il ne semble donc pas ici que nous ayons à reconnaître une dépendance de *Carm.* par rapport à *Test*. La forme la plus archaïque de la citation est la forme composite, avec l'insertion de *Mt* 27, 39-43 et 54, que nous trouvons à la fois chez Commodien et dans le *De montibus*. Il n'y a pas par ailleurs de dépendance de ces deux textes l'un par rapport à l'autre. Ceci nous conduit donc à supposer l'existence du texte dans la tradition dès la fin du second siècle ou le début du troisième. Cyprien, dans ce cas, comme dans tous les autres, rétablit le texte d'après la version reçue, en éliminant les modifications qu'il présentait dans les *testimonia*.

III. L' « AD QUIRINUM » DE CYPRIEN

L'œuvre de Cyprien constitue un moment essentiel dans l'histoire des *testimonia*. D'une part, il est le premier auteur dont nous possédons des ouvrages constitués seulement de *testimonia* : c'est le cas des trois livres *Ad Quirinum*, et de l'*Ad Fortunatum*. Il marque ainsi l'achèvement d'un processus commencé avec la première génération chrétienne. Il est héritier de tout un passé. Nous retrouvons chez lui la plu-

¹⁹ Voir A. JAUBERT, « Echos au Livre de la Sagesse dans *Barn.*, 7, 9 », *Judéo-christianisme* (Mél. Daniélou), *RSR* 1972, p. 193-198.

part des citations qui se transmettaient depuis des siècles, soit à travers les auteurs, soit dans les recueils catéchétiques. Mais, d'autre part, il marque sa propre œuvre de son empreinte. Il ordonne les textes à sa manière. Il ajoute de nouveaux textes. Il supprime les anomalies des *testimonia* archaïques et cite d'après la Bible latine qu'il utilisait. Il ajoute des citations du Nouveau Testament à celles de l'Ancien.

L'œuvre testimoniale de Cyprien comporte en réalité quatre ouvrages dont l'authenticité est certaine et qui reprennent les groupements antérieurs. Le premier tome *Ad Quirinum* est un dossier de polémique antijuive, apparenté aux chapitres 3 et 13 de l'*Adversus Judaeos* de Tertullien ; le second tome un dossier de prophéties messianiques, apparenté aux chapitres 4 à 12 de l'*Adversus Judaeos*. Tertullien lui-même, d'ailleurs, reprenait les groupements de Justin. Le tome III est plus personnel : c'est un dossier sur les problèmes de morale et de vie chrétienne, en rapport avec les ouvrages que Cyprien rédigeait. L'*Ad Fortunatum* enfin est un recueil sur le martyre, de caractère également personnel.

On voit le contraste avec Commodien. Celui-ci ne connaît que le recueil des prophéties messianiques. Il s'en tient aux citations de la tradition testimoniale et n'ajoute rien de son propre cru. Il conserve aux *testimonia* leur caractère archaïque avec les suppressions, additions, fusions qui caractérisent les *testimonia* comme genre littéraire judéo-chrétien. Chez Cyprien, en revanche, les *testimonia* ne représentent plus un genre littéraire propre. Tout ce qui faisait leur caractère particulier est éliminé. Ils ne sont plus qu'une collection de citations. Il reste seulement que ces citations demeurent, pour une bonne part, les citations traditionnelles qu'il pouvait trouver chez Tertullien ou dans des recueils latins constitués avant lui.

La première collection est celle des *testimonia* antijuifs. Leur groupement suit un plan très précis qui fait du recueil un véritable traité. Les quatre premiers chapitres concernent l'infidélité des juifs. Les chapitres 5 à 18 concernent la disparition des divers privilèges d'Israël. Les chapitres 18 à 24 concernent l'Église des nations substituée à l'ancien peuple. On notera les différences avec Tertullien qui posait au début le thème des deux peuples. On notera aussi que les deux derniers chapitres soulignent que le salut est plus difficile aux juifs qu'aux nations, et qu'il exige que les juifs se fassent baptiser et abandonnent leurs observances, ce qui n'est pas chez Tertullien et rappelle l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien.

En ce qui concerne les citations elles-mêmes, il y a lieu de distinguer deux groupes. Les chapitres 1 à 4 et 19 à 24 présentent des citations qui se retrouvent, pour la plus grande part, chez Tertullien

dans *Adv. Jud.*, 3 et 13 et dans *Adv. Marc.*, III. Le trait propre de Cyprien est qu'il ajoute des citations empruntées à des livres de l'Ancien Testament rarement cités avant lui, en particulier les *Livres des Rois* (3 R 19, 10 ; 1 R 2, 5). Ces chapitres sont ceux qui concernent l'infidélité des juifs d'une part, l'appel des nations de l'autre. Cyprien dispose les citations à sa manière, mais les textes eux-mêmes se retrouvent chez Tertullien, lequel les tenait d'ailleurs pour la plus grande part de Justin.

Ce qui est le plus original est la série 5 à 18, où Cyprien énumère tous les privilèges qui sont enlevés à Israël pour être remplacés par ceux qui seront donnés aux nations. Ce thème n'était pas étranger à Tertullien. Il en avait développé trois aspects : la circoncision, le sabbat, les sacrifices. Cyprien reprendra deux de ces thèmes, la circoncision (8) et les sacrifices (16). Et les citations recouvriront là celles de Tertullien. Mais il en ajoute une série d'autres : la terre (6), la lumière (7), la loi (9-10), le testament (11), le baptême (12), le joug (13), les pasteurs (14), le temple (15), le sacerdoce (17), le prophète (18). Dans ces chapitres, Cyprien reprend parfois des citations qui se retrouvent chez Tertullien, mais dans un autre contexte. Le plus souvent, il a des citations propres. C'est le cas pour 7, 9, 14, 15.

Nous nous souviendrons que déjà chez Tertullien ce secteur était celui où il ne dépendait pas de Justin et où nous avons supposé une source africaine antijuive. Il est possible que Cyprien ait puisé à cette même source. Mais il est certain, aussi, que ce développement est marqué par les préoccupations morales et sacramentelles de Cyprien. On ne doit pas oublier qu'à l'inverse de l'*Adversus Judaeos*, l'*Ad Quirinum* n'est pas d'abord un traité polémique contre les juifs, mais un exposé de la foi chrétienne. C'est là la signification même des *testimonia* qui change.

Le second dossier de l'*Ad Quirinum* contient les prophéties messianiques. Cela correspond à ce que nous trouvons déjà chez Justin et dans l'*Adversus Judaeos* de Tertullien. Plus encore que le précédent, ce dossier a un caractère traditionnel. On y retrouve en particulier des ensembles qui remontent à la communauté judéo-chrétienne. Ainsi le chapitre 16 sur le Christ comme pierre, les chapitres 17 et 18 sur le Christ comme montagne, le chapitre 20 sur le bois de la croix, le chapitre 21 sur le signe de la croix, le chapitre 22 sur le tau. Et ceci sans préjudice de tous les passages classiques, cités dans le Nouveau Testament lui-même, et que nous avons retrouvés chez Tertullien : sur la naissance virginale (*Is* 7, 10), sur Bethléem (*Michée* 5, 1), sur la Passion (*Is* 53 et *Psaumes* 21).

Toutefois, une première remarque doit être faite. A ce dossier

classique des prophéties messianiques, Cyprien ajoute deux éléments. Les six premiers chapitres concernent la préexistence du Verbe. Le Christ y est présenté comme sagesse (1 et 2), comme parole (3), comme main et bras de Dieu (4), comme envoyé (*angelus*, 5), comme Dieu distinct du Père (6). Ce dossier sur la préexistence n'était pas absent chez Justin. Tertullien ne le présente pas dans l'*Adversus Judaeos*, mais dans l'*Adversus Praxeam*. Or, Cyprien paraît s'être inspiré de cet ouvrage, avec lequel il a de nombreuses citations en commun. Mais il enrichit le dossier de plusieurs textes.

En outre, les derniers chapitres ne relèvent pas non plus des prophéties messianiques. Ils concernent le retour du Christ à la fin des temps. Il y a là plusieurs dossiers importants qui semblent avoir été constitués par Cyprien lui-même. Ainsi le chapitre 28 : *Quod ipse iudex uenturus sit*. *Ml* 4, 1 ; *Ps* 49, 1-6 ; *Is* 42, 13-14 ; *Ps* 67, 2-8 ; *Ps* 81, 8 y constituent un ensemble propre à Cyprien. De même pour le chapitre 29 : *Quod ipse sit rex in aeternum regnaturus*. Les premières citations s'en retrouvent chez Tertullien ; mais viennent ensuite huit citations de *Psaumes* qui ont été rassemblées par Cyprien. Et c'est encore le cas pour le chapitre 30 et dernier.

Si nous prenons maintenant la partie proprement messianique, de 6 à 27, ce qui apparaît est l'intention de Cyprien de grouper les prophéties suivant l'ordre des mystères du Christ. Il combine pour cela deux types de collections de *testimonia*. Certaines collections suivaient l'ordre de la vie du Christ : c'est le cas de certains groupements d'Irénée et de Tertullien. D'autres suivaient l'ordre des livres de l'Ancien Testament : c'est ce que fait Méliton. Par ailleurs il y avait des groupes autour de certains signes : le dossier sur la pierre, sur l'agneau, sur le bois, comme nous les trouvons chez le Pseudo-Barnabé et Justin.

Cyprien suit l'ordre des livres à l'intérieur de chaque chapitre. Il ajoute les citations du Nouveau Testament qui montrent l'accomplissement des prophéties, comme nous l'avons déjà noté. Il intercale d'autre part les dossiers sur les signes, entre les mystères. Ainsi la pierre vient au chapitre 16, l'époux au chapitre 19, le signe du bois au chapitre 20. Il apparaît donc que, si le matériel utilisé par Cyprien est pour cette partie traditionnel, ce qui est original est sa manière de classer les *testimonia*. Il lui arrive en effet de dissocier des ensembles traditionnellement unis, pour les répartir autrement.

Mais quelle est l'intention qui préside à ce groupement ? Si nous rassemblons l'ensemble des remarques que nous avons faites, on voit que le plan de Cyprien est celui de la règle de foi. C'est ainsi qu'il commence par la préexistence du Verbe. Puis viennent la mission du

Verbe comme révélateur et sauveur, l'incarnation virginale, la double nature du Christ, son ascendance davidique, la naissance à Bethléem, l'humilité de sa manifestation, la passion, la crucifixion, la descente aux enfers ; la résurrection et l'exaltation, puis le retour à la fin des temps pour juger les vivants et les morts, et le règne éternel. Il est évident que nous avons ici les grandes lignes du symbole romain du III^e siècle.

Ceci comporte une conséquence. Jusqu'à présent les *testimonia* prophétiques étaient surtout apparus dans le cadre de la polémique antijuive ou antimarcionite. C'est encore le cas de Tertullien et de Commodien. C'était le cas de Justin et de l'*Adversus haereses*. Ici, nous nous trouvons en face d'un usage catéchétique des *testimonia* communs, instituant une confirmation et illustration de la foi. C'était déjà le cas de la *Démonstration de la Prédication Apostolique* d'Irénée. Nous sommes ici dans la catéchèse doctrinale. Le livre III sera une catéchèse morale. Nous avons fait une remarque analogue pour le livre I.

Il reste à nous demander quelles sont les sources de Cyprien. Ici encore, elles paraissent être, pour une bonne part, l'*Adversus Judaeos* et l'*Adversus Marcionem* de Tertullien, ainsi que l'*Adversus Praxeam* pour les premiers chapitres. Pour le reste, il semble que Cyprien ait lui-même cherché ses textes. D'une part, on remarque, en effet, qu'il élargit le champ des livres auxquels les textes sont empruntés. Alors que Tertullien renvoie avant tout aux prophètes et aux *Psaumes*, Cyprien fait une part plus grande au *Pentateuque* et aux livres historiques. Nous le verrons mieux à propos des figures. D'autre part, il souligne l'aspect sacramentaire (2 avec *Pr* 9, 1) et ecclésial (19, avec les textes sur l'épouse).

Avec le livre III de l'*Ad Quirinum*, nous sommes en présence d'une intention toute différente. Il s'agit de catéchèse morale. L'authenticité cyprianique de l'écriture a été définitivement établie par Hugo Koch par la comparaison avec les autres œuvres de Cyprien. A la différence des deux premiers recueils, qui témoignaient chez Cyprien de la transmission des données traditionnelles, nous sommes ici en présence de tout autre chose. L'œuvre de Cyprien est principalement morale et pratique, et nous retrouvons dans notre recueil l'écho des préoccupations de Cyprien dans ce domaine. Il semble qu'il s'agisse de dossiers bibliques préparés par lui en fonction de ses écrits, et en rapport avec leur préparation.

Il est facile d'en donner des exemples. Le chapitre 1 s'intitule *De bono operis et misericordiae*. Or Cyprien écrit un traité *De opere et eleemosynis*. Le chapitre 2 d'ailleurs s'intitule : *In opere et eleemo-*

synis uoluntatem satis esse. Le chapitre 16 a pour titre : *De bono martyrii*. Il sera repris dans l'*Ad Fortunatum*. Le chapitre 32 est un *De bono uirginitatis*, qui est en rapport avec le *De habitu uirginum*. Le chapitre 59 un *De idolis*, qui rappelle le *Quod idola dii non sint*. Le chapitre 106 porte sur la patience, comme le traité *De patientia*. Le chapitre 120 est un *Orationibus consistendum* qui est en relation avec le *De oratione*. Ce sont donc là les thèmes ordinaires de l'enseignement de Cyprien.

Certes, il s'agit ici, plus généralement, d'un aspect de la catéchèse chrétienne traditionnelle. Dès ses premiers spécimens, nous voyons, en effet, une catéchèse morale accompagnée de la catéchèse dogmatique, comme dans l'*Épître de Barnabé*. Et cette catéchèse morale constitue un traité des mœurs chrétiennes, considérées à la fois dans leurs principes généraux et dans leurs applications pratiques. Nous retrouvons un écho de cette tradition dans l'*Ad Quirinum*, III. Ainsi le commandement de la charité est-il placé dès le début et s'exprime-t-il dans les trois premiers chapitres. Ainsi, encore, trouvons-nous à la fin du traité une allusion à l'eschatologie, avec le chapitre sur l'Antichrist, ce qui rappelle la catéchèse morale du Pseudo-Barnabé.

Mais, ceci dit, l'œuvre de Cyprien est dans cette partie entièrement originale. On ne trouve pas, antérieurement, de rassemblement méthodique de textes scripturaires des deux Testaments en vue de fonder les divers aspects de la vie chrétienne. Certes, les traités moraux de Tertullien présenteront des cas de ce genre. Mais il s'agit de cas particuliers. Et il n'y a pas d'organisation des textes. Ceci implique par ailleurs que Cyprien a donc fait par lui-même le travail de rassemblement des textes. Il l'indique d'ailleurs dans sa Préface : *Petisti ut ad instruendum te exciperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia*.

Il y a plus : l'inspiration du traité est, elle aussi, originale. Il s'agit moins de la morale que des mœurs. C'est la pratique ordinaire de la vie chrétienne que Cyprien étudie. On retrouve là le penchant moraliste de sa pensée. Autant il est peu original dans les deux premiers livres qui regardent la dogmatique, autant il est ici dans son domaine. Mais en même temps, il présente un trait caractéristique du christianisme latin : l'intérêt porté à l'aspect pratique du christianisme. Si l'on voulait trouver un modèle à son œuvre, il faudrait le chercher dans ces recueils de sentences morales dont la littérature de l'époque impériale nous donne tant d'exemples.

CHAPITRE II

LA TYPOLOGIE

Pour l'étude de la typologie au III^e siècle dans le domaine latin, l'œuvre essentielle est celle de Tertullien. Attaché au sens littéral, méfiant à l'égard de tout allégorisme, il ne reconnaît qu'un sens spirituel, celui de la typologie, en s'appuyant sur l'exemple de saint Paul (*Adv. Marc.*, III, 5, 4) et sur la tradition commune. Il ne la marque de son originalité que par la qualité de sa compréhension. Pour désigner les figures, il emploie de manière absolument générale le mot *figura* qui correspond exactement au *typos* de Justin. S'il utilise aussi *allegoria* dans le même sens, au cours de l'*Adversus Marcionem*, c'est à cause de l'usage paulinien ; mais dans le *De resurrectione mortuorum*, le mot prend chez lui le sens péjoratif d'allégorisme. *Aenigma* n'apparaît enfin que pour déterminer d'autres expressions¹.

L'exégèse figurative apparaît principalement dans l'*Adversus Judaeos*, que reprend le troisième livre de l'*Adversus Marcionem*. L'*Adversus Judaeos* est une esquisse qui remonte au début de l'activité littéraire de Tertullien. Celui-ci veut y montrer que l'Église des Gentils a succédé au peuple d'Israël. C'est un thème commun à la littérature chrétienne du second siècle. Tertullien le pose montrant qu'il n'y a jamais eu qu'une loi donnée par Dieu dès l'origine, mais que cette loi se déploie à travers les *statuta tempora*, dont Israël ne marque qu'une étape. Avec le Christ, une nouvelle et dernière période a été inaugurée. C'est ce point qui est le cœur du livre. Pour l'établir, Tertullien a recours à des figures qu'il puise dans la tradition antérieure. Tränkle a montré sa dépendance à l'égard du Pseudo-Barnabé et de Justin². Il faut ajouter l'influence de Méliton. Mais il est aussi d'autres recueils dans lesquels Tertullien puise pour en retenir et en développer ce qui l'intéresse.

¹ Voir sur ceci T.P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 137-172 ; J.E.L. van der GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, p. 151-191.

² Voir H. TRAENKLE, *Q.S.F. Tertulliani*, « *Adversus Judaeos* ».

I. LES FIGURES DU CHRIST

Tertullien et Cyprien héritent de la typologie antérieure, telle qu'ils la trouvaient dans le Nouveau Testament, chez Justin, chez Irénée. On rencontre chez eux les principales figures du Christ, mais développées d'une manière personnelle et profonde. Adam tient plus de place dans l'œuvre de Tertullien du point de vue anthropologique que du point de vue typologique. Mais ce dernier aspect n'est pas absent : il est sous-jacent aux nombreux passages où Tertullien cite *I Co* 15, 45 sur le *nouissimus Adam*. De plus, nous verrons, à propos de la typologie ecclésiastique, Tertullien se référer à *Eph* 5, 31 sur la naissance d'Ève comme figure de l'Église.

Le texte le plus important est celui du *De carne Christi*, inspiré sûrement d'Irénée : « Toute cette nouvelle naissance, comme elle est en tout figurée (*figurata*) par l'ancienne, l'est par l'économie spirituelle de la Vierge. Lors de la naissance de l'homme seigneur³, la terre était encore vierge, elle n'était pas encore tassée par le travail, ni soumise aux semences : c'est d'elle que nous savons que l'homme a été fait un vivant, animé par Dieu. C'est pourquoi, si cela nous est transmis du premier Adam, c'est à juste titre que le second et dernier Adam a été produit par Dieu en esprit vivifiant d'une terre vierge, c'est-à-dire d'une chair non encore soumise à la génération » (*Carn.*, 17, 4 ; voir *Jud.*, 13, 11).

C'est là un thème irénéen, en relation d'ailleurs avec le thème juif de l'étymologie d'Adam comme « argile rouge ». Mais, à cela Tertullien ajoute un autre thème, inspiré lui aussi d'une tradition juive, celle d'Ève fécondée par le serpent : « Dieu a récupéré son image et ressemblance dont le diable s'était emparé par une opération parallèle. La parole du serpent, introductrice de la mort, avait pénétré dans Ève encore vierge. C'est également dans une Vierge que devait être introduite la parole de Dieu créatrice de vie, en sorte que ce qui avait été perdu par le sexe de l'une fut restauré par le même sexe. Ève avait cru au serpent, Marie crut à Gabriel. Ce que la crédulité de l'une avait perdu, la foi de l'autre l'a retrouvé. Mais, dira-t-on, Ève n'a en rien conçu par la parole du diable. Si, il en a été ainsi. En effet, de ce qu'elle enfanta des misérables et qu'elle les enfanta dans la douleur, il s'ensuit que la semence en elle avait été la parole du diable. C'est un diable fratricide qu'elle mit au jour » (*Carn.*, 17, 5-6 ; voir *Marc.*, II, 7, 3).

³ Cette expression étrange est peut-être une réponse à Marcion qui opposait « le premier Adam » et « le dernier Seigneur » (*Adv. Marc.*, V, 10).

Je n'ai pas à étudier ici la haggada à laquelle Tertullien se réfère⁴. On sait que le thème de l'adultère d'Ève avec le serpent paraît connu de *Jn* 8, 44 et 2 *Co* 11, 14. Il se trouve dans l'*Évangile de Jacques*, 13, 1, dans l'*Épître de Polycarpe* (7, 1), chez Justin, *Dial.*, 100, 5. Il tient une place importante dans les écrits pseudo-clémentins et chez les gnostiques. L'*Évangile de Philippe* (42) est particulièrement intéressant à cet égard. L'intérêt de ce thème est ici qu'il permet à Tertullien de développer le parallélisme Ève-Marie, qu'Irénée connaissait déjà bien, en lui donnant une dimension nouvelle. Ce thème du parallélisme d'Ève et de Marie restera un élément de la typologie paradisiaque.

C'est encore à cette typologie que se rattache le parallélisme de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et de l'arbre de la croix. Ici encore, le thème est antérieur à Tertullien, et il avait été développé par Irénée : « L'arbre a donné son fruit (*Ps* 1, 3), non l'arbre du Paradis qui a donné la mort aux premiers parents, mais l'arbre de la passion du Christ où la vie suspendue n'a pas été crue par vous (*Dt* 28, 66) » (*Jud.*, 13, 11). Le thème des arbres du Paradis ayant de multiples symbolismes chez les auteurs du temps, précisons que là, il s'agit bien du parallélisme de l'arbre de la connaissance et de la croix : le premier, source de péché ; le second, du salut. C'est la même typologie antithétique que dans le cas d'Ève et de Marie (voir aussi *Pudic.*, 6, 16 : *arbor incontinentiae* et *arbor tolerantiae*).

Abel est présenté comme figure du Christ par Cyprien : « Abel, inaugurant et consacrant l'origine du martyr et la passion du juste, ne résiste pas ni ne repousse son frère parricide, mais humble et doux il se laisse patiemment tuer » (*Pat.*, 10). Il s'agit là d'un texte montrant que « tous les patriarches, les prophètes et les justes, qui portaient dans une image (*imagine*) antérieure la figure (*figura*) du Christ, ont témoigné de patience » (*Pat.*, 10)⁵. Cette liste comprend Abel, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, David, les prophètes. Or c'est là le développement de ce que nous trouvons dans Méliton, *Hom. Pasch.*, 59, avec Abel en premier lieu. Dans le *De zelo*, Abel apparaît aussi en tête d'une liste de victimes de la jalousie. Mais là, il ne s'agit pas de typologie, mais de morale, et la liste de Cyprien dépend de celle de *I Clem.*, 4, qui traite du même thème.

⁴ Voir N.A. DAHL, « Der Erstgeborene Satans », *Apophoreta*, Festschr. Haenchen, p. 70-84 ; A. ORBE, « El pecado original y el matrimonio en la teología del Sec. II », *Gregor.*, 45 (1964), p. 449-500.

⁵ Voir aussi CYPRIEN, *Fortunat*, 11 (Abel, Jacob, Joseph, David, Elie, Zacharie) ; *Epist.*, 6, 2 (Abel, les justes, les prophètes) ; Ps.-CYPRIEN, *De laude Martyrii*, 29 (Abel, Isaac, Joseph, avec Isaïe les précédant).

Nous trouvons également chez Cyprien une typologie de Noé, figure de la Passion. Elle ne se rattache pas chez lui au thème des patriarches persécutés, mais à une symbolique du vin. C'est une forme de typologie différente, plus archaïque et allégorisante. Le thème vient d'Irénée. Cyprien écrit : « Nous trouvons dans la *Genèse*, à propos du mystère (*sacramentum*) de Noé, une préfiguration de la passion du Seigneur (*praecucurrisset et figuram dominicae passionis extitisset*) dans le fait qu'il a bu le vin, qu'il s'est enivré, qu'il a été dénudé dans sa maison, qu'il fut couché avec les jambes nues et visibles, que cette nudité du père fut remarquée par le fils cadet et annoncée par lui au dehors, mais qu'elle fut tenue cachée par l'aîné et le dernier, et tout le reste qu'il n'est pas nécessaire de développer » (*Epist.*, 63, 3). C'est donc tout cet épisode qui est figure de la passion. Cyprien n'explique pas en quoi. Mais il connaît cette explication. Nous constatons, à propos de cet exemple et du précédent, un développement, chez Cyprien, de figures qui ne sont pas chez Tertullien.

L'*Adversus Judaeos* de Tertullien présente déjà, lui aussi, un groupe de figures du Christ crucifié : *Sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat* (10, 5). La première est Isaac : « Quand il était conduit par son père comme victime, et qu'il portait lui-même le bois, il annonçait déjà alors la mort du Christ, offert en victime par le Père et portant le bois de sa passion » (10, 6 ; voir aussi 13, 20-21, et *Adv. Marc.*, III, 18, 2). Le thème se trouve dans l'*Épître aux Hébreux* (11, 17-19). Il avait été développé par Méliton (*Fg.*, 9 et 11). Il est représenté dans la *Cappella greca*. Il n'est pas chez Justin et il n'est mentionné qu'allusivement par Irénée. Cyprien le reprendra (*Pat.* 10) : *Isaac est in passionis dominicae similitudinem praefiguratus*. Tertullien lui donne un remarquable développement. Il souligne la substitution du bélier à Isaac et montre dans le bélier suspendu au buisson une figure du Christ, fixé au bois de la croix (10, 7-8)⁶.

Jacob n'est pas mentionné par Tertullien, mais Cyprien le nomme : *Jacob fugatus* porte la figure du Christ dans une image prophétique (*Pat.* 10). Joseph est « une figure du Christ » en tant que persécuté par ses frères (*Jud.*, 10, 6). Tertullien ne développe pas le détail de cette typologie, *ne cursum demorer* (voir aussi *Marc.*, III, 18, 3). Il aurait donc pu le faire. Elle est chez Méliton (*Hom. Pasch.*, 59). Cyprien la mentionne (*Pat.*, 10)⁷. Elle se trouvait déjà dans les *Testaments des douze patriarches* (*Zab.*, 4, 4). Elle connaît peu de développement en

⁶ Voir D. LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tübingen, 1950, p. 27-115 ; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 97-111.

⁷ Voir J. DANIELOU, *Message...*, p. 213-216.

Orient, mais prendra de l'importance en Occident. L'intérêt que lui porte Tertullien est significatif à cet égard.

A la typologie du cycle des patriarches, il faut ajouter l'interprétation typologique des bénédictions de Jacob et de Moïse. C'est d'abord le cas de celle de Joseph : « Joseph, sa beauté est celle du taureau, ses cornes sont les cornes de l'unicorne » (*Dt* 33, 17). Tertullien commente : « Le Christ était signifié en lui, taureau à cause des deux économies, dur aux uns comme juge, doux aux autres comme sauveur ; les cornes sont les extrémités de la croix, l'unicorne le poteau dressé au centre » (*Jud.*, 10, 7 ; voir *Marc.*, III, 18, 3, qui reproduit *Jud.*). De même, la bénédiction de Siméon et de Lévi (*Gn* 49, 5-6) préfigure le Christ par son allusion au « taureau » (*Jud.*, 10, 8 ; voir *Marc.*, III, 18, 5). Tertullien dépend ici de Justin.

Mais la plus importante de ces bénédictions est celle de *Juda* dans *Gn* 49, 9-10 : « Elle vise tout entière le Christ », écrit Tertullien (*Marc.*, IV, 35 10). Plusieurs éléments du passage font partie des *testimonia* les plus archaïques. Tertullien mentionne l'attente des nations (*Marc.*, IV, 11, 1). Mais c'est à 49, 10 qu'il donne de l'importance, en y voyant une prophétie de l'incarnation : « Il lavera dans le raisin sa robe et dans le sang de la vigne son manteau. » Tertullien voit dans la robe la chair du Christ et dans le vin son sang, c'est-à-dire une figure de l'incarnation (*Marc.*, IV, 40, 6).

Mais c'est Cyprien qui développera cette typologie de *Juda*, comme il l'avait fait pour la typologie de Noé : « Dans la bénédiction de *Juda*, la figure (*figura*) du Christ est exprimée dans le fait qu'il devait être loué et adoré par ses frères, qu'il devait appuyer sur le dos de ses ennemis vaincus et fuyant ces mains avec lesquelles il a porté la croix et vaincu la mort, qu'il serait lui-même le lion de la tribu de *Juda*, qu'il se reposerait en dormant dans sa passion, qu'il ressusciterait et qu'il serait l'espoir des nations » (*Epist.*, 63, 6).

On remarquera la diversité des sources de cette typologie de Tertullien et de Cyprien. Elle hérite d'abord de certaines figures traditionnelles, relatives en particulier à la Passion, comme c'est le cas du sacrifice d'Isaac, et qui relèvent d'une tradition commune. Elle connaît, en second lieu, certains développements venus des débuts du II^e siècle contre les juifs et les gnostiques, et que nos auteurs puisent principalement chez Justin et chez Irénée. Enfin, une ligne particulière est celle de la préfiguration de la Passion du Christ dans les patriarches, les prophètes et les justes persécutés, qui se rattache à Méliton et se trouve surtout chez Cyprien.

Nous retrouvons ces traditions diverses avec le cycle de Moïse. Moïse persécuté est la figure du Christ persécuté, pour Tertullien

(*Fug.*, 11) et Cyprien (*Pat.*, 10). Le cycle de Moïse contenait ainsi un ensemble de figures traditionnelles que nous retrouvons chez eux. C'est ce qui faisait dire à Tertullien que « tout le cycle (*ordo*) de Moïse était figure du Christ » (*Marc.*, V, 11, 8). Moïse est une figure de la crucifixion, quand il prie les bras en croix sur la montagne (*Jud.*, 10, 10). Cette figure est déjà dans l'*Épître de Barnabé* (12, 2); on la retrouve dans les *Testimonia* de Cyprien (II, 21) et dans l'*Ad Fortunatum* (8); elle est associée dans *Jud.* 10, 10, et chez Cyprien, à la figure du serpent d'airain, qui est déjà chez saint Jean. On rattachera au cycle de Moïse une autre figure traditionnelle, celle de l'agneau pascal. Elle est chez Tertullien : « La Pâque est la figure du Christ » (*Marc.*, V, 7, 3). On la retrouve chez Cyprien pour le sang de l'agneau « formant une croix sur les maisons des Juifs » (*Demetr.*, 22) et pour l'agneau immolé le soir (*Epist.*, 63, 16).

Tertullien continue son énumération de l'*Adv. Judaeos* en nommant Josué. Il développe le thème, à la suite de Justin : « Quand Ausès, fils de Navé, est désigné comme successeur de Moïse, il change son nom et prend celui de Jésus. Or, nous affirmons que c'était une figure de celui qui devait venir (*futuri figura*). En effet, comme Jésus-Christ devait introduire dans la terre de la promesse où coulent le lait et le miel, c'est-à-dire dans la possession de la vie éternelle qui est plus douce que tout, le second peuple, c'est-à-dire nous les gentils, qui jusque-là demeurions dans le désert du monde, et comme il devait réaliser cela non par Moïse, c'est-à-dire par la discipline de la Loi, mais par Jésus, c'est-à-dire par la grâce de la Loi nouvelle, c'est la raison pour laquelle l'homme qui était préparé en vue de figurer (*imagines*) ce mystère (*sacramenti*) l'inaugura aussi par la figure (*figura*) du nom du Seigneur, en sorte qu'il fut nommé Jésus » (9, 21-22).

Ce texte est caractéristique de la manière de Tertullien. Il reprend un thème traité par Justin, mais il le présente avec une rigueur qui en dégage la signification fondamentale. Il en était de même pour la typologie du sacrifice d'Isaac, ou de la sortie d'Égypte. Il a le don de rendre intéressant ce qui aurait pu n'être qu'une allusion banale. Il renouvelle tout ce qu'il touche. La nouveauté n'est pas dans la matière, mais dans la manière : c'est un trait de son génie qu'on constate très particulièrement dans ce domaine. On notera aussi l'usage du vocabulaire de la typologie : *figura*, *imagines*, *sacramentum*. Un peu plus loin — et toujours à propos de Josué —, Tertullien parle de *nominis futuri sacramentum* (9, 25; voir aussi *Monogam.*, 6, 4).

Dans le même passage Tertullien fait allusion au couteau de pierre (*petrina acie*) avec lequel les Juifs furent circoncis par ordre de Josué. Et il écrit à cette occasion : *Petra enim Christus multis modis*

et figuris praedicatus est (9, 22). Le thème est très antique, puisque le N.T. groupe déjà *Is* 28, 16 (la pierre angulaire), *Is* 8, 14 (la pierre du scandale) et *Ps* 117, 22 (la pierre rejetée, qui devient pierre d'angle). Tertullien mentionne ces passages et ajoute la pierre qui descend de la montagne (*Dn* 2, 34) (*Adv. Jud.*, 14,3). Le rapprochement se trouve déjà chez Justin, qui constitue un dossier sur le thème du Christ comme lapis (*lithos*). Le texte d'*Is* 28, 16 revient fréquemment. Il est cité par Commodien (*Carm.*, 265). Tertullien ajoute le thème des couteaux de pierre de *Jos* 5, 2). Il était chez Justin (*Dial.*, 113, 6). Il s'insère dans toute une typologie de Josué que reprend Tertullien.

Cyprien donnera ce dossier d'une manière plus complète. Il mentionne *Is* 28, 16 ; *Ps* 117, 22 ; *Dn* 7, 13. S'il ne reprend ni *Jos* 5, 2, ni *Is* 8, 14, il cite *Za* 3, 8-9, « la pierre avec sept yeux » ; *Dt* 27, 8, les « tables de pierre » ; *Jos* 24, 26, « la pierre du témoignage » ; *Gn* 28, 11-13, « la pierre où repose la tête de Jacob » : *quam lapidem consecrauit et unxit sacramento unctionis Christum significans* ; *Ex* 17, 12, « la pierre sur laquelle se tient Moïse sur la montagne les bras étendus » ; *I Sam.*, 6, 14, « la pierre sur laquelle est posé le tabernacle » ; *I Sam.*, 17, 49, « la pierre par laquelle David tue Goliath » ; *I S* 7, 12, « la pierre dressée par Samuel après sa victoire ».

La comparaison avec Tertullien est intéressante. D'une part, Cyprien témoigne d'une collection plus complète, qui représente un état ancien, car elle contient des données qui ne sont pas chez Tertullien et que nous trouvons au second siècle : ainsi, la pierre sur laquelle se tient Moïse est déjà figure du Christ chez Justin (*Dial.*, 90, 5). Cyprien témoigne là d'une tradition scolaire commune. Tertullien, au contraire, choisit dans cette tradition ce qui lui convient et laisse le reste de côté. De plus, il développe les données qu'il retient. Il semble bien que, de son côté, Cyprien introduit un élément nouveau : ce sont les figures empruntées aux *Livres des Rois*, qui ne se trouvent pas dans la tradition typologique grecque du second siècle.

Il y a donc là un problème. Car il est bien peu vraisemblable que, dans un recueil de ce genre, Cyprien ait introduit des éléments de son propre cru. Mais, entre Tertullien et Cyprien, il se trouve un auteur qui a développé la typologie du *Livre des Rois*, c'est Hippolyte, en particulier dans son traité sur *David et Goliath*⁸. Il y a donc ici deux possibilités. Celle d'une utilisation d'Hippolyte par Cyprien ; mais aussi celle d'un intérêt porté à la typologie davidique dans la tradition occidentale, dont Hippolyte serait un écho. On le remarquera : Cyprien déve-

⁸ Voir J. DANIELOU, *Message*, p. 242-243 ; Art. « David », *RAC*, III, p. 594-603.

loppe la typologie de David (*Pat.*, 10), que Mélicon ne faisait qu'indiquer, et il est le premier à voir dans Élie une figure du Christ (*Oper.*, 17).

II. LES FIGURES DE L'ÉGLISE

En ce qui concerne la typologie christique, Tertullien et Cyprien sont les héritiers de la tradition typologique du Nouveau Testament, de Justin, d'Irénée. Tertullien l'exprime d'une manière particulièrement claire, sans concession à l'allégorisme. Cyprien tend à l'étendre à des zones nouvelles de l'Écriture. Mais, dans d'autres secteurs de la typologie, leur apport apparaît plus original. Et cela en relation même avec leurs préoccupations. Un premier exemple est celui de la typologie de l'Église. Certes, cette typologie existait dès le Nouveau Testament. Mais elle n'occupait qu'une place restreinte chez les auteurs du second siècle. Tertullien et surtout Cyprien vont lui donner une grande ampleur⁹.

Nous étudierons d'abord les divers thèmes de la typologie de l'Église chez Tertullien. Puis nous traiterons de Cyprien, qui ici est au centre de notre étude, car c'est avec lui que l'ecclésiologie prend tout son développement.

Un premier type est celui du Paradis, figure de l'Église. Il se lit dans *Adv. Marc.*, II, 4, 4 : « L'homme est transféré dans le Paradis, dès maintenant du monde dans l'Église. » Le thème ne se trouve avant Tertullien dans aucun texte littéraire. Hippolyte lui donnera une grande importance. Cyprien le reprendra. Mais nous en avons l'écho dans les catacombes romaines : les représentations paradisiaques y sont fréquentes, en relation avec le baptême. Tertullien paraît donc ici le témoin d'une tradition occidentale.

Un second cas est celui de l'arche de Noé comme figure de l'Église¹⁰. Dans la tradition du second siècle, l'arche est figure de la croix. Tertullien est le premier à y voir l'Église : *Qui in arca non fuit, in Ecclesia non sit* (*Idol.*, 24, 4). Ici encore, il est vraisemblable qu'il dépend de la tradition occidentale. Les fréquentes représentations de l'arche dans les catacombes, en relation avec le baptême, paraissent devoir être interprétées dans ce sens. On se souviendra aussi de l'importance de la typologie de l'arche dans les *Épîtres de Pierre*, qui sont l'expression de la catéchèse romaine. Cyprien s'y référera expressément dans *Epist.*, 69, 2, 2. Le rapprochement avec le bois de la croix, chez Justin, relève d'une tradition différente, celle des *testimonia* sur le bois.

Un troisième thème est celui de la colombe. C'est en effet un sym-

⁹ Voir Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*, passim.

¹⁰ Voir H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, p. 504-547.

bole de la colombe comme figure de l'Église qu'il faut voir avec F.-J. Dölger dans un texte de l'*Adversus Valentinianos : Nostrae columbae etiam domus simplex* (3, 1)¹¹. La colombe désigne ici, en effet, de toute évidence, la communauté chrétienne. Le thème est étranger à la typologie orientale, pour qui la colombe représente l'Esprit Saint. Mais nous devons remarquer néanmoins que la colombe représente déjà l'Église dans le V^e *Esdras* en dépendance de l'exégèse du *Cantique des Cantiques*. Et c'est bien en ce sens que nous verrons Cyprien l'interpréter.

Un dernier thème a été particulièrement cher à Tertullien : celui d'Ève figure de l'Église. Pour la tradition antérieure, la typologie était celle d'Ève et de Marie, que d'ailleurs Tertullien connaît bien (*Carn.*, 17, 5). Mais il ajoute à cette typologie une typologie Ève-Église. Ceci se trouve déjà dans *Adv. Marc.* (III, 5, 4) : *Apostolus suggerens Ephesiis quod in primordio de homine praedicatum est, relicturo patrem et matrem et futuris duobus in unam carnem, id se in Christum et Ecclesiam agnoscere*. Le *De anima* reprenait le même thème dans 11, 4 : *Adam statim prophetauit magnum illum sacramentum in Christum et Ecclesiam : Hoc nunc os ex ossibus meis, etc.* On notera aussi que, du coup, l'Église devient la « mère des vivants » (voir aussi *Anim.*, 21, 2 ; *Cast.*, 5, 2 ; *Marc.*, V, 18, 8-9).

Les textes que nous venons de citer indiquent aussi l'origine de cette typologie. Il s'agit des paroles d'Adam (*Gn* 2, 23-24) interprétées par Paul (*Eph* 5, 31-32) comme prophétie du Christ et de l'Église. On sait l'attention que Tertullien accorde à cette prophétie d'Adam. Il revient à diverses reprises sur le thème d'Adam prophète. Ce thème est d'ailleurs en relation avec l'importance donnée à la prophétie dans le montanisme. Tertullien avait écrit un traité perdu, *De extasi*, et nous savons que le thème de l'extase d'Adam y tenait un grand rôle. On remarquera à ce propos que tous les textes que nous avons cités sont de la période montaniste.

De cette analogie de l'union du Christ et de l'Église avec celle d'Adam et d'Ève, Tertullien tire les conséquences. La plus importante est qu'il ne peut y avoir qu'une Église : *Apostolus in Ecclesiam et Christum interpretatur erunt duo in unam carnem secundum spiritalis nuptias ecclesiae et Christi — unus enim Christus et una eius Ecclesia. De uno matrimonio censemur utrobique et carnaliter in Adam et spiritaliter in Christo* (*Exh. cast.*, 5, 3-4). De même dans le *De monogamia* : *Christus unam habens Ecclesiam sponsam secundum Adae et Evae figuram, quam Apostolus in illud magnum sacramentum interpretatur in Christum et*

¹¹ AC, 2 (1930), p. 46-49.

Ecclesiam, competentes carnali monogamiae per spiritalem (5, 7). Ainsi, ici encore, c'est l'unité de l'Église qui est soulignée.

Un aspect remarquable de cette typologie est celui de la naissance d'Ève du côté d'Adam, figure de la naissance de l'Église du côté du Christ. Cette typologie est dans le *De anima: Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem ut de iniuria perinde lateris eius uera mater uiuentium figuraretur Ecclesia (43, 10)*. Waszink a montré que Tertullien est le premier à avoir vu dans la naissance d'Ève la figure de la naissance de l'Église.

Ces thèmes vont prendre une importance capitale pour l'histoire de la théologie occidentale, par l'usage qu'en fera Cyprien pour montrer l'unité de l'Église. Il développe dans l'*Epist. 73* le thème de l'Église figure du Paradis: « L'Église est ici l'image du Paradis, quand, suscitant des arbres féconds, elle les contient à l'intérieur de ses murs¹² en dehors desquels celui qui se trouve ne porte pas de bons fruits, et est coupé et jeté au feu. Elle arrose ses arbres des quatre fleuves, c'est-à-dire des quatre évangiles, par lesquels la grâce du baptême est répandue par un flot salutaire et céleste. Comment peut-il arroser avec les sources de l'Église, celui qui n'est pas à l'intérieur de l'Église? » (*Epist.*, 73, 10, 3). Cyprien rattache aussi au thème de l'Église l'*hortus conclusus* de *Ct 4, 12 (Epist.*, 69, 2, 74, 11).

Le thème de l'arche, figure de l'Église, est développé par Cyprien à plusieurs reprises, dans le *De unitate Ecclesiae* d'abord: *Si potuit euadere quisque, extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit euadit (6)*. Il reprend le thème dans la Lettre 69: « Une seule arche de Noé fut le type de l'unique Église » (2) et dans la Lettre 74: « Celui qui n'était pas dans l'arche n'a pas été sauvé par l'eau. De même ne peut être sauvé par le baptême celui qui n'est pas dans l'Église qui a été fondée une par le Seigneur, selon la figure (*sacramentum*) de l'unique arche » (11). Le thème est repris dans le traité anonyme *Ad Novatianum (5)*.

Un troisième thème est celui de la colombe: « L'Esprit Saint par la bouche du Seigneur nous montre aussi l'unique Église dans le *Cantique des Cantiques*, lorsqu'il dit: Une est ma colombe, ma parfaite (*Ct 6, 8*) » (*Unit.*, 4). Et la suite vient confirmer l'interprétation que Dölger donnait de Tertullien: « L'épouse du Christ ne peut être adultère. Elle est incorruptible et pure. Elle connaît une seule maison, elle garde chastement la sainteté d'une seule chambre » (*Unit.*, 6). Même thème dans *Epist.*,

¹² Tertullien parle aussi du mur (*macerla*) qui entoure le Paradis. Il s'agit du Paradis céleste et la muraille est le feu (*Apol.*, 47, 13).

69, 2. L'*Ad Novatianum* développe longuement le symbolisme de la colombe comme Église et l'appuie sur *Sophon.*, 3, 1-2 (2-6).

Enfin le thème d'Ève figure de l'Église se trouve dans la Lettre 52, 1, 3 : *Cum Paulus apostolus dicat : Erunt duo in carne una, ego dico in Christum et Ecclesiam, quomodo potest esse cum Christo qui cum sponsa Christi non est.* On notera toutefois ici une différence entre Tertullien et Cyprien. Tertullien rattache de façon privilégiée le thème de l'Église épouse du Christ à la figure d'Ève. Cyprien, par contre, s'inspire de manière constante du *Cantique des Cantiques*, en ce qui concerne non seulement l'image de la colombe, mais aussi le thème paradisiaque et le thème nuptial.

Jusqu'ici, Cyprien paraît développer des thèmes qui se trouvaient déjà chez Tertullien. Mais on en voit apparaître chez lui d'autres, qui sont étrangers à son prédécesseur : ceux de la maison de Rahab et de la maison de la Pâque. Ils sont rapprochés dans *Unit.*, 8 : « Il a été dit à Rahab, qui est figure de l'Église : Celui qui sortira de ta maison sera condamné (*Jos 2*, 18). De même la figure (*mysterium*) de la Pâque ne contient rien d'autre dans la loi de l'*Exode*, sinon que l'agneau, immolé en figure du Christ, doit être mangé dans une seule maison » (*Ex 12*, 46). Le même thème se retrouve dans *Epist.*, 69, 4.

Ces deux figures étaient étrangères à la typologie du second siècle. Le premier auteur chez qui elles apparaissent en Orient est Origène¹³. La maison de la Pâque apparaît dans un fragment de l'Alexandrin sur l'*Exode* : « La loi dit : Vous mangerez dans une seule maison. Entendez par là l'unique maison, l'Église » (*PG*, XII, 285 D - 288 A). La maison de Rahab est dans les *Homélies de Josué* : « Tous ceux, dit l'Écriture, qui seront dans la maison seront sauvés (*Jos 2*, 17). Que personne donc ne se fasse illusion : Hors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, il n'y a pas de salut » (*Hom. Jos.*, 3, 5). Il est intéressant de noter au passage que le créateur de cette célèbre formule est donc Origène.

De plus, les deux thèmes se trouvent associés dans une homélie pascale inspirée d'Origène, et que P. Nautin date de la fin du IV^e siècle ; mais ses éléments origénistes sont certains, comme on le voit en particulier par la comparaison avec les deux traités *De Pascha* retrouvés à Toura. La comparaison avec les deux citations, que nous venons de faire, nous assure que l'allusion aux deux maisons fait bien partie du contenu origéniste des deux homélies. L'allusion à la maison de la Pâque se trouve aussi dans une autre homélie, plus proche d'Hippolyte, dont

¹³ Voir DANIELOU, « *Mia Ecclesia* », dans *1054-1954 : L'Eglise et les Eglises*, Chèvotogne 1954-1955, vol. I, p. 129-139.

la date est discutée. Mais il reste que le rapprochement des deux thèmes est proprement origéniste.

La question se pose alors d'une influence d'Origène sur Cyprien. Elle n'est pas en soi invraisemblable, mais elle est peu probable. Pourtant, le cas n'est pas unique, de contacts de Cyprien et d'Origène dans le contexte des figures de l'Église. Nous avons remarqué, en effet, que Cyprien développe le thème de l'Église épouse et de l'Église Paradis, avec des textes du *Cantique*. Ceci est étranger à la tradition antérieure : Tertullien ne cite qu'une fois le *Cantique* (*Marc.*, IV, 11, 8), pour le thème de l'Église épouse. Il semble donc qu'une influence d'Origène, ou de la tradition qu'il représente, sur Cyprien, soit ici sensible.

Or, pour ces citations du *Cantique*, il semble bien que nous en connaissions l'origine. En effet, dans une lettre à Cyprien, Firmilien cite précisément le *Cantique* à propos de l'Église épouse et de l'Église paradis (*Epist. Cypr.*, 75, 14-15). Cette lettre est postérieure au *De unitate*. Mais Michel Reveillaud a montré que ces citations faisaient partie d'un ensemble de citations que Cyprien utilise dès avant le *De unitate*, en particulier dans le *De oratione* ; elles sont étrangères à la collection de l'*Ad Quirinum*, et leur origine serait probablement un recueil de *testimonia* antérieurement envoyé par Firmilien à Cyprien. C'est à ce recueil que pourrait se rattacher le thème des deux maisons. Or Firmilien est un disciple d'Origène.

Un problème analogue se pose encore pour un autre thème, celui des femmes des patriarches, figures de l'Église et de la synagogue (*Test.*, I, 20). C'est un thème qui apparaît déjà chez Paul, avec l'opposition de Sara et d'Agar dans *Ga* 4, 21-31. Cyprien le reprend. Il précise qu'Isaac est *typus Christi*. Mais il continue avec les deux femmes de Jacob : « Jacob prit deux femmes : la plus âgée, Lia, est la figure (*typum*) de la synagogue ; la plus jeune, Rachel, est figure de l'Église : c'est elle qui enfanta Joseph, lui-même figure du Christ. Helcana (*I S* 2, 5) eut deux femmes, Fenenna et Anna. C'est celle-ci qui enfanta Samuel, lui aussi figure du Christ. » Et dans *Or.* 5, Anne est *typus Ecclesiae*. Enfin, dans *Epist.*, 43, 4, Suzanne est figure de l'Église.

Ce texte est intéressant pour préciser la manière dont se sont constitués les groupes de figures. Le premier exemple vient du Nouveau Testament ; le second, celui de Rachel et de Lia, remonte à Justin : « Lia c'est votre peuple, et Rachel c'est notre Église » (*Dial.*, 134, 3). Irénée avait repris le thème. On le trouve chez Commodien (*Instruct.*, I, 39). Tertullien, lui, sait que les femmes des patriarches sont des figures de l'Église (*Uxor.* I, 2, 2 ; *Exh. cast.*, 6, 1). Par contre le troisième thème ne se trouve nulle part au second siècle, de même qu'on n'y trouve pas Samuel comme figure du Christ. Mais, précisément, nous savons qu'Hip-

polyte avait écrit un traité *Sur Anne et Elcana* dont nous avons conservé des fragments. Et, de plus, dans le *Commentaire sur Daniel*, Hippolyte montre en Suzanne une figure de l'Église. Ceci vient confirmer l'intervention, entre Tertullien et Cyprien, de l'œuvre d'Hippolyte.

III. LA TYPOLOGIE DES SACREMENTS

La typologie sacramentelle plonge, elle aussi, ses racines dans la communauté primitive : le baptême y est figuré par le Déluge ou par la traversée de la Mer Rouge, l'eucharistie par la manne ou par l'eau du rocher. Elle n'est pas absente non plus des auteurs grecs du second siècle. Mais Tertullien et Cyprien sont les premiers à l'avoir étudiée et exposée pour elle-même.

Tertullien, dans le *De baptismo*, est le premier à avoir présenté une typologie du baptême dans le cadre d'une catéchèse baptismale. Cette typologie concerne à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament. Je ne m'occuperai ici que de ce qui concerne le premier. Les peintures des catacombes, l'antique prière de bénédiction des eaux attestent le caractère populaire de cette typologie¹⁴.

La première figure est celle des eaux primordiales sur lesquelles repose l'Esprit Saint : *Prima illa qui iam tunc etiam ipso habitu praenotabatur baptismi figurandi, spiritus qui ab initio super aquas uectabatur* (4, 1). Dans *Epist.*, 73, 103, Cyprien mentionne aussi les fleuves du Paradis en ce sens. La deuxième est celle du Déluge (8, 3-5). Elle remonte à la *I^a Petri*, et se trouve chez Justin. Elle reçoit, chez Tertullien, un développement original avec le rapprochement de la colombe et de l'Esprit et surtout de l'arche et de l'Église¹⁵. Elle a connu une particulière fortune. Elle est chez Cyprien (*Epist.*, 69, 2 ; 74, 11). Noé, dans l'arche, est présenté souvent dans les catacombes comme une figure du baptême. Il est en particulier dans la *cappella greca* de la catacombe de Priscille, qui, datant du début du III^e siècle, est donc contemporaine de Tertullien¹⁶.

Tertullien est lui-même saisi d'admiration devant l'évidence de ces figures. Il écrit : *Quot patrocina naturae, quot privilegia gratiae, quot sollemnia disciplinae, figurae praestructiones predicationes religionem aquae ordinaverunt* (9, 1). Et il continue en énumérant les figures qui se rattachent au cycle de Moïse, à commencer par la traversée de la

¹⁴ Voir A.-G. MARTIMORT, « L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique », *RIAC*, 25 (1949), p. 105-114.

¹⁵ J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 69-85 ; J. HOOYMAN, « Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst », *VC*, 12 (1958), p. 113-135.

¹⁶ Voir E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 360-367 ; 411-419.

Mer Rouge : *Quae figura manifestior in baptismi sacramento ? Liberantur de saeculo nationes, per aquam scilicet ; et diabolus dominatorem pristinum in aqua oppressum derelinquunt* (9, 2). Cette figure remonte à saint Paul. On remarquera qu'elle ne paraît pas dans les catacombes les plus anciennes. Elle est remarquablement développée par Cyprien (*Epist.*, 69, 15 ; voir aussi *Fortunat.*, 7).

Tertullien mentionne ensuite l'eau de Mara, adoucie par le bois : « Ce bois était le Christ assainissant par lui-même les ruisseaux, jusque-là de nature empoisonnée et amère, en une eau très salubre, celle du baptême » (*Bapt.*, 9, 2). Il avait déjà présenté ce point dans l'*Adversus Judaeos* : *Hoc enim lignum tunc in sacramento cum Moyses aquam amarum indulcauit sicuti nos ligni passionis Christi per aquam baptismatis portantes fidem, quae est in eo reuiximus vita* (13, 12). Ici encore ce thème est antique et fait partie d'un dossier sur l'eau et le bois, qui est chez Justin (*Dial.*, 86, 1), et il reparait chez Cyprien (*Zel.*, 17).

Un quatrième thème est celui du rocher d'Horeb : *Haec est aqua quae de comite petra populo profluebat ; si enim petra Christus, sine dubio aqua in Christo baptismum uidemus benedici* (*Bapt.*, 9, 3). L'allusion à *I Co* 10, 4 est claire, avec les mots *comite petra*. Mais le thème est également johannique. Il est fréquemment représenté dans les catacombes, où il est sans doute, dès la *Capella greca*, la figure préférée du baptême¹⁷. La tradition orientale interprète l'épisode de l'Eucharistie. En Occident l'interprétation baptismale domine. Elle est chez Cyprien, qui montre dans le Christ blessé par la lance le rocher d'où jaillit le baptême (*Epist.*, 63, 8). Cyprien critique d'ailleurs dans ce passage l'interprétation eucharistique du rocher.

Un cinquième thème est celui de la hache d'Élisée jetée dans le Jourdain, et qui surnage. Cette figure apparaît pour la première fois chez Justin. Elle est liée à une mystique du Jourdain (*Dial.*, 86, 6). On la retrouve chez Irénée. Tertullien ne la donne pas dans le *De baptismo*, ce qui laisse penser qu'elle ne relèverait pas de la catéchèse commune. Mais elle est dans l'*Adversus Judaeos*, où la dépendance à l'égard de Justin est accusée : *Quod manifestius huius ligni sacramento quod duritia huius saeculi mersa est in profundo erroris — et a ligno Christi, id est passionis eius in baptismo liberatur, et quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi* (*Jud.*, 13, 19).

La question se pose de savoir s'il faut voir une préfiguration du signe de la croix baptismale dans le passage du *De baptismo* où il est dit que Jacob bénit Ephraïm et Manassé « en croisant les mains transversalement, en sorte que, dessinant la forme du Christ, elles annon-

¹⁷ Voir E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 356-372.

çaient déjà alors la bénédiction future dans le Christ » (*Bapt.*, 8, 2). Ce thème se retrouvera chez Novatien, où l'allusion à la croix est certaine (*Trin.*, XIX, 19) : « Jacob signifie que le Christ était l'auteur de la bénédiction, en étendant sur les enfants les mains croisées, suggérant ainsi que leur père était le Christ, du fait qu'il posait les mains en montrant la forme et la figure future de la Passion. » Mais, chez Tertullien, le symbolisme des mains croisées peut se référer à la première lettre de *Christos*¹⁸. Il y aurait là un passage intéressant d'une symbolique grecque, encore connue de Tertullien, à une symbolique latine¹⁹.

Si la typologie baptismale est bien attestée dès les origines, la typologie eucharistique, inaugurée dans le Nouveau Testament, connaît peu d'échos dans la littérature chrétienne archaïque. Tertullien n'y fait pas encore allusion. Cyprien est le premier de tous les auteurs anciens à l'avoir développée dans l'*Epist.* 63 à Cécilius, à propos d'hérétiques qui proscrivaient l'usage du vin pour la consécration, et lui substituaient de l'eau. C'est donc essentiellement sur le vin eucharistique que se porte la typologie de Cyprien. Mais l'*Epist.* 63 n'est pas le seul texte de lui qui comprenne des allusions à la typologie eucharistique.

Dans l'*Epist.* 69 Cyprien montre dans la manne la figure de l'Eucharistie : « En préfiguration des choses futures, elle montrait l'aliment du pain céleste et la nourriture du Christ à venir » (69, 14). Le thème est déjà dans l'*Évangile de Jean* et dans *1 Co* 10, 3. Mais Cyprien en paraît le seul témoin avant le iv^e siècle. On notera chez Tertullien, dans un contexte sacramental, une allusion à la terre sainte « où coulent le lait et le miel », qui contient sans doute une référence eucharistique, d'autant plus que le lait et le miel jouaient un rôle précis dans les rites eucharistiques (*Resurrect.*, 26, 11).

Mais le texte le plus important est l'*Epist.* 63, où Cyprien énumère des figures du vin eucharistique. La première est celle de l'ivresse de Noé. Après avoir rappelé l'ensemble de la typologie de Noé, Cyprien continue : « Qu'il suffise de retenir seulement ceci : Noé fut figure de la vérité à venir (*typum futurae ueritatis*) en buvant non pas de l'eau, mais du vin, et en exprimant ainsi l'image (*imaginem*) de la Passion du Seigneur » (*Epist.* 63, 3). Il s'agit d'une typologie de la Passion. A la rigueur, l'allusion du vin pourrait ne concerner que celle-ci, et non pas l'Eucharistie. Mais le contexte est celui d'une justification de l'usage

¹⁸ Bernard Botte propose même de lire, dans le texte de Tertullien, la lettre X au lieu de *Christum*. Ceci n'est peut-être pas nécessaire. Mais on voit l'ambiguïté qui devenait celle du symbolisme du X en milieu latin (« Deux passages de Tertullien », *Epectasis*, p. 19-20).

¹⁹ L'Épître de Barnabé (13, 5) cite ce passage, mais seulement comme figure de la substitution de l'Église à Israël.

du vin dans l'Eucharistie. Et sa signification eucharistique est donc certaine.

Aussi bien, dans la même lettre, Cyprien revient plus loin sur le vin bu par Noé : « Je m'étonne que certains, contre la discipline évangélique, offrent de l'eau dans le calice du Seigneur, alors que seule elle ne peut exprimer le sang du Christ. Le mystère (*sacramentum*) contenu dans cette chose est exprimé par l'Esprit Saint dans les *Psaumes* quand il dit : Combien est excellent ton calice enivrant (*Ps* 22, 6). Un calice qui enivre est mêlé de vin. C'est ainsi qu'enivre le calice du Seigneur, de même que déjà Noé dans la *Genèse* a été enivré en buvant du vin » (*Epist.* 63, 11). On remarquera l'allusion au *Ps* 22, 6, dont nous avons ici la première application eucharistique.

Cyprien développe alors le symbolisme du vin eucharistique en montrant le sens de l'ivresse qu'il procure : « Le calice du Seigneur enivre en sorte de rendre sobres, en sorte de ramener les esprits à la sagesse spirituelle, en sorte que chacun revienne du goût du monde à l'intelligence spirituelle. Et de même que par le vin ordinaire l'esprit est détendu, l'âme relaxée et toute tristesse chassée, ainsi boire le sang du Seigneur et la coupe du salut chasse le souvenir du vieil homme, fait oublier la vie mondaine passée et répand la joie du divin pardon dans le cœur qu'attristait l'angoisse du péché » (63, 11).

On ne saurait trop souligner l'importance de ce texte. Non seulement il est le premier où la symbolique du vin eucharistique soit développée, mais encore il touche avec une admirable justesse à la nature de ce symbolisme, en soulignant qu'il porte essentiellement sur la joie festive, et en transposant cette joie du plan matériel au plan spirituel. Car il est bien exact, comme l'a montré P. Lebeau^{19 bis}, que la symbolique du vin dans le rituel juif est d'exprimer la joie de la fête, et que ce symbolisme persiste dans l'usage du vin eucharistique. Ainsi, l'application à l'Eucharistie de l'ivresse de Noé, qui pouvait apparaître étrange au premier abord, n'est aucunement dénuée de fondement.

Une seconde figure de l'Eucharistie proposée par Cyprien est celle du sacrifice de Melchisédech : « En Melchisédech le prêtre, nous voyons préfiguré (*praefiguratum*) le sacrement du sacrifice (*sacrificii sacramentum*) du Seigneur, selon l'attestation de l'Écriture : Melchisédech, roi de Salem, offrit le pain et le vin » (*Epist.* 63, 4). La typologie christologique de Melchisédech est déjà dans l'*Épître aux Hébreux*, et la signification eschatologique du pain et du vin est connue avant Cyprien : nous la trouvons chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, 25, 161, 3). Mais Cyprien est le premier à développer cette typologie.

^{19 bis} P. LEBEAU, « La signification ecclésiologique de la coupe eucharistique d'après les Pères », *SP*, X, p. 366-373.

Il commence par montrer que Melchisédech est figure (*typus*) du Christ, en s'appuyant sur *Ps* 109, 4 : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech : Qui est davantage prêtre du Dieu très-haut que Notre Seigneur Jésus-Christ, qui a offert au Père cela même que Melchisédech a offert, à savoir le pain et le vin, c'est-à-dire son corps et son sang ? » (63, 4). Ainsi, de même que Melchisédech est figure du Christ, son offrande est figure de l'oblation du Christ. Et elle est non seulement figure du sacrifice du Christ, mais, selon une formule remarquable, du « sacrement de ce sacrifice ». L'identité du pain et du vin souligne cette relation : « Ainsi la figure (*imago*) de ce sacrifice, consistant dans le pain et le vin, a précédé dans le passé. Et c'est cela que le Seigneur a achevé et accompli, quand il a offert le pain et le calice divin mêlé d'eau : celui qui est la plénitude a accompli la réalité de l'image préfigurative (*praefiguratae imaginis*) » (63, 4). Jamais la typologie eucharistique ne trouvera d'expression plus rigoureuse.

Un autre thème typologique de l'Eucharistie, chez Cyprien, est celui du banquet de la Sagesse (*Pr* 9, 1-5) : « Par Salomon aussi, l'Esprit nous montre la figure du sacrifice du Seigneur, en faisant mention de la victime immolée, du pain et du vin, et aussi de l'autel : La sagesse, dit-il, a construit une maison et l'a soutenue de sept colonnes. Elle a immolé ses victimes. Elle a mêlé dans le cratère l'eau et le vin et dressé une table. Salomon parle de vin mêlé, c'est-à-dire qu'il annonce prophétiquement le calice du Seigneur mêlé d'eau et de vin » (63, 5 ; voir aussi *Test.*, II, 2).

Enfin, Cyprien se réfère à *Gn* 49, 10, la bénédiction de Juda : « Dans la bénédiction de Juda aussi, la même chose est signifiée, là où il est dit : Il lavera dans le vin sa robe, et dans le sang de la vigne son vêtement. Là où le sang de la vigne est nommé, qu'est-ce que le sang désigne, sinon le vin du calice du Seigneur ? » (*Epist.*, 63, 6). On notera qu'ici Tertullien avait précédé Cyprien, en voyant une allusion eucharistique dans le passage (*Marc.*, IV, 40, 6) : « Ainsi celui qui maintenant a changé le vin en son sang, en le consacrant, avait dès ce moment fait du vin la figure du sang. »



Nous pouvons donc conclure ainsi cette enquête. Sur le plan de la typologie, Tertullien hérite de toute une tradition commune, qu'il a connue par Méliton, Justin et Irénée. Il retient de cette tradition ce qui convient à son dessein. Cyprien en témoigne aussi, mais de façon plus scolaire. Pourtant, il approfondit les thèmes comme ses prédécesseurs l'avaient peu fait et il est en ce sens un des grands maîtres de la

typologie biblique. Il l'enrichit surtout sur un point : celui de la typologie de l'Église, épouse du Christ. Il n'est aucunement marqué par un allégorisme quelconque. Et il se défie des abus mêmes d'une interprétation spirituelle. Il a, sur ce point, des critères sûrs. Cyprien restera dans la même lignée, en étendant le nombre des figures, en particulier sous l'influence d'Hippolyte pour le *Livre de Samuel*, et d'Origène pour le *Cantique des Cantiques*.

CHAPITRE III

LES EXEMPLA

A côté de l'exégèse figurative, sous ses différents aspects, les écrivains latins ont pratiqué d'une manière particulière l'exégèse morale, qui montre dans les personnages de la Bible le modèle des différentes vertus. Ceci n'est pas étonnant, étant donné la tendance moralisante qui caractérise les Latins. Cette exégèse morale peut concerner beaucoup de personnages bibliques. Pour certains, elle est difficile à discerner de l'exégèse figurative. Ainsi pour Abel, pour Noé, pour Joseph. Nous n'en ferons pas ici un relevé complet. Mais il est notable que l'Occident s'est intéressé très particulièrement à un groupe de personnages qui se rattachent au livre de Daniel : Daniel lui-même, les trois jeunes gens dans la fournaise ; et, d'autre part, à Job et à Tobie. Non seulement l'importance de ces figures, à Rome et à Carthage, est attestée par les textes littéraires, mais elle l'est aussi par les monuments figuratifs¹. Nous sommes donc là en présence d'un trait spécifiquement latin, que nous nous attacherons à mettre en lumière.

I. DANIEL ET LES JEUNES GENS

La figure de Daniel est déjà notable chez Tertullien. Daniel apparaît comme le modèle du juste persécuté pour avoir refusé d'adorer les idoles (*Scorp.*, 8, 7 ; *Idol.*, 15, 10). Il est également cité à diverses reprises comme modèle du jeûne qui obtient des grâces de Dieu (*Ieiun.*, 7, 7-8 ; 9, 5). Il est aussi un modèle de la prière (*Ieiun.*, 10, 4 ; *Orat.*, 29, 1). Cyprien à son tour se référera souvent à lui. Il est le modèle de la force de la foi dans la persécution : « Qu'y a-t-il de plus glorieux que Daniel, quoi de plus robuste dans la fermeté de la foi, pour porter témoignage, de plus heureux par l'estime de Dieu, lui qui si souvent a tout à la fois vaincu quand il était en conflit et survécu après avoir vaincu ? » (*Laps.*, 19). Daniel est donc à la fois le modèle du juste per-

¹ On notera toutefois que la figure de Jonas, qui a une place privilégiée dans l'iconographie occidentale archaïque est quasi absente des textes littéraires. Voir E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 222-232, 385-397.

sécuté, et celui de la délivrance des justes. Il apparaît enfin comme celui qui, après tout cela, se reconnaît cependant pécheur (*Laps.*, 31). Dans le *De opere*, il témoigne de la valeur des œuvres en les conseillant à Nabuchodonosor (5). Nourri par Dieu dans la fosse aux lions, il atteste que le juste ne manque jamais du nécessaire (11).

Mais il apparaît surtout comme le modèle du martyr, qui accepte de souffrir plutôt que de renier Dieu. Par exemple dans *Fortunat.*, 11, ou dans *Epist.*, 58, 5 : « Ainsi Daniel, quand on le poussait à adorer l'idole de Baal, que le peuple et le roi adoraient alors, témoigna en pleine foi et liberté qu'il honorait son Dieu. » Son exemple atteste aussi que la gloire du martyr existe, même si Dieu en délivre (*Epist.*, 61, 2). Il montre aussi qu'un seul peut témoigner, même si les autres ne le font pas : « Daniel n'a été effrayé ni par la solitude d'une région étrangère, ni par les attaques d'une persécution assidue, et il a rendu à Dieu fréquemment et fortement témoignage » (*Epist.*, 67, 8).

Daniel dans la fosse aux lions est particulièrement cher à l'archéologie². Il se trouve déjà dans la crypte de Lucine, où il est accompagné de l'image de Noé. Il semble que la signification en soit sacramentelle : cela est confirmé par Hippolyte, qui groupe Daniel dans la fosse et la traversée de la Mer Rouge, comme figures du baptême. Le thème paraît donc exister à la fois à Rome et à Carthage. Mais les Romains l'ont interprété dans un sens sacramentel et les Africains dans un sens moral. Cyprien en particulier l'interprète dans la perspective du confesseur.

Il faut rapprocher de Daniel les trois jeunes gens, Ananias, Azarias et Misaël, que Nabuchodonosor fait jeter dans la fournaise. Ils sont cités par Tertullien comme exemples du refus de l'idolâtrie (*Idol.*, 15, 9 ; *Scorp.*, 8, 4-6), et de l'action libératrice de Dieu (*Marc.*, IV., 10, 11). Ils sont exemplaires par leur abstinence, « préférant pour nourriture des légumes et pour boisson de l'eau, plutôt que les viandes et les menus des rois » (*Ieiun.*, 9, 2 ; *Anim.*, 48, 3). Dans tous ces cas, les trois jeunes gens sont associés à Daniel. Il semble bien qu'ici, Tertullien soit l'héritier d'une tradition antérieure. Daniel et les jeunes gens sont déjà associés dans *I Clém.*, 45 comme modèles des justes persécutés. Cette tradition haggadique doit remonter à la prédication de la synagogue hellénistique.

Chez Cyprien, les trois jeunes gens sont mentionnés dans *Unit.*, 12 comme exemples de l'unité dans la prière. Ils sont longuement évoqués dans *Epist.*, 6, 3 comme modèles de la confession de Dieu devant les païens, même chez les adolescents : « Ananias, Azarias et Misaël, les illustres adolescents, enfermés dans la fournaise, virent les feux s'éteindre

² Voir E. DASSMAN, *op. cit.*, p. 258-270 ; J. DANIELOU, art. « Daniel », *RAC*, III, p. 575-585.

et les flammes donner le bien-être (*refrigerium*), le Seigneur étant présent avec eux et démontrant que, contre ses confesseurs et ses martyrs, l'ardeur de la géhenne ne pouvait rien accomplir, mais que ceux qui croient en Dieu resteraient toujours indemnes et protégés en toutes choses. » Et Cyprien continue en citant *Dn* 3, 16-18. On remarquera que la délivrance désigne ici la délivrance eschatologique.

En d'autres passages Cyprien associe les jeunes gens à Daniel. Ainsi ils apparaissent ensemble comme modèles de l'humilité et de la confession des péchés, en contraste avec l'insolence des *lapsi* qui demandent la réconciliation sans pénitence. De même dans *Fortunat.*, 11. Les *Lettres* présentent le même groupe, attestant le caractère commun du thème. *Epist.* 58 énumère les trois jeunes gens, et Daniel (5), toujours en relation avec le refus d'adorer les idoles. Dans *Epist.* 61 les confesseurs sont présentés comme reproduisant (*repraesentatum*) ce que Daniel et les jeunes gens avaient accompli, « prêts à lutter dans les flammes plutôt que de servir les dieux ou d'adorer l'idole » (2). De même encore dans *Epist.* 67, 8. Les *Lettres* sont une sorte de prédication écrite populaire : c'est à ces *exempla* que Cyprien y revient sans cesse.

II. JOB.

Avec la figure de Job, nous rencontrons une nouvelle forme de l'exégèse morale latine. Il apparaît en effet avant tout dans les traités *De patientia*. Or, ce thème de la patience était un lieu commun de la philosophie stoïcienne latine. On le trouve développé chez Cicéron et chez Sénèque. Il était illustré chez eux par des *exempla* empruntés à l'histoire romaine. C'est dans cette tradition que se situe Tertullien, dans le *De patientia*. Comme l'a bien montré Fredouille, il y présente une conception chrétienne de la patience pénétrée d'éléments stoïciens³. Mais il lui faut illustrer cet idéal. Et pour cela, il emprunte un *exemplum* à la tradition biblique : celui de Job. Nulle part, on ne voit mieux qu'en ce cas comment les *exempla* bibliques ont pris la suite des *exempla* latins.

Après avoir mentionné le supplice d'Isaïe scié, qui appartient à la tradition judéo-chrétienne, et celui d'Étienne lapidé, il s'étend sur le cas de Job. Il énumère les biens dont il a été dépouillé, biens du corps, biens du cœur, biens de la fortune. Mais il développe le thème au moyen d'images militaires empruntées à la tradition latine : le *feretrium* et le *uexillum*, comme l'a remarqué Hélène Pétré⁴. Enfin, il décrit

³ Tertullien et la conversion de la culture antique, p. 379-389.

⁴ L'exemplum chez Tertullien, Paris, 1940, p. 94-95.

avec un réalisme qui relève de son goût de la rhétorique : Job « faisait rentrer par jeu la vermine dans la plaie qui s'en échappait » (14, 5). Nous sommes en présence d'une transposition d'une imagerie biblique dans une imagerie latine, analogue à ce que nous trouvons à la même époque chez Clément d'Alexandrie pour l'imagerie homérique.

Tertullien tient ici une place importante dans l'histoire des représentations de Job. Il y avait eu d'abord l'antique histoire prébiblique du juste éprouvé. Le livre biblique de Job l'avait transposée dans une perspective monothéiste. Puis la traduction des Septante y avait introduit des traits stoïciens. Il y a ainsi un Job hellénistique chez Clément d'Alexandrie. Tertullien, lui, présente un Job latin. Il y aurait lieu d'en voir l'équivalent dans l'iconographie⁵. Il y aura plus tard des interprétations nouvelles de ce thème privilégié, au Moyen Age et à la Renaissance. Tertullien se situe dans l'histoire de l'iconographie de Job. Son interprétation est particulièrement vivante et dramatique, quand il montre Job entre Dieu « riant » et le diable « grinçant des dents ».

Tertullien revient encore sur l'exemple de Job dans le *De fuga*, 2, 3 mais plus brièvement. Il s'agit là de montrer qu'il y a deux cas où l'homme peut être livré au démon, soit pour être châtié, soit pour être éprouvé. C'est le dernier cas qui est celui de Job. Il est intéressant de constater que Tertullien revient ici à nouveau avec insistance sur le thème de Satan. Ceci se situe dans la vision dramatique, qui est la sienne, du conflit entre Dieu et Satan autour de l'homme. On remarquera aussi que ce n'est pas au livre de Job que Tertullien se réfère, mais seulement au personnage.

Cyprien se situe dans la lignée de Tertullien, mais avec son style propre. Dans le *De bono patientiae*, il donne, lui aussi, un portrait de Job. Mais l'image évoquée est différente. Il parle de « l'étendue de ses plaies qui s'ajoute (à ses autres épreuves), et de la souffrance dévorante que lui causent les vers qui dévorent ses membres pourrissants et décomposés » (18). Surtout, il montre le diable suscitant les reproches de sa femme, « usant de cette antique ruse de sa malice, comme s'il pouvait tromper tous les hommes par la femme, comme il l'a fait à l'origine ». Mais, au milieu de ces épreuves, Job ne cesse de bénir Dieu. La tentation d'Adam se profile derrière celle de Job. On remarquera que Cyprien traite cet épisode de Job dans un passage distinct de celui de la liste des justes persécutés et figures du Christ : Abel, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse et David, que nous avons étudiés en leur lieu.

⁵ E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 273-279.

Le *De mortalitate* (10) présente le même thème avec les différentes épreuves et les reproches de la femme. Il comporte quatre citations du texte du livre de Job : 1, 21 ; 2, 10 ; 1, 22 ; 1, 8. C'est une première version du portrait, plus biblique et moins littéraire, dont le *De bono patientiae* est la reprise. On le voit en particulier en ce que ce dernier traité reste allusif par rapport au rôle de la femme, à la bénédiction de Dieu, tandis qu'il contient en revanche des développements comme la description des plaies et la comparaison avec Ève. Nous avons ici un exemple de l'élaboration par Cyprien d'un donné biblique.

Job reparaît dans le *De opere et eleemosynis* comme le modèle de celui que le nombre de ses enfants n'empêche pas d'offrir à Dieu des sacrifices (18). On notera que, dans les *Testimonia*, Job est également cité à l'article *De bono operis et misericordiae* (III, 1). Mais il s'agit d'un autre passage (*Job*, 29, 12-16), qui revient d'ailleurs dans *Test.*, III, 113, à propos de l'assistance à apporter à la veuve et à l'orphelin. Dans ces mêmes *Testimonia* (III, 14), Job est cité comme exemple de ce qu'il ne faut pas murmurer dans les épreuves (*Job* 1, 8 et 2, 9) : ce sont d'ailleurs des textes que citait le *De mortalitate* à propos de la patience. De même aussi pour *Job* 1, 21, qui est cité dans *Testimonia*, III, 6 à propos de la patience et dans *Mort.*, 10. A nouveau *Job*, 14, 4 est cité pour montrer que « nul n'est sans péché » (*Test.*, III, 54).

Ceci est intéressant à relever : Job n'apparaît pas seulement comme modèle du juste persécuté, mais aussi comme un idéal du juste, dont il faut imiter les vertus. De plus, nous constatons chez Cyprien une familiarité avec le *Livre de Job* que Tertullien ne présentait pas. Cet intérêt pour l'aspect moral de l'Ancien Testament, en particulier pour l'hagiographie, est caractéristique de Cyprien, et aussi, plus généralement, de l'intérêt des Latins pour le domaine moral. Le troisième livre des *Testimonia*, qui est bien particulier à Cyprien, et où il crée une tradition, est significatif à cet égard. Nous n'avons rien d'équivalent pour le monde grec.

Job reparaît une dernière fois chez Cyprien dans le *De lapsis*. Il y est rapproché de Noé et de Daniel. Ceci, en fonction d'*Ez* 14, 14, où les trois personnages sont cités. On sait d'ailleurs qu'il ne s'agit pas, dans le texte, de Daniel le prophète, mais du sage Danel. Mais Cyprien, comme tous les anciens, commet la confusion. Job est exalté ici pour toutes ses vertus : *Quid Job in opere promptius, in temptationibus fortius, in dolore patientius, in timore summissius, in fide uerius?* (19). Aux bonnes œuvres, à la patience, à la force, à l'humilité est associée la foi. Job est bien l'idéal du juste.

III. TOBIE

Job était déjà présent chez Tertullien. Mais un trait nouveau, chez Cyprien, est la place qu'il donne également à Tobie. Ceci est bien conforme aussi à l'intérêt porté à l'hagiographie biblique par la tradition latine. Tobie apparaît, à la suite de Job, comme un modèle de patience, dans *Mort.* et *Pat.* Dans le premier traité nous lisons : « Tobie, après des œuvres magnifiques, après de nombreux titres de gloire de sa miséricorde, était devenu aveugle ; craignant et bénissant Dieu dans l'épreuve, il a grandi en gloire par le malheur même de son corps. Et en plus, sa femme a essayé de le dépraver » (*Mort.*, 10). Suit une citation de *Tb* 12, 11 sur l'ange Raphaël. On notera le parallélisme avec le thème de Job, en ce qui concerne la femme tentatrice.

Le *De patientia* ne fait que résumer brièvement sur ce point le *De mortalitate*, en reprenant le thème de la patience de Tobie. Dans *Fortunat.*, 11, Cyprien fait une synthèse de plusieurs traditions que nous avons rencontrées, à l'état séparé, autour du thème du juste éprouvé : Abel, Jacob, Joseph et David représentent une première série ; Élie et Zacharie appartiennent au thème du martyr des prophètes ; viennent ensuite les trois jeunes gens et Daniel. Et enfin, Cyprien apporte sa marque propre avec l'exemple de Tobie : « Tobie, bien que vivant sous l'oppression d'un roi tyrannique, libre cependant en intelligence et en esprit, garde sa foi à Dieu et témoigne de façon sublime de la puissance et de la grandeur divines. » Suit une citation de *Tb* 13, 6.

Tobie reparait dans le *De dominica oratione*, comme modèle de la prière unie aux bonnes œuvres. Nous avons d'abord une citation de *Tb* 12, 8 : « La prière unie au jeûne et à l'aumône est bonne » (32). Puis le thème reprend, au paragraphe suivant : « Les prières montent aussitôt vers Dieu, quand les mérites de notre action les recommandent. Ainsi l'ange Raphaël se tenait auprès de Tobie, priant toujours et agissant toujours » (33). Suit alors une longue citation de *Tb* 12, 11-14. La citation 12, 8 est reprise dans le *De opere et eleemosynis* (5) avec mention de Raphaël. Tobie est ici précédé de Daniel, exhortant le roi Nabuchodonosor à la prière et au jeûne (*Dn* 4, 24).

Mais, dans le même traité, Cyprien revient à nouveau sur Tobie, qui apparaît comme le modèle de l'union de la prière et des bonnes œuvres. Ce sont ici les conseils du vieux Tobie à son fils qui sont cités. Il s'agit d'abord de *Tb* 14, 10 : « Servez Dieu dans la vérité et faites devant lui ce qui lui plaît. Et recommandez à vos fils d'accomplir la justice et de faire l'aumône » (*Oper.*, 20). Puis vient une longue citation de *Tb* 4, 5-11. On notera que cette citation se trouve dans *Test.*, III, 1. Elle est précédée de *Tb* 2, 2. Il s'agit du paragraphe *De bono operis et*

misericordiae. Ici encore, nous sommes en présence d'un dossier biblique que Cyprien a constitué, et qu'il utilise dans son traité.

Le livre de Tobie reparaît encore dans le *Test.* (III, 62) sous le titre : « Il ne faut pas contracter mariage avec des païens. » Il s'agit de *Tb* 4, 12 : « Prends une femme de la race de tes parents et ne prends pas une femme étrangère qui ne soit pas de la famille de tes parents. » Ce verset suit immédiatement *Tb* 4, 5-11, que nous avons rencontré auparavant. On comprend donc que Cyprien ait eu l'attention attirée sur lui et l'ait noté pour le thème qu'il traite dans ce paragraphe. On remarquera qu'ici il ne s'agit plus proprement du personnage de *Tobie*. Mais le texte se situe dans le prolongement de la figure de *Tobie* comme modèle de bonté et de sagesse. Il témoigne de la large place faite aux hagiographes juifs par Cyprien dans son enseignement moral⁶.

⁶ On notera que la symbolique du poisson, qui se trouve dans *Cent.* et dans l'iconographie de *Tobie*, est absente de nos auteurs. Voir E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 279.

CHAPITRE IV

NOVATIEN ET LES THÉOPHANIES

Le *De Trinitate* de Novatien constitue un témoignage important sur l'interprétation romaine de l'Écriture au milieu du III^e siècle. Le texte scripturaire y est celui de la traduction en usage à Rome, texte différent de celui de la Bible africaine. En ce qui concerne l'interprétation, la typologie est à peu près totalement absente. Par contre, Novatien présente un dossier de *testimonia* qui est celui de la catéchèse romaine. Comme chez Cyprien, le texte ne présente plus les modifications des *testimonia* archaïques ; il est aligné sur le texte reçu. La seule exception est *Dt* 28, 66, qui présente la forme abrégée : *Videbitis vitam vestram pendentem nocte ac die et non credetis ei* (9). D'autre part, les *testimonia* sont rangés d'après l'ordre de la Bible : Moïse, Isaïe, David.

Les textes sont, dans la presque totalité, des *testimonia* classiques. Tels *Gn* 49, 10 (*non deficiet princeps de Juda*) ; *Ex* 4, 13 (*provide alium quem mittis*) ; *Dt* 18, 15 (*prophetam nobis suscitabit deus*) et 28,66 (*videbitis vitam vestram pendentem*) ; une série de textes d'Isaïe, groupés selon les mystères du Christ, depuis 11, 1 (*prodiit virga de radice Jesse*) jusqu'à 53, 3 et 5. On notera qu'*Is* 11, 10 est interprété de la résurrection à cause de *surget*. Viennent ensuite *Ps* 109, 1-2 ; 2, 8 ; 71, 1. Ces citations sont, dans l'ensemble, des textes essentiels depuis la catéchèse apostolique (*Trin.*, 9).

Au cours de son exposé christologique, Novatien dégage la théologie de certains autres *testimonia*. Ainsi pour *Habac.*, 3, 3 : *Deus ab Africo veniet et sanctus de monte opaco et condense* (12, 7). Le texte ne fait pas partie des *testimonia* africains qui ne citent que la seconde partie du verset (Cyprien, *Test.*, II, 21). Il est interprété par Novatien comme prophétie de la naissance du Fils de Dieu à Bethléem, *cuius metaturae regio ad meridianam respicit plagam caeli* (12, 8). Importante aussi, théologiquement, est l'exégèse de *Gn* 49, 11, *lauabit stolam suam in uino et in sanguine uuae amictum eius*. Novatien rapproche le texte de *Col* 2, 15, *exutus carnem potestates dehonestauit* pour montrer le Verbe de Dieu dépouillant son humanité (*stolam, amictum*) dans la mort, afin de la reprendre à la résurrection, après l'avoir lavée dans son sang (*Trin.*, 21, 9 s.). Ici, d'ailleurs, il dépend d'une tradition qu'on trouve chez Hippolyte (*Antichrist*, 11), et Tertullien (*Marc.*, IV., 40, 6).

Ainsi Novatien témoigne, en matière de figures et de prophéties, d'une tradition romaine parallèle à la tradition africaine, mais qui n'offre pas de caractères vraiment originaux. Le point sur lequel son témoignage présente un intérêt particulier est celui d'une interprétation de l'Ancien Testament qui attribue au Fils les théophanies. Novatien n'est pas original en cela même, car, déjà, Justin et Irénée avaient développé cette conception contre les Juifs et les gnostiques pour affirmer l'unité des deux alliances. Tertullien avait repris à son tour le thème dans son *Adversus Praxeam* (16), pour établir la distinction du Père et du Fils. C'est dans le même sens que Novatien le réutilise, mais il développe longuement ce que ses prédécesseurs n'avaient fait que proposer.

Novatien mentionne d'abord le jugement sur Babel (*Gn*, 11, 7) ; *Verite et mox descendamus ut confundamus illic ipsorum linguas*. Et il le commente ainsi : « Quel est le Dieu qu'ils estiment être descendu, ici, vers cette tour, en cherchant alors à visiter ces hommes ? Est-ce le Dieu Père ? Mais alors il est circonscrit dans un lieu. Et comment, dès lors, embrasse-t-il toutes choses ? Ou bien affirme-t-il que c'est un ange qui descend avec les anges et dit : Venez et descendons ? Mais nous remarquons, dans le Deutéronome, que c'est Dieu qui a rapporté ces choses, et que c'est Dieu qui a parlé, dans ce passage : Lorsqu'il dispersait les fils d'Adam, il fixa leur frontières selon le nombre des anges de Dieu (*Dt* 32, 8). Donc, ce n'est pas le Père qui est descendu, comme la réalité le montre. Ce n'est pas un ange qui a commandé, comme la vérité le prouve. Il reste que celui qui est descendu soit le Fils de Dieu » (17, 7).

On voit le raisonnement de Novatien. Celui qui est descendu, lors de la destruction de Babel, ne saurait être le Père, car le Père est incirconscriptible ; ceci est un thème qui apparaît déjà chez Justin. Par ailleurs, il ne saurait être un ange, puisqu'il commande aux anges. Il reste l'hypothèse qu'il soit le Fils de Dieu. Il s'agit, pour Novatien, de situer le niveau où se trouve le Fils : il est au-dessus des anges, puisqu'il est Dieu ; mais il est distinct du Père, puisqu'il est susceptible de se proportionner au lieu. Il est clair qu'il y a là, pour Novatien, un élément de différence entre le Père et le Fils qui implique une certaine distinction de nature.

Novatien consacre un bref développement au Jugement sur Sodome et Gomorrhe (18, 15 s.), qui était chez Justin (*Dial.*, LVI, 11-15) et

¹ Voir aussi CYPRIEN, *Test.*, III, 33.

chez Irénée (*Adv. haer.*, IV, 10, 1), et que Tertullien avait également développé (*Adv. Prax.*, 13, 4)¹. Il ne dit rien du Jugement du déluge. Il aborde ensuite les manifestations. Et d'abord l'apparition de Yahvé à Abram au chêne de Moré : *Abrahae uisus est Deus* (*Gn* 12, 7). Ici, c'est la question de la visibilité du Fils par opposition à l'invisibilité du Père, qui va être posée. Novatien oppose à l'affirmation de la *Genèse* cette autre affirmation de l'*Exode* : *Nemo hominum Deum uideat et uiuat* (*Ex* 33, 20). Il continue : « Si Dieu ne peut être vu, comment Dieu a-t-il été vu ? Ou, s'il a été vu, comment ne peut-il être vu ? En effet, Jean dit également : Personne n'a jamais vu Dieu (*1 Jn* 4, 2) et l'apôtre Paul : Lui qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir. Mais l'Écriture ne saurait mentir. Donc Dieu a été vu. D'où l'on peut comprendre que ce n'est pas le Père qui a été vu, lui, qui ne saurait être vu, mais le Fils qui est accoutumé à descendre, et qui est vu, du fait qu'il est descendu. Il est, en effet, l'image du Dieu invisible » (18, 1-3).

Il s'agit à nouveau, ici, d'un thème connu. Il est en effet chez Irénée, mais Tertullien l'avait déjà développé d'une façon très proche de Novatien, qui marque sûrement ici la dépendance de celui-ci : « Personne ne verra la face de Dieu et vivra, c'est-à-dire celui qui l'aura vu mourra. Or, nous trouvons, en fait, que Dieu a été vu par beaucoup et que, cependant, aucun de ceux qui l'ont vu n'est mort, Dieu étant vu selon la capacité de l'homme, non selon la plénitude de la divinité. En effet, les patriarches ont rapporté avoir vu Dieu, comme Abraham et Jacob, et pourtant ils ne sont pas morts » (14, 1-2). Tertullien montre alors, qu'ou bien ils auraient dû mourir — ou alors que l'Écriture ment. « Mais l'Écriture ne ment pas, ni quand elle dit que Dieu est invisible, ni quand elle dit que Dieu a été vu. Donc, autre sera celui qui a été vu, car il ne peut en même temps être invisible. Et il en résultera que nous comprenons que le Père est invisible, selon la plénitude de la divinité, et que le Fils est visible selon la mesure de sa dérivation » (*Adv. Prax.*, 14, 3-4).

Mais on remarquera que Tertullien parle d'une manière générale des apparitions de Dieu à Abraham. Novatien, au contraire, les détaille. Il avait mentionné celle du chêne de Moré. Il prend maintenant l'apparition à Agar (*Gn* 16, 7-16) : « Si Agar, à son tour, la servante de Sarah, chassée de la maison et exilée, a été rencontrée par l'Ange près de la source d'eau, sur le chemin de Sur, et si l'Ange l'interroge et reçoit sa réponse sur les raisons de sa fuite et ensuite lui donne des conseils d'humilité, mais aussi lui donne l'espérance d'être appelée mère et lui promet que de son sein un grand peuple naîtra ; si, d'autre part, l'Écriture nous présente aussi cet Ange comme Seigneur et Dieu (en effet, il n'aurait pu promettre que la race serait bénie, s'il n'avait été Ange

et Dieu), qu'on examine ce que disent les hérétiques sur ce passage » (18, 7).

Le commentaire de Novatien reprend sa thèse fondamentale : « Est-ce que celui qui a été vu par Agar est le Père ou non ? Car il est présenté comme Dieu. Mais loin de nous d'appeler Ange le Dieu Père, car il serait alors soumis à un autre, dont il serait l'Ange. Mais ils diront que c'est un Ange. Comment sera-t-il Dieu, s'il est Ange, puisque ce nom n'a jamais été donné aux anges ? A moins que la vérité nous amène à conclure, à partir des deux aspects, qu'il s'agit du Fils de Dieu. Celui-ci, parce qu'il est Dieu, est justement appelé Dieu, comme Fils de Dieu — et, parce qu'il est soumis au Père et messenger de la volonté du Père, a été nommé Ange du Grand Conseil (*Is* 9, 6) » (18, 8).

Novatien continue d'ailleurs d'exposer, dans le même sens, l'épisode d'Agar, à propos de *Gn* 21, 18-19 : *Et uocauit Angelus Domini ipsam Agar de caelis, et aperuit Deus oculos eius*. Il écrit : « Si donc c'est le Dieu qui était avec l'enfant qui a ouvert les yeux d'Agar pour qu'elle voie le puits d'eau vive ; si, d'autre part, c'est Dieu qui l'appelle du ciel ; s'il est appelé Ange, alors que, lorsqu'il écoutait la voix de l'enfant qui criait, il était Dieu, on ne peut comprendre que ce soit un autre que l'Ange qui soit également Dieu. Et, comme cela ne peut convenir au Père, qui est seulement Dieu, et que cela peut convenir au Fils, qui est appelé non seulement Dieu mais Ange, il est certain que ce n'est pas le Père qui a, ici, parlé à Agar, mais bien plutôt le Christ, puisqu'il est un Dieu à qui convient aussi le nom d'Ange » (18, 21-22).

C'est encore dans la même perspective que Novatien interprète la manifestation de Dieu à Abraham aux chênes de Mambré (*Gn* 18, 1-33) : « Moïse ajoute encore que Dieu apparut à Abraham près des chênes de Mambré. Alors qu'il voyait trois hommes, il en appela Seigneur un seul. Si l'on veut que, dans ce passage, ce soit le Père qui soit apparu, reçu comme un hôte, avec deux Anges, les hérétiques ont cru que le Père est visible ; si, par contre, on veut que ce soit un Ange, alors qu'un seul des trois est nommé Seigneur, pourquoi, contre l'usage, un Ange est-il appelé Dieu ? A moins que, pour que son invisibilité propre soit gardée au Père, et son infériorité (*mediocritas*) propre restituée à l'Ange, ce ne soit le Fils de Dieu, qui est aussi Dieu, qui est apparu à Abraham » (18, 11-13).

Le passage est particulièrement intéressant, car la théophanie de Mambré est l'un des lieux privilégiés de la théologie du Logos. On la voit déjà interprétée en ce sens chez Philon d'Alexandrie, qui nous montre le Logos entouré des deux premières puissances. Elle est développée chez Justin, dans une polémique anti-juive qui annonce la polé-

mique antimodaliste de Novatien, puisqu'il s'agit, dans les deux cas, de prouver l'existence d'un « second Dieu ». Tertullien la mentionne parmi les théophanies qu'il invoque contre Praxéas : *Quale est ut Deus omnipotens ille invisibilis... apud Abraham sub quercu refrigeraverit* (*Prax.*, 16, 6 ; voir aussi *Carn.*, 3, 6).

Novatien va prendre encore un autre exemple, celui de Jacob. Il s'agit d'abord de *Gn* 31, 11-13 ; un Ange de Dieu apparaît en songe à Jacob et lui dit : *Ego sum Deus qui uisus sum tibi in loco Dei*. Novatien commente : « Si l'Ange de Dieu dit ces choses à Jacob et que cet Ange continue en disant : Je suis Dieu qui te suis apparu dans le lieu de Dieu, nous voyons aussitôt que celui dont il est question n'est pas présenté seulement comme Ange, mais comme Dieu, puisqu'il déclare que la dédicace a été faite à lui, par Jacob, dans le lieu de Dieu et non dans : Mon lieu. Il y a donc un lieu de Dieu et Dieu est là. Ici, en effet, il est dit simplement : dans le lieu de Dieu. Il n'est pas dit : dans le lieu de Dieu et de l'Ange, mais seulement de Dieu. Or celui qui promet ces choses est présenté comme Dieu et Ange, de telle sorte qu'à juste titre il y a une distinction entre celui qui est dit simplement Dieu et celui qui n'est pas dit simplement Dieu, mais est appelé aussi Ange » (19, 2-3).

Ce texte n'est pas cité par Tertullien, mais Cyprien le donne dans les *Testimonia*, sous la rubrique : *Quod idem Angelus et Deus* (II, 5). Novatien, ici, est donc plus près de Cyprien que de Tertullien. Aussi bien, nous l'avons vu, Tertullien répugne à donner au Fils le titre d'Ange. Il relève d'une époque où il faut encore lutter contre la christologie angélique judéo-chrétienne. Avec Cyprien et Novatien, ce moment est dépassé. Et l'usage d'*Angelus*, pour désigner le Christ, ne fait plus difficulté. Cyprien en témoigne. Novatien, lui, donne à ce thème un développement exceptionnel, qui influera sur la théologie latine ultérieure.

Cet épisode n'est pas le seul où Novatien reconnaisse le Fils dans l'histoire de Jacob. C'est aussi le cas pour *Gn* 32, 24-27, la lutte avec l'Ange : « Pourquoi Jacob, qui manifeste sa force en saisissant l'homme avec qui il luttait, et réclame une bénédiction de celui qu'il tenait, se trouve ainsi avoir fait une demande, sinon parce que nous avons ici la préfiguration (*praefigurabatur*) du conflit qui devait opposer le Christ et les fils de Jacob, et dont l'accomplissement (*perfecta*) nous est rapporté par l'Évangile » (19, 8). La victoire de Jacob préfigure le triomphe des Juifs. Mais, désormais, ils boiteront. Et ils seront obligés d'implorer la miséricorde de celui qu'ils ont persécuté (19, 9). Aussi bien, la désignation même de Jacob comme Israël, « celui qui voit Dieu », prouve bien que c'est avec Dieu qu'il luttait.

On peut faire plusieurs remarques sur ce passage. D'abord Novatien, ici, se sépare de Tertullien. Pour ce dernier, l'adversaire de Jacob est un Ange (*Carn.*, 3, 6). Mais Novatien se rattache ici à la tradition de Justin ; pour lui, l'Ange qui lutte avec Jacob est le Fils (*Dial.*, LVIII, 6-10 ; CXXV, 3-5). En second lieu, on remarquera qu'il n'est pas question, chez Novatien, d'Ange. Ce mot d'ailleurs n'apparaît pas dans le texte de la *Genèse*. Mais il s'agit d'un homme ; dès lors, Novatien voit, dans l'adversaire de Jacob, une préfiguration du Christ dans sa nature humaine et dans sa nature divine. Il y a ici un élément de typologie qui apparaît. La lutte de Jacob et de l'homme figure celle des Juifs et du Christ.

Novatien va prendre enfin un dernier exemple, celui de *Gn* 48, 15-16, c'est-à-dire la bénédiction par Jacob des deux fils de Joseph, Ephraïm et Manassé. Jacob, ayant croisé les mains sur les têtes des enfants, dit : *Deus qui pascit me a iuuentute mea usque in hunc diem, Angelus qui liberauit me ex omnibus malis benedicat pueros hos*. Ici encore, c'est le même personnage qui est appelé *Deus* et *Angelus*. Dès lors, ce ne peut être que le Fils. Novatien le confirme par une remarque typologique : « Il signifie que l'auteur de la bénédiction était le Christ, en posant sur les enfants les mains croisées, comme si leur père était le Christ, en montrant par la manière de poser les mains la figure et la forme future de la Passion » (19, 19).

La justification de la citation est évidemment, encore ici, le fait que le même personnage soit nommé *Deus* et *Angelus*. Il s'agit donc du Fils. Il est certain que Novatien s'est constitué un dossier de textes de la *Genèse* où les deux mots se trouvaient rapprochés et amplifiaient ainsi un thème dont Cyprien ne donnait qu'un exemple. Par ailleurs, nous avons ici, à nouveau, un élément figuratif : les mains croisées de Jacob sont « une figure de la passion » (*sacramentum passionis*) (19, 20). Ceci est d'autant plus précieux que Novatien est plus avare de typologie. Cette figure se trouve auparavant dans le *De baptismo* de Tertullien (8, 2), dont Novatien dépend sans doute ici.

Cette étude nous conduit à conclure que l'influence prépondérante, sur Novatien, est celle de Justin ; c'est de lui que Novatien tient le développement donné à l'épisode de Mambré, à la lutte de Jacob avec l'Ange, à l'échelle de Jacob. C'est de lui qu'il tient aussi les thèmes principaux de sa démonstration : la distinction des deux Dieux, la désignation de l'un d'eux par *Angelus*, l'invisibilité du Père et la visibilité du Fils, l'incirconscripibilité du Père et la circonscripibilité du Fils. L'utilisation des théophanies contre le modalisme peut lui avoir été suggérée par l'*Adversus Praxeam* de Tertullien. Mais le thème de l'adaptation du Verbe aux hommes et des hommes au Verbe vient d'Irénée.

Irénée avait conçu cette histoire comme une éducation de l'humanité, Dieu accoutumant progressivement l'homme à ses mœurs. Novatien reprend cet aspect pédagogique : « Nous connaissons l'interprétation que donne la divine Écriture au sujet de l'ordonnance de l'économie (*temperamento dispositionis*). Le prophète, d'abord, a parlé de Dieu en paraboles, en se conformant à l'âge de la foi (*tempus fidei*), non selon ce que Dieu était en réalité, mais selon ce que le prophète pouvait saisir » (6, 2). Le Nouveau Testament marquera une nouvelle étape : « Bien que, dans l'Évangile, le Christ parle avec les hommes, en amenant des croissances (*incrementa*) de la saisie de Dieu, cependant lui-même aussi parle encore de Dieu aux hommes en fonction de ce qu'ils pouvaient alors entendre et saisir » (7, 1).

Cette vue va s'exprimer en particulier chez Novatien, dans la notion du Verbe, image visible du Père, accoutumant peu à peu l'humanité à la connaissance du Père invisible : « Ce n'est pas le Père qui serait vu, lui qui n'a jamais été vu, mais le Fils, accoutumé à descendre et à être vu en tant qu'il est descendu. Il est en effet l'image du Dieu invisible, en sorte que la petitesse et la faiblesse (*fragilitas*) de la condition humaine s'accoutume (*assuescat*) quelquefois, dès lors, à voir le Père dans l'image de Dieu, c'est-à-dire dans le Fils de Dieu. Graduellement en effet (*gradatim*), et par croissance (*per incrementa*), la faiblesse humaine a dû être poussée par l'image de Dieu dans cette gloire, en sorte qu'un jour elle puisse voir Dieu Père » (18, 2-3).

Novatien prend alors la comparaison du soleil dont l'éclat trop fort aveuglerait s'il se montrait d'un seul coup, mais auquel l'aube par de faibles accroissements (*mediocribus incrementis*) accoutume (*assuefacit*) les yeux : « Ainsi le Christ, c'est-à-dire l'image de Dieu et le Fils de Dieu, est vu par les hommes, dans la mesure où il pouvait être vu. Et ainsi la faiblesse et la petitesse du lot humain est nourrie par lui, est accrue (*producitur*), est développée (*educatur*), en sorte qu'un jour, accoutumée (*assueta*) à contempler le Fils, elle puisse aussi voir le Dieu Père comme il est. Et cela de peur que, frappée par l'éclat soudain et intolérable de la majesté elle-même, elle ne risque d'être anéantie, en sorte qu'elle ne puisse voir le Dieu Père qu'elle a toujours désiré » (18, 5). Je laisse de côté la doctrine subordinatienne du Verbe que ces lignes supposent, et qui est déjà chez Justin. Je n'en retiens que le thème de l'accoutumance progressive, avec les mots qui la caractérisent, *assuescere*, *incrementa*, *producere*. Cette doctrine est typique d'Irénée.

Ce que Novatien ajoute, c'est qu'il étend à d'autres épisodes ce que Justin avait exposé. Il ajoute, en particulier, ce qui concerne les épisodes d'Agar et d'Ismaël, ainsi que la bénédiction d'Ephraïm et de Manassé. La manière dont il s'étend longuement sur tous ces épisodes atteste

l'importance qu'il leur reconnaît dans sa démonstration : c'est son argument principal contre Sabellius. Nous parlerons ailleurs du problème que ceci pose du point de vue de la théologie trinitaire. Mais nous avons là les principes d'un développement de l'exégèse scripturaire latine du III^e siècle, développement qui ne sera pas sans influence sur les auteurs latins du IV^e siècle.

Nous avons jusqu'ici décrit les environnements qui ont été ceux de la théologie latine originelle. Mais, au-delà, cette théologie a été l'œuvre de deux grands génies qui lui ont donné sa marque propre. Il s'agit moins ici d'apport culturel, de langage, que d'un certain type d'esprit. C'est le cas de Tertullien d'abord. Il apparaît comme une sorte d'aérolithe, d'une originalité étonnante. Il reste, dans une certaine mesure, sans ascendance et sans descendance. Il est remarquablement personnel. Mais, en même temps, il présente déjà en lui les caractères qui seront ceux du christianisme latin : un réalisme qui ignore la dévaluation platonisante de la matière ; une subjectivité qui met au premier plan l'expérience intérieure ; un pessimisme qui met l'accent sur l'expérience du péché plus que sur la transfiguration.

Tout autre, mais non moins caractéristique, est Cyprien. Chez lui, c'est la conscience de l'Église comme réalité sociale qui est au premier plan. Certes, les Grecs du second siècle avaient mis l'accent sur l'ecclésiologie. Mais il s'agit chez eux de l'Église comme mystère, comme éon intemporel. Chez Cyprien, c'est la réalité concrète d'un ensemble d'hommes affrontés au même destin, aux prises avec l'hostilité du monde ambiant, exposés à la persécution et au martyre ; mais cette Église n'en demeure pas moins consciente de la vigueur divine qui l'anime, fortement structurée dans son organisation, et, en même temps, tendue vers l'union à Dieu. Ici encore, sous un autre aspect, c'est bien l'Église latine des siècles futurs qui est déjà dessinée dans ses grands traits.

CHAPITRE I

TERTULLIEN ET SA MÉTHODE

Nous avons vu en fonction de quel environnement se définit la pensée de Tertullien. Il se situe d'abord par rapport à des doctrines opposées à la foi, soit extérieures au christianisme, comme la philosophie grecque et la doctrine rabbinique, soit intérieures à lui, comme les diverses hérésies : gnosticisme, marcionisme, monarchianisme. Mais plus caractéristique encore est sa position vis-à-vis de la gnose judéo-chrétienne. Nous avons vu la manière dont il la répudiait. Il n'y a pas pour lui deux niveaux de la connaissance religieuse, celui des simples et celui des parfaits. Soit au plan philosophique, soit au plan théologique, il s'en tient au niveau de la connaissance commune, le *testimonium animae* et la *regula fidei*. En quoi va donc consister, pour lui, la théologie ? Elle sera essentiellement une tentative d'organisation des réalités connues par la raison et la foi. C'est une sorte de phénoménologie qui implique une saisie immédiate des réalités, et qui se préoccupe de les définir, de les situer, de les hiérarchiser.

On remarquera, à cet égard, que le développement de l'œuvre de Tertullien présente un caractère systématique. Certes, toutes ses œuvres se réfèrent à des doctrines qu'il combat ; mais ces œuvres ne sont pas, pour autant, des œuvres de circonstance. Cet aspect polémique signifie seulement le souci qu'a Tertullien de se situer par rapport au contexte des discussions du temps. Mais, comme l'a bien montré Siniscalco, l'œuvre de Tertullien n'en constitue pas moins une sorte de somme qui aborde successivement les différents aspects de sa foi. Le *De testimonio animae* et le *De praescriptione* abordent le problème des sources. L'*Adversus Hermogenem* et l'*Adversus Marcionem* traitent des rapports de Dieu et du monde. Le *De anima* constitue l'anthropologie. Le *De carne Christi* traite de l'Incarnation, l'*Adversus Praxeam* de la Trinité, le *De resurrectione carnis* de l'eschatologie. Tertullien a donc effectivement voulu mener à bien un exposé d'ensemble de la foi chrétienne, en l'opposant aux diverses déformations qu'elle présentait, et en élucidant, à cette occasion, des points qui ne l'étaient pas suffisamment.

Cette tentative ne présente qu'un parallèle dans la théologie des premiers siècles, celui d'Origène, dans le *Peri archôn*. Mais l'esprit en est radicalement différent. Pour Origène, l'exigence première est la cohé-

rence intérieure du système, et il y sacrifie souvent les données de fait. Il reste, en cela, dans la lignée gnostique et platonicienne, comme l'a montré H. Jonas. La perspective de Tertullien est radicalement autre. Ce sont les données concrètes qu'il s'agit seulement pour lui de situer les unes par rapport aux autres. Sa pensée est essentiellement réaliste. Sa tentative est donc absolument originale. Elle l'est même en toute hypothèse, puisqu'il est antérieur à Origène. Elle l'est aussi dans la mesure où elle exprime un tout autre état d'esprit. Deux traits le caractérisent. D'abord son parti descriptif, expérimental, concret : il s'agit d'un inventaire de la réalité. Ensuite, le besoin de discerner, d'ordonner, de situer. A cet égard, l'œuvre de Tertullien, si elle emprunte des éléments à ses prédécesseurs grecs, Justin, Théophile, Irénée, relève d'un esprit différent, et typiquement latin.

Nous étudierons la représentation des choses que Tertullien nous offre : sa cosmologie, son anthropologie, son eschatologie. Mais, d'abord, il faut examiner l'aspect formel de son système, l'instrument qu'il utilise. C'est peut-être là son caractère le plus original. On retrouve en effet à tous les niveaux de son système un certain nombre de catégories liées à des mots d'un caractère très particulier : *census*, *status*, *gradus*, etc. Ce vocabulaire est entièrement original. Il n'est pas le décalque d'un vocabulaire philosophique grec : toutes les tentatives de réduction ont, à cet égard, échoué. Il n'est pas, d'ailleurs, proprement philosophique : il est plutôt descriptif et ne fait pas appel à des notions techniques. Les tentatives pour lui donner des origines trop strictement juridiques sont, en ce sens, également vaines. Il s'agit de notions communes, empruntées au vocabulaire courant, gardant une souplesse certaine — et c'est, d'ailleurs, ce qui fait leur difficulté. Nous n'avons pas à faire ici le relevé complet de ces mots et de leur usage. Ce travail a été admirablement réalisé par R. Braun et par J. Moingt. Mais, précisément, ce travail préalable de recensement fournit un instrument de travail à partir duquel il est possible d'explorer dans son ensemble l'aspect formel de la pensée de notre auteur.

I. SUBSTANTIA

Le mot *substantia* joue un rôle éminent chez Tertullien, qui l'emploie plus de trois cents fois. Il est le premier écrivain latin à lui donner cette importance. Son emploi chez Tertullien a fait l'objet de remarquables études de R. Braun (p. 167-199) et de J. Moingt (p. 297-330 et Index, p. 220-234). R. Braun a étudié son usage avant Tertullien. Il écarte la thèse d'Harnack, qui lui cherchait une origine juridique, et celle d'Evans, qui y voit une transposition de la *protè ousia* d'Aristote. Il

pense que le mot relève de la langue commune. Ceci est intéressant pour nous. Ici encore, le vocabulaire de Tertullien est le vocabulaire commun plutôt qu'un vocabulaire technique. Aussi bien, comme le montre Braun, le mot a-t-il une richesse, chez Tertullien, qui dépasse de beaucoup le sens philosophique, encore, bien entendu, qu'il recouvre en partie les mots grecs *ousia* et *hypostasis*. Le mot a chez Tertullien une résonance concrète, en relation avec son étymologie. Il désigne le fonds concret et permanent, constitutif des réalités particulières, qui persiste sous la diversité des qualités, des actes, des éléments changeants et qui en constitue la qualification fondamentale, qui détermine leur niveau dans l'échelle des réalités. Il correspond à l'aspect de la *res* qui concerne l'élément constitutif, et non la propriété individuelle. Il sert à distinguer les niveaux du réel, non les réalités singulières.

Le terme sera donc essentiel chez Tertullien, pour décrire les différents ordres. Le mot désignera en premier lieu les substances matérielles. Il s'agit d'abord des quatre éléments (*Herm.*, 30, 1), qui ont chacun leur spécificité. Ensuite, il faut distinguer la matière et l'esprit, dont l'homme est constitué, comme des substances entièrement différentes (*Marc.*, IV, 29). Tertullien rejette la doctrine d'Hermogène qui veut que l'âme soit produite par la matière, elle vient pour lui du *flatus vitae* insufflé par Dieu à la terre modelée. En ce sens, il est faux de prétendre que Tertullien soit matérialiste. Car ces deux aspects sont constitutifs de l'homme d'une manière permanente. La résurrection apporte une *dispositio spiritualis* dans une chair qui garde sa substance (*Res.*, 62, 1-2). La substance de l'âme est unique, bien qu'elle ait des opérations diverses, avec ses sens, avec son intelligence, avec sa liberté. Mais, par contre, l'Esprit qui est donné à l'homme et qui le fait participer à Dieu, soit dans la sanctification, soit dans la prophétie, est d'une autre substance. Il y a ainsi dans l'homme trois niveaux d'existence, corporel, animé, spirituel.

Ces claires distinctions de substances vont se retrouver dans la christologie. Tertullien, d'abord, affirme clairement la distinction, dans le Christ, du corps et de l'âme, contre Hermogène affirmant que le Christ a une âme matérielle : *Quod si una caro et una anima..., saluus est numerus duarum substantiarum, in suo genere distantium* (*Car.*, 13, 6). Il est important de noter ici combien Tertullien est loin d'un certain monisme stoïcien. D'autre part, Tertullien affirme clairement la distinction, dans le Christ, de deux substances, divine et humaine : *Filium Dei et filium hominis secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem* (*Prax.*, 27, 10). Substance peut donc opposer soit le corps et l'âme du Christ, soit la nature humaine et la nature divine. Enfin, au niveau de la Trinité, Tertullien affirme de la manière la plus claire que

« les trois sont d'une seule substance » (*Prax.*, 2, 4). La substance de Dieu est « esprit », le terme caractérisant ce qui est proprement divin.

Cette analyse nous permet quelques remarques. On a souvent remarqué l'extrême précision des formules théologiques de Tertullien. Elles ont un caractère quasi définitif. A la même époque, les théologiens grecs avaient encore des formules incertaines. Ceci tient incontestablement à ce que leur théologie est plus dépendante d'un langage philosophique. Or Tertullien ne s'embarrasse pas de ce langage. Il se place au plan du vocabulaire courant. Et il adapte ce vocabulaire aux réalités qu'il veut exprimer. Il est à cet égard d'une liberté très grande, pliant la langue à ses termes, créant des néologismes. C'est plus tard que l'influence du vocabulaire philosophique grec introduira des difficultés dans la théologie trinitaire latine. On remarquera en particulier qu'il n'utilise pas le mot *essentia*, qui traduisait le grec *ousia*. Il se conforme en cela à l'usage des écrivains profanes de son temps. Mais on peut aussi penser qu'il a évité un mot de caractère trop philosophique, et chargé des ambiguïtés de l'*ousia* grecque. De même, son usage de *substantia*, nous l'avons dit, relève du sens concret du mot et ne comporte pas les équivoques de l'*hypostasis* grecque.

Aussi bien, quand il s'agit de donner des équivalents à *substantia*, ce n'est pas dans le vocabulaire philosophique, mais encore une fois dans le langage courant que Tertullien les puise. Un exemple est intéressant ici, l'usage de *corpus*. Le mot peut désigner chez lui ce qui est matériel par opposition à ce qui ne l'est pas. Mais par ailleurs Tertullien attribue une corporéité à toutes les *res*, au sens où le mot peut désigner leur substantialité, leur réalité concrète : *Ipsa substantia corpus sit rei cuiusque* (*Herm.*, 35, 2). Ainsi, pour lui, l'âme est un corps : *Anima corpus est aliquod suae qualitatis* (*Marc.*, V, 15, 8). Corporéité signifie ici réalité concrète, par opposition à ce qui est de l'ordre de l'idée : *Nihil est incorporale nisi quod non est* (*Carn.*, 11, 4). De même en est-il de Dieu : *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est* (*Prax.*, 7, 8). Dès lors « le corps du Verbe est l'esprit » (*Prax.*, 8, 4). *Corpus* ne désigne pas une certaine substance, mais toute substance est corps. Il y a essentiellement trois ordres de corps : la chair, l'âme, l'Esprit (*Marc.*, V, 15, 7). Il reste que corps sera souvent employé de préférence pour la chair. Ceci n'implique aucun matérialisme, mais par contre marque une certaine continuité exclusive de tout dualisme ; et cela explique que, pour Tertullien, l'âme puisse exercer à la fois des fonctions sensibles et intellectuelles.

II. CENSUS

La substance, la réalité propre d'une chose, est en relation avec son origine. C'est à nouveau une catégorie originale de la pensée de Tertullien, celle de *census*. Le mot ici encore n'a rien de philosophique. Il est emprunté à la langue courante. *Census* signifie recensement. Le recensement est la liste de ce qui appartient à une catégorie, parce qu'il se rattache à une même origine. Tertullien lui donne un sens plus général : *Naturali praescriptione omne omnino genus censum ad originem refert* (*Nat.*, I, 12, 12)¹. Ainsi Tertullien l'emploie à propos des idoles païennes : *In metalla damnatur : inde censentur dii uestri* (*Apol.*, 12, 5 ; voir aussi *Nat.*, II, 12, 26 : *Saturni census*). Mais le mot a de l'importance dans la mesure où il s'applique à divers ordres de réalités pour déterminer leur nature à partir de leur origine. Il souligne cet aspect de la substance qu'est sa continuité concrète. Il lui donne en quelque sorte sa dimension historique à côté de sa situation ontologique.

Le P. Moingt a bien indiqué dans son Index les principaux domaines auxquels Tertullien applique le terme. Un premier sens concerne l'ascendance d'Adam comme origine de l'homme naturel. On comprendra l'importance de l'expression, si l'on se souvient que Tertullien est traducianiste et que pour lui la substance humaine, à la fois du corps et de l'âme, procède d'Adam : *Omnis anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur* (*An.*, 40, 1). La double nature de l'homme procède aussi de sa double origine : l'homme naturel a son origine en Adam, l'homme spirituel dans le Christ : *Census noster transfertur in Christum, animalis in spiritalem* (*Mon.*, 5, 5). C'est à cette origine que se rattache la monogamie : *Ipse census generis humani : unam feminam masculo Deus finxit* (*Mon.* 4, 2).

Un second sens exprime un aspect capital de la pensée de Tertullien : c'est l'origine apostolique des Églises, d'où leur vient leur autorité. Le mot exprime, ici encore, la transmission continue d'une réalité à partir de l'origine : *Nostra doctrina de apostolorum traditione censeatur* (*Praescript.*, 21, 6). La doctrine est celle d'Irénée, mais exprimée dans les catégories de Tertullien. Ceci apparaît davantage encore dans un autre passage du même traité : *Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Johanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum* (*Praescript.*, 32, 2). On peut ainsi faire la recension des évêques en remontant jusqu'à l'origine apostolique : c'est la succession, la *diadokè* d'Irénée : *Ordo episcoporum ad originem recensus* (*Marc.*,

¹ Voir aussi *Praescript.*, 20, 7.

IV, 5, 2). Les églises qui ne peuvent ainsi témoigner de leur rattachement aux apôtres ne sont pas authentiques : *Ecclesias adulteras, quarum si censum requiras...* (Marc., IV, 5, 3). Ici c'est la substance de la foi qui est transmise dans la succession des évêques depuis les Apôtres, comme la substance de la nature dans la succession des hommes depuis Adam.

Une signification particulièrement intéressante concerne encore l'anthropologie, et nous met au cœur des structures de la pensée de Tertullien. Celui-ci nous apprend, dans son *De anima* écrit contre Hermogène, qu'il avait écrit contre ce même auteur un *De censu animae*. Le *De anima* est donc un *De statu animae*, il concerne la structure de l'âme. Mais nous savons ce qu'était le *De censu* par ce que nous a dit Tertullien : il concernait l'origine de l'âme. Contre Hermogène, qui voyait dans l'homme une âme animale, issue de la matière, et une âme intellectuelle, image de Dieu, Tertullien tient à l'unité de l'âme et rattache son origine au souffle de Dieu (*flatus uocis*) de Gn 2, 7 : *De solo censu animae Hermogeni congressus — ex materia (an) ex Dei flatu* (Anim., 1, 1). Les deux problèmes du *status* et du *census* sont distingués : *Post definitionem census quaestionem status patitur* (Anim., 4, 1). C'est cette origine qui fait l'homme image de Dieu : *Hominem imaginem Dei per animae scilicet censum* (Marc., II, 5, 1). Tout ce qui est constitutif de l'âme, et qui résulte de sa substance, remonte à cette origine : *Omnia naturalia animae ipsi substantiae inesse pertinentia ad sensum et intellectum ex ingenito animae censu* (Anim., 38, 1 ; voir 20, 1). Ce texte est particulièrement important. On y voit rapproché *natura, substantia, census* avec leur sens précis : l'élément permanent de l'âme (*substantia*) avec les activités qui s'y rattachent et qui constituent sa nature (*sensus et intellectus*) persiste depuis l'origine (*census*) qui est le *flatus Dei* (*ingenitus*).

Census reparaît au plan théologique, à la fois dans la théologie de l'incarnation et dans celle de la Trinité. Dans la première, le mot sert à déterminer la double substance du Christ à partir de sa double origine : *Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit* (Carn., 5, 7). Mais Tertullien insiste principalement sur la réalité de l'humanité du Christ contre les divers docétismes, et il en cherche la preuve essentielle dans le *census*, c'est-à-dire dans le fait que Jésus est né de Marie : *Christus ex David deputatus carnali genere ob Mariae Virginis censum* (Marc., III, 20, 6). Ici *census* trouve son sens originel, celui qu'il a dans l'Évangile, où nous voyons Marie et Joseph à Bethléem à cause du « recensement » des descendants de David. Ce sens est fréquent chez Tertullien (Marc., IV, 1, 7 ; IV, 40, 6). C'est aussi le sens de « généalogie ». On peut noter l'importance des généalogies dans l'Ancien Tes-

tament et dans l'Évangile. Peut-être faut-il chercher ici, sur une ligne biblique, la source de l'usage de *census* chez Tertullien.

Dans le domaine trinitaire, par contre, *census* n'apparaît qu'une fois (*Prax.*, 3, 5). Ce passage est d'ailleurs intéressant. Il désigne le déploiement de la Monarchie dans la Trinité à partir du Père. Mais on ne peut pas dire que le mot fasse partie du vocabulaire trinitaire de Tertullien. Le livre du P. Moingt pourrait faire illusion en ce sens ; mais, en fait, l'Index n'indique aucun emploi trinitaire du mot. Il est absent de l'Index de Braun. Peut-être la raison en est-elle que le mot était utilisé dans le monde romain à propos des généalogies des dieux. Tertullien l'emploie en ce sens : *Exstat apud litteras uestras usquequaque Saturni census* (*Nat.*, II, 12, 26). Ce *census* relève chez les anciens « *humanae qualitatis* » (II, 12, 24). Les familles, les nations se cherchent des origines (*census*) divines. Ceci prouve que les dieux n'étaient que des hommes. Or par ailleurs : *Ante Saturnum deus penes uos nemo est : ab illo census totius uel potioris et notioris diuinitatis* (*Apol.*, 10, 6). Ceci laisse supposer que *census* était employé dans les écrits mythologiques. Nous le savons par Varron. Or Tertullien évite les mots qui auraient risqué de faire assimiler la foi chrétienne aux mythes païens.

Il reste enfin un dernier emploi de *census*, qui est en rapport avec l'origine du mal. Dans son débat avec Marcion, Tertullien récuse que l'origine du mal soit le démiurge créateur du monde. Il ne vient pas non plus de l'ange, ni de l'homme, en tant que tels, car ils sont créés bons. Le *census* du mal ne saurait donc être que la déficience de la liberté créée : « L'auteur du mal est auparavant irréprochable, dès le début de sa création, en tant que créé par un Dieu bon, orné de la gloire angélique, établi près de Dieu, bon auprès du Bon, mais ensuite de lui-même passé au mal. Et il a péché à partir de celui à partir duquel il a semé le mal ; et, à partir de là, il a exercé la multiplication de ce qui est son affaire, c'est-à-dire de la malice, c'est-à-dire l'origine (*censum*) du mal » (*Marc.*, II, 10, 4-5).

III. STATUS

Le mot *status* introduit une nouvelle considération dans la description du réel que poursuit Tertullien. Il concerne l'ensemble des propriétés qui caractérisent une substance et qui permettent de la situer par rapport aux autres substances. Il a donc un caractère plus abstrait que *substantia*. Il correspondrait à ce que nous appelons la nature d'une chose. Aussi bien *natura* apparaît comme son équivalent chez Tertullien. Mais il évoque aussi ce que nous appellerions un ordre, un plan, quand

nous parlons des « trois ordres » de Pascal ou que nous opposons « le plan divin » au « plan humain ». L'expression introduit un aspect essentiel de la méthode de Tertullien, le souci de mettre de l'ordre dans les *res*, de les situer à leur place. Ce statut des choses n'est pas imposé par l'esprit, mais au contraire doit être découvert par lui. Braun (p. 200) cite en ce sens un texte remarquable du *De fuga* : « Ce n'est pas au jugement subjectif de préjuger de l'essence des réalités (*statui rerum*), mais c'est l'essence (*status*) qui doit déterminer le jugement. En effet chaque essence (*status*) est quelque chose de stable et fait une loi au jugement de juger l'essence (*status*) pour ce qu'elle est » (*Fug.*, 4, 1).

Ici encore il ne paraît pas que Tertullien ait emprunté le mot à un vocabulaire philosophique antérieur. Il est curieux qu'il ne joue aucun rôle dans la langue philosophique ancienne et qu'il n'en jouera aucun après lui. Ceci marque bien qu'il ne s'agit pas d'une catégorie technique transmissible, mais d'un terme qui prend son sens par rapport à la manière de voir de Tertullien. En fait, le mot a très souvent chez lui un sens banal. Et il est curieux de noter qu'il apparaît dans des expressions très diverses qui nous sont restées familières. Tertullien parle de « l'état d'une question » (*Marc.*, V, 2, 3), de « l'état de santé » (*salutis status*) (*Pud.*, 9, 8), « de l'état des choses » (*Fug.*, 4, 1), de « l'état juif » (*Marc.*, IV, 6, 3) et de « l'état romain » (*Res.*, 24, 18), de « faire état » (*facere statum*) de quelque chose (*Marc.*, IV, 12, 13), de « l'état du monde » (*Apol.*, 39, 2), de « changer d'état » (*Herm.*, 25, 3). On voit que ces sens recouvrent avant tout l'idée d'une situation de fait. C'est le sens banal du mot.

Tertullien en garde l'aspect concret : « état » est autre chose que « nature » ou « essence ». Mais il en modifie la signification en mettant l'accent sur l'aspect permanent d'une réalité, lié à sa nature et non aux circonstances. C'est certainement ici qu'est sa marque propre. Le mot ne relève donc ni du vocabulaire juridique, ni du vocabulaire philosophique. Il appartient au langage courant. Mais il sert à Tertullien à exprimer un aspect de sa vision des choses. Le *status* va lui permettre de distinguer les niveaux de la réalité. Le propre de l'intelligence, nous l'avons vu, est pour lui de discerner les caractères distinctifs d'un objet et par là de déterminer à quel domaine il appartient. Elle doit en ce sens se plier au réel, se conformer à l'être. Or celui-ci est fait d'essences irréductibles. La pensée de Tertullien est rigoureusement objectiviste, phénoménologique. Elle discerne les *status* dans le donné massif et permet de situer et de hiérarchiser.

Donnons de ceci des exemples, qui recouvrent les grands niveaux de la réalité. Il y a un *status* de la matière. La discussion avec Hermogène porte sur ce *status* (35, 1). Hermogène décrit le *status materiae*

comme *inconditum, confusum, turbulentem, ancipitis motus* (45, 6). Mais surtout il l'affirme *innata*. Or *innatus* fait partie du *status* de Dieu : le fait d'être incréé caractérise le niveau du divin : *Communis ergo status amborum* (*Herm.*, 6, 3). Donc la matière ne saurait être incréée. « Comme les autres choses qui deviennent, elle admet ce que Dieu ne comporte pas, diminution et addition. Tel est le *statut* de la matière » (7, 2). D'après une première division, celle qui oppose le créé et l'incréé, son *status* est celui de tout ce qui a été créé. Il s'agit bien de déterminer le *status* de la matière, l'ordre auquel elle appartient, de la situer par rapport à d'autres ordres de réalité.

Le *De anima* traite contre Hermogène du *status* de l'âme, comme l'*Adversus Hermogenem* du *status* de la matière. Et il s'oppose par ailleurs au *De censu animae* qui traitait de l'origine de l'âme. Tertullien précise cela (*Anim.*, 4, 1). Il proposera les diverses théories philosophiques et gnosticiques concernant le *status* de l'âme, et lui-même en viendra à déterminer les caractères fondamentaux qui la constituent dans son ordre : *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, diuinatricem, ex una redundantem* (*Anim.*, 22, 2). Cette définition du *status* de l'âme n'a rien de stéréotypé, chacun des mots correspond à un problème qui a été abordé dans le traité et situe Tertullien en fonction d'une erreur qu'il combat. Il s'agit d'une véritable description, plus que d'une définition. On reconnaît l'origine de l'âme à partir du *flatus Dei*, son *census*, qui détermine le reste en le distinguant à la fois de la matière et de Dieu. On reconnaît l'unité de l'âme dans la diversité de ses opérations. On reconnaît l'immortalité de sa substance, mais la mutabilité de sa liberté.

Il y a le *status* de Dieu. Il dépend de son *census* qui est précisément de n'avoir pas d'origine. Or la condition (*status*) de ce *census*, c'est d'avoir été et de devoir être toujours, de n'avoir « ni commencement ni fin » (*Herm.*, 4). Ce *status* est propre à Dieu seul. Il le sépare radicalement de ce qui n'est pas Lui. C'est l'opposition, fondamentale pour Tertullien, de l'incréé et du créé. Mais par ailleurs ce *status* est commun aux trois Personnes. Elles diffèrent *non statu, sed gradu*. Elles appartiennent au même ordre de réalité. Le problème sera de voir ce qui les distingue à l'intérieur de cet ordre. On voit ainsi pour chaque niveau de réalité ce à quoi correspondent la *substantia*, le *census*, le *status*. Pour Dieu la *substantia* c'est le *spiritus*, la réalité concrète qui constitue Dieu comme corps, comme réalité objective et qui est autre que l'*anima* pour l'homme, la *substantia spiritalis* pour les anges, la matière sidérale des étoiles, la matière terrestre du corps. Par ailleurs le *census* de Dieu est

paeternitas. Enfin son *status* est la condition incréée, inengendrée, qui l'oppose à tout ce qui n'est pas lui et qui tient de lui son origine. Il s'agit moins, on le voit, de pénétrer dans l'intérieur des choses que de déterminer leur place. C'est ce que Tertullien fait avec une exceptionnelle perspicacité, si on le compare à ses contemporains.

IV. GRADUS

L'essentiel de la méthode de Tertullien est d'établir un certain ordre dans la réalité des choses existantes, des *res*. On comprend dès lors l'importance qu'un mot comme *ordo* a chez lui. Le Père Moingt lui a consacré cinq pages dans son Index. Mais les emplois du mot sont si divers que son étude ne nous apporte pas de données utiles. Il en est autrement d'un autre mot, qu'il emploie moins fréquemment, mais dans des contextes significatifs, le mot *gradus*. Celui-ci indique toujours un certain ordre progressif. C'est ce que nous verrons dans quelques exemples. Mais il a aussi des implications plus précises, marquant le lien organique des différentes données d'une série. Nous les examinons ensuite.

Dans un premier sens, *gradus* désigne à plusieurs reprises chez Tertullien les degrés d'une hiérarchie. L'exemple le plus intéressant concerne la hiérarchie des états de vie : « La première sorte (*species*) de sainteté est la virginité gardée depuis la naissance ; la seconde, la virginité gardée à partir du baptême, qui peut persister ou par la continence dans le mariage par accord des époux ou par le veuvage par un choix personnel ; la troisième est la monogamie, quand, après un unique mariage interrompu par la mort, on renonce à la vie sexuelle (c'est-à-dire aux secondes noces) » (*Exh. cast.*, 1, 4). Tertullien reprend plus loin le thème, en montrant qu'il y a une ligne descendante. La question est intéressante parce que ce problème des trois degrés de la sainteté a tenu une place notable dans le monde chrétien antique en relation avec les trois récompenses. Nous avons vu que c'était le thème du sermon *De centesimo* où les trois degrés étaient le martyr, la virginité et la continence dans le mariage après le baptême.

C'est déjà un sens plus intéressant que celui où *gradus* est en rapport avec le thème du progrès spirituel. C'est le cas dans *Scorpiace* 6, 7. Tertullien parle du progrès (*profectus*) personnel. Il montre que celui-ci doit être stimulé par l'espérance des récompenses. Il en est comme de « l'avancement en *grade* » dans les choses terrestres. Il y a des demeures diverses dans la maison du Père en fonction des mérites. Dans *Pud.*, 10, 8, c'est ironiquement l'invitation faite aux psychiques de continuer à descendre de degrés en degrés, puisqu'ils sont sûrs déjà de

la miséricorde. Plus net est *Fug.*, 11, 1. Le chrétien, même de rang inférieur, peut monter à un rang supérieur, s'il monte de quelques degrés (*gradus*) dans la patience dans la persécution. Mais comment tiendrait-il même à son rang (*gradus*), quand il voit les chefs désertier ? Mais, dans ces emplois courants, *gradus* n'a pas d'usage en ce qui concerne Dieu : *Diuinitas gradum non habet* (*Herm.*, 7, 4).

Nous arrivons maintenant aux emplois qui concernent la structure de la pensée de Tertullien. Le premier concerne l'implication les unes dans les autres des manières d'agir de Dieu, et plus précisément la façon dont les manières d'agir de Dieu dans le Nouveau Testament impliquent la continuité avec celles qui apparaissent dans l'Ancien. Ce raisonnement apparaît à plusieurs reprises dans l'*Adversus Marcionem*. C'est d'abord pour montrer que la bonté implique d'abord la justice. « De quelque bonté qu'il s'agisse, c'est la justice antécédente qui la rend raisonnable. De même que, dans le premier stade (*gradu*) lorsqu'elle se manifeste à l'égard de ce qui la concerne, elle est raisonnable si elle est juste, de même, vis-à-vis de ce qui lui est extérieur, elle ne pourra paraître raisonnable que si elle n'est pas injuste » (I, 23, 6 ; voir IV, 16, 11).

C'est le même raisonnement par lequel Tertullien montre à Marcion que le Christ sauveur suppose d'abord le Dieu créateur. Tertullien commence par poser la règle générale du *gradus*. « On devra suspecter tout ce qui se soustraira à la règle du réel (*regula rerum*) qui ne permet pas que ce qui est premier par l'ordre (*gradus principalis*) soit connu postérieurement : le père après le fils, le mandataire après le mandat, le Christ après Dieu. Rien n'est d'abord dans la connaissance, qui ne soit d'abord dans la succession réelle (*dispositio*) » (III, 2, 2). De la même manière, « si les biens terrestres sont ajoutés par le Christ au royaume comme devant être rendus dans un second stade (*gradus*), c'est de celui dont est le premier stade (*gradus*) qu'est aussi le second, de celui dont est le royaume qu'est aussi le vivre et le vêtir » (IV, 29, 5). Et donc toujours le Dieu rédempteur est le même que le Dieu créateur.

C'est un autre aspect de la pensée de Tertullien que *gradus* va servir à exposer, celui du rattachement à leur origine des étapes d'une même substance. Le principe est posé d'une manière générale dans l'*Ad Nationes*. Tertullien veut montrer que, quelles que soient les transformations que les païens font sentir à un morceau de bois pour en faire une idole, les états ultérieurs doivent être rattachés à la substance originelle : « Quand le troisième stade (*gradus*) est référé au second et le second à son tour au premier, ainsi le troisième est référé au premier en passant par le second. C'est par une *prescription* naturelle qu'absolument tout genre tient son *census* de son origine » (I, 12, 11-12 ; voir II, 12, 39).

On remarquera ici le rapprochement avec *praescriptio* et avec *census*. C'est le même principe de l'explication de la nature par l'origine.

Tertullien applique le principe à la généalogie du Christ à partir de Jessé. Jessé est la racine, Marie est le rameau, le Christ est la fleur. Mais ceci n'a pas de sens, si la fleur n'est pas de même nature que la racine. C'est le même principe du rattachement du troisième degré au premier degré à travers le second degré : *Omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur* (*Carn.*, 21, 7). On remarquera que dans ce thème, comme dans les précédents, il n'y a aucune idée de hiérarchie. *Gradus* marque seulement un ordre de succession. A propos de la justice et de la bonté, le mot soulignait seulement la nécessité de l'ordre de cette succession.

C'est en ce sens que le mot va être utilisé par Tertullien dans la théologie trinitaire. Les *gradus* marqueront l'ordre de succession des personnes divines, sans que ceci implique aucune différence de *status* ou de *substantia*. C'est seulement l'expression du *census*. C'est d'abord la thèse générale. Le P. Moingt a bien classé ces exemples : « Ce qui est produit de Dieu est Dieu et fils de Dieu. Ainsi, de l'Esprit est l'Esprit, étant de Dieu il est Dieu ; autre par la détermination, il fait nombre par l'ordre de succession (*gradu*), non par le plan de réalité (*statu*) » (*Apol.*, 21, 13). L'expression revient à diverses reprises : « Ils sont trois non par *statu*, mais par *gradu* » (*Prax.*, 2, 4)².

Plus précisément le *gradus* marque non seulement la différence, mais l'ordre nécessaire de succession : « La Trinité à partir du Père se déploie par des degrés (*gradus*) liés et conjoints » (*Prax.*, 8, 7). Il est intéressant que Tertullien reprend dans ce passage l'image de l'arbre : *Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice* (8, 7). C'est en particulier de cette manière que Tertullien marque, l'un des premiers, la nature et le rang de l'Esprit Saint : « Ainsi le Christ montre l'Esprit comme autre que lui, comme nous aussi nous montrons le Fils autre que le Père, en sorte que le troisième degré (*gradus*) apparaisse dans le Paraclet comme nous montrons le second dans le Fils, à cause de l'observance de l'économie » (*Prax.*, 9, 3).

² Voir MOINGT, *op. cit.*, IV, p. 103.

CHAPITRE II

LE SYSTÈME DE TERTULLIEN

Les catégories que nous venons d'étudier vont permettre à Tertullien de constituer un système théologique d'une remarquable cohérence. Il semble bien d'ailleurs, comme l'a souligné Siniscalco, qu'à partir de l'*Adversus Hermogenem*, à l'occasion des erreurs auxquelles il s'attache, il ait développé les grands thèmes de sa pensée. Ce sont ces thèmes que nous aborderons, en essayant surtout de voir comment les catégories qu'il utilise permettent à Tertullien de se situer par rapport aux courants de pensée qu'il affronte. Nous traiterons successivement de la Trinité dans l'*Adversus Praxeam*, de la création du monde avec l'*Adversus Hermogenem*, de la création de l'homme avec le *De anima*, de l'incarnation avec le *De carne Christi*, de la résurrection avec le *De resurrection mortuorum*. Nous dirons aussi quelque chose de l'état intermédiaire.

I. LA TRINITÉ

Le premier domaine où nous pouvons étudier l'usage que fait Tertullien des catégories que nous avons étudiées est celui de la Trinité. La tâche nous est ici grandement facilitée par l'important ouvrage qu'a consacré le P. Moingt à ce thème. Tertullien s'efforce d'arriver à une formulation correcte des données impliquées par les textes scripturaires concernant la Trinité, en face des formulations incorrectes qu'en donnaient Praxéas et ses disciples. L'adversaire de Tertullien, Praxéas, est un Asiate entré en conflit, en Asie, avec le montanisme, et venu à Rome pour combattre ce courant peu avant 200. Moingt pense qu'il n'est pas venu lui-même en Afrique, mais que ses émissaires y ont mené le même combat. Pour compléter le tableau, Tertullien trouve en face de lui ceux qu'il appelle les *simplices* ; ce sont des chrétiens n'ayant reçu qu'une formation catéchétique, et qu'inquiètent les spéculations théologiques ; il y a d'autre part les *psychici*, qui correspondent en particulier aux membres de la hiérarchie et qui gardent une attitude politique entre les deux tendances extrêmes.

Il s'agit du transfert, à Rome d'abord puis à Carthage, d'un conflit commencé en Asie. Ceci pose toute la question de la situation théologique asiate dans le dernier quart du second siècle. En face des juifs,

qui accusent les chrétiens d'être infidèles au monothéisme, et des gnostiques, qui opposent le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus-Christ, les théologiens sont amenés à mettre l'accent sur le Dieu unique. Ce trait apparaît commun à l'ensemble de la théologie asiatic. On le trouve chez les montanistes, mais il est aussi chez Irénée. C'est cette même affirmation monothéistique que l'on trouve aussi chez Noët et chez Praxéas. Pourquoi un conflit a-t-il éclaté ? Il paraît bien que ce qui est premier est l'opposition de Noët d'abord, puis de Praxéas, au montanisme. L'accusation portée contre eux a été d'abord une réaction de celui-ci. Il est notable, en effet, que leur théologie ne soit pas apparue d'abord comme différente de celle de l'ensemble des théologiens asiatic, et qu'ils aient trouvé des appuis, en Asie d'abord puis à Rome et à Carthage, dans la hiérarchie.

Les accusations portées contre eux étaient-elles justifiées ? Très exactement, Noët et Praxéas sont-ils seulement les témoins d'une théologie archaïque, si bien que les accusations dont ils furent l'objet seraient aussi bien valables contre Méliton ou contre Irénée ? Ou bien ont-ils donné à la doctrine du Dieu unique des précisions systématiques qui la mettaient en opposition avec l'affirmation de la distinction numérique du Père, du Fils et de l'Esprit, qui est toujours affirmée par Irénée ? Le Père Moingt est incontestablement porté vers la seconde thèse. Pour lui, Tertullien est plus « orthodoxe » que Praxéas. Le P. Moingt critique donc le Père Lebreton, qui voit chez Praxéas une théologie archaïque, mais orthodoxe. Mais il apporte cependant toutes les raisons qui peuvent excuser Praxéas. Il faut reconnaître que ces raisons sont assez convaincantes. A certains égards, la théologie de Praxéas annonce celle de Marcel d'Ancyre, qui sera chère à Athanase, tandis que celle de Tertullien pouvait s'infléchir dans le sens de l'arianisme. Raniero Cantalamessa me paraît avoir finalement raison, quand il montre en Praxéas un témoin d'une théologie archaïque plus qu'un dangereux hérétique¹. Et le Père Moingt reconnaît que sa discussion avec Praxéas a amené Tertullien à rectifier certaines de ses positions.

Le problème pour Tertullien est de montrer qu'il peut y avoir nombre en Dieu, sans que l'unité de la substance divine soit mise en question. Pour cela, il fallait cerner ce qu'est la réalité du Verbe. Une première approche, la plus élémentaire, consiste à poser qu'il est quelque chose d'objectif, qu'il a une densité. C'est ce qu'exprime Tertullien à travers les catégories de *substantia*, de *materia*, de *corpus*. Moingt montre bien qu'il ne faut pas les entendre en un sens matérialiste.

¹ « Prassea e l'eresia monarchiana », *Scuola Catholica*, 9 (1962), p. 28-50 ; « Il Cristo Padre negli scritti del II-III sec. », *Riv. Stor. Lit. Rel.*, 3 (1967), p. 1-27.

Cette substance est *spiritus*, substance divine. D'autre part, le Verbe est une réalité définie, une *res* qui s'oppose à d'autres *res*; il a une *effigies*. La question est alors de voir comment il peut y avoir en Dieu des « choses » distinctes, mais qui ne sont pas des « substances » distinctes. Tertullien répond à la question en distinguant le Père qui est *tota substantia*, du Fils et de l'Esprit qui en sont des dérivations. Cette relation s'exprime en particulier par le mot *census*. Ainsi est-il établi que les trois sont du même ordre (*status*) qui est l'ordre divin. La distinction viendra alors du *gradus*, qui désigne « l'ordre intérieur des communications de la substance », de la *species* qui est la particularité d'existence qui résulte de cet ordre, de la *forma* enfin qui est « le principe d'individuation ».

Notre sèche analyse ne peut exprimer fidèlement l'effort tâtonnant, mais lucide, que fait Tertullien pour cerner son objet. Cet effort n'aboutit pas pleinement : Tertullien n'arrive pas à faire se rejoindre la spécificité des personnes et ce qui fonde leur existence distincte. Seule la réflexion ultérieure arrivera à exprimer que c'est précisément la spécificité des personnes qui est le fondement de leur subsistance. Et ceci, en distinguant mieux l'acte d'être de la substantialité. Tertullien dissocie la distinction et la subsistance en deux moments. Il y a une unité plurielle qui est l'organisation intérieure de la substance divine, mais qui n'implique pas par elle-même pluralité de subsistances. Et il y a un second moment qui est pluralité de subsistances, mais qui n'a pas son fondement dans la spécificité, mais dans l'acte de volonté du Père qui fait sortir de lui le Fils et l'Esprit. C'est la doctrine de la *probolè*. Le Fils et l'Esprit vont alors se distinguer du Père en recevant une subsistance propre, qui n'est pas fondée sur leur spécificité éternelle, mais sur leur fonction relativement à la création. Tertullien n'arrive pas à surmonter la juxtaposition d'un modalisme, quant à la distinction spécifique, et d'un subordinatianisme, quant à la pluralité existentielle.

Ceci apparaît bien dans la question du sens du mot *persona*. Moingt discute longuement à ce sujet les idées de Braun et d'Andresen. Il conclut à une originalité de Tertullien dans l'introduction du mot à l'intérieur de la théologie trinitaire. Vient ensuite une détermination de l'usage trinitaire du mot. Il ne recouvre pas ce que les théologiens mettront plus tard sous le terme *persona*, car le mot reste chez lui lié à l'économie : le *Sermo* devient *persona* en tant qu'il manifeste le Père. Mais alors, sa distinction d'avec le Père, sur le plan de la subsistance, est en relation avec sa sortie du Père en vue de la manifestation. On le voit bien à l'opposition entre l'invisibilité du Père et la visibilité du Fils, opposition qui n'affecte pas les spécificités éternelles, mais les subsistances économiques.

Comment interpréter sur ce point Tertullien ? Le Père Orbe maintient que Tertullien présente trois états de la Sagesse divine : le premier où elle s'identifie à Dieu dans l'indifférenciation ; le second où elle se constitue en Dieu en vue de la *dispositio* de la création ; le troisième où elle est proférée hors de Dieu. Il faut bien dire que ceci représente le sens obvie des textes. Le Père Moingt fait ici des critiques pertinentes. D'une part, il montre que le mot *oikonomia*, où l'on a vu souvent l'expression de l'organisation intérieure de la substance divine, a toujours chez Tertullien le sens qu'il avait déjà chez Irénée et qu'il gardera par la suite, et qui est le déploiement du dessein salvifique. Ceci est un point acquis. Moingt est amené alors à souligner tout ce qui, dans la présentation que fait Tertullien de la génération du Fils, relève de l'*oikonomia*, de l'apparaître, et non de la *dispositio*, de la structure interne. L'apparaître manifeste la structure interne, mais ne l'exprime pas directement. Ceci correspond bien d'ailleurs à la loi générale de la théologie trinitaire, qui part des manifestations de la Trinité pour aboutir à leurs relations éternelles. Et c'est à ce niveau que Moingt montre qu'il faut chercher les vraies données sur la structure interne de la Trinité, du côté de mots comme *substantia* ou *forma*, plus que du côté de *persona* ou d'*oikonomia* qui relèvent davantage de l'apparaître.

La vérité me paraît être dans la tension entre les deux positions. Le Père Orbe est sans doute plus fidèle à la lettre. Les rapprochements qu'il relève avec les gnostiques sont plus impressionnants que ne le dit Moingt : Tertullien ne peut pas ne pas appartenir à un monde théologique où la génération du Fils reste de toute manière en relation avec la création du monde. C'est seulement après Nicée que la théologie trinitaire se libérera de toutes attaches cosmologiques, grâce, il faut bien le dire, à ce qui restait valable dans la pensée des monarchiens comme Praxéas. Mais ceci dit, il reste vrai, et c'est l'acquisition certaine du livre du Père Moingt, que la pensée vivante de Tertullien, par sa liberté même à l'égard des schématisations, marque un progrès considérable de la théologie trinitaire. Il a bien vu dans quelle voie il fallait s'engager pour maintenir à la fois l'unité de la substance divine et la distinction des trois personnes. Il n'a pas eu les instruments intellectuels qui lui auraient permis d'atteindre la raison d'existence individuelle des personnes en la distinguant, avec plus de rigueur métaphysique, de la substance. Mais il a progressé en ce sens par l'introduction du mot *persona*.

II. LA CRÉATION DU MONDE

La question de la création du monde est abordée par Tertullien dans l'*Adversus Hermogenem*. Hermogène était Antiochien d'origine, et Théophile d'Antioche lui avait consacré une réfutation que Tertullien a utilisée. Il tenait une position qui était celle du moyen platonisme de son temps, à savoir l'éternité de la matière. Le traité de Tertullien comprend d'abord une partie philosophique, où il montre que, si la matière est éternelle et si elle est le principe du mal, le mal est sur le même plan que Dieu. Orbe a pu écrire qu'Hermogène représentait le seul dualisme métaphysique rigoureux, ce qui n'était pas le cas des gnostiques. Tertullien aborde alors l'*originale instrumentum Moysi* (19, 1), le récit de la création dans la *Genèse*, dont il donne sa propre interprétation contre les erreurs que les hérétiques en tirent².

Le thème est particulièrement intéressant pour saisir l'originalité de Tertullien. Le premier chapitre de la *Genèse* était un des lieux préférés de l'apocalyptique judéo-chrétienne. Il était interprété soit dans le sens de la spéculation sur le monde céleste : les sept jours sont les sept anges, ou encore les anges sont les eaux supérieures ; soit dans le sens prophétique : le soleil et la lune sont le Christ et l'Église. Ces spéculations se retrouvent dans le judéo-christianisme latin : pour *Cent.* les sept jours sont les sept anges, pour le *Pasch. comp.* les trois premiers jours sont les trois personnes de la Trinité. Tertullien écarte ces conceptions et s'en tient à une exégèse théologique littérale.

La première question est celle des deux premiers mots : *In principio*. Tertullien sait qu'en grec *archè* peut avoir un sens non seulement *ordinatum*, mais *potestatum*. En ce cas ce texte signifierait : « C'est en vertu de sa souveraineté (*principatu*) et de sa puissance que Dieu a fait le ciel et la terre » (19, 5). Mais les hérétiques « veulent que le *principium* dans lequel Dieu a fait le ciel et la terre soit quelque chose de substantiel (*substantium*) et de concret (*corpulentum*) qui puisse être dit de la matière (19, 1). Tertullien ne conteste pas que le monde ait pu être fait à partir de quelque chose. Mais ce quelque chose est la Sagesse : « Quand Dieu décide de créer le monde, il a aussitôt établi (*condit*) et engendré en lui la Sagesse. » Celle-ci, en ce sens, peut être appelée *materia materialium*. Mais alors il faut dire que c'est de lui-même et non d'une réalité étrangère (*alieni*) qu'il avait besoin. D'autre part, la Sagesse même, en tant qu'hypostase, a un commencement ; et donc, seul Dieu est sans commencement (18, 3-4).

² Voir G.T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der Alten Kirche*, Tübingen, 1962, p. 100-124.

Ici nous rencontrons un écho, chez Tertullien, et de l'équivalent de la Sagesse et du Verbe (*generat*) et de la génération de la Sagesse en vue de la création. C'est toute la spéculation du Verbe qu'il introduit dans le monde latin. Plus particulièrement la conception de la Sagesse comme matière, dont Dieu fait la création, est un thème de la théologie savante du II^e siècle, orthodoxe et gnostique, comme l'a montré Orbe³. Tertullien admet qu'on puisse appliquer le *in principio* à la Sagesse (20, 1). Mais il exclut que le mot puisse être dit de la matière. Dans ce cas, il faudrait *ex principio* (20, 2). On remarquera que, par là, il paraît écarter le thème de la Sagesse comme matière, qu'il avait admis un instant comme hypothèse possible, si l'on voulait à tout prix une matière.

Après avoir évoqué ces diverses hypothèses, celles qu'il rejette comme hérétiques et celles qu'il évoque comme possibles, il se range au sens obvie du mot *principium* : *Ad ordinationem operum principii vocabulum pertinebit, non ad originem substantiarum* (19, 4). Nous avons ici un premier exemple de la méthode de Tertullien. Il rejette les interprétations hérétiques ; il prend ses distances vis-à-vis de spéculations judéo-chrétiennes ou hellénistiques ; il détermine son propre choix. On observera que, peu après lui, Origène consacrait dans l'*In Johannem* une longue étude à l'*archè*.

Tertullien aborde ensuite le verset 1 b : *Terra autem erat inuisibilis et incomposita*. On notera que, par la suite, il traduit *akataskeuastos* par *rudis* : ceci semble montrer que la citation qu'il donne est celle d'un texte reçu, peut-être celui que citait Hermogène, si celui-ci écrivait en latin ou s'il était traduit en latin. Hermogène entend *terra* de la matière. Tertullien montre que le mot *terra* ne peut désigner à la fois ce dont la terre est faite et la terre qui est faite à partir de là. Le mot désigne donc la terre entendue au sens courant. Elle est *inuisibilis* et *rudis* parce que les éléments sont d'abord créés et ensuite organisés (29, 1).

Ici à nouveau, à travers Hermogène, Tertullien se définit par rapport à deux exégèses régnantes. Pour Clément d'Alexandrie, à la suite de Philon, la terre invisible est la terre intelligible, archétype de la terre sensible. Tertullien ignore cette thèse. Pour une autre tradition, la terre inorganisée et invisible est assimilée à l'espèce (*eidos*) invisible et informe (*amorphon*) par laquelle Platon désigne, dans le *Timée* 51 a, le réceptacle originel. C'est ce que nous trouvons chez Valentin. Justin explique que c'est à Moïse que Platon a emprunté l'expression *hylèn amorphon* (I *Apol.*, 59, 1). Or Platon parle d'*eidos*, non d'*hylè*, tandis que l'expres-

³ « Elementos de teologia trinitaria en el Adversus Hermogenem, cc. 17-18, 45 », *Gregor.*, 39 (1958), p. 706-746.

sion *ex amorphou hylès*, par contre, est chez Albinos. Justin dépend ici du moyen platonisme. Et c'est aussi le cas d'Hermogène ⁴.

Ceci nous permet une nouvelle précision. Pour Albinos, la matière (*hylè*) est un principe coéternel à Dieu. Or nous avons vu que, pour Hermogène, le mot *principium*, pris au sens de *archè*, était considéré comme désignant la matière. Sur ce point donc encore, Hermogène reproduit la thèse médio-platonicienne. Par ailleurs, nous savons que Théophile d'Antioche avait combattu cette thèse (*Aut.*, II, 4). Or Tertullien s'inspire du *Contre Hermogène* de Théophile. On peut donc penser que Théophile est une des sources dans l'ensemble de sa discussion d'Hermogène ⁵. On remarquera qu'il évite d'employer *informis*, mais emploie *rudis* (28, 2), ce qui permet d'affirmer que la terre a été faite, puisqu'elle est imparfaite.

Le verset 2 : *Et tenebrae super abyssum et spiritus Dei super aquas ferebatur* est interprété par Hermogène de la *massalis illius molis*, c'est-à-dire de la matière informe dans laquelle les éléments sont confondus (30, 1). Mais Tertullien lui rétorque que la même réalité ne peut être informe et contenir, en même temps, des espèces (*species*) distinctes. Hermogène arguë de ce que ces quatre éléments ne sont pas dits créés par Dieu ; s'ils sont identiques à la matière prime, celle-ci ne l'est donc pas non plus. A quoi Tertullien répond qu'en disant que Dieu a créé le ciel et la terre, il implique dans cette description les ténèbres et l'abîme qui sont contenus dans la terre, et l'esprit et l'eau qui sont contenus dans le ciel (31). Et donc, pour lui, il n'y a pas de matière première initiale, même créée par Dieu, mais les éléments sont directement créés (33). Une dernière preuve qu'ils sont créés est qu'ils sont corruptibles, comme le dit l'Écriture. Or tout ce qui périt a commencé (34).

Donc la matière prime d'Hermogène non seulement n'est pas créée, ce que Tertullien récuse de toute façon, mais même n'existe pas, ce qu'il veut démontrer, mais sans exclure la possibilité de l'hypothèse contraire (32). Aussi bien, Hermogène lui donne un caractère contradictoire. Elle n'est, selon lui, ni corporelle ni incorporelle (35). Ou plutôt elle est l'un et l'autre : *Corporale materiae uult esse, de quo corpora edantur ; incorporale uero inconditum motum eius* » (36, 2). A quoi Tertullien répond que le mouvement est bien incorporel, mais qu'il n'est pas composant de la substance : il est un accident, qui relève du *status* (36, 3).

Waszink a montré que tous les traits de la doctrine d'Hermogène que réfute Tertullien relèvent du moyen platonisme ⁶. Ainsi pour la thèse selon

⁴ Hippolyte affirme explicitement la dépendance de Platon (*Elench.*, VIII, 17, 2).

⁵ Voir sur tout ceci J. DANÉLOU, *Message*, p. 111-114.

⁶ « Tertullian's Treatise against Hermogenes », *VC*, 9 (1955), p. 128-138.

laquelle la matière n'est ni corporelle ni incorporelle (Apulée, *De Plat.*, 1, 5). C'est le cas aussi pour la thèse de la matière infinie (Apulée, *De Plat.*, 1, 5). Le point le plus important est la conception du « mouvement désordonné » (*inconditus et confusus et turbulentus*) (41, 1) de la matière qui attend d'être ordonné par Dieu. C'est un thème essentiel de Plutarque (*De animae procr. in Tim.*, 7), qui oppose le désordre de la matière à l'ordre qui vient de Dieu. C'est à cette tendance que l'on peut sans doute rattacher aussi l'idée que la matière est à la fois bonne et mauvaise, car l'aspect mauvais est celui qu'exprime le désordre de son mouvement.

Nous avons ici un premier exemple de la méthode de Tertullien. En premier lieu, son exégèse de *Gn* 1, 1-2 n'a rien à voir avec l'exégèse apocalyptique, que l'on retrouvera encore chez Victorin de Pettau à la fin du siècle. Par ailleurs il connaît des interprétations platonisantes, comme celles que son contemporain Clément d'Alexandrie citait (*Strom.*, V, 14 ; 89, 5 ; 93, 4 ; 94, 2). Il écarte celles qui lui paraissent hérétiques. Mais il ne s'arrête pas à celles qui lui paraissent acceptables. Il ne les mentionne que pour montrer que, même si on les accepte, sa thèse tient. Il s'en tient à une exégèse littérale. Mais il organise cette interprétation au moyen des catégories de sa pensée, « *census Dei aeternitas* » (4, 1), « *divinitas gradum non habet* » (7, 4), « *status materiae* » (7, 3).

III. L'ÂME DE L'HOMME

C'est dans le prolongement du commentaire de la création du monde que nous pouvons étudier celui de la création de l'homme. C'est en effet dans des conditions analogues, comme une réfutation d'Hermogène, que Tertullien l'a composé. Il s'agit du traité *De censu animae*. Ce traité est perdu. Mais Waszink a montré que nous en trouvons un résumé dans le *De anima*⁷. Tertullien a d'abord exprimé sa conception de la nature et de l'origine de l'homme en fonction d'Hermogène. Puis, dans le *De anima*, il a élargi la question à une discussion des principales théories de l'âme que nous présente la philosophie antique. Empédocle et Pythagore, Platon et Aristote, les épicuriens et les stoïciens y sont examinés. Mais l'essentiel, pour nous, est la conception qu'il exposait dans le *De censu*, et qui s'oppose au platonisme d'Hermogène. Nous aurons à nous demander s'il s'inspire lui-même de quelque source sur ce point.

La thèse d'Hermogène consiste essentiellement à affirmer que l'âme provient plutôt *ex suggestu materiae quam ex Dei flatu* (*An.*, I, 1). La raison en est que, pour lui, l'expression de la *Genèse* se lit *spiritus (pneuma)*

⁷ *Tertulliani De anima*, p. 8*-14*.

uitae et non *flatus* (*proè*) *uitae*. Or *spiritus* ne peut signifier qu'un principe divin. Il est incroyable que l'esprit de Dieu tombe dans le péché. Donc la source du péché est dans le principe matériel de l'homme, qui comprend aussi l'âme. L'esprit, qui comprend aussi les facultés supérieures de l'homme, est étranger à l'âme (11, 2).

A cela Tertullien oppose sa propre thèse. Il refuse d'abord la traduction de *proè* par *spiritus* (3, 4) et garde *flatus*. Il traduit : *Et flauit Deus flatum uitae in faciem et factus est homo in animam uiuam*. Il affirme en second lieu que l'âme n'a donc pas son origine dans la matière, mais dans le souffle de Dieu : c'est là son *census* (3, 4). Cette âme se déploie dans les facultés supérieures de l'homme qui sont un *suggestus* (*Anim.*, 12, 1). Tertullien aboutit à la définir : *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, diuinatricem* (22, 2).

Tertullien peut alors situer (*gradus*) l'âme à son niveau propre. Elle est supérieure à la matière, nous l'avons dit. Mais par ailleurs elle est inférieure à Dieu, qui est esprit (*spiritus*). Plus que le passage du *De anima* (24, 2), nous intéresse ici un passage d'*Adversus Marcionem*, qui vise aussi Hermogène (Waszink, *op. cit.*, p. 10*) : *Intellige itaque adflatum minorem spiritu esse, ut aurulam eius, et si de spiritu accidit, non tamen spiritum. Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum. Nam et ideo homo imago Dei, id est spiritus. Deus enim spiritus* (*Adv. Marc.*, II, 9, 2-3). C'est précisément à cause de cela que l'âme est susceptible de pécher, ce qui est impossible à l'esprit.

L'essentiel ici est la notion que Tertullien se fait de *flatus Dei*, par opposition à *spiritus*. Elle est développée dans l'*Adversus Hermogenem*, 32, 2-3, ce qui confirme d'ailleurs l'appartenance de nos textes à la discussion de celui-ci. Il s'agit de « l'esprit qui planait sur les eaux » de *Gn* 1, 2. Tertullien écrit : « Il désigne l'esprit (*spiritum*) qui était envoyé sur les terres créées — *librator* et *adflator* et *animator universitatis* ; non, comme certains pensent, signifiant que cet esprit est Dieu-même. » Ici la question de traduction ne joue pas, mais en commentant *adflator* Tertullien assimile le souffle au principe de la vie de l'univers, qui est aussi celui qui anime l'homme⁸. C'est également dans cette perspective qu'il voit les anges faits du *flatus* de Dieu, mais d'une qualité inférieure à celui de l'âme humaine⁹.

⁸ Dans le *De baptismo*, où il suit une tradition catéchétique, il voit au contraire dans le souffle de *Gn* 1, 2, l'Esprit Saint (3, 2 ; 4, 5). Mais le *De baptismo* est d'une date antérieure.

⁹ Voir aussi *Adv. Marc.* : « A qui demanderais-je l'Esprit Saint ? Serait-ce à celui qui n'aurait pas créé le souffle cosmique (*spiritus mundialis*) ou à celui qui

Ici encore, Tertullien affirme son originalité par rapport à tout un ensemble de positions antérieures ou contemporaines. Je laisse de côté l'exégèse apocalyptique qui voit en Adam et Ève la figure du Christ et de l'Église. Tertullien ne l'ignore pas (*Marc.*, II, 4, 15). Elle fait partie d'un dépôt traditionnel, qu'il respecte en le dégageant des éléments mythiques. Mais elle relève d'une allégorisation qui n'est pas ce qui l'intéresse d'abord. Ce contre quoi il se définit en critiquant Hermogène, c'est une exégèse platonicienne qui était très répandue à la fin du second siècle. Nous la trouvons par exemple chez Tatien : pour celui-ci, il y a dans l'homme deux *pneumata* ; l'un, l'âme, est d'essence matérielle, et l'autre, l'Esprit, est d'essence divine (*Dis.*, 12). L'âme n'est que ténèbres (*Dis.*, 13), comme la matière. Quand l'Esprit qui vient d'en-haut s'unit à elle, il la sauve. Mais laissée à elle-même, elle meurt avec la chair.

Cette même tradition, celle du moyen platonisme, nous la trouvons chez les gnostiques valentiniens, qui donnent à leur gnose une forme philosophique. C'est en particulier ce que nous trouvons chez Théodote. Clément présente ainsi sa pensée : « Prenant du limon de la terre (*Gn* 2, 7), non de l'aride (*xèras*), mais de la matière (*hylès*), il confectionne une âme matérielle (*hylikèn*) et terrestre (*geôdèn*), sans logos et consubstantielle à l'âme des animaux » (50, 1). On notera que, comme chez Hermogène, la terre ne désigne pas ici l'élément de ce nom, mais la matière. C'est un des points que nous avons vu Tertullien combattre chez Hermogène. C'était une exégèse commune dans le moyen platonisme chrétien.

Pour Théodote, donc, comme pour Hermogène, la *psychè* est faite à partir de cette *hylè* ; elle n'est donc pas radicalement différente chez l'homme et l'animal. A elle s'oppose le *pneuma*, qui est le souffle de Dieu de *Gn* 2, 7. L'exégèse est donc bien la même. L'interprétation, toutefois, diffère en ce que Théodote modifie dans un sens gnostique la thèse du moyen platonisme. Le Dieu créateur étant le démiurge, c'est lui qui a insufflé le *pneuma* qui constitue l'homme à sa ressemblance. Ainsi Tatien, Théodote, Hermogène témoignent tous les trois à la fois d'une exégèse de *Gn* 2, 7, et d'une opposition dans l'homme entre une âme matérielle et une âme divine¹⁰.

Ceci permet de mieux préciser la position de Tertullien. D'une part elle porte sur un point d'exégèse : il conteste la traduction de *pnoè* par *spiritus*¹¹. On constatera qu'en fait, la confusion entre *pnoè* et *pneuma* était fréquente chez les exégètes antérieurs de *Gn* 2, 7, par exemple chez Philon, sans que ceci entraînaît nécessairement une confusion entre le *pneuma* de *Gn* 2, 7 et le *pneuma* divin. On sait la diversité des sens que

a fait aussi de ses anges des esprits (*spiritus*) et dont déjà à l'origine l'Esprit planait sur les eaux. » (IV, 26, 4.)

¹⁰ Voir J. DANÉLOU, *Message*, p. 355-365.

¹¹ Il l'utilisait dans ses premiers écrits (*Poen.*, 3, 5).

pneuma pouvait recouvrir chez les chrétiens du second siècle, par exemple chez Théophile d'Antioche et chez Athénagore. Mais la position de Tertullien a l'avantage d'éviter une équivoque, qui était possible comme en témoigne Hermogène, en employant deux mots différents.

Plus importante est la position théologique. Le point essentiel, pour Tertullien, est de marquer que l'âme n'a pas son origine dans la matière, mais dans le souffle de Dieu. Son *census* est différent de celui du corps. Cette âme par ailleurs, qui anime le corps, qui en fait un vivant, est aussi ce qui se déploie dans la pensée et dans la liberté. Elle est ainsi un *flatus* d'une qualité particulière. Ceci est un point important pour comprendre la pensée de Tertullien. Le *flatus Dei* est le principe animateur de tous les vivants. Mais il y a des degrés de qualité. Le *flatus* qui anime les animaux, le *flatus* qui anime les anges, le *flatus* qui anime les hommes sont de nature différente. C'est celui des hommes qui est le plus élevé (*Adv. Marc.*, II, 8, 2). Il le fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire du *spiritus*. Nous avons vu cette identification du *flatus* et de l'image de Gn 1, 27 et de Gn 2, 7 chez Théodote, mais avec un sens différent.

Enfin, en dernier lieu, il y a la participation de l'homme au *spiritus*, c'est-à-dire à Dieu. La différence avec Hermogène est capitale sur ce point. Pour Hermogène, le *spiritus* qu'il reconnaît dans Gn 2, 7, c'est-à-dire pour lui le principe divin de l'homme, est l'homme intellectuel. Cet homme intellectuel, étant pour lui divin, ne peut pas pécher. Ce qui pèche est donc l'âme matérielle. Et quand celle-ci pèche, elle se sépare de l'homme intellectuel. Pour Tertullien, au contraire, l'homme intellectuel n'est pas d'ordre divin. C'est pourquoi il peut pécher. Le principe divin de *spiritus* est autre chose, qui ne fait pas partie de la nature de l'homme et donc qui peut être perdu. Le débat se situe donc au niveau de ce qu'est le *nous* : en platonicien, Hermogène y voit un principe divin ; Tertullien au contraire y voit l'aspect suprême de la vie créée.

Tertullien utilise avant tout, pour fonder cette distinction, 1 Co 15, 45-50. *Primo enim anima, id est flatus, populo in terra incedenti, id est in carne carnaliter agenti, postea spiritus eis qui terram calcant, id est opera carnis subigunt, quia et apostolus non primum quod spiritale, sed quod animale, postea spiritale* (*An.*, 11, 3). La référence à 1 Co est claire. D'ailleurs le texte est cité explicitement dans *Adv. Marc.*, V, 10, 6. Tertullien comprend le texte de la création d'Adam conçue comme union du *corpus* et du *flatus* qui constituent son être, la communication du *spiritus* étant seulement donnée avec le Christ, mais comme un don qui ne relève pas de la nature de l'homme¹².

¹² Voir W. BENDER, *Die Lehre über der Heiligen Geist bei Tertullian*, München, 1961, p. 5.

Ceci ne signifie pas que l'Esprit n'ait pas pu être donné à l'homme avant le Christ, mais seulement qu'il a pu l'être de manière accidentelle, dans la prophétie. Tertullien mentionne ici une doctrine qu'il a reçue de la tradition et qui lui est chère, celle d'Adam prophète. C'est même par elle qu'il répond à la question dans le *De anima: Quid spiritale in illo? Si quia prophetauit magnum illud sacramentum in Christum et Ecclesiam* (21, 2). Mais précisément, il l'explique comme venant d'une intervention extérieure de Dieu : « Ceci arriva lorsque Dieu mit en lui une folie (*amentiam*) », *spiritalem uim qua constat prophetia* (21, 2 ; voir aussi 45, 3). Adam redevient psychique après son extase (*Ieiun.*, 3, 2). Ainsi le *status* de l'âme est-il précisé.

Tertullien est donc conséquent avec lui-même en contestant que l'Esprit Saint, comme participation à Dieu, ait été donné à Adam. Dans la première période de sa vie, avant de s'affronter à Hermogène, il paraît l'avoir admis. Il écrit dans *Bapt.* : « Ainsi l'homme est restitué par Dieu à sa ressemblance, lui qui d'abord avait été fait à l'image de Dieu ; il reçoit en effet cet Esprit de Dieu qu'alors il avait reçu de son souffle (*adflatu*), mais qu'il avait perdu par le péché » (5, 7). Ce texte représente un état de la pensée de Tertullien antérieur à son explicitation. On rencontre en effet, dans ce texte, deux thèmes qu'il rejettera par la suite. D'une part l'*adflatus* de *Gn* 2, 7 est identifié à l'Esprit Saint. Et, de l'autre, Tertullien ne présente qu'une seule fois, en dehors de ce texte (*Exh.*, 1, 3), l'opposition de l'image et de la ressemblance, comme correspondant à la nature et à la grâce. Mais la ressemblance est présentée seulement comme un futur.

Tertullien est-il original en cela ? Une influence d'Irénée est possible, car Tertullien le mentionne à diverses reprises et l'a sûrement utilisé dans son *Adversus Valentinianos*. Un point est certain, qui concerne l'exégèse : Irénée, avant Tertullien, souligne que la *pnoè* de *Gn* 2, 7 n'est pas le *pneuma* divin (V, 12, 2). Il distingue donc, lui aussi, trois principes : le corps, le souffle, principe de la vie intellectuelle, et l'Esprit Saint. On peut donc dire que, sur ces deux points essentiels, Tertullien représente la continuation d'Irénée, et sans doute dépend de lui. Mais cependant il y a une différence d'accent considérable.

Pour Irénée, l'attention porte essentiellement sur le corps. Contre les gnostiques il veut montrer la valeur de celui-ci. Pour lui c'est le corps qui est créé à l'image de Dieu, conformément à une tradition sémitique. Ce corps est appelé à être transfiguré par l'Esprit. C'est là ce qui lui confère, dès l'origine, une dignité particulière. Les deux principes fondamentaux sont donc pour Irénée le corps et l'Esprit Saint. Dès l'origine, l'Esprit Saint est mêlé au corps ; et il le transfigure pleinement à la fin des temps.

Dans cette perspective, que devient l'âme, le souffle intelligent par lequel Dieu a animé le plasma ? Elle intervient essentiellement comme ce qui va permettre au corps, qui constitue l'essentiel de l'homme, de connaître le bien et le mal, et de choisir le bien. Elle est une force communiquée au plasma pour le rendre capable des actes vitaux et moraux par lesquels il passera du mélange initial de corps et d'Esprit au mélange « formé » de corps et d'Esprit. Entre le corps qui est l'image de Dieu et l'Esprit qui est la ressemblance, elle joue comme un rôle de médiateur. Mais il est clair que l'accent n'est pas mis sur elle¹³.

C'est sur ce point que Tertullien vient non pas contredire, mais compléter Irénée. Leurs anthropologies sont semblables, mais avec des accents différents. Tertullien ne sous-estime pas la chair. Nous verrons, à propos de la résurrection de la chair, la place qu'il lui donne. Mais il s'est rendu compte, en discutant Hermogène, que celui-ci posait une question quant à la nature de l'âme. Il ne suffisait donc pas de traiter de son *census*, il fallait aborder sa *natura*. Il y avait dans la conception irénéenne comme un vide : entre la chair et l'Esprit, l'ordre de l'âme n'était pas explicité. Or il tenait chez les philosophes une place considérable. Il fallait donc se situer par rapport à ceux-ci. C'est le sens du *De anima*, comme Tertullien le dit explicitement au début : *De solo censu animae congressus Hermogeni, nunc ad reliquas conversus quaestiones plurimum uidebor cum philosophis dimicaturus* (1, 1).

C'est la question du *status animae* (4, 1). Elle remplit les premiers paragraphes du *De anima*, ceux qui sont résumés en 22, 2, que nous avons cité¹⁴. Les principaux aspects en sont les suivants : l'âme a un commencement dans le temps (contre Platon) (4). L'âme est corporelle. C'est un point important pour Tertullien. Il y consacre trois paragraphes (5-7). Il s'oppose là à Platon, mais aussi à ceux qui « la constituent à partir des corps manifestés », comme Épicure ou Héraclite. Il adopte la position des stoïciens et expose les idées de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe¹⁵. Il s'appuie principalement sur le médecin Soranus (8). Mais cette *corpulentia* est *propriae qualitatis et sui generis*. Elle n'implique donc que certaines qualités corporelles (9, 1). Parmi celles-ci, Tertullien retient qu'elle a une *effigies* (9, 2) et une couleur (9, 5).

L'âme est « simple et uniforme » (10, 1). C'est une des thèses fondamentales de Tertullien qu'il n'y a pas une âme matérielle et une âme intellectuelle, mais une seule substance de l'âme qui se déploie en

¹³ Voir A. ORBE, *Antropología di San Ireneo*, Madrid, 1969, p. 89-146.

¹⁴ Voir G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*. Le livre, publié en 1893, reste très valable.

¹⁵ Sur la notion stoïcienne de « corps » voir E. WEIL, « Remarques sur le "matérialisme" des stoïciens », dans *L'Avenir de l'Esprit* (Mél. Koyré), II, p. 556-572.

de multiples *suggestus*. Il s'oppose d'abord à la distinction d'une âme végétative et d'une âme sensitive (11). Il montre ensuite que le *nous* est un *suggestus animae* (12, 1). Ce *nous*, qu'il traduit *animus*, est *animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium* (12, 6). Il s'ensuit que l'âme n'est pas divisible, ce qui est lié à son immortalité (14, 1). Il y a *summus in anima gradus uitalis et sapientialis quod hégemonikon appellant* (15, 1).

Ceci n'est pas la doctrine platonicienne, selon laquelle *animus*, comme substance propre, aurait la *principalitas* sur *anima*. *Animus* n'est qu'un *instrumentum* d'*anima* (13, 3). Ceci ne veut pas dire, cependant, qu'il n'y ait à retenir quelque chose de l'opposition de Platon entre le rationnel et l'irrationnel. Cette opposition est à entendre non physiquement, mais moralement. L'âme est irrationnelle quand elle ne suit pas la raison (16, 2). L'intelligence et les sens ne constituent pas deux modes de connaissance relevant de deux âmes, mais c'est l'intelligence qui perçoit par les sens (18). A cette occasion Tertullien traite de l'objectivité de la connaissance que nous donnent les sens. Ce point lui tient à cœur. Il s'appuie, ici, surtout sur les épicuriens, mais en les utilisant à ses fins. Waszink remarque que ce passage est « typique de la méthode de Tertullien : il tire de ses sources tout le matériel nécessaire, mais seulement dans la mesure où elles servent à son but et peuvent lui être adaptées » (*op cit.*, p. 240).

Restent encore quelques traits. L'énumération de 22, 2 mentionne le *per ingenia mutabilem*. Il est traité au paragraphe 20. Cette fois, Tertullien se réfère explicitement à Sénèque : *Sicut et Seneca saepe noster : Insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina, magisterque ex occulto Deus producit ingenia*. Cette doctrine des semences contenues dans l'*anima* et qui en procèdent est intéressante pour les sources stoïciennes de Tertullien. Enfin il y a la liberté : *Inesse autem nobis naturaliter to autexiusion iam Hermogeni ostendimus* (21, 6). Cette allusion à Hermogène, au terme de l'exposé de Tertullien, souligne bien la continuité du *De anima* et du *De censu animae*.

Il reste une dernière question : *Quod si uniformis natura animae ab initio in Adam, ergo non multiformis, nec triformis, ut adhuc trinitas Valentiniana caedatur, quae nec ipsa in Adam recognoscitur. Quid enim spiritale in illo ?* (21, 1). L'Esprit ne fait pas partie de la substance de l'âme. Celle-ci n'est pas plus « spirituelle » qu'elle n'est matérielle. Mais de même qu'elle peut se matérialiser, si elle se tourne vers la matière, elle peut se spiritualiser si elle se tourne vers l'Esprit. On peut donc, à la rigueur, parler de *trinitas animae*, mais *ex mutatione accidentiae, non ex institutione naturae* (21, 7).

Ce texte résume admirablement la position à laquelle aboutit Tertul-

lien, et qui définit son originalité. L'âme constitue un ordre propre, qui s'oppose au corps d'une part, à l'Esprit Saint d'autre part. Cette âme par ailleurs, en vertu de sa liberté, se transforme en ce vers quoi elle se tourne (*quoquo uertitur natura conuertitur*) (21, 6). Ceci ne modifie pas sa substance, mais modifie sa qualité. En ce sens, on peut retrouver trois aspects dans l'âme, charnel, intellectuel, spirituel ; mais c'est en un sens absolument différent des valentiniens, pour qui il s'agissait de trois substances, ou d'Hermogène, qui reconnaissait dans l'homme une âme matérielle et une âme spirituelle et qui oubliait la seule âme véritable, celle qui n'est par nature ni matérielle ni spirituelle, mais qui peut devenir l'un ou l'autre par accident.

En même temps la position de Tertullien par rapport à Irénée se précise. Pour Irénée aussi l'âme n'est ni corps ni Esprit. Mais ce point ne l'intéresse pas. Ce qui l'intéresse est d'une part le corps et d'autre part l'Esprit, en sorte que pour lui l'homme est essentiellement un corps transfiguré par l'Esprit. L'essentiel de l'homme est le corps ; l'âme apparaît comme ce qui introduit la liberté par laquelle le corps peut s'ouvrir à l'Esprit et se fermer à lui. Mais le thème de la spiritualisation de l'âme ne l'intéresse pas. L'originalité de Tertullien est, en s'appuyant sur les philosophes contre Irénée, de rétablir à sa juste importance le niveau — le *gradus* — que représente l'âme, et de définir ainsi son *status*, tout ceci à partir du *census*.

Ceci l'amène également à se séparer d'Irénée sur un point important. Irénée interprétait la création « à l'image et à la ressemblance de Dieu », d'une part en distinguant les deux expressions et d'autre part en appliquant la première au corps, à cause de sa stature droite, et la seconde à l'Esprit Saint, donné à l'homme inchoativement dès l'origine. Tertullien rejette les deux points de vue. D'une part il ne distingue pas les deux expressions. De l'autre, il les applique l'une et l'autre à l'âme. C'est celle-ci qui est l'image et la ressemblance de Dieu. Et très particulièrement par ce qui en constitue le *gradus* le plus haut, la liberté : « Je trouve l'homme institué par Dieu libre, et de son choix et de son pouvoir ; et je ne remarque rien en lui qui soit plus l'image et la ressemblance de Dieu que la forme de cette condition (*status*). Ce n'est pas par le visage et la forme du corps, mais dans cette substance qu'il a tirée de Dieu-même, c'est-à-dire l'âme qui est marquée de la forme de Dieu » (*Adv. Marc.*, II, 5, 5).

Dans le *De resurrectione*, ayant à faire l'éloge de la chair après celui de l'âme, Tertullien corrigera sur un point les affirmations de l'*Adv. Marc.* Il rattachera « l'image » au modelage du corps par les mains de Dieu avec le limon, et « la ressemblance » à l'insufflation de l'âme par le souffle de Dieu. Mais, dans cette perspective, le point

essentiel reste acquis, à savoir que c'est l'âme — et en particulier sa liberté — qui est la ressemblance de Dieu. Sur ce point, la pensée de Tertullien est profondément originale, et elle sera d'une très grande portée pour l'avenir de la théologie latine. C'était donner en effet à la personne humaine, à l'homme intérieur, à la subjectivité, une place essentielle. Nous aurons à revenir sur ce point dans l'étude du *De resurrectione mortuorum*. Mais il importait d'en souligner déjà ici l'importance.

Cette doctrine nous donne aussi un admirable exemple de la méthode de Tertullien. Ce sont bien, finalement, ses propres catégories qui commandent sa pensée. Son besoin est, dans l'immense littérature chrétienne, gnostique, philosophique, dont il dispose, de mettre de l'ordre. Il n'est pas original par le contenu de ses doctrines, il l'est par l'ordre qu'il y met. Un texte comme celui que nous venons de lire rappelle effectivement le texte de Pascal sur les trois ordres. Pascal n'a-t-il fait que le rappeler ? N'en a-t-il pas eu comme un écho, soit directement soit à travers Augustin ? En tout cas, l'un et l'autre sont de ces génies d'ordre et de clarté qui marquent leurs œuvres d'un sceau de permanence.

A travers les controverses institutionnelles qui divisent l'Occident chrétien, à travers les conflits qui l'opposent à la société païenne, Tertullien dégage ainsi à la fois la structure et la mystique de l'Église.

Ces premières expressions de la théologie latine sont donc exemplaires. Les théologiens du IV^e siècle, si grands qu'ils soient, seront moins typiques. Suivant la loi qui veut que la culture latine soit en dialogue avec la culture grecque, ils se définiront en fonction du néo-platonisme et seront en partie fascinés par lui. Mais, périodiquement fasciné par le platonisme grec, l'Occident chrétien marquera périodiquement ses réserves. Ce seront Luther, Pascal, Kierkegaard, Newman, Barth. C'est ainsi qu'en montrant dans son origine l'affrontement de trois grandes expressions du christianisme antique, nous avons mis en relief trois composantes permanentes de la pensée humaine.

IV. LA CHAIR DU CHRIST

Les principes qui ont permis à Tertullien de déterminer les composantes de l'homme vont lui permettre aussi de déterminer la réalité du Christ. C'est le *De carne Christi*. Tertullien à nouveau se situe par rapport à un certain nombre de positions hérétiques. Il y a celle de Marcion, qui conteste la réalité même de l'incarnation. Il y a celle d'Apelle, qui reconnaît au Christ un corps, mais non né de Marie. Il y a un autre groupe, pour qui la chair du Christ est son âme rendue visible. Il y a enfin les disciples de Valentin, pour qui la chair du

Christ est spirituelle. Après avoir discuté ces diverses opinions, Tertullien traite la question de l'incarnation virginale et de sa signification.

C'est dans sa discussion avec Apelle que Tertullien défend la réalité de la chair du Christ. Apelle était un disciple de Marcion, qui nous est connu par Rhodon (Eusèbe, *H.E.*, V, 13) et Hippolyte. Tertullien avait écrit un traité *Adversus Appelleiacos* (*Carn.*, 8, 3). Il retient simplement ici que, pour Apelle, le corps du Christ ne peut être né de Marie, parce qu'il ne peut être de la substance charnelle, qui est mauvaise, étant une création du démiurge. Le Christ a pourtant un corps, mais fait d'une autre substance, et qu'il ne tient donc pas de Marie (6, 3). Apelle appuyait sa thèse sur le fait que même les chrétiens orthodoxes admettaient que les anges pouvaient prendre un corps, sans le tenir de la naissance.

Tertullien réfute d'abord la thèse d'Apelle en soulignant que la mort du Christ suppose sa naissance. Mort et naissance sont corrélatives. Un corps qui n'est pas né ne peut pas mourir. Or le Christ est venu pour mourir. Ce principe de l'incarnation comme condition de la rédemption est intéressant à relever. Tertullien discute ensuite l'argument *ad hominem* d'Apelle. L'intérêt, pour nous, de cette critique, est que l'opinion sur laquelle s'appuie Apelle était réellement tenue par des chrétiens. Elle est judéo-chrétienne. On la trouve chez Origène, comme tradition juive, et Commodien la rapporte aussi. Tertullien ne nie pas que des anges aient pris des corps de chair, mais c'est de manière accidentelle : *In carnem humanam transfigurabilis ad tempus, ut videri et congregari cum hominibus possint* (6, 9)¹⁶. Ceci est vrai aussi du corps pris par le Fils dans les théophanies de l'Ancien Testament (*Marc.*, III, 9, 6).

Le texte nous importe du point de vue du système de Tertullien. L'ange est de nature spirituelle, c'est-à-dire d'une substance analogue à celle de l'âme. Il a une certaine corporéité. Mais il n'est pas chair. Il peut se transfigurer en chair, mais la chair est pour lui une forme que revêt sa substance. Nous remarquerons que *transfigurari* est le mot employé par Tertullien pour l'âme qui devient Esprit : c'est aussi une forme que revêt sa substance. Dans l'homme, par contre, il y a *substantia carnis* et *substantia animae*. Car l'homme appartient par nature à ces deux ordres. Pour que le Christ soit vraiment un homme, il faut que la chair fasse partie substantiellement, et non pas accidentellement, de l'être qu'il revêt.

¹⁶ Tertullien ajoute aussi que si le corps du Christ était d'une matière céleste, il ne serait pas de même nature que le nôtre (9, 2). Il est cependant plus pur, mais de même *substantia* et *forma* (*Res.*, 51, 1).

C'est également à des attaques contre la chair du Christ que Tertullien fait allusion plus loin, mais cette fois à propos d'un disciple de Valentin, Alexandre, qui n'est connu que par lui et qui avait utilisé des syllogismes pour essayer de montrer les contradictions de la position des orthodoxes. Un premier raisonnement consistait à dire qu'il fallait choisir entre deux solutions : ou bien la chair du Christ est une chair terrienne, et alors elle doit, comme la nôtre, se dissoudre dans la terre, comme elle doit être née de la volonté de l'homme ; ou bien elle est d'une nature spirituelle (15, 1), et alors notre chair devrait comme la sienne ressusciter aussitôt (15,3) ; donc la chair du Christ n'est pas de même nature que la nôtre.

Un autre raisonnement consistait à déceler une contradiction dans l'enseignement orthodoxe. Selon Alexandre, les chrétiens enseignaient que le Christ a revêtu une chair d'origine (*census*) terrestre pour détruire en lui-même la chair du péché (16, 1). Ce second cas permet à Tertullien de distinguer ce qui relève de la nature de la chair et ce qui relève du péché de la chair : *Defendimus non carnem peccati euacuatam esse in Christo, sed peccatum carnis, non materiam, sed naturam, nec substantiam sed culpam* (16, 2). Il n'est pas impossible ici qu'Alexandre fasse allusion à la position de certains chrétiens de tendance encratite.

Mais plus importante est la réfutation des opinions d'un autre groupe, qui vont permettre à Tertullien de souligner l'importance de l'âme du Christ dans un texte capital. Car, de même qu'à l'inverse d'Irénée Tertullien a mis le premier l'accent sur l'âme de l'homme, il est le premier, dans la même lignée, à mettre l'accent sur l'âme du Christ¹⁷. Ceux que Tertullien attaque affirmaient que le Christ avait « une âme faite de chair », *carnem animale*m (10, 1). Il semble que nous soyons en face d'un groupe qui tenait que le Verbe de Dieu était venu seulement pour instruire les âmes, et que sa corporéité était seulement la manière dont il s'était rendu visible pour leur révéler leur nature, comme si elles l'ignoraient (11, 1).

Tertullien répond d'abord au premier aspect. Le Christ est venu sauver non seulement le corps, mais l'âme. C'est pourquoi *in semetipso suscepit animam* (10, 1). Dès lors on ne voit pas pourquoi il aurait fait cette âme corporelle. Cela est d'autant plus absurde, dans la thèse de ces hérétiques, que, pour eux, c'est l'âme seule que le Christ est venu sauver. D'ailleurs, si c'est nos âmes qu'il est venu sauver, il ne les aurait pas sauvées, puisque *nostra anima carnea non est* (10, 3). Le principe posé ici par Tertullien est capital. Le Christ n'est pas venu

¹⁷ R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, p. 88-90.

sauver seulement les corps, mais les âmes. Et, pour cela, il a dû avoir une âme.

Mais ceci s'appuie chez lui sur une très ferme affirmation de la distinction de l'âme et de la chair, c'est-à-dire sur l'anthropologie du *De anima* : *Si caro est anima, iam non est caro, sed anima. Si anima est caro iam non anima est, sed caro. Certe peruersissimum ut carnem nominantes animam intellegamus et animam significantes carnem interpretemur. Fides nominum salus est proprietatum* (13, 1). Nous retrouvons ici cette distinction ferme des niveaux d'existence, des *status*, qui est toujours ultimement pour Tertullien le principe de solution. Il s'oppose radicalement, en ce sens, à tout monisme. La thèse à laquelle il s'oppose est bien plus stoïcienne que platonicienne.

Mais Tertullien conteste aussi la raison pour laquelle ses adversaires voulaient que le Christ fût manifesté visiblement. C'était, disent-ils, pour que l'homme, qui ignorait son âme, la connût. Elle en était empêchée par l'écran de la chair (*impedimentum carnis*) (11, 1). Tertullien va répondre ici à nouveau en faisant appel à sa doctrine de l'âme. Pour que l'homme ait besoin qu'on lui révèle ce qu'est son âme, il faudrait qu'il ignore celle-ci. Ceci suppose qu'il serait comme extérieur à son âme, alors que « *totum quod sumus anima sit* » (12, 1). Nous avons ici la plus forte affirmation de l'importance donnée à l'âme par Tertullien, la contrepartie de la thèse d'Irénée selon laquelle corps et homme « sont équivalents » (Orbe, *op. cit.*, p. 71).

Or, que l'âme se connaisse elle-même, ceci est essentiel pour Tertullien. Il le montre ainsi : « L'âme est douée de sens (*sensualis*). En effet il n'y a rien d'animal sans le sens, et pas de sens sans âme. Et pour le dire de façon plus appuyée, le sens est l'âme de l'âme... Cette âme, qui donne à tout de sentir, comment ne posséderait-elle pas dès l'origine *sensus sui*. Il faut donc reconnaître à toute âme la *notitia sui*, celle de sa *qualitas*. De plus l'homme étant un animal raisonnable a une âme du même ordre, c'est-à-dire douée de raison (*ratio*)... Comment serait-elle raisonnable si elle ignorait sa raison, s'ignorant elle-même. L'âme n'a donc pas besoin que Dieu lui enseigne son auteur, son juge, son *status*. » Tertullien renvoie, à cette occasion, à son traité *De testimonio animae*. Ce que l'homme a besoin d'apprendre du Christ ce n'est pas son *effigies*, mais son salut (12, 6).

Nous retrouvons ici toute la doctrine de Tertullien sur l'âme, mais encore accentuée. L'âme est essentiellement *sensus*, perception. Cette perception joue à tous les niveaux et en particulier au niveau rationnel. Car le *flatus* dont l'âme est faite est de qualité rationnelle. Ceci implique d'abord qu'elle se connaisse dans sa qualité rationnelle. Et ceci en vertu d'une perception immédiate, par la connaturalité qu'elle a d'elle-

même. C'est ce *sensus communis* par lequel elle se connaît dans sa relation avec Dieu, son auteur et son juge. Ceci ne relève pas des idées innées platoniciennes, mais de la *synaïsthèsis* stoïcienne¹⁸. Mais c'est à nouveau la consistance de l'*anima* dans son ordre propre qui est affirmée.

C'est, semble-t-il, au même groupe d'adversaires que Tertullien attribue l'affirmation, par certains, que « le Christ a pris forme (*gestavit*) d'ange ». Tertullien énumère à ce propos une série de positions. Le Christ aurait usé de l'ange comme d'un aide pour opérer le salut ? Mais il n'a besoin de personne pour cela. Il est appelé « *angelus magni cogitatus* » (*Is* 9, 5) ? Ceci signifie simplement qu'il est envoyé (*nuntius*) du Père. Il est identique à Gabriel ou à Michel ? Mais cette identification est fautive. Dans la parabole des envoyés à la vigne, les premiers envoyés sont des anges ; le fait qu'il succède aux serviteurs dans leur office ne signifie-t-il pas que le Christ est l'un des serviteurs ? Il est faux de voir un ange dans le Fils (14, 1-4).

Tous ces thèmes se trouvent dans le judéo-christianisme. Le Christ revêt la forme des anges. C'est un thème courant, soit qu'il s'agisse simplement de cacher sa divinité, soit qu'il s'agisse du salut des anges (14, 2). L'usage de l'expression d'Isaïe comme signifiant la nature angélique du Christ est déjà critiqué par Justin (*Dial.*, 76, 3). L'identification du Christ à Gabriel et à Michel est courante dans l'apocalyptique judéo-chrétienne¹⁹. Elle l'est à Michel dans le *Pasteur*. L'interprétation de la parabole des ouvriers comme appliqués aux anges se trouve dans le *Pasteur d'Hermas* (*Sim.*, 5) et correspond à l'interprétation judéo-chrétienne des paraboles dont témoigne Origène. Tertullien lui-même rattache ces interprétations au judéo-christianisme. « Cette opinion pourrait convenir à Ebion qui *nudum hominem constituit Jesum, plane prophetis aliquot gloriosiore* ita ut in nonnullis angelum fuisse dicatur, ut in aliquo Zacharia » (14, 5).

Ceci montre donc que Tertullien a connu cette gnose judéo-chrétienne. Aussi bien fait-il allusion à des apocryphes. Nous savons qu'il avait lu le *Pasteur d'Hermas*. Cette gnose persistait dans le judéo-christianisme africain de son temps. La doctrine du Fils comme septième ange se trouve, nous l'avons vu, dans le *De centesima*. Commodien parle des incarnations des anges, précédant celle du Fils, et du Fils prenant la forme des anges. A l'égard de cette gnose le passage du *De Carne* atteste la défiance de Tertullien. Ici, ce n'est pas contre l'hérésie, c'est contre la tradition judéo-chrétienne qu'il se définit. Et ici encore il s'agit de situer d'abord l'âme du Christ à son vrai niveau. Or,

¹⁸ Voir TIBILETTI, *De Testimonio animae*, p. 31-46.

¹⁹ J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 169-182.

nous l'avons vu, l'*anima* de l'homme est d'une autre *qualitas* que celle de l'ange.

Tertullien ne s'attarde pas à discuter les syllogismes d'Alexandre. Mais celui-ci, ayant pris prétexte de la naissance virginale pour contester la réalité de la chair du Christ, Tertullien va consacrer la fin de son traité à montrer que c'est au contraire la conception virginale qui est le grand témoignage à la fois de la réalité de l'humanité du Christ et de la réalité de sa divinité. C'est un dernier niveau de son exposé qu'il atteint. Il a situé la chair du Christ au niveau de la chair. Il a situé l'âme du Christ au niveau du souffle intelligent. Il va maintenant poser, en face de ces deux éléments qui constituent la substance de l'homme, l'autre élément constitutif de la *persona* du Christ, c'est-à-dire de sa réalité individuelle concrète, et qui est la substance divine.

La conception virginale est en effet cette *nova natiuitas* « par laquelle l'homme naît en Dieu du fait que Dieu naît en l'homme » (17, 3). C'est-à-dire que le geste de Dieu venant vers l'homme est la condition nécessaire pour que l'homme soit divinisé : « La chair née de l'antique semence est assumée sans la semence antique pour être refaite par une nouvelle semence spirituelle, libre des souillures anciennes » (17, 3). Il fallait d'abord que le Christ fût dans son humanité suscité non de la semence antique, mais de la puissance de Dieu seul, pour que celui qui était déjà fils par sa naissance éternelle du Père ne fut pas seulement fils de l'homme, mais aussi fils de Dieu dans sa nativité temporelle et constituât le commencement d'une nouvelle humanité, pure des souillures anciennes ; et c'est le sens de la conception virginale.

Mais, de plus, la chair est refaite par une nouvelle semence spirituelle. Ceci, à nouveau, Tertullien va l'exprimer au moyen de catégories qui sont les siennes. Et ici il s'agira de la notion de *substantia*. Il sera le premier à affirmer qu'il y a deux substances dans le Christ. Il l'avait déjà dit plus haut : *Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit* (5, 7). Il le reprend ici : « S'il a eu aussi bien la chair que l'Esprit, lorsqu'il parle de la condition des deux substances (*duarum substantiarum*) que lui-même portait en lui, il ne peut paraître avoir été déterminé de l'Esprit comme sien, de la chair comme non sienne » (18, 7). Il n'y a pas l'homme et le Dieu, il y a celui qui a à la fois la substance divine et la substance humaine. Ici encore Tertullien atteint par sa rigueur la première expression de la doctrine des deux natures « assumées » dans l'unique personne du Christ²⁰.

²⁰ Voir R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 105-108.

V. L'ÉTAT INTERMÉDIAIRE

Le problème de l'état intermédiaire de l'homme entre la mort et la résurrection prend de l'importance avec Tertullien. A l'opposé des gnostiques dont l'eschatologie est libération du corps, la *perfectio* pour Tertullien est la résurrection du corps²¹. Il est ainsi amené à souligner l'opposition entre l'état intermédiaire, qui suit la mort, et la résurrection. Sa perspective est plus anthropologique que celle de saint Irénée, qui soulignait que la première résurrection, celle du millénaire, n'est qu'une étape. Tertullien, tout en empruntant ses concepts à l'Écriture et à ses prédécesseurs, les introduit dans une perspective plus systématique, et il en dégage une anthropologie philosophique. Nous voyons apparaître ici une tendance qui restera celle de l'eschatologie occidentale.

La première question est celle de la localisation de l'habitat des âmes après la mort²². L'expression préférée de Tertullien est *infern*. Il n'emploie pas les mots *mansio*, *receptaculum*, *locus*. Ceci tient à l'accent mis par lui sur la localisation de l'habitat des âmes dans l'*Unterwelt*. Chez les apologistes, la localisation de cet habitat restait indéterminée. Tertullien souligne la localisation souterraine de l'habitat des âmes, à cause de sa réaction contre le gnosticisme. C'est un trait de sa pensée personnelle que de localiser l'habitat dans les *infern* de façon systématique. Ces demeures infernales sont différentes pour les sauvés et pour les damnés. Pour les seconds, les *infern* sont déjà un lieu de châtement, distinct cependant de la *Gehenna*, le grand abîme où ils seront jetés après la résurrection. On retrouve cette vue chez Hippolyte. Mais elle est si commune dans l'apocalyptique qu'il n'est pas nécessaire d'admettre ici une influence de Tertullien sur Hippolyte.

Pour les sauvés, il y a d'abord l'habitat des pécheurs. Le mot *carcer* peut en effet désigner l'habitat des damnés, mais aussi celui des pécheurs. Il vient de l'Écriture, en particulier de l'exégèse allégorique de la phrase du Christ sur le débiteur jeté en prison jusqu'à ce qu'il ait payé le dernier sou (*Luc* 12, 58-59). Carpocrate paraît donner le premier un sens eschatologique à cette phrase. C'est en le combattant qu'Irénée et Tertullien la reprennent à leur compte. L'expression « payer jusqu'au dernier sou » implique que Tertullien envisage ici la dette qui doit être payée dans les *infern* par les âmes destinées d'autre part au salut. Nous avons donc là un équivalent du purgatoire. Mais il s'exprime

²¹ Voir Paolo SINISCALCO, *I significati di « restituere » e « restitutio » in Tertulliano*, Turin, Académie des Sciences, 1959.

²² Voir H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn, 1958.

seulement pour Tertullien sous la forme d'un retard de la résurrection dans le royaume millénaire.

Pour décrire la demeure des âmes justes, Tertullien emploie d'abord le mot « sein d'Abraham ». Cette expression est réservée par lui à l'état intermédiaire et elle désigne un lieu qui se trouve dans les *infern*. Pour Origène, au contraire, le mot désigne le lieu de la béatitude finale, et il est identique à « ciel ». C'est cet usage qui l'emportera. La position de Tertullien est liée à la controverse contre Marcion. Les précisions apportées par lui à l'eschatologie sont déterminantes pour sa polémique. Il utilise des données traditionnelles, mais il les systématise. Une autre idée notable est que l'expression « sein d'Abraham » est liée à la représentation d'un repas commun comme symbole de réconfort et de bien-être.

Après la question du lieu, se pose celle de l'état des âmes. Dans ses premières œuvres, en particulier dans le *De testimonio animae*, Tertullien le voit seulement comme un état d'attente, à partir du principe que la récompense ou le châtement impliquent l'expérience sensible et que celle-ci n'est possible que par la résurrection du corps²³. Mais l'anthropologie de Tertullien a évolué. Sa théorie de l'âme, en tant qu'elle exige aussi bien les facultés sensibles que les facultés intellectuelles, l'amène, dans le *De anima*, à admettre une anticipation de la récompense ou du châtement dès après la mort (58, 2). Pour les damnés, c'est déjà le châtement. Pour les pécheurs, c'est un commencement de l'expiation. Pour les justes enfin, c'est un état de bonheur que décrivent plusieurs mots. *Solatum* désigne un réconfort, mais avec les nuances supplémentaires de récompense et d'avant-goût. L'étude de *requies* montre comment dans les LXX d'abord, puis dans le Nouveau Testament et la première littérature chrétienne, l'union du thème du repos de Dieu (le septième jour) et du repos des morts donne à *requies* une signification eschatologique. Mais il semble bien que Tertullien soit le premier à l'appliquer spécifiquement à l'état des âmes justes avant la résurrection. On retrouvera ce sens chez Cyprien, dans les inscriptions d'Afrique, puis en Espagne, et enfin à Rome.

Refrigerium, dans la langue profane, n'est pas associé simplement à l'image d'une boisson fraîche, comme le dit Parrot, mais à l'ensemble de ce qui repose, et qui comprend à la fois, pour les anciens, le bain, le repas et le jeu. L'usage eschatologique du mot semble dépendant de *Luc* 16, 24, dont l'importance apparaît décisive pour l'origine des représentations eschatologiques. Les gnostiques parlent du *locus refrigerii* pour désigner la béatitude du plérôme, Irénée pour décrire la vie après la

²³ Voir WASZINK, *op. cit.*, p. 588.

résurrection. Pour Tertullien, il peut désigner soit l'état intermédiaire, soit la vie éternelle. Au premier sens il est donc équivalent au « sein d'Abraham ». C'est par Tertullien qu'il a passé dans la *Vetus Latina*, Cyprien, la liturgie et finalement les inscriptions. Dans *Pass. Per.*, 8, 1, il dépend de représentations païennes. Je ne suis pas convaincu que les représentations figurées où apparaît l'eau vive désignent le *refrigerium* eschatologique, comme le dit Finé (p. 189).

Quant à l'expression *in caelis*, elle désigne toujours chez Tertullien la béatitude eschatologique, non l'état intermédiaire. Il paraît donc bien que c'est une constante de sa pensée, de placer celui-ci dans l'*Unterwelt*. Il systématise en cela la ligne de Justin et d'Irénée. Ceci semble lié, dans ce groupe, au conflit avec le gnosticisme et surtout avec Marcion. Mais, pour l'ensemble des chrétiens, l'état intermédiaire est situé aussi bien dans le ciel que dans les *infern* : c'est le cas dans les inscriptions. D'ailleurs, dès Cyprien, l'état intermédiaire sera situé au ciel, et cette vue deviendra progressivement l'opinion générale. On ne peut donc dire avec Stuiber que la localisation de l'état intermédiaire dans les *infern* serait universelle jusqu'au IV^e siècle dans les milieux influencés par le gnosticisme.

Il reste que la thèse de Tertullien connaît une exception notable. Il admet que les âmes des martyrs ne sont pas dans les enfers, mais dans le Paradis. La localisation du Paradis au troisième ciel ou au quatrième relève des représentations apocalyptiques²⁴. Elle est chez saint Paul, chez les gnostiques, chez Origène. Pour Irénée, avant la résurrection, le paradis est seulement le jardin d'Éden, situé sur la terre. C'est là qu'Élie ou Hénoch ont été transférés (p. 221). Après la seconde résurrection, le Paradis est une des trois demeures célestes, entre le ciel et la ville²⁵. Ceci expliquerait que, pour Irénée, les martyrs soient au ciel, mais non pas encore au Paradis.

Tertullien, comme Irénée, distingue le jardin d'Éden, qui est sur la terre et où Adam et Ève étaient avant le péché, et le Paradis identifié au ciel qui sera le lieu des justes après la résurrection. Cette vue restera celle de la théologie occidentale. On la trouve dans la *Pas. Perp.* Elle est aussi chez Cyprien, quoi qu'en ait dit le P. Karl Rahner. La particularité de Tertullien est ici que les martyrs sont admis dès après leur mort dans ce Paradis céleste eschatologique. Pour Cyprien, par contre, tous les saints peuvent y être admis dès ce moment. On notera la présence, chez Tertullien, d'équivalences entre l'imagerie sémitique et l'imagerie hellénistique. Les Champs Élyséens sont assimilés au Paradis. Peut-

²⁴ Voir J. DANÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 33-36.

²⁵ E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 291.

être, si l'on admet une correction de Kroymann, y a-t-il une allusion à la « prairie » céleste platonicienne dans le *De Corona*, 15, 1. Mais Tertullien réagit contre les descriptions trop luxuriantes comme les aimaient les judéo-chrétiens.

L'originalité de Tertullien a consisté à prendre les représentations assez générales que lui proposent l'eschatologie antérieure et à les utiliser pour exprimer des vues plus rigoureuses. On passe d'une théologie mythique à une théologie rationnelle. Ceci souligne justement le caractère systématique et logique de la pensée de Tertullien. De ses vues, certaines n'auront pas de postérité. Ainsi, en particulier, sa localisation de l'état intermédiaire dans les *infern*. Mais d'autres passeront dans la doctrine commune. En matière de vocabulaire, son influence apparaît considérable. Il paraît bien que ce soit à lui que des mots comme *requies* et *refrigerium* aient dû leur fortune.

VI. LA RÉSURRECTION DES MORTS

Le cycle des traités dogmatiques de Tertullien s'achève sur le *De resurrectione*. Il est à la fois le dernier chronologiquement, et le dernier thématiquement. Il relève du même type de pensée que celui que nous avons rencontré dans les traités précédents. C'est dans cette perspective que nous l'aborderons, moins pour le contenu lui-même, bien qu'il s'agisse dans cet ordre d'un ouvrage incomparable, que pour la méthode suivie par Tertullien. On le sent ici en pleine possession de sa méthode. Il reprend nombre de termes que nous avons déjà rencontrés, mais les manie avec plus d'assurance que jamais. C'est ce qui donne à ce traité son caractère exceptionnel et qui en fait, à mon avis, non seulement le chef-d'œuvre de Tertullien, mais celle de ses œuvres qui a gardé la plus étonnante actualité.

Paolo Siniscalco a bien situé le sens de ce traité²⁶. Celui-ci suppose les critiques que ressasseront indéfiniment les auteurs païens, quant aux impossibilités de la résurrection des corps. Mais plus qu'une réponse aux objections païennes, le traité de Tertullien est une polémique contre les marcionistes et les gnostiques. En ce qui concerne les premiers, Siniscalco montre que c'est contre eux que Tertullien commente longuement certains textes de saint Paul (p. 58-61), et qu'il souligne l'identité du Dieu bon et du Dieu juste. Pour les seconds, la preuve qu'ils sont visés par Tertullien nous a été donnée par la découverte, à Nag Hammadi, de la *Lettre à Rheginos*. Les éditeurs avaient remarqué aussitôt qu'elle nous

²⁶ *Ricerche sul « De resurrectione » di Tertulliano*, Roma, 1966, p. 13-76.

donnait le contexte du *De resurrectione* de Tertullien. Siniscalco ajoute que c'est aussi le cas du traité *Sur la résurrection* attribué à Justin. Il ne peut donc être de celui-ci, comme l'a encore affirmé Pierre Prigent. Il est de la fin du second siècle et a sans doute été utilisé par Tertullien. Quant au *De resurrectione* attribué à Athénagore, il correspond à un climat intellectuel tout différent. Déjà R.M. Grant avait proposé de le situer à la fin du III^e siècle. J'ai montré les étonnantes ressemblances qu'il offre, dans la forme et dans le fond, avec le Traité sur les *aôroi* de Grégoire de Nysse²⁷. Ceci amènerait à le situer au IV^e siècle.

Le contexte gnostique explique quelques traits caractéristiques du traité de Tertullien. C'est, d'une part, l'expression « résurrection de la chair ». Cette expression, comme le souligne Siniscalco, n'est pas biblique. Or Tertullien ne l'a pas inventée : elle est fréquente chez le Pseudo-Justin. Elle implique d'ailleurs que le mot chair ne désigne ni l'homme dans sa misère, ni l'être animé total, mais le corps de chair (p. 110). L'usage de l'expression est apparu dans un contexte anti-gnostique (p. 105). Elle entrera dans les formules des symboles (p. 107). D'ailleurs, c'est aussi avec la fin du second siècle qu'apparaît l'insistance mise sur l'identité du corps ressuscité avec le corps de chair (p. 166), et ceci en relation avec les critiques des gnostiques (p. 162). Comme l'*Épître à Rhéginos* l'a montré, ceux-ci, d'une part, voyaient la résurrection déjà accomplie par la conversion à la gnose. Et, d'autre part, ils pensaient que la résurrection eschatologique se ferait dans des corps d'une autre nature (p. 45-49). Cette affirmation de l'identité physique du corps de chair et du corps ressuscité est déjà développée chez le Pseudo-Justin avant Tertullien. Elle sera reprise par Méthode d'Olympe et Grégoire de Nysse contre Origène.

Après l'introduction viennent des arguments préliminaires. Le premier est celui de l'appartenance du monde à Dieu. Il est développé déjà dans le *De resurrectione* du Pseudo-Justin. Il implique que le monde est la création de Dieu. Il est évident que Dieu est capable « de refaire ce qu'il a fait, car faire est plus difficile que refaire, donner un commencement que le redonner. Tu peux donc croire que la restauration de la chair est plus facile que son institution » (*De res.*, 11, 10). Il y a, sous-jacente à ce développement, l'identité du Dieu créateur et du Dieu sauveur. C'est le même Dieu qui a modelé Adam à l'origine et qui peut le remodeler. Très habilement, comme le note Siniscalco, Tertullien rattache à cet argument les exemples traditionnels empruntés à la nature : « Considère les exemples de la puissance divine. Le jour meurt avec la

²⁷ « Le traité sur les enfants morts prématurément de Grégoire de Nysse », *VC*, 20 (1966), p. 159-182.

nuit et est enseveli de toutes parts dans les ténèbres. La beauté du monde prend le deuil, toute réalité s'obscurcit, tout s'éteint, se tait, s'endort (*sordent, silent, stupent cuncta*). Et pourtant à nouveau la même lumière dans son intégrité et sa totalité, avec sa beauté, sa parure, son soleil, revit dans tout l'univers. Tout cet ordre cyclique des choses rend témoignage à la résurrection des morts » (*De res.*, 12, 1). Ici, c'est la révélation de Dieu à travers l'ordre de la nature qui témoigne qu'il peut aussi se manifester à travers l'événement de l'histoire.

Un second argument est la dignité de la chair. Et ici, Tertullien touche un point faible de ses adversaires. Car tous, platoniciens ou gnostiques, ont ceci de commun qu'il y a chez eux un mépris de la chair. Or Dieu est moins méprisant qu'eux. Car cette chair, il l'a créée. Et, en la méprisant, c'est sa création qu'on méprise. Comment, après l'avoir créée, la jetterait-il au rebut ? Tertullien a raison de le dire, dans une des formules extraordinaires qui sont les siennes : *Caro salutis est cardo*. « La chair est la charnière du salut » (*De res.*, 8, 2). Et ceci est vrai : Dieu prouve la bonté de la chair. Car comment ne serait-elle pas bonne, si elle est son œuvre ? Mais la chair prouve aussi la bonté de Dieu. Car si l'existence humaine n'était que la *caro foenum*, une chair qui ne serait destinée qu'à être jetée dans le néant, comment le monde serait-il l'œuvre d'un Dieu si bon ? Mais cette chair, Dieu la met en réserve dans les celliers, pour l'utiliser à nouveau à la Résurrection. C'est pourquoi la résurrection de la chair manifeste un Dieu bon, alors que le mépris de la chair conduit nécessairement à un Dieu déraisonnable, qui ne peut qu'être rejeté.

Avant Tertullien, le Pseudo-Justin ironise déjà sur ce point : « Il faut discuter avec ceux qui disent que la chair, bien qu'étant tout à fait l'œuvre d'un Dieu bon et estimée de lui au-dessus de tout, n'aurait pas, pour autant, la promesse de la résurrection. Comment ne serait-il pas absurde que celui qui l'a faite selon un si grand dessein, et estimée par-dessus tout, la méprise au point de la rejeter dans le Néant ? » (*De res.*, 8). Tertullien reprend l'argument avec son génie propre : « Cette chair que Dieu a façonnée de ses mains à son image, qu'il a animée de son souffle à la ressemblance de sa vitalité, qu'il a établie pour habiter, cultiver et dominer toute son œuvre, qu'il a revêtue de ses sacrements et de ses enseignements, comment ne ressusciterait-elle pas, se trouvant être à tant de titres chose de Dieu ? Il est impossible que Dieu rejette dans une destruction éternelle l'œuvre de ses mains, le produit de son génie, la sœur de son Christ » (*De res.*, 9, 2). Ici encore, le parallélisme entre la création d'Adam et la résurrection des morts domine le développement. Mais c'est pour marquer non plus la puissance de Dieu, mais la grandeur de la chair.

Il reste un troisième point, qui est la raison de la résurrection de la chair. Tertullien répond à l'objection de ceux qui prétendent que, le péché et la vertu relevant de l'âme seule, elle seule doit être jugée. C'est l'occasion, pour Tertullien, de souligner que l'âme est inséparable du corps. C'est par le corps qu'elle exerce toutes ses activités. C'est par lui qu'elle peut exercer ses sens (7, 11). « La parole elle-même existe par un organe de chair » (7, 11). « C'est dans la chair qu'est exercé par l'âme ce qui naît dans le cœur » (15, 3). Tertullien souligne qu'il en est de même pour les sacrements chrétiens : *Caro abluitur ut anima emaculetur ; caro unguitur ut anima consecretur ; caro corpore et sanguine Christi uescitur ut et anima de Deo saginetur* (8, 3).

Tertullien veut-il dire par là que la résurrection de la chair est nécessaire pour que l'âme reçoive *tormentum* ou *refrigerium* (17, 1) ? C'est là ce que pourraient penser les *simpliciores*. Mais ce n'est pas la pensée de Tertullien, nous l'avons vu. L'âme n'a pas besoin de la chair pour pouvoir souffrir ou être heureuse : « Nous tenons en effet que l'âme est corporelle et nous l'avons prouvé dans le livre qui lui est consacré » (17, 2). Ceci nous renvoie au *De anima* : « L'âme a un genre propre de consistance (*soliditas*) qui lui permet, dès avant la résurrection, et bien que dépouillée du corps, d'être malheureuse ou heureuse dans les enfers. » Ce point est un de ceux sur lesquels la position de Tertullien s'est affirmée dans le *De anima*. Mais cela ne veut pas dire que soit niée la participation du corps au châtement ou à la récompense par la résurrection, puisqu'elle a été l'instrument du péché ou de la fidélité (17, 6-8 ; voir 33, 9-10).

Tertullien a ainsi posé les trois justifications de la résurrection : la dignité de la chair, la puissance de Dieu, le lien avec l'âme. Mais il reste la question de fait. Cette affirmation incroyable est-elle vraiment dans l'Écriture ? La résurrection est possible, mais est-elle réelle ? Tertullien affronte ici directement la thèse des gnostiques, telle qu'elle est présentée dans le traité redécouvert à Nag Hammadi. La thèse de ces gnostiques est que les textes de l'Écriture qui parlent de la résurrection doivent être interprétés symboliquement : « Ayant adopté une forme très sublime du langage prophétique, la plupart du temps allégorique et figuré, mais non cependant toujours, ils détournent la résurrection des morts, annoncée cependant de façon obvie, dans un sens imaginaire, affirmant que la mort elle-même doit être comprise spirituellement. Celle-ci n'est pas en réalité la mort au sens vulgaire, la séparation de l'âme et du corps, mais l'ignorance de Dieu » (19, 2-3).

Le texte de Tertullien est ici extrêmement précis dans la description qu'il nous donne de l'hérésie qu'il combat. Elle comporte deux affirmations. La première est que la résurrection doit être réalisée dès mainte-

nant : elle est passage de l'ignorance à la connaissance, c'est-à-dire la conversion au gnosticisme. Mais elle signifie aussi que « la sortie de l'âme hors du sépulcre, à la mort, est résurrection, parce que le sépulcre est le monde et que le monde est l'habitat des morts, c'est-à-dire de ceux qui ignorent Dieu — ou, encore, que la sortie même du corps est résurrection, puisque le corps détient l'âme enfermée, à la manière d'un tombeau, dans la mort de la vie de ce monde » (19, 7). C'est là une notice d'une remarquable précision, si nous la rapprochons du texte de Nag Hammadi.

Tertullien va reprendre la question. D'une part, il y a la question de l'interprétation des prophéties. Tertullien reconnaît que certaines doivent être interprétées spirituellement. Et il conteste en ce sens le littéralisme de l'exégèse juive (26, 1-14). Mais, d'autre part, celles qui portent sur les points essentiels doivent être interprétées littéralement. Il donne l'exemple d'*Is* 7, 14, et d'*Is* 8, 4, que nous avons rencontré parmi ses *testimonia*. La conception virginale annoncée dans la première prophétie est à interpréter littéralement ; la victoire de l'enfant sur la puissance de Damas est à interpréter spirituellement (20, 3). Un exemple particulier est celui de la prophétie d'*Ez* 37, sur la plaine couverte d'ossements qui ressuscitent. Tertullien ne nie pas qu'on puisse l'interpréter de la résurrection du peuple juif. Mais il souligne aussi qu'elle implique la réalité d'une résurrection du corps. Son interprétation est ici remarquable (29-33).

Certes, il est vrai que dans le Nouveau Testament il est question d'une résurrection déjà accomplie. Mais d'abord cette résurrection n'est pas celle dont parlent les gnostiques. Elle consiste, selon saint Paul, en ce que, « alors que nous vivions dans le mal, nous avons été ensevelis avec le Christ dans le baptême et ressuscités en lui par la foi dans la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (23, 1). L'Écriture ne nie pas pour autant la résurrection eschatologique du corps : « Quand il nous présente ainsi comme morts spirituellement, tout en reconnaissant que nous mourrons aussi un jour corporellement, en nous déclarant encore plus ressuscités spirituellement, il ne nie pas non plus que nous ressusciterons corporellement » (33, 2).

Tertullien va s'attacher à expliquer quelques textes du Nouveau Testament qui concernent l'homme. L'intérêt est qu'il va faire intervenir, pour les interpréter correctement, les principes de son anthropologie (33, 10). D'abord à propos du texte de *2 Co* 4, 16 : « Même si notre homme extérieur dépérit, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour », que les adversaires interprètent d'un salut de l'âme et d'une destruction du corps. Tertullien remarque que « l'homme intérieur » ne signifie pas tant *animam* que *mentem* et *animum* ; c'est-à-dire non la

substantia elle-même, mais le *saporem substantiae* (40, 4). Il ne s'agit donc pas ici d'une opposition de l'âme et de la chair. Il s'agit du progrès, dans la foi et la vertu, par le déploiement (*suggestum*) de l'Esprit (40, 7). Mais ces progrès ne sont pas seulement ceux de l'âme, puisque c'est à ses opérations dans le *mens* et l'*animus* que l'Esprit est présent, et non pas à sa substance. Or ces opérations ne sont exercées que par l'intermédiaire du corps (cf. 46, 13). On peut donc attribuer aussi bien « l'homme intérieur » à la chair (40, 4-5). Il concerne l'homme tout entier qui est comme l'agrafe (*fibula*) des deux substances conjointes (40, 3 ; voir aussi 46, 13).

Une autre opposition est celle du vieil homme et de l'homme nouveau. Ici encore, certains entendent le vieil homme du corps, et l'homme nouveau de l'âme. Tertullien commence par critiquer la thèse du simple point de vue de son anthropologie. D'abord, s'il fallait choisir, c'est l'âme qui devrait être première. Mais, en fait, l'âme et le corps, qui naissent ensemble dans l'homme, sont apparus à l'origine presque ensemble : *Quantulum enim temporis inter manum Dei et adflatum* ? En fait, ici encore, il ne s'agit pas d'une opposition entre des substances. « Nous affirmons qu'aussi bien la vétusté de l'homme que sa nouveauté relèvent d'une différence morale, non substantielle » (45, 15). C'est la *uitiosa disciplina*, non la *corpulentia* qu'il doit dépouiller » (45, 16).

Un autre thème va amener Tertullien à revenir sur la nature du corps et de l'âme et sur leur union : c'est la phrase « La chair et le sang n'hériteront pas du royaume » (1 Co 15, 50). Ici encore, la chair et le sang ne sont pas la substance du corps, mais les œuvres mauvaises de l'homme (49, 11). En outre, il n'est pas directement question ici de la résurrection, mais du « royaume », c'est-à-dire, pour Tertullien, du millénaire. L'entrée dans le royaume implique la première résurrection, celle des seuls justes. Dire que la chair et le sang n'entreront pas dans le royaume millénaire concerne ici la chair et le sang *nomine culpae*, non *substantiae*. Mais ceci ne signifie pas que, lors de la résurrection générale, la chair et le sang de ceux qui ne seront pas déjà ressuscités ne ressusciteront pas *nomine formae*. D'ailleurs, il est vrai aussi, en un autre sens, que « la chair et le sang », au sens de la substance, ne peuvent entrer dans le royaume à eux seuls, sans l'Esprit (50, 4). Aussi bien comment notre chair et notre sang, toujours au sens de la « substance », n'hériteraient-ils pas de l'incorruptibilité, quand déjà le Christ a introduit dans le ciel sa chair et son sang, en arrhes des nôtres (51, 4) ?

On voit que toutes ces exégèses sont commandées par les distinctions fondamentales de l'anthropologie de Tertullien : « L'homme est composé de deux substances, le corps fait du limon, l'âme faite du souffle. Les perceptions, celle des sens comme celle de l'esprit, sont des

opérations de l'âme, mais qui ne se font que par le corps. Elles peuvent donc être aussi bien de la chair que de l'âme. Par ailleurs l'homme, dans ses deux substances, est appelé à être transfiguré par l'Esprit. C'est cet Esprit qui, dès cette vie, suscite dans le *mens*, action commune du corps et de l'âme, des actes spirituels, et qui dans le règne messianique communiquera aux deux substances l'incorruptibilité. Tout repose sur la rigueur avec laquelle Tertullien distingue radicalement les substances et unit radicalement leurs opérations, l'âme ne pouvant rien faire sans le corps. Et comme l'Esprit agit dans les opérations, c'est le corps et l'âme qu'il transfigure toujours ensemble.

Un dernier texte va amener encore d'autres précisions. Il s'agit du texte de *I Co* 15, 45 : « Le premier Adam a été fait âme vivante, le second Esprit vivifiant. » Les adversaires entendent cette âme vivante au sens où l'âme serait un *corpus animale*. Tertullien reprend le récit de la création. L'homme a été d'abord fait corps, puis le corps a été animé par l'âme et il est devenu *corpus animale*. De même, à la résurrection, il sera d'abord uni à nouveau à l'âme, puis à l'Esprit. Mais l'expression *corpus animale* ne saurait convenir à l'âme. Certes, l'âme est un corps, au sens où Tertullien entend ce mot, mais elle n'est pas un *corpus animatum*. Comment s'animerait-elle puisqu'elle est elle-même âme ? Il faut plutôt l'appeler un *corpus animans*. Si donc le premier Adam est appelé âme vivante et le second Esprit vivifiant, cela veut dire que, l'un et l'autre étant chair, ce qui caractérise le premier est que sa chair a été animée, et ce qui caractérise le second est que sa chair a été spiritualisée, ceci sans préjudice, cependant, de ce que la chair du second était une chair animée (53, 16).



L'ensemble des études que nous venons de faire nous montre Tertullien en pleine maîtrise de sa pensée. Comment définir celle-ci ? Nous voyons d'abord ce à quoi Tertullien s'oppose. Ce sont les diverses tendances hétérodoxes de son temps et sous leurs formes les plus contemporaines, Hermogène, Apelle, Alexandre, le *De resurrectione* gnostique. Et ce qu'il leur reproche, c'est l'absence d'une anthropologie saine, qui leur fait confondre ce qui relève de la structure de l'homme, âme et corps, et ce qui relève de la vocation de l'homme, nature et Esprit. Il est amené, à cette occasion, à se situer par rapport aux philosophes. Il les juge avec une grande liberté. Il n'adhère à aucun système. Il les critique tous dans leurs erreurs. Il les utilise le cas échéant. Mais il est faux de voir en lui un stoïcien. Novatien sera, en ce sens, plus littéralement marqué par le Portique.

A l'égard de la tradition chrétienne, il en distingue les éléments. Il prend ses distances à l'égard du judéo-christianisme, et spécialement de son angéologie. Il n'ignore pas les apologistes grecs, mais leur doit peu en matière de théologie. Par contre, il doit beaucoup à la tradition asiatic de Méliton et d'Irénée. Ici, la continuité est presque rigoureuse. Mais il est d'autant plus intéressant de constater qu'il se donne pour tâche de les compléter, en marquant la nature de l'âme plus qu'ils ne l'avaient fait. Et ici, il s'appuie sur Platon contre la dépréciation de l'âme, comme il s'appuyait sur les stoïciens contre la dépréciation du corps.

Les éléments essentiels de sa pensée sont de deux ordres. D'une part, il y a l'Écriture et la Tradition. Dans tous ses traités, l'argument scripturaire joue un grand rôle. Mais son attitude à l'égard de l'interprétation de l'Écriture est très libre. Il défend l'interprétation spirituelle des prophéties contre le matérialisme juif. Mais il défend aussi leur sens historique contre l'allégorisme valentinien. Il interprète les récits de la *Genèse* dans un sens littéral. Mais il n'écarte pas, d'autre part, les sens typologiques hérités de la tradition. Il s'appuie sur la tradition dans le *De praescriptione*, contre les innovations des hérétiques. Mais il fait part aux charismes dans sa période montaniste.

Le second élément est celui des catégories propres de la pensée. Elles sont moins l'expression d'un système que des instruments logiques lui permettant de classer et d'ordonner les données diverses qui lui sont proposées. C'est ici où l'originalité de son esprit se manifeste. Ces instruments, ou du moins l'usage qu'il en fait, sont, pour une bonne part, sa création. Ils lui permettent de situer les réalités auxquelles il est confronté. Je l'ai déjà comparé à Pascal. En ce sens, il est inclassable comme Pascal. Il ne peut être rattaché à un courant théologique. Mais il constitue une référence vers laquelle la théologie latine ne cessera plus de se tourner.

CHAPITRE III

LES DEUX CITÉS

La religion romaine, comme l'a bien montré Michel Meslin, « est essentiellement sociale et juridique. Elle a pour objet de maintenir la *pax deorum*, garant indispensable du succès des entreprises individuelles comme celui de la cité¹ ». Le christianisme, de son côté, présentait très particulièrement dans le monde latin un aspect social, celui d'une institution elle aussi fondée essentiellement sur la religion, et s'exprimant par un engagement dans une société. Dès lors, le conflit était inévitable entre les deux sociétés. Les chrétiens interpréteront ce conflit à la lumière de la doctrine de l'apocalyptique juive, continuée dans le christianisme, d'un conflit entre les forces du mal et l'action de Dieu dans le Christ. Ce sont les démons qui règnent sur la cité païenne et qui dressent celle-ci contre l'Église, en qui ils voient une menace pour leur pouvoir.

I. IDOLATRIE ET DÉMONOLOGIE

La philosophie grecque et latine, principalement dans le platonisme, connaissait une démonologie. Les *daimones* étaient des esprits, inférieurs aux dieux et intermédiaires entre eux et les hommes. Après Xénocrate, Plutarque, au premier siècle de notre ère, leur avait donné une place importante. Les apologistes chrétiens ont repris cette démonologie, mais en donnant aux démons une signification péjorative et en les identifiant aux anges déchus dont il est question dans le *I Hénoc*. Ceci se retrouve en domaine latin. La démonologie avait été particulièrement développée par Apulée, chez qui elle constitue un thème essentiel. Les premiers écrivains chrétiens, Minucius Felix, Tertullien, Cyprien transposeront la démonologie d'Apulée, comme Athénagore celle de Maxime de Tyr.

C'est dans l'*Octavius* de Minucius Felix que cette démonologie est explicitée de la façon la plus complète. Tertullien, Cyprien, Lactance se contenteront, pour une bonne part, de la recopier, quitte à ajouter des précisions. Il s'agit pour Minucius de montrer quelle est « la source

¹ Pour une science des religions, Paris, 1973, p. 25.

même de l'erreur et de la malice » que représente l'idolâtrie (26, 7). Cette source, ce sont les démons. Minucius identifie explicitement les démons du paganisme et les anges déchus de *I Hénoch*. Il rappelle d'abord l'existence de ces démons : « Il y a des esprits (*spiritus*) impurs, errants, tombés de leur vigueur céleste (*caelesti uigore*) dans les défaillances et les convoitises terrestres. Pour se consoler de leur malheur, ils ne cessent, perdus, de perdre ; corrompus, de répandre l'erreur de leur corruption ; étrangers à Dieu et séparés de Dieu, d'introduire les cultes pervers » (8). Minucius reproduit ici, dans un langage classique, le thème de *I Hénoch* sur les anges séduits par les femmes, déchus du ciel dans l'air, et essayant, par vengeance, d'entraîner les hommes dans leur apostasie.

Mais il va aussitôt montrer que ce sont ces anges déchus que les païens adorent sous le nom de démons : « Ce sont ces esprits (*spiritus*) dont les poètes connaissent l'existence sous le nom de démons (*daemones*), sur lesquels les philosophes dissertent, que Socrate a connus, lui qui refusait ou entreprenait des affaires selon l'approbation et le jugement du démon qui l'assistait » (26, 9). Minucius mentionne ensuite les magiciens (*magi*) qui agissent par l'opération des démons (*daemones*), pour faire apparaître ou disparaître des objets (26, 10). Parmi les mages, il mentionne Ostanès, « qui a vénéré le vrai Dieu et sait que des anges, c'est-à-dire des serviteurs et des messagers, entourent son trône et lui rendent un culte — et par ailleurs connaît les démons, terrestres, errants, ennemis du genre humain ».

Puis il revient à Platon : « D'ailleurs Platon lui-même, qui a estimé une affaire (*negotium*) de trouver Dieu, ne parle-t-il pas des anges et des démons sans en faire une affaire et ne tente-t-il pas dans son *Banquet* d'expliquer la nature des démons ». Il veut en effet qu'ils aient une substance entre le mortel et l'« immortel, c'est-à-dire intermédiaire (*media*) entre le corps et l'esprit (*spiritum*), constituée par un mélange de pesanteur (*ponderis*) terrestre et de légèreté (*leuitatis*) céleste. Il enseigne que par elle l'amour nous informe, est répandu dans les cœurs, émeut la sensibilité, forme les affections et communique l'ardeur du désir » (26, 11-12).

Minucius introduit ici un petit exposé, sur la doctrine des démons dans le paganisme, qui est d'un vif intérêt, et qui vient confirmer ce que nous avons dit de sa dépendance par rapport à la culture profane. Il donne les principales sources de cette démonologie. Il y a d'abord les poètes — et ceci renvoie très évidemment à Homère et à Hésiode², mais peut-être aussi à Virgile. Il y a les philosophes. Parmi eux, Platon

² Voir Minucius Félix, édition de M. PELLEGRINO, p. 202.

est la source principale. Minucius fait ici allusion d'abord au démon de Socrate. Nous savons qu'Apulée lui a consacré un traité. Il n'est pas sûr que Minucius dépende d'Apulée. Mais la question était dans l'air. Il parle ensuite du *Timée* (28 d ; 40 d-e) et de la distinction d'anges bons et de démons mauvais. C'est l'interprétation de Plutarque.

Il mentionne enfin le *Banquet* et le thème d'*Eros*. Ici la dépendance de Platon est très précise. Celui-ci dit que le *daimonion* est « entre le mortel et l'immortel » (*Conv.*, 202 d). C'est la formule même que reprend Minucius. Mais il paraît bien aussi dépendre d'Apulée dans son commentaire (*id est*). Celui-ci écrit en effet que « les corps des démons ont un peu de pesanteur (*ponderis*), qui les empêche de monter dans les sommets, et un peu de légèreté (*leuitatis*), qui leur évite de descendre dans les bas-fonds » (de *Deo Socr.*, 9). Il les appelle *mediae* (*Ibid.*, 6) et *commixta* (*Ibid.*, 9). Ces mots sont chez Minucius. Celui-ci paraît donc bien avoir connu le traité d'Apulée. Et c'est bien l'interprétation de Platon par le moyen platonisme qu'il nous donne. On remarquera, chez Minucius, l'expression « inter corpus et spiritum », où *spiritus* paraît l'équivalent de *theion* de *Conv.*, 202 e, et qui est différent du sens de *spiritus* donné au démon³. Enfin le dernier passage du texte, sur l'*Eros*, est directement inspiré du *Banquet* (195 e - 196 a).

L'ultime allusion de Minucius se réfère aux mages. Elle a d'abord un caractère général et se rapporte aux actions magiques. L'allusion à l'action des démons dans la magie était courante chez les apologistes (Justin, *I Apol.*, 14, 1 ; voir les références dans Pellegrino, *op. cit.*, p. 203). Plus caractéristique est la mention d'Ostanès. Minucius lui attribue la connaissance du vrai Dieu. Il reconnaît aussi qu'il a connu les bons anges qui entourent le trône de Dieu de la liturgie céleste. Viennent enfin les mauvais démons « terrestres, ennemis de l'homme, habitants de l'air ». Ostanès est déjà mentionné par Apulée, *Apol.*, 90. Minucius a pu s'inspirer d'Apulée dans ce passage sur la magie. On remarquera l'appréciation positive qu'il porte sur lui⁴.

Cyprien, dans le *Quod idola dii non sint*, reproduit textuellement, en l'abrégant, la notice de Minucius. Mais, en ce qui concerne les mages, il apporte des modifications intéressantes. D'une part, il rattache aux démons le pouvoir des mages « pour des actions pernicieuses ou ridicules » (6), ce qui donne une note plus sévère que Minucius. Il attribue à Ostanès la doctrine selon laquelle « la forme du vrai Dieu ne peut

³ Voir R. BERGE, *Exegetische Bemerkungen zur Dämonen auffassung des M. Minucius Felix*, p. 9-23. Apulée opposait *terrea et aetheria*.

⁴ Voir BIDEZ, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I, p. 180, 186 ; II, p. 275, 286-292.

être vue », c'est-à-dire une doctrine de la spiritualité et de la transcendence de Dieu. Il note que Platon et Ostanès distinguent ainsi le vrai Dieu des anges bons ou mauvais, ce qui est un commentaire exact de Minucius. Enfin, il ajoute le témoignage d'Hermès Trismégiste. Ce dernier aussi parle d'un seul Dieu et confesse qu'il est « incompréhensible et inestimable », ce qui montre l'intérêt porté aux écrits hermétiques au milieu du troisième siècle. Lactance leur fera une grande fortune.

Tertullien, avant Cyprien, avait repris le thème de Minucius Felix, mais comme toujours avec une grande indépendance. Alors que Minucius suit un ordre descriptif, il reprend le thème de façon logique. Il pose d'abord l'existence des anges : « Nous disons qu'il y a des substances spirituelles » (*Apol.*, 22, 1). Il expose que les païens l'ont reconnu. Il mentionne d'abord les philosophes, qui connaissent des démons (*daemones*), puis le démon de Socrate. Il suit ainsi la ligne de sa doctrine de l'ange et du démon gardiens (*Anim.*, 14), mais en lui donnant un sens péjoratif. Il nomme ensuite les poètes. Puis il fait allusion au témoignage populaire, ce qui est en accord avec le *De testimonio animae* (3, 2). Il revient au témoignage de Platon sur les anges, puis à celui des mages sur anges et démons. Il renvoie enfin à l'Écriture, pour la chute des anges.

Alors que Minucius reproduit une sorte de recueil des opinions païennes sur les anges, Tertullien construit donc un petit traité où interviennent ses idées personnelles : témoignage de l'âme, démon présent dès la naissance, jugement sévère sur les démons. Il traite successivement des « démons » auxquels il donne un sens péjoratif pour le démon de Socrate, les démons des poètes et celui du langage populaire. Il traite ensuite des bons anges, et il reconnaît que Platon et les mages les ont connus à côté des mauvais. Enfin il aborde le thème de l'origine des mauvais anges en renvoyant à l'Écriture, pour dire qu'il s'agit de bons anges déchus. Il est impossible de ne pas voir dans ce passage une utilisation personnelle de la doxographie présentée par Minucius.

Après avoir établi l'existence et la nature des démons, Minucius consacre un chapitre à montrer qu'ils sont l'origine de l'idolâtrie. Il s'agit d'abord des oracles. Ce sont les démons « qui se cachent dans les statues et se font adorer comme s'ils étaient la divinité représentée, en inspirant les devins (*inspirantur uatibus*), en demeurant dans les temples, en animant parfois les chairs d'une victime, en gouvernant le vol des oiseaux, en réglant les sorts, en accomplissant des oracles, mêlés à d'autres choses fausses » (27, 1). Ce sont les effets mêmes qu'Apulée attribuait aux démons d'après Platon : il fait allusion à l'examen des

entrailles, à celui du vol des oiseaux, au tirage au sort, à l'inspiration des devins (*uatibus inspirandis*) (*De Deo Socr.*, 6).

Une autre manière dont les démons s'y prennent pour s'attirer un culte est de créer des troubles, afin de faire croire, après les avoir guéris en se retirant, qu'ils sont guérisseurs. Le thème se trouve déjà chez Tatién (*Disc.*, 16, 1), dont Minucius peut dépendre ici. On songera à l'importance, à l'époque, du culte d'Esculape, dont témoigne Aelius Aristide. L'idée que les démons s'engraissent de la fumée des sacrifices vient du paganisme. On constate, ici encore, combien Minucius est proche de ses sources païennes. C'est également aux démons que doivent être attribuées soit les agitations des épileptiques, soit celles des prêtres dans certains cultes païens. Ici encore, Apulée, *Metam.*, VIII, 27, peut être la source. Minucius mentionne encore quelques prodiges en les attribuant aux démons : Jupiter réclamant des jeux par un songe, l'apparition des Dioscures (mentionnée par Maxime de Tyr), un navire suivant la ceinture d'une femme.

Qu'il s'agisse bien des démons, Minucius en voit la preuve dans le fait que, lorsque l'on fait des exorcismes, ils confessent ce qu'ils sont : « Saturne lui-même et Sérapis et Jupiter, et tous les démons à qui vous rendez un culte, vaincus par la douleur (que leur causent les exorcismes) confessent ce qu'ils sont. Et ils ne mentent pas, du fait qu'ils se couvrent par là de honte, surtout en présence de certains d'entre vous » (27, 5-6). Ainsi l'idolâtrie tout entière est une vaste mystification de démons vaniteux et gourmands dont les païens sont les dupes. On notera l'allusion à Saturne, qui était particulièrement vénéré en Afrique et à qui Tertullien fait fréquemment allusion dans l'*Ad nationes*.

L'exposé de Minucius se contente de reprendre la démonologie d'Apulée, mais en attribuant à de mauvais démons les oracles et les guérisons où celui-ci voyait l'œuvre des bons démons, et en confirmant l'identité des divinités païennes et des mauvais démons par leur témoignage dans les exorcismes. Tertullien reprendra dans l'*Apologétique* des éléments traditionnels en les résumant (22, 6, 11-12) : guérisons, oracles, prodiges. Mais il les accompagne de toute une réflexion : « L'œuvre des démons est la destruction de l'homme » (22, 4). Il va montrer cette action dans toute son ampleur. Et il va expliquer leur mode d'opérer (22, 7).

Ce sont les démons qui sont à la source des maladies du corps et des désordres de l'esprit. Et ceci parce que leur « extraordinaire subtilité et ténuité leur permet de s'insinuer aussi bien dans le corps que dans l'âme ». Inaccessibles à la vue et aux autres sens, ils se manifestent par les effets de leur action. Ainsi ils polluent l'air en sorte de

détruire les fruits. Ils sont omniprésents. C'est ainsi qu'ils peuvent annoncer des événements au moment même où ils se produisent — ou même les provoquer (22, 5). Ils connaissent les écrits des prophètes. Et ainsi ils font concurrence à Dieu en s'attribuant l'accomplissement des prophéties (22, 9). Justin parlait déjà en ce sens. « Du fait qu'ils habitent l'air et le voisinage des étoiles et qu'ils sont au contact des nuages, ils peuvent prévoir le temps » (22, 10). Tertullien s'étend également longuement sur les opérations magiques (23, 1).

Mais surtout, Tertullien tire parti du thème des dieux païens qui confessent être des démons quand ils sont brûlés par les exorcismes. L'argumentation est simple. Les divinités païennes sont des démons, elles-mêmes l'attestent. Or les démons sont soumis aux chrétiens. Donc les divinités païennes sont soumises aux chrétiens. Mais quelle absurdité alors de les adorer : « Votre divinité est donc déjà soumise aux chrétiens. Mais elle ne peut plus dès lors être considérée comme divinité, si elle est soumise à un homme. Ainsi ce que vous appelez divinité ne l'est pas » (23, 8-10). Il y a ainsi chez Tertullien toute une interprétation de la démonologie qui utilise des sources diverses : Justin, Minucius, et qui les transforme en vertu de son génie propre.

II. « POMPA DIABOLI »

D'ailleurs — et nous arrivons là à ce qui est le caractère propre de Tertullien —, c'est toute la vie publique de la cité païenne qui est pénétrée par des démons. Tel est le thème du *De spectaculis*. Certes, tout ce qui est dans le monde est l'œuvre de Dieu, mais tout a été détourné de son usage par « la puissance de l'ange jaloux » (2, 12). « Les places, le forum, les bains, les théâtres, les maisons elles-mêmes ne sont pas sans idoles : Satan et ses anges ont rempli le monde entier » (8, 9). C'est ce que Tertullien désigne sous le nom de « pompa » (7, 2). « L'assemblée des démons y préside » (7, 3). Les lieux où ils se tiennent sont consacrés aux démons et aux anges « par des statues et des autels » (8, 2-3). Les chevaux consacrés à Castor et Pollux « sont passés du service de Dieu aux fonctions des démons » (9, 1-2).

De même en est-il du théâtre. Celui-ci est « proprement la maison de Vénus et de Bacchus. Or il s'agit là de deux démons, étroitement associés, de l'ivrognerie et de la débauche » (10, 6-7). On remarquera que les anges des vices sont identifiés par Tertullien aux divinités païennes. Apollon et les Muses auxquels sont consacrés les arts ne sont que les noms de morts : « Mais nous savons que, sous ces noms, ce sont les esprits mauvais qui agissent dans les statues, qui jouissent, qui se font prendre pour des dieux » (10, 10).

Bien plus, les arts ont été inventés par les démons : « Prévoyant dès l'origine que les spectacles seraient pour eux, entre autres souillures de l'idolâtrie, une de celles par lesquelles ils détourneraient les hommes de Dieu et les contraindraient à les honorer, ils ont inspiré les inventions de ces formes d'art » (10, 12). Enfin les jeux sont rendus en l'honneur des morts : « Or les démons sont présents aussi dans les idoles des morts... Et nous dirons la même chose des cérémonies célébrées en leur honneur, de ces pourpres, de ces faisceaux, de ces baguettes, de ces couronnes : rien de tout cela n'a lieu sans incitation des démons, rien de tout cela n'est *sine pompa diaboli* » (12, 6). On voit que c'est l'État lui-même, dans ses manifestations publiques, qui est considéré comme contaminé par le démon.

Les spectacles ne sont pas seulement diaboliques parce qu'ils sont idolâtriques, mais parce qu'ils excitent les passions et que ceci aussi vient du démon. Nous avons vu le lien étroit établi par Tertullien entre les deux domaines. Dans un passage qui rappelle le *Pasteur*, il oppose les deux esprits : « Dieu a prescrit à l'Esprit Saint, qui, par la bonté de sa nature, est tendre et délicat, d'agir dans la tranquillité et la douceur, vers le repos et la paix et non d'agiter par la fureur, la bile, la colère, la douleur » (15,2). Or les spectacles suscitent des passions violentes, la cruauté, la sensualité, la partialité. Comment donc pourraient-ils procéder du bon esprit ? Certes, « le monde est à Dieu, mais la mondanité est au diable » (15, 8). « Toutes ces choses ont été instituées par le diable et sont la *pompa diaboli* » (24, 2). « Celui qui communique au diable en assistant aux spectacles se sépare du Seigneur. Nul ne peut servir deux maîtres. Qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres ? » (26, 4).

Ce qui caractérise ici Tertullien, c'est l'apparition de l'expression *pompa diaboli*. Il n'en existe pas d'attestation avant lui. Nous avons déjà vu ailleurs qu'elle lui était chère. Le sens de l'expression a été discuté. Salomon Reinach (*Cultes, mythes et religions*, t. 1, Paris, 1905, p. 347-362) et Hugo Rahner (« *Pompa diaboli* », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 55, 1931, p. 239-273) y ont vu les démons qui forment le cortège de Satan. Mais les études attentives de Pierre de Labriolle (« *Pompa diaboli* », dans *Archivum latinum aevi medii*, t. 2, 1926, p. 170-181) et de J.H. Waszink (« *Pompa diaboli* », dans *Vigiliae christianae*, 1, 1947, p. 13-41) ont montré qu'il fallait chercher ailleurs. Dans les textes de Tertullien, la *pompa diaboli* désigne le culte des idoles qui accompagne les différentes manifestations de la vie de la cité païenne. Ainsi la renonciation aux *pompes de Satan* accuse la rupture non seulement avec le démon et avec le péché, mais avec le monde païen, ses spectacles et ses honneurs : « De combien de manières nous

avons prouvé que rien de ce qui touche aux spectacles ne plaît à Dieu. Mais ce qui déplaît à Dieu peut-il plaire aux serviteurs de Dieu ? Si tout y est institué par le diable, la voilà la *pompe du diable*, contre laquelle nous avons prêté serment, quand nous avons reçu le sceau de la foi » (*De spectaculis*, 24, 1-2).

Mais chez Tertullien apparaît une forme nouvelle : « Quand, descendus dans l'eau, nous confessons notre foi conformément aux paroles de la Loi divine, nous certifions de notre propre bouche que nous avons renoncé au diable, à sa *pompe* et à ses anges. Mais où le diable, ses pompes et ses anges se reconnaissent-ils mieux que dans l'idolâtrie ? » (*De spectaculis* 4, 1-2). Nous retrouvons cette forme dans le *De idololatria* : « Quant à toi, si tu as abjuré la *pompe* du diable, quoi que tu en touches, sache que c'est idolâtrie » (18, 8).

Le *De idololatria* reprend et complète l'*Apologétique*. Il montre comment de nombreuses professions impliquent une complicité avec l'idolâtrie. Ainsi des professeurs de littérature : « Il leur est nécessaire de parler des dieux des nations, d'exposer leurs noms, leurs généalogies, leurs légendes, leurs signes d'honneur, de faire observer leurs fêtes et leurs solennités (10, 1). Le maître d'école doit consacrer à Minerve le premier honoraire (*stipem*) d'un nouvel élève. Il doit célébrer les *Mineralia* pour Minerve, les *Saturnalia* pour Saturne, même pour leurs petits dévots. Les écoles sont couronnées par Flore. Que des édiles soient créés et sacrifient : l'école l'honore par des vacances. De même, pour le jour anniversaire de la naissance de l'idole : toute la pompe du diable (*pompa diaboli*) est célébrée » (10, 2-4). Ainsi « la première foi au diable est inculquée dès le début de l'éducation. Comment ne serait-il pas coupable d'idolâtrie, celui qui est le catéchète des idoles ? » (10, 6).

Combien de métiers, qui, même s'ils n'impliquent pas d'actes d'idolâtrie, en rendent complices (8, 1) ? Ainsi des marchands d'encens. L'encens nourrit les démons (11, 2). Comment le chrétien, passant dans un temple, crachera-t-il sur l'autel fumant dont il a fourni la matière ? Comment vendra-t-il la viande qui sert aux sacrifices ? « Nul métier, nulle profession, nul commerce qui ne fournisse quelque chose qui sert aux idoles » (11, 8). Mais alors « comment en sera-t-il des conditions de vie, si, après avoir scellé la foi, nous en venons à dire : Je n'ai plus où vivre » (12, 1) ? Hippolyte dans la *Tradition Apostolique* énumérerait aussi les métiers auxquels le catéchumène doit renoncer.

Qu'en sera-t-il de la vie sociale ? Tertullien ne revient pas sur les spectacles : « Nous avons déjà écrit un livre là-dessus » (13, 1). Mais sur les fêtes : « Est-ce faire un acte de culte que de placer des lampes devant les maisons et des branches de laurier au-dessus des portes ? Certes, ce n'est pas honorer Dieu, mais, en ce qui est manifeste, celui

qui est honoré comme dieu par de tels services est le démon, quoi qu'il en soit de l'attitude intérieure. Nous devons savoir, si quelques-uns l'ignorent par ignorance des lettres profanes, qu'il y a aussi des dieux des portes chez les Romains, Cardea dont le nom vient des gonds, Forculus des montants, Limentinus du seuil, et Janus même de la porte (*ianua*). Et nous savons, bien que ces noms soient des inventions absurdes, que, dans la mesure où cependant ils sont rapportés à la superstition, ils attirent à eux les démons et tout esprit impur par le lien de la consécration » (15, 4-5).

Très particulièrement difficile était la question des cérémonies familiales, *toga pura*, fiançailles, mariages, anniversaires : « Ces choses sont pures en elles-mêmes : ni le vêtement de l'homme, ni l'anneau, ni l'union conjugale, ni le nom ne viennent de l'honneur de quelque idole » (16, 1). Mais à ces réunions s'ajoutent des sacrifices. Certes, je ne puis sacrifier, ni même contribuer au sacrifice. J'en serai seulement spectateur. Mais que feront les esclaves, les affranchis ? S'ils aident de quelque manière leur maître, ils seront considérés comme ministres de l'idolâtrie. Clément d'Alexandrie avait, vers la même époque, traité la question. Pas plus que Tertullien il n'exclut la possibilité d'une participation purement familiale à ces fêtes. Mais elles mettaient cependant toujours un chrétien dans une situation difficile.

Ce problème prend toute son amplitude là où il s'agit des fonctions officielles. Car ici, c'est de la cité même qu'il est question. Tertullien souligne le sérieux du problème : « La question a été récemment soulevée de savoir si un serviteur de Dieu peut assumer la charge d'un honneur ou d'un pouvoir, dans la mesure où il pourrait se garder intact de toute apparence d'idolâtrie, ou par une certaine grâce ou même par son habileté ? Accordons qu'il peut arriver à quelqu'un d'être introduit dans n'importe quel honneur au seul titre de l'honneur, sans avoir à sacrifier, sans accorder son autorisation à des sacrifices, sans acheter de victimes, sans déléguer la garde des temples, sans procurer des ressources pour leur entretien, sans donner des spectacles à ses frais ou à ceux de l'État et sans les présider... Si c'est possible, qu'il le fasse » (17, 3).

On voit la position de Tertullien. En soi la chose est possible. Il y a nulle incompatibilité entre la profession de chrétien et les charges publiques. Mais pratiquement, étant donné la pénétration de la vie publique par la religion, la chose se présente comme extrêmement difficile. Ce n'est pas à dire que Tertullien n'accepte cette tension. Le chrétien, dira-t-il dans l'*Apologétique*, doit rester présent dans la société, sans accepter la complicité avec l'idolâtrie. Mais il est clair que ce refus de la société, en le mettant en opposition avec ce qui consti-

tuait l'idéologie de la société, lui rendait cette présence difficile et devait inévitablement susciter un conflit.

Tertullien prend le cas des vêtements. Il observe que la pourpre peut être simplement marque d'honneur. « Mais cet appareil (*suggestus*) peut aussi être lié à des sacerdoces ou à des fonctions idolâtriques. La pourpre et les autres signes de dignité ou de puissance, dédiés dès l'origine à l'idolâtrie associée à la dignité et aux pouvoirs, gardent la souillure de leur profanation, du fait en outre que les idoles elles-mêmes sont revêtues de robes prétextes, de vêtements consulaires, de laticlaves, et qu'on porte devant elles aussi des faisceaux et des bâtons. Les démons sont les magistrats de ce monde » (18, 3).

Tertullien ici identifie l'état païen et les forces démoniaques : « Le Christ a rejeté les pourpres et les faisceaux. Il les a par là désignés comme *pompa diaboli*. Il ne les aurait pas condamnées, si elles ne lui avaient pas été étrangères ; et elles ne peuvent relever d'un autre, ces choses qui ne sont pas de Dieu, mais du diable. Toi donc, si tu as renié la *pompa diaboli*, tu sais que tout ce qui s'y rattache est idolâtrie. Et est-ce que cela ne t'avertit pas de ce que toutes les puissances et les dignités de ce monde sont non seulement étrangères, mais ennemies de Dieu, de voir que par elles des supplices sont décidés contre les serviteurs de Dieu ? » (18, 7-8).

Un dernier cas est celui de l'armée. Déjà Tertullien avait abordé la question dans le *De corona militis*. A partir de la question de la couronne de laurier donnée au militaire, il avait posé la question plus générale : « Est-ce que d'une manière générale l'armée convient aux chrétiens ? » Et il avait souligné les oppositions : le serment de fidélité peut-il être donné à un autre maître après avoir été donné au Christ ? (11, 1) ; l'usage de la torture ; la présence dans les temples : « Portera-t-il l'enseigne rivale de celle du Christ ? Demandera-t-il d'être marqué du signe par le prince, lui qui l'a été par Dieu ? Sera-t-il incinéré suivant l'usage militaire, lui à qui l'incinération est interdite ? Faire passer le nom même de l'armée de la lumière à celle des ténèbres est une trahison » (11, 3-4).

Le *De idololatria* reprend le thème, cette fois à propos de problèmes précis : « La question est de savoir si un fidèle peut se tourner vers l'armée et si un soldat peut être admis dans l'Église, mais sans l'obligation de mises à mort » (19, 1). La réponse est radicale : « Il n'y a pas d'accord entre le serment humain et le serment divin, le sceau du Christ et celui du diable, le camp de la lumière et celui des ténèbres. Une même âme ne peut se donner à la fois à Dieu et à César » (19, 2). Ici à nouveau ce qui s'exprime, au-delà de l'opposition à l'idolâtrie, c'est l'opposition à la cité elle-même, dont l'idolâtrie, c'est-à-dire les démons,

sont inspireurs : les idoles, les démons, les Césars ne font qu'un. Ils constituent un ordre de choses opposé à celui du Christ. Du fait que la société romaine est dominée par l'idolâtrie, c'est-à-dire par les démons ennemis du Christ, elle est la cité de Satan opposée à la cité de Dieu.

III. L'EMPIRE PERSÉCUTEUR

Nous avons vu Tertullien montrer dans les persécutions exercées par l'Empire romain contre les chrétiens le signe de sa nature démoniaque. Le thème existait déjà chez les apologistes grecs, en particulier chez Justin : « Ce sont les démons qui suggèrent contre les chrétiens des accusations mensongères » (*I Apol.*, 10, 6). Ils poussent à les haïr et à les mettre à mort (*I Apol.*, 57, 1). Ils ont sous la main des magistrats injustes qui sont leurs serviteurs (*daimoniôntes*) (*II Apol.*, 1, 2). Ces attaques des démons sont d'ailleurs bien antérieures au christianisme. Elles se sont exercées contre les hommes justes qui possédaient déjà partiellement le Verbe (*II Apol.*, 8, 3). Nous avons relevé chez Tertullien le thème des démons ennemis de l'homme et qui s'acharnent à le détruire dès l'origine.

Le thème est repris chez les Latins. Ainsi pour Minucius Felix : « Les démons fuient les chrétiens de près, eux qui de loin les déchiraient dans vos assemblées. Pénétrant dans l'esprit des ignorants, ils y sèment la haine contre nous, par la crainte. Il est en effet naturel de haïr ceux qu'on craint, et d'attaquer, si on le peut, ceux qu'on redoute. Ainsi ils occupent les esprits, ils bouchent les cœurs, en sorte que les hommes commencent à nous haïr avant de nous connaître, de peur que, nous ayant connus, ou ils puissent nous imiter, ou ils ne puissent nous condamner » (27, 8). Régnant dans les cœurs par l'idolâtrie, dominant la société par l'empire païen, les démons ne peuvent que haïr les chrétiens qui menacent leur pouvoir.

Tertullien est aussi clair : « L'auteur des persécutions, c'est cet esprit, de nature démoniaque et angélique, qui nous fait la guerre, embusqué dans vos esprits qu'il a stylés et dressés à rendre ces jugements pervers et à servir cette iniquité » (*Apol.*, 27, 4). Le *De fuga* reprend le même thème que le *De idololatria* : « Si ce qui est iniquité ne vient pas de Dieu, mais du diable — et si la persécution vient de l'iniquité —, qu'y a-t-il en effet de plus inique que de traiter comme de grands coupables les fidèles du vrai Dieu, les disciples de la vérité ? Ainsi il est clair que la persécution vient du diable, qui opère l'iniquité d'où procède la persécution » (*Fug.*, 2, 1).

Toutefois, on relève chez Tertullien un souci, déjà notable chez

Justin, de ne pas identifier le pouvoir politique lui-même et l'action persécutrice. Il faudrait d'abord établir si « ceux auxquels on offre des sacrifices peuvent apporter aux empereurs ou à qui que ce soit le bonheur (*salutem*) » (*Ap.*, 29, 1). Les chrétiens « sont les défenseurs de la majesté de l'empereur, en ne le soumettant pas à ses affaires » (29, 4). Ils invoquent « le Dieu éternel pour le salut des empereurs, le vrai Dieu, le Dieu vivant, que les empereurs eux-mêmes préfèrent avoir favorable plus que les autres. Ils savent qu'il leur a donné l'empire » (30, 1). On voit la tentation de Tertullien pour dissocier empire et idolâtrie.

Les choses vont changer avec Cyprien. Et cela est dû à l'évolution de la situation politique et religieuse. Le milieu du III^e siècle se caractérise en effet par le renforcement du lien de l'État et de la religion. Alors qu'au second siècle l'idéologie impériale était philosophique et que les apologistes pouvaient en appeler à la sagesse des princes, elle s'inspire, au III^e siècle, de la religion traditionnelle⁵. Le conflit se fait alors beaucoup plus aigu, entre un État délibérément attaché à l'idolâtrie et la communauté chrétienne qui lui est radicalement allergique. La dissociation n'est plus possible entre les milieux païens et l'État. L'État lui-même s'identifie à l'idolâtrie, c'est-à-dire devient l'instrument du démon. C'est ainsi que Cyprien voit les choses. La persécution n'est pas d'ailleurs le seul aspect de l'action du démon. Comme chez Tertullien déjà, l'action du démon se manifeste aussi à l'intérieur de l'Église pour la détruire, soit par les tentations, soit par les divisions intérieures. C'est l'ensemble de cette action du démon contre l'Église que nous avons dès lors à considérer.

C'est dès l'origine que le démon s'est efforcé de détruire l'homme. Le thème est chez Tertullien. La malice spirituelle depuis le début (*a primordio*) a agi pour détruire l'homme (*Apol.*, 22, 4). Cyprien y revient à plusieurs reprises : « L'ennemi est ancien, contre lequel nous combattons. Six mille ans déjà sont presque accomplis depuis que le diable attaque l'homme. Il a appris, par l'expérience même de l'âge, tous les modes et tous les moyens de tenter et les ruses pour faire tomber » (*Fortunat.*, 2). C'est pourquoi il faut « préparer par les exhortations les soldats du Christ contre les traits et les flèches du diable » que sont les persécutions (*Fortunat.*, 1).

Le *De unitate* souligne le même aspect : « Dès l'origine du monde le démon a trompé l'homme et, en le flattant par des paroles mensongères, il a trompé l'âme inexpérimentée (*rudem*) à cause de sa crédulité imprudente. Ainsi, s'efforçant de tromper le Seigneur, il s'est approché de

⁵ Voir Joachim MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen, 1970, p. 70-81.

façon cachée comme si à nouveau il allait s'insinuer et tromper : mais il a été reconnu, repoussé et jeté à terre parce que reconnu et détesté » (*Unit.*, 1). Ici encore, c'est la tentation d'Adam qui apparaît à l'origine comme la première manifestation de cet acharnement du démon contre l'homme. A la tentation d'Adam s'oppose celle du Christ, que le démon essaie à nouveau de tenter, mais par qui il est découvert et vaincu. Ce thème du combat avec Satan et de sa défaite se continue dans toute l'existence chrétienne. Il est essentiel chez Cyprien.

Celui-ci dépend d'ailleurs en cela d'une tradition judéo-chrétienne, celle de la jalousie de Satan. C'est ce qu'il expose dans le *De zelo* : « C'est par jalousie que le diable, dès les origines du monde, a le premier à la fois péri et fait périr. Lui qui était doté de la gloire angélique, agréable et cher à Dieu, après qu'il eut vu l'homme fait à l'image de Dieu, est tombé dans la jalousie par une envie malveillante, ne faisant pas tomber l'autre, en lui inspirant la jalousie, avant d'être tombé lui-même par la jalousie » (4). Ce thème de la chute de Satan par jalousie d'Adam, qui vient du judaïsme, avait été incorporé déjà à la pensée chrétienne par Athénagore et Irénée, et il coexiste avec celui de la chute des anges de *I Hénoch*⁶.

Le *De bono patientiae* écrit de même : « *Impatientia malum diaboli est...* Voyons les débuts eux-mêmes. Le diable a supporté impatiemment de voir l'homme fait à l'image de Dieu. C'est pourquoi il a péri et fait périr » (19). On remarquera que Cyprien reprend le même thème à propos des différents vices qu'il combat. Ici, il dépend de Tertullien qui, dans le *De patientia*, avait lui aussi attribué à Satan l'origine de l'impatience : « C'est pourquoi il faut attribuer au diable lui-même la naissance de l'impatience, lorsqu'il supporta impatiemment que le Seigneur Dieu soumit à son image, c'est-à-dire à l'homme, toutes les œuvres qu'il avait faites » (*Pat.*, 5, 5 ; voir aussi *Epist.*, 43, 6).

Cette lutte de Satan contre l'homme a pris des formes diverses. La vie entière est combat contre lui : « Qu'y a-t-il d'autre dans le monde chaque jour que combat contre le diable, que l'on mène contre ses traits et ses flèches par de continuel affrontements ? C'est le conflit pour nous avec la cupidité, avec l'impureté, avec la colère, avec l'ambition, c'est la lutte perpétuelle et dure contre les vices de la chair, contre les séductions du monde. L'âme de l'homme est assiégée et environnée de toute part par les invasions du diable, c'est tout juste si elle résiste à chacune, si elle fait front contre elles. Si la cupidité est vaincue, la sensualité surgit ; si la sensualité est vaincue, voici l'ambition » (*Mort.*, 4).

⁶ Voir K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 48-56.

Cette description générale est reprise par Cyprien pour les divers vices. Ainsi pour la jalousie : « Le Seigneur nous recommande la prudence, de peur que l'Adversaire, qui, lui, veille et dresse toujours des embûches, là où il s'est insinué dans le cœur, n'allume des incendies avec des étincelles, et par les tempêtes et les orages qu'il excite ne provoque la ruine de la foi et le naufrage du salut et de la vie. C'est pourquoi, frères, il faut veiller et travailler de toutes nos forces pour que, par une pleine vigilance, nous repoussions l'ennemi furieux qui dirige ses traits sur toutes les parties du corps où nous pouvons être frappés et blessés » (*Zel.*, 1).

Et, ici encore, Cyprien montre l'homme perpétuellement assiégé par Satan : « Il tourne autour de chacun d'entre nous et, comme un ennemi qui assiège des hommes enfermés, il explore les murailles et cherche si quelque partie des membres est moins solide et moins sûre, en sorte de pénétrer à l'intérieur par cette issue. Il présente aux yeux des formes séduisantes et des plaisirs faciles, pour détruire la chasteté par le vice. Il éprouve les oreilles par des chants musicaux, afin de dissoudre et d'amollir la vigueur chrétienne par l'audition d'une douce sonorité. Il provoque la langue à l'injure, il excite la main à l'emportement du meurtre en harcelant par des injustices. Pour rendre fraudeur, il propose des gains illicites. Il promet les honneurs terrestres pour détourner des célestes » (*Zel.*, 2). Nous sommes ici dans une psychologie de la tentation qui rappelle le *Pasteur d'Herma*s, mais qui se trouve transposée dans un langage emprunté à la tradition latine.

Le second mode d'attaque de Satan est la persécution, par laquelle il s'efforce de briser par la violence ce qu'il n'a pu détruire par la ruse : « Quand il ne peut tromper de façon cachée, il menace à découvert et ouvertement, provoquant la terre d'une persécution violente, toujours sans repos et toujours offensif pour vaincre les serviteurs de Dieu, rusé dans la paix, violent dans la persécution » (*Zel.*, 2). Nous sommes ici en face de l'interprétation des persécutions comme action des démons. Remarquons qu'il s'agit moins de la persécution comme effort pour détruire l'Église par voie de suppression que de la persécution comme terreur exercée sur les chrétiens afin de briser leur résistance et de les faire abjurer. Telle était bien d'ailleurs la nature de la persécution de Dèce. La victoire chrétienne sera la résistance même du confesseur.

Cette conception de la persécution comme forme de tentation, au sens de tentative du démon pour détruire les chrétiens, revient souvent chez Cyprien. Ainsi dans le *De bono patientiae* : « Ces épreuves qui sont la part de tous en ce monde, le sont davantage pour nous qui sommes davantage secoués par les attaques du diable, qui toujours sur la ligne de combat sommes fatigués par les affrontements avec un

ennemi invétéré et expérimenté, nous pour qui, aux attaques variées et constantes des tentations, s'ajoutent dans le combat des persécutions la perte des biens, la prison à subir, les chaînes à porter, le glaive, les bêtes, les feux, les croix » (12).

L'action du démon incarné dans l'Empire persécuteur s'exprime chez Cyprien sous une forme particulière, celle de l'Antéchrist. Elle apparaît dans les *Lettres* qui suivent la première persécution de Dèce et qui préparent les chrétiens à la seconde : « Vous devez savoir et tenir pour certain que le temps de la tribulation (*pressura*) commence déjà à planer sur vos têtes et que la fin du monde (*occasum mundi*) et le temps de l'Antéchrist s'est approché » (*Epist.*, 58,1, 2). Certes, la persécution des justes par les méchants n'est pas nouvelle. Elle a commencé avec Abel (58, 5, 1). Mais les choses qui suivent ne sont pas semblables à celles qui précèdent : « Un plus grand et plus féroce combat se prépare » (58, 1,2). « L'arrivée imminente de l'Antéchrist vient, mais le Christ vient par-dessus » (58, 7, 1).

Cette action de l'Antéchrist est celle du démon. L'Antéchrist est l'instrument visible de cette action : « Prenons les armes, munissons-nous de moyens spirituels et célestes pour pouvoir résister aux menaces du diable au jour mauvais » (58, 9,1). C'est le choix à faire entre Satan et le Christ : « Combien seront misérables, au jour de la manifestation de la gloire, ceux qui, déserteurs de Dieu et révoltés contre Dieu, auront fait la volonté du diable » (58, 10, 2). Le combat consiste à refuser de sacrifier aux dieux : « Armons notre main du glaive spirituel, pour qu'elle rejette fermement les sacrifices funestes » (58, 9, 2). Culte idolâtrique, démon, Antéchrist sont ici parfaitement identifiés.

Ceci apparaît à nouveau dans la *Lettre* 59 à Corneille. Elle vise le schisme de Novatien. Novatien, en brisant l'unité, se fait complice du démon : « Que reste-il alors, sinon que l'Église cède au Capitole, que, devant le retrait des prêtres emportant l'autel du Seigneur, les statues et les idoles passent avec leurs autels dans la sainte et vénérable assemblée de notre clergé... S'ils menacent, qu'ils sachent que les prêtres de Dieu ne les craignent pas. L'Antéchrist, quand il commencera à venir, n'entrera pas par les menaces dans l'Église, et on ne cède pas à ses armes et à sa violence parce qu'il déclare qu'il tuera ceux qui résistent. Déplorable et lamentable est la condition de ceux que le diable aveugle à ce point que, ne pensant pas aux supplices de l'enfer, ils s'efforcent d'imiter la venue imminente de l'Antéchrist » (59, 18, 1-3).

C'est toujours la menace des attaques diaboliques de l'Antéchrist qu'évoque la *Lettre* 60 : « Sait-il qui sont les serviteurs de Dieu que l'Antéchrist attaque, qui sont les chrétiens que le diable combat ? »

(60, 3, 2). L'identification du Capitole au diable, du persécuteur à l'Antéchrist est partout présente. Cette action persécutrice se fait de plus en plus imminente. C'est pourquoi toute division de l'Église est complice avec l'Antéchrist. On remarquera que l'Antéchrist, présenté d'abord comme sur le point de venir, est de plus en plus identifié avec l'Empire persécuteur dans sa réalité présente. Il désigne tout ce qui sert d'instrument au démon dans son effort pour détruire l'Église par la persécution.

Ces derniers textes témoignent d'un dernier mode d'action du démon. C'est celui par lequel il s'efforce d'affaiblir l'Église de l'intérieur. Une première ruse du démon est la réconciliation trop facile, qui empêche la guérison des *lapsi* : « Un nouveau genre de désastre est apparu : frères très chers, et comme si c'était peu que la tempête de la persécution ait sévi, s'est ajouté, pour y apporter un comble, un mal trompeur et sournois sous les apparences de la miséricorde... Revenant à peine des autels des démons, des hommes s'approchent des choses saintes avec les mains souillées... C'est une autre persécution et une autre tentation, par laquelle le subtil ennemi s'avance pour une dévastation cachée contre les *lapsi* qui peuvent encore être combattus » (*Laps.*, 15-16).

Les mêmes termes se retrouvent dans une lettre de la même époque : « Je vous en prie, frères, veillez contre les embûches du diable et, par souci de votre salut, soyez plus vigilants contre sa mortelle duplicité. Car il y a une autre tentation et une autre persécution » (*Epist.*, 43, 3, 1). La ruse du démon est d'empêcher la guérison des *lapsi*. Par là même il maintient sur eux son pouvoir : « Evitez les loups qui séparent les brebis des pasteurs, évitez la langue empoisonnée du diable qui, menteur dès l'origine du monde, continue de mentir pour tromper, de flatter pour nuire, de promettre la vie pour détruire » (43, 6, 3). Nous retrouvons ici la continuité de l'action du démon depuis l'origine.

Mais la principale tentative de Satan pour affaiblir l'Église est de susciter en elle la division. C'est ce que décèle Cyprien dans le schisme de Novatien, et ce qu'il dénonce au début du *De unitate*. Le début du trait est une synthèse de toute la doctrine de Cyprien sur le démon et ses modes d'action : « La persécution qui cherche à ébranler et à faire tomber les serviteurs de Dieu par une offensive ouverte n'est pas à craindre. Il est même plus facile de se tenir en garde, là où la terreur est manifeste, et l'âme se prépare d'avance au combat quand l'adversaire se démasque. Il faut davantage craindre et redouter l'adversaire quand il s'insinue subrepticement, quand, en trompant par une apparence de paix, il s'approche de façon cachée en rampant (*serpit*), d'où il a reçu le nom de serpent (*serpens*). C'est ainsi que, dès l'origine du

monde, il a trompé » (*Unit.*, 1). Ici sont rassemblés les thèmes de l'action du serpent dès l'origine, de la persécution et des ruses cachées.

Or ici sa ruse est de diviser l'Église : « Il faut craindre non seulement les choses qui sont ouvertes, manifestes, mais aussi celles qui trompent par la subtilité d'un mensonge astucieux. Qu'y a-t-il de plus sérieux pour l'ennemi que, se voyant décelé et défait par la venue du Christ, voyant ses idoles abandonnées, ses sièges et ses temples désertés par le peuple croissant des croyants, d'inventer une nouvelle ruse et de tromper les imprudents sous l'apparence même du nom chrétien ? Il invente pour cela les hérésies et les schismes, par lesquels il subvertit la foi, il corrompt la vérité, il brise l'unité. Il introduit astucieusement ses ministres en les présentant comme des ministres de justice, l'Antéchrist sous le nom de Christ » (*Unit.*, 3).

La vue d'ensemble continue à se préciser. Le démon régnait par l'idolâtrie. Il voit l'idolâtrie dévoilée. Il porte donc le combat à l'intérieur de l'Église. Il y introduit ses serviteurs. Il la noyaute de l'intérieur. Nous voyons ici apparaître l'Antéchrist non plus seulement sous la forme du persécuteur imminent, de l'Empire qui va s'acharner contre les chrétiens, mais sous la forme des instruments qui sont déjà ceux du démon à l'intérieur de l'Église. Après avoir désigné l'empereur, l'Antéchrist, qui est toujours l'instrument de Satan, va désigner désormais l'hérétique ou le schismatique qui est l'instrument de Satan à l'intérieur de l'Église et cherche à la détruire du dedans. Cette image de l'Antéchrist va dominer les luttes contre Novatien. Par son orgueil, il manifeste qu'il a « l'Antéchrist dans le cœur » (*Epist.*, 59, 3, 3). Il est « l'Antéchrist qui attaque les chrétiens » (*Epist.*, 60, 3, 2).

C'est cette conception de l'hérétique comme Antéchrist qui va pousser Cyprien à récuser la validité du baptême donné par lui : « Nous devons considérer si ceux qui sont les adversaires du Christ, et peuvent être appelés Antéchrists, peuvent donner la grâce du Christ ? » Cyprien cite à cette occasion *1 Jn 2, 18-19* : « Vous avez entendu que l'Antéchrist vient. Dès maintenant, il y a beaucoup d'Antéchrists. C'est pourquoi nous savons que c'est la dernière heure. Ils sont sortis de nous, mais ils n'étaient pas de nous. C'est pourquoi ils ne sont pas restés avec nous » (*Epist.*, 60, 3, 2). On retrouve chez Cyprien la même double conception de l'Antéchrist. Il est le persécuteur qui vient, comme dans l'*Apocalypse*. Mais il est aussi le faux prophète déjà présent de l'*Épître* (voir aussi, *Epist.*, 69, 1, 2).

La *Lettre 73* développe le thème : « Quand les Apôtres disent que la parole des hérétiques est comme un dragon qui rampe (*serpere*), comment la parole de celui qui rampe comme un dragon dans l'oreille des auditeurs peut-elle donner le pardon des péchés ? (*2 Tm 2, 17*).

Et quand ils disent qu'il n'y a pas de communion de la lumière et des ténèbres, comment les ténèbres peuvent-elles illuminer ? (2 Co 6, 14). Et quand ils disent qu'ils ne sont pas de Dieu, mais de l'esprit de l'Antéchrist, comment ceux dont l'esprit de l'Antéchrist occupe les cœurs peuvent-ils disposer des choses divines et spirituelles ?... Ils n'ont aucun pouvoir sur la grâce ecclésiastique et salutaire, ceux qui sont appelés par le Christ les adversaires, par ses Apôtres les antéchrists » (73, 15).

De tout ceci se dégage chez Cyprien un pessimisme profond sur ce monde. De la tradition stoïcienne il a retenu que le monde allait vers sa fin, qu'il était en décrépitude. De la tradition biblique, il retient que le démon y règne. L'homme est assiégé par lui de toutes parts, tentations, persécutions, divisions : « Chaque jour, l'âme souffre tant de persécutions. Quel agrément y a-t-il à rester longtemps entre les glaives du diable ? » (*Mort.*, 5). Il ne s'agit pas là d'un dualisme à la manière gnostique, mais d'une vision profondément sombre de la condition terrestre de l'homme. Apparent déjà chez Tertullien, ce pessimisme devient plus profond, plus radical chez Cyprien. Il se continuera chez Augustin. Il marquera à travers eux l'Occident latin, de Luther à Jansénius, de Kierkegaard à Karl Barth, de Péguy à Bernanos. Il est le fait des cœurs profonds que la réalité du mal blesse et que la foi seule sauve du désespoir. Minucius, Novatien restent plus près des Grecs, par leur vision de l'harmonie cosmique.

CHAPITRE IV

L'ECCLÉSIOLOGIE DE CYPRIEN

En face de cette société, dominée par les démons, les chrétiens constituent un autre peuple. Non pas qu'ils soient étrangers à la civilisation dans laquelle ils vivent. Tertullien soulignera que les chrétiens participaient à tous les aspects de la vie dans la cité. Mais ils sont étrangers à ce qui relève de l'esprit qui anime ce monde païen. C'est cette société qui constitue l'Église. Ce qui caractérise les auteurs latins, par opposition à l'apocalyptique judéo-chrétienne et à l'idéalisme grec, c'est la conception très concrète qu'ils se font de l'Église. C'est chez eux qu'au troisième siècle les questions d'ecclésiologie vont se poser. Et, sur ce point, l'œuvre de Cyprien revêt une importance particulière.

I. L'ESSENCE DU CHRISTIANISME

Mais d'abord, c'est de la conscience même qu'ils ont de leur spécificité que nous avons à parler. Elle se définit, en face du monde païen, sur trois plans : le premier est celui de la foi. C'est d'abord avec le culte des faux dieux, avec l'idolâtrie que le christianisme constitue une rupture. A la critique de l'idolâtrie, considérée comme culte des démons, qui apparaît dans l'*Octavius*, dans l'*Ad Nationes* et l'*Apologétique*, dans le *Quod idola dii non sint*, correspond l'affirmation du vrai Dieu. Elle s'exprime d'abord dans la profession du monothéisme. Les termes en sont à peu près les mêmes chez Minucius, chez Tertullien, chez Cyprien, chez Novatien. Nous en avons parlé et n'y reviendrons pas, mais la foi chrétienne n'est pas que le monothéisme. Elle porte aussi sur la révélation biblique. Nous en avons parlé à propos de l'exégèse. Et elle est enfin la foi à la Révélation de Jésus-Christ.

Ici les vues de Tertullien, dans l'*Adversus Judaeos* en particulier, montrent la cohérence de deux aspects : d'une part, le christianisme est l'expression de la religion vraie, par rapport au mensonge que représente le paganisme. Mais, par ailleurs, cette religion vraie s'est déployée par étapes successives. C'est bien le même germe qui existait dès l'origine, mais ce germe s'est développé dans les croissances successives de la révélation naturelle, de la révélation mosaïque et de la révélation chrétienne, sous l'action de l'Esprit. La foi chrétienne, tout en étant pro-

prement l'expression de la plénitude de la connaissance de Dieu, récapitule en même temps les étapes antérieures. Si elle est dialogue avec les païens, au niveau de l'interprétation de la connaissance naturelle de Dieu, elle est dialogue avec les Juifs au niveau de la révélation biblique, et dialogue avec les chrétiens au niveau de la révélation chrétienne. Tertullien, dans l'*Apologétique* (17-21) souligne bien ces trois étapes.

Ce qui distingue, en second lieu, les chrétiens, c'est la manière de vivre, la *disciplina*. Dès l'origine, Dieu avait donné une loi à l'homme ; c'était le sens même de l'arbre du bien et du mal. Mais l'homme a préféré obéir à Satan, plutôt qu'obéir à Dieu. Le christianisme est la restauration de l'ordre primitif. Et, en ce sens, Tertullien et Cyprien opposent la moralité chrétienne à l'immoralité païenne. Mais, en même temps, comme la foi en Dieu, la loi de Dieu a connu des développements. C'est ce que l'*Adversus Judaeos* expose. Il y a eu d'abord la loi naturelle, mais elle s'est développée en préceptes divers dans la loi mosaïque. Le Christ, à son tour, apporte une loi nouvelle, qui ne contredit pas, mais qui prolonge et dépasse les lois antérieures. Nous l'avons vu à propos de la notion de développement chez Tertullien.

C'est donc la loi évangélique sur laquelle l'accent doit être mis, au niveau actuel de ce développement ; cet aspect tient une place considérable dans l'œuvre des écrivains latins du second siècle. L'aspect moral de leur œuvre est considérable. Les points sur lesquels il porte sont intéressants à noter. Il y a celui des vertus elles-mêmes. Et il est remarquable, en ce sens, que le thème de la *patience* soit traité à la fois par Tertullien et par Cyprien. Fredouille a bien montré comment, d'une part, on y trouvait des résonances stoïciennes : le stoïcisme moral de Sénèque est ici très apparent. Mais, par ailleurs, l'inflexion chrétienne est évidente. C'est plus encore des problèmes pratiques de mœurs qui sont traités. Ainsi chez Tertullien, pour le jeûne, la prière, la toilette des femmes, pour le voile des vierges, pour la couronne des soldats ; pour Cyprien, la conduite des vierges, et les nombreux problèmes moraux dont parlent les lettres. Le livre III de l'*Ad Quirinum* rassemble un dossier de cent vingt articles portant sur cette *disciplina*. Un des articles est intitulé : « Il faut conserver la discipline de Dieu dans les préceptes de l'Église » (III, 66). Cyprien y revient souvent dans ses lettres. Ainsi pour la prière : « Le Christ est *disciplinae magister* » (*Epist.*, 11, 5). Le *De oratione* traite de cette *disciplina*, de l'ordre que le chrétien doit observer dans ce domaine.

Enfin, un troisième trait de la communauté est son orientation eschatologique. Tertullien résume admirablement les trois aspects : « Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei

foedere » (*Apol.*, 39, 1). Cyprien range, parmi les traits de l'existence chrétienne : « Subito uenire finem mundi » (*Ad Quir.*, III, 89). C'est à cet aspect de la communauté que se rattachent les traités adressés aux martyrs, l'*Ad martyres*, de Tertullien, et son *Scorpiace*, le *De mortalitate*, l'*Ad Fortunatum* et les lettres aux martyrs, de Cyprien. Dans ces textes s'exprime, à son extrême, la rupture non seulement avec le monde païen, mais aussi avec le monde tout court. Il s'y exprime une vision pessimiste du monde présent, voué à sa perte, et une attente joyeuse de la vie future, promise aux chrétiens. Leur communauté est présente dans le monde, mais elle ne s'accomplira qu'au-delà du monde.

Deux textes de Cyprien sont ici remarquables. Le premier est le *De mortalitate* : « Il faut considérer, frères très chers, que nous avons renoncé au monde et que nous vivons ici comme des hôtes de passage. Nous embrassons le jour, qui assigne à chacun sa demeure, qui nous arrache d'ici et nous libère des liens du siècle, pour nous restaurer dans le Paradis. Qui, constitué exilé, n'aspire à rentrer dans sa patrie ? Qui ne se hâte de faire voile vers les rives et ne souhaite un vent prospère, pour qu'il lui soit permis plus tôt d'embrasser les siens ? Nous considérons le paradis comme notre patrie ; nous avons déjà les patriarches pour pères. Là, ceux qui nous sont chers nous attendent en grand nombre. Là sont le chœur glorieux des Apôtres, le groupe exaltant des prophètes, le peuple innombrable des martyrs » (*Mort.*, 26).

C'est le même accent qui apparaît dans l'*Ad Fortunatum*. L'intérêt, ici, est que le chapitre sur l'immortalité fait immédiatement suite à la condamnation de l'idolâtrie (5). C'est bien le monde entier qui est sous la puissance du démon et duquel, seule, la mort délivre : « Nous, dans les épreuves, nous préférons les richesses et les délices du paradis à la pauvreté du monde, la souveraineté du royaume éternel à la servitude temporelle, l'immortalité à la mort, Dieu et le Christ au diable et à l'Antéchrist » (*Préf.*, 5, 6-7). Le monde est donc le domaine du démon et des puissances visibles qui en sont l'incarnation. C'est l'accent de l'*Apocalypse* qui reparait ici. On pense aussi à Commodien (*Carmen Apol.*, 309-310) :

*Tormentum est totum quod uiuimus isto sub aeuo.
Hinc adeo nobis est spes in futuro quaerenda.*



Ce « corpus », que constituent les chrétiens, est donc caractérisé par ces trois traits, mais il présente aussi une structure hiérarchique. La garde de la foi, de la discipline, de l'espérance, est confiée à ceux qui président à la communauté et qui sont les successeurs des

Apôtres, à qui le Christ a confié l'Église. C'est ce que Tertullien explique, ensuite, dans le bref résumé du christianisme que nous avons cité : « Certains anciens (*seniores*) éprouvés assurent la présidence (*praesident*), ayant obtenu cet honneur, non par de l'argent, mais par le témoignage de leur vie » (*Apol.*, 39, 5). Ce rôle des *seniores* est peu développé chez Tertullien. Il prend au contraire chez Cyprien une place considérable. Et cette doctrine de l'épiscopat aura une profonde influence sur l'Occident latin. C'est donc un des traits qu'il convient de souligner.

Le premier point est que les évêques sont les successeurs des Apôtres et ne tiennent leur légitimité que de cette succession. Ceci est dit d'abord dans l'*Epist.*, 3 : « Les diacres doivent se rappeler que le Seigneur a choisi des Apôtres, c'est-à-dire des évêques (*episcopos*) et des présidents (*praepositos*), mais que ce sont les Apôtres qui, après l'Ascension du Seigneur dans le ciel, se sont constitués des diacres (*diaconos*) comme ministres (*ministros*) d'eux-mêmes et de l'Église. Si nous pouvons oser quelque chose contre Dieu, qui fait les évêques, les diacres peuvent aussi oser quelque chose contre les évêques, de qui ils sont » (3, 3, 1). L'institution divine de l'épiscopat est ici affirmée avec plus de clarté qu'elle ne l'avait jamais été, avec la distinction entre l'apostolat, qui vient de Dieu et concerne les seuls évêques, et les ministres, qui sont des institutions humaines.

Cet épiscopat est transmis depuis les Apôtres par une succession légitime, en sorte que celui qui n'est pas légitimement ordonné, n'est pas évêque. C'est ce que Cyprien oppose à Novatien : « L'Église est une... Si l'Église est chez Novatien, elle n'est pas chez Corneille. Mais si elle est chez Corneille, qui a succédé à l'évêque Fabien par une légitime ordination, Novatien n'est pas dans l'Église et ne peut être considéré comme évêque, lui qui, ayant méprisé la tradition évangélique et apostolique, est né de lui-même, sans succéder à personne. Celui qui n'a pas été ordonné dans l'Église ne peut d'aucune manière avoir et tenir une Église » (*Epist.*, 69, 3). Et de même plus loin : « Comment peut être tenu pour pasteur celui qui, alors que le vrai pasteur demeure et préside dans l'Église par la succession de l'ordination, ne succède à personne, et en tirant son origine de lui-même devient étranger et profane ? » (69, 5)¹.

La mission de l'évêque est de veiller à garder la communauté dans la tradition, sur tous les plans. Cela est vrai d'abord au plan de la foi. Cyprien a peu de choses sur ce point. Aussi bien n'a-t-il pas écrit contre les hérétiques, mais contre les schismatiques. Tertullien souligne bien

¹ Voir aussi *Epist.*, 67, 5 ; 75, 16 : « Le pouvoir de remettre les péchés a été remis aux Apôtres et aux églises que ceux-ci, envoyés par le Christ, ont constituées, et aux évêques qui leur ont succédé par la communication de l'ordination » ; voir *Unit.*, 10.

l'importance de la tradition apostolique comme critère de l'orthodoxie, mais il ne traite pas du rôle privilégié des évêques dans la transmission de cette tradition. Par contre, les évêques ont mission de veiller à l'observation de la discipline, et ce rôle est fréquemment rappelé. Tertullien y avait fait allusion dans sa controverse avec un évêque, qui est sans doute, comme le pense Barnes, plutôt celui de Carthage que celui de Rome. Il ne conteste pas à l'évêque son pouvoir de remettre les péchés, mais il lui reproche l'abus qu'il fait de ce pouvoir en remettant trop facilement ces péchés (*Pudic.*, 21, 5-8). Cyprien revient fréquemment sur ce rôle de l'évêque : « Tu sais que nous ne nous écartons pas des traditions évangéliques et apostoliques. Nous conseillons fortement et constamment nos frères et nos sœurs. Nous veillons par tous les moyens d'aide et de soutien à ce que soit gardée la discipline (*disciplina*) ecclésiastique. Nous qui craignons Dieu devons maintenir les préceptes divins de la discipline dans la plénitude de l'observance » (*Epist.*, 4, 1-2). Tous les mots ici sont importants : *praecepta, disciplina, obseruatio*.

Enfin, le rôle de l'évêque est de soutenir l'espérance, en particulier de ceux qui sont éprouvés, et spécialement des martyrs. C'est de cette mission que Cyprien s'acquitte, en envoyant un dossier de citations à Fortunat : « Qu'est-ce qui convient mieux et plus, à notre responsabilité et à notre sollicitude, que de préparer par des exhortations assidues le peuple qui nous est confié par Dieu et l'armée constituée dans les camps célestes contre les traits et les flèches du diable ? » (*Fort., pref.*, 2). Aucun texte ne saurait être plus clair. Et, une fois de plus, le thème du conflit avec Satan apparaît. Le rôle de l'évêque est donc de préparer son peuple à ce conflit contre le diable et ses représentants. La vision dualiste est ici caractéristique. Le même thème se retrouve dans les *Lettres* (10,1). Dans la *lettre* 31, il félicite l'évêque Moïse de s'acquitter de ce devoir, en même temps que des autres : « C'est une autre joie pour nous que, bien que tu aies été parfois séparé de tes frères à cause des circonstances, tu n'aies pas cependant manqué à ton devoir d'évêque. Tu as encouragé fréquemment les confesseurs par des lettres. Tu as pourvu aux dépenses pécuniaires grâce à tes efforts. En aucune part, dans ton office, tu n'as boité comme un déserteur » (31, 6, 1).

A ce rôle de l'évêque correspond le devoir de respecter son autorité ; de nombreuses lettres de Cyprien visent ceux qui s'y opposaient. Ainsi dans la *lettre* 43 : « Nous voyons maintenant d'où venait la faction de Félicissime. Ces gens excitaient et soulevaient certains confesseurs, afin de les faire entrer en désaccord avec l'évêque et de les empêcher de conserver la *discipline* ecclésiastique selon les préceptes du Seigneur, dans la foi et la paix » (43, 2, 1). Et de même, à propos d'un diacre : « Il faut qu'il reconnaisse l'honneur du prêtre et donne satisfaction à

l'évêque qui lui est préposé, en toute humilité. Les débuts des hérétiques et les origines des schismatiques sont de chercher à se plaire à eux-mêmes et de mépriser celui qui leur est préposé, en se gonflant d'orgueil » (3, 3, 2-3).

On remarquera que cet accent, mis sur l'ordre de la communauté et sur le rôle de l'évêque, relève d'une tradition occidentale : le témoignage le plus ancien en est l'*Épître de Clément de Rome*, dont nous savons qu'une traduction latine a existé très tôt. L'enseignement de la tradition s'y colore d'une nuance profane, qui est le thème de l'ordre dans la cité. Ceci apparaît dans un texte comme celui-ci : « Les abeilles ont un roi et les troupeaux un guide (*ducem*) et lui sont fidèles ; même les brigands obéissent à leur chef (*manceps*) avec une déférence pleine d'humilité. Combien ces bêtes brutes et ces animaux muets et ces brigands ensanglantés sont-ils meilleurs et plus simples que nous ! Là, celui qui commande est reconnu et respecté » (*Epist.*, 66, 6).

L'Église se définit ainsi par une discipline ; les évêques doivent veiller à la sauvegarde de cette discipline ; mais derrière cela, ce qui est la forme de cet ordre est ultimement la *volonté de Dieu*. C'est la conformité à cette volonté qui est, finalement, la forme de l'Église. C'est en cela qu'elle est règne de Dieu qui s'oppose au règne des démons. Les préceptes ne sont que les déterminations de cette loi suprême, les évêques n'en sont que les garants. Ici encore, il semble qu'il y ait la transposition d'un thème stoïcien. Pour le stoïcisme, c'est la conformité à la nature qui est raison, qui est la règle de toute action. De même ici, c'est la conformité à la volonté du Dieu personnel qui est la règle suprême du bien. L'Église, pour Cyprien, est conçue à l'image de la cité stoïcienne.

Ce thème de la *volonté de Dieu* est un leit-motiv de l'œuvre de Cyprien. Dans l'*Ad Quirinum* (III, 19), sous le titre : « *Voluntati non nostrae sed Dei obtemperandum* », nous avons un groupe de citations du Nouveau Testament : *Jn*, 6, 38 ; *Mt* 26, 39 ; *Mt* 6, 10 ; *Mt* 7, 21 ; *Lc* 12, 47 ; *1 Jn* 2, 17. La citation *Mt* 6, 10 vient de l'oraison dominicale. Elle est longuement développée dans le *De oratione*, avec renvoi à *Mt* 26, 39, à *Jn* 6, 38, à *1 Jn* 2, 15, 17. La volonté de Dieu est celle que le Christ a faite et a enseignée. Il est donc le modèle que l'on doit imiter. Il faut prier pour que Dieu nous aide à l'accomplir, car le diable y fait obstacle. Quant à son contenu, il est celui-là même des préceptes de l'Église que nous avons mentionnés ; par exemple : « *in operibus misericordia, in moribus disciplina, iniuriam tolerare, cum fratribus pacem tenere* » (14-15). De même, dans le *De habitu* : « Il faut suivre les choses éternelles et divines, et tout faire selon la volonté de Dieu, pour suivre les vestiges de Notre Seigneur » (7). Suivent les cita-

tions *1 Jn 2, 15* ; *Jn 6, 38*. Il s'agit ici de la virginité. Ailleurs, c'est la patience du Christ dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, avec allusion à *Jn 6, 38*, que nous devons imiter.

Un exemple important est celui de l'acceptation de la mort : « Nous devons nous souvenir que nous devons faire, non notre volonté, mais la volonté de Dieu, selon ce que Notre Seigneur nous a ordonné de demander tous les jours. Quelle perversion de notre part, alors que nous demandons que la volonté de Dieu soit faite (*Mt 7, 21*), quand Dieu nous appelle et nous attire hors de ce monde, de ne pas observer aussitôt l'ordre de sa volonté, mais de résister et de nous rebeller » (*Mort.*, 18). Ici, c'est l'aspect eschatologique de l'économie du peuple de Dieu, et son orientation radicale vers la vie future, qui sont mis en relation avec la volonté de Dieu. Celle-ci couvre donc bien tout le champ de ce que nous avons vu d'abord être la discipline chrétienne, puis l'objet de la responsabilité de l'évêque, et dont nous atteignons ici le dernier fondement, avec la volonté de Dieu et l'exemple du Christ qui l'a accomplie parfaitement.



Cette Église est un peuple saint, parce qu'elle est animée par l'Esprit Saint. Elle s'oppose au monde du péché. C'est là un trait qui a été profondément senti par les écrivains latins du III^e siècle. Il est en relation avec l'opposition de l'Église et du monde païen. C'est précisément parce qu'il était perçu avec intensité qu'il va être à la source des problèmes ecclésiologiques de l'Église latine du III^e siècle, du conflit de Cyprien et de Novatien d'abord, du conflit de Cyprien et d'Étienne, ensuite. Dans le premier cas, il s'agira de savoir si l'on peut réconcilier les *lapsi* et s'il n'y a pas là un risque de laxisme qui risque d'altérer la sainteté de l'Église ; dans l'autre, il s'agira de savoir si l'Esprit peut être donné par quelqu'un qui s'est séparé de l'Église.

Nous devons ici revenir sur Novatien. Pour comprendre son ecclésiologie, il faut revenir sur son anthropologie. L'homme se trouve, du fait de sa condition biologique, dans un état d'éloignement de Dieu. Le Christ rétablit la nature humaine dans l'union avec Dieu par la résurrection de son corps. Par le baptême, tout homme peut participer à cette restauration paradisiaque. Elle s'achèvera par la mort. Mais le baptisé est, dès maintenant, établi dans un état de sainteté parfaite, qui ne supporte ni progrès, ni chute. On retrouve là l'influence stoïcienne avec la conception de la perfection du sage comme une et immuable. L'ecclésiologie dérive de cette anthropologie. L'Église est la communauté des sauvés, non l'instrument du salut. Elle est la vierge immaculée, non la mère miséricordieuse. Par suite, toute réconciliation des pécheurs est

exclue. Non seulement ils ne peuvent être réintroduits dans l'Église, mais il n'y a aucune pastorale à leur égard. La conclusion paraît bien être, quoique Novatien ne l'explique pas, qu'il n'y a pas non plus pour eux de salut éternel.

Ce sont ces derniers traits qui constituent l'hérésie de Novatien. Vogt montre bien qu'il ne s'agit pas seulement de « rigorisme », mais de « puritanisme ». Cyprien était rigoriste, quand il refusait de réconcilier les *lapsi*, mais il ne refusait pas, pour autant, de leur apporter des secours spirituels : il s'agissait d'une pédagogie de la pénitence. Pour Novatien, au contraire, il s'agit d'une Église des purs, qui se sépare totalement des pécheurs. L'un et l'autre réagissent à une même situation qui est celle des nombreuses rechutes de chrétiens, déjà une fois réconciliés, au temps de la persécution de Dèce. Mais ils y réagissent en fonction d'ecclésiologies différentes. C'est Cyprien qui représente la discipline antique, et Novatien qui est innovateur. Corneille représentera la position la plus opposée à celle de Novatien. L'intérêt du débat est qu'il porte sur le problème ecclésiologique permanent de l'opposition entre la conception d'une petite Église des purs, et celle d'une immense Église mêlée de saints et de pécheurs.

Mais cette conception de Novatien n'est pas stoïcienne, au sens où il s'agirait seulement d'une attitude morale. Cette Église des saints qu'il défend n'est telle que parce qu'elle est sous l'action de l'Esprit. C'est l'Esprit qui opère en elle des merveilles. Et, à ce titre, il est témoin d'un aspect essentiel de l'ecclésiologie. Dans le *De Trinitate*, qui est antérieur à son schisme, il expose cette action de l'Esprit dans l'Église : « C'est l'Esprit qui a fortifié l'âme et l'intelligence des Apôtres, qui a manifesté les mystères évangéliques, qui a été en eux l'illuminateur des mystères divins. C'est confirmés par lui qu'ils n'ont craint, pour le nom du Seigneur, ni les prisons, ni les chaînes. Bien plus, ils ont foulé aux pieds les puissances et les tourments du monde, animés et fortifiés par lui, ayant en eux les dons que ce même Esprit donne à l'Église, épouse du Christ, comme des ornements » (*Tri.*, 29, 9). C'est bien ici l'Esprit qui est le principe intérieur par lequel le « corps » des chrétiens affronte le monde mauvais.

Novatien montre cette action de l'Esprit, continuée dans l'Église : « C'est lui qui constitue les prophètes, qui enseigne les docteurs, qui distribue les langues, qui donne les dons de guérison, qui opère des actions merveilleuses, qui procure le discernement des esprits, qui aide à gouverner, qui donne des conseils et qui communique et distribue tout ce qui est charisme. Et il rend ainsi, partout et en tout, l'Église du Seigneur parfaite et consommée » (29, 10). Cette description de l'Église est valable. Elle en décrit quelque chose de vrai. La seule exagération de Novatien

est de réduire l'Église au groupe des charismatiques. On note qu'il ne nomme pas les évêques ; c'est une Église de prophètes. Il était important que cet aspect fût maintenu, mais à condition de ne pas être exclusif.

On y reconnaît la tendance qui était celle de Tertullien, montaniste, et qui le poussait à identifier l'Église au groupe des charismatiques : « Qu'en est-il maintenant de l'Église — et précisément de la tienne, ô psychique ? Selon la personne de Pierre cette puissance conviendra à des spirituels, apôtres ou prophètes. En effet, l'Église elle-même, propre et dans son principe, est l'Esprit lui-même, en qui est la Trinité d'une seule divinité, Père, Fils et Esprit. Et ainsi c'est tout groupe (*numerus*) de ceux qui conspirent dans cette foi, qui est rapporté (*censetur*) à l'Église par son auteur et son sanctificateur. Et ainsi l'Église pardonnera les fautes, mais l'Église-Esprit par l'homme spirituel, non le groupe des évêques. C'est au Seigneur, non au serviteur que sont donnés le droit et la décision : à Dieu même, non à l'évêque » (*Pudic.*, 20, 16-17).

Ici Tertullien poussait à bout l'opposition que Novatien impliquait. Si Cyprien mettait l'accent sur l'autorité de l'évêque et ne mentionnait pas l'action de l'Esprit, ici, à l'inverse, c'est l'action de l'Esprit qui constitue l'Église, sans lien avec l'évêque. En réalité, il était impossible de séparer les deux aspects. Novatien avait raison de souligner l'importance de l'action de l'Esprit. Mais Cyprien avait raison de rappeler que c'est d'abord aux Apôtres et aux successeurs des Apôtres que l'Esprit avait été donné. On ne pouvait séparer l'un de l'autre. Aussi bien, en fait, Cyprien ne le faisait pas.

II. « VIGOR ECCLESIAE »

L'attitude militante de l'Église est chez Cyprien l'expression de sa santé, de sa vitalité, de sa vigueur. Ceci s'exprime chez lui par la prédilection pour le mot *uigor*. Celui-ci n'est pas caractéristique de Tertullien, qui l'emploie dans un sens profane (*Mart.*, 4, 9 ; *Scorp.*, 8, 6 ; *Anim.*, 5, 5 ; 53, 3), spécialement pour traduire le grec *topos* qui relève du vocabulaire stoïcien (*Anim.*, 43, 2 et 5 ; 48, 1). Il parle de *Zenonis uigor* (*Anim.*, 3, 2). Mais, là où Cyprien emploiera plus tard *uigor*, il utilise d'autres vocables : *tenor* (*Pudic.*, 9, 8 ; 10, 10 ; 20, 2) ; *uires* (*Ieun.*, 17, 9) ; *seueritas* (*Pudic.*, 14, 18 ; 18, 14 ; 21, 5) ; *ualentia* (*Marc.*, V, 17, 6).

Au sens de force spirituelle, le mot apparaît pourtant chez Tertullien, dans des citations de l'*Ancien Testament*. Ainsi pour *Is* 58, 1 :

Exclama in uigore (*Jud.*, 9, 30). Plus intéressante est chez lui l'expression *spiritum uigoris* pour *Is* 11, 2, car ici il s'agit de force spirituelle. Mais il peut s'agir de l'utilisation par Tertullien d'une traduction, car ailleurs il traduit autrement le même passage : *spiritus uirtutis* dans *Jud.*, 9, 26 ; *spiritus ualentiae* dans *Marc.*, V, 8, 4 et 8. On ne peut donc pas dire que *uigor* lui soit cher. Il est curieux que, pour ces deux citations, Cyprien donne *fortitudo* (*Test.*, II, 11 et III, 1), ce qui montre que l'usage de *uigor* ne vient pas chez lui du latin biblique.

Chez Cyprien, en revanche, le mot prend une grande importance. Au sens profane, il apparaît dans l'*Ad Donatum* (8) : *uigor sexus*. Mais surtout, il présente un usage cosmologique que nous avons trouvé dans l'*Ad Demetrianum*. Il s'agit du thème stoïcien, que nous avons déjà rencontré, du déclin de l'univers : « Tu dois savoir en premier lieu que le monde est déjà vieux, qu'il ne subsiste plus avec les forces avec lesquelles il subsistait auparavant et qu'il ne se porte plus avec la vitalité (*uigore*) et la solidité (*robore*) dont il jouissait auparavant » (3). Cyprien décrit alors cet épuisement de la nature : diminution des pluies, diminution du soleil qui entraînent la diminution de la fécondité. Tout cela atteste que les choses s'affaissent (*labentium*).

Mais c'est au sens de la force spirituelle que le mot va prendre chez Cyprien une grande place. On remarquera le dernier mot. La *uigor* s'oppose à la *labes*, à la chute. De même la *uigor* de l'Église s'oppose à la rémission des *lapsi*. Nous sommes dans le contexte de l'affrontement avec le paganisme. Pourtant, l'accent n'est pas mis par Cyprien sur la *patientia*, mais sur la *uigor*, c'est-à-dire sur une attitude active, consciente de sa force. Alors que chez Tertullien la résistance au paganisme prend l'allure d'une sorte de provocation et concerne une petite troupe de *desperati* (*Apol.*, 50, 4), nous sentons chez Cyprien la force calme de tout un peuple qui se sent déjà sûr de la victoire. C'est la résistance païenne qui donne l'impression de la fureur du désespoir. Lactance marquera la dernière étape quand il entonnera le chant de la victoire dans le *De mortibus persecutorum*.

La vigueur est la vitalité de la foi et de la fidélité, qui s'exprime avant tout par la fermeté des chrétiens dans les persécutions. C'est de cela que Cyprien loue le chrétien de Rome : « La pleine vigueur (*uigor*) de l'Évangile et la solide discipline de la loi du Seigneur s'expriment dans votre lettre » (*Epist.*, 27, 4). De même pour un groupe de confesseurs africains : « Nous avons reçu la solidité (*tenor*) de la discipline dans la fermeté (*uigore*) de votre lettre » (*Epist.*, 28, 2). Le mot apparaît en particulier uni au verbe *calcare*, fouler aux pieds. C'est l'attitude de l'athlète vainqueur. Dans *Fortun.*, 11, c'est celle d'un des fils de la mère des Maccabées : « Il foulait aux pieds (*calcabat*) les supplices durs et

variés par la vigueur de sa foi. » Mais ailleurs il s'agit des martyrs de Carthage : « Vous foulez aux pieds par la vigueur de votre force (*roboris uigore*) l'horreur de la cellule des condamnés » (*Epist.*, 37, 3, 1). Ailleurs il s'agit de Corneille, « résistant aux édits publics et foulant aux pieds les tourments par la vigueur de sa foi » (55, 9, 2).

Il y a dans cette attitude de Cyprien une intuition remarquable. Il perçoit l'affaiblissement de l'Empire et de la société païenne, il en décrit la décadence, en s'inspirant d'ailleurs des auteurs païens eux-mêmes. La *uigor*, la vitalité, est du côté du christianisme. Il y a chez lui un pessimisme foncier sur l'avenir du monde, mais une joie éclatante quant à l'avenir de l'Église. Mais il associe la décadence de l'Empire et la décadence du monde : le *saeculum* dont il reconnaît l'*occasus* est à la fois le monde au sens cosmique et le monde au sens de la société. Aussi, l'espérance de l'Église est pour lui eschatologique. Ce qu'il n'entrevoit pas encore, c'est que la victoire de l'Église puisse être terrestre, que la fin de l'Empire ne doive pas être la fin du monde.

Cette vigueur, il importe qu'elle ne se relâche pas dans les périodes de paix. Cyprien s'en plaint, dans le *De unitate* : « La vigueur de la foi s'est flétrie (*emarcuit*), la force (*robur*) des croyants est languissante » (26). Et dans une lettre : « Nous sommes invités par les appels de Dieu à une nourriture réduite et à une boisson sobre, de peur que le plaisir du monde n'affaiblisse un cœur déjà soulevé par la vigueur céleste » (11, 6, 2). Le démon s'efforce « d'amollir la vigueur (*uigorem*) chrétienne » par les tentations des sens, en particulier par la musique (*Zel.*, 5). C'est pourquoi « la faiblesse (*labes*) qui s'attache au corps charnel et terrestre doit être piétinée (*calcanda*) par la vigueur céleste » (*Zel.*, 14). On remarquera l'expression *uigor caelestis*. Dans *Idol.*, 6, elle caractérise la vie des anges. Et ceci vient de Minucius Felix, *Oct.*, 26, 8. L'opposition se retrouve dans *Habit.*, 14, également appliquée aux anges. L'opposition sous-jacente est celle de ce qui est vivifié par les énergies célestes et de ce qui est livré à la faiblesse de la chair. L'origine littéraire peut être Virgile : « *Igneus est ollis uigor et caelestis origo* » (*Eneid.*, VI, 730) au sens physique.

Cette *uigor* se manifeste d'abord dans l'affrontement de la persécution. Elle oppose les *integri* aux *lapsi* : « Que les intacts conservent la force (*tenorem*) de leur santé (*salutis*) et la permanente vigueur (*uigorem*) de leur intégrité conservée et gardée (*Epist.*, 65, 4, 2). Mais elle se manifeste aussi dans la force convaincante de la pensée. C'est ce que déclare Cyprien au païen Démétrianus. Il est facile de tuer les corps, mais « engage la lutte avec la vigueur (*uigore*) de l'esprit » (13). C'est aussi cette vitalité qui se manifeste dans la force des vierges. « La virginité ne fait pas défaut dans l'Église et le glorieux propos de la continence n'est

pas affaibli par les péchés des autres. L'Église est florissante, couronnée par tant de vierges ; la chasteté et la continence gardent la force (*tenorem*) de leur gloire, et la pénitence et le pardon donnés à l'adultère ne brisent pas la vigueur (*uigorem*) de la continence » (*Epist.*, 55, 20).

Ce dernier texte situe très exactement la position de Cyprien. Il s'oppose très vigoureusement à ceux qui donnent facilement la réconciliation, que ce soit aux *lapsi* ou aux adultères, car c'est là introduire dans l'Église la facilité et le laisser-aller, c'est détruire la *uigor*. Mais il s'oppose aussi à l'attitude impitoyable de Novatien qui refuse toute réconciliation : c'est là stoïcisme, et non christianisme (*Epist.*, 55, 16, 1).

Cette réconciliation n'affaiblit pas « la vigueur évangélique » (55, 3), si elle est accompagnée d'exigences suffisantes. A travers les problèmes propres qui se posent à lui, Cyprien rejoint ainsi une question essentielle et permanente, l'équilibre à trouver entre l'exigence et l'indulgence.

On voit également que la *uigor* n'est pas seulement le fait de quelques-uns. C'est l'Église tout entière qu'elle anime. Cet aspect est particulièrement important. Nous l'avons déjà relevé. Il caractérise en effet la situation au temps de Cyprien, où c'est l'Église entière qui est attaquée, et l'Église entière qui fait front : « Celui qui n'a pas assez de force contre tous cherche à circonvenir chacun à part, mais il est repoussé par la foi et par la force (*uigore*) de l'armée rassemblée » (*Epist.*, 60, 2, 2-3).

La *uigor* dont parle Cyprien est l'expression d'une force active. Mais cette force n'est pas vitalité humaine, c'est la *uigor caelestis*. La force qui anime les martyrs et les vierges est une force divine. C'est la force de l'Esprit Saint qui s'exprimait déjà dans la prière des trois jeunes gens dans la fournaise. C'est là la force (*robur*) et la vigueur (*uigor*) de la foi, « de croire et de savoir que Dieu peut libérer de la mort présente et cependant de ne pas craindre la mort, en sorte que la foi puisse être plus fortement éprouvée. Par la bouche (des trois jeunes gens), c'est la vigueur incorrompue et invaincue de l'Esprit Saint qui s'est exprimée » (*Epist.*, 58, 5, 2). On notera que Tertullien (*Scorp.*, 8, 6) employait aussi *uigor* pour les trois jeunes gens. Dès l'*Ad Donatum* Cyprien affirmait que c'est de Dieu que vient toute force (*uigor*) spirituelle (4).

Dès lors cette *uigor* n'est pas liée aux qualités humaines. Elle se manifeste au sein même de la faiblesse : « Aucun prêtre de Dieu n'est à ce point infirme (*infirmus*), gisant à terre et misérable, faible de la faiblesse (*imbecillitate*) de la médiocrité humaine, qui ne soit dressé par Dieu contre les ennemis et les adversaires de Dieu, dont la bassesse (*humilitatem*) et l'infirmité ne soient inspirées (*animetur*) par la

vigueur (*uigore*) et la force (*robore*) de Dieu qui le protège » (*Epist.*, 59, 18, 3). Ici le fond des choses apparaît. La force des chrétiens est une force divine. C'est en quoi elle est accessible aux plus faibles. C'est en quoi elle est invincible.

Parmi les emplois du mot *uigor* chez Cyprien, il en est un qui tient une place privilégiée et qui concerne particulièrement Cyprien lui-même. C'est celui où la *uigor* exprime la fermeté avec laquelle l'évêque fait observer la discipline de l'Église. En ce sens, *uigor* est associé à des mots comme *disciplina* et *censura*. Il exprime à la fois la force inhérente à l'épiscopat en vertu de son institution divine et la fermeté avec laquelle l'évêque doit veiller à l'observance de la loi du Christ (*Epist.*, 4, 4). Le mot sert à caractériser le pouvoir de l'évêque : « Selon la force (*uigore*) de l'épiscopat et l'autorité de la chaire (*cathedra*) tu avais le pouvoir de sévir aussitôt contre (un diacre révolté) » (*Epist.*, 3, 1). C'est en vertu de cette autorité que les prêtres et les diacres ont à s'opposer à ceux qui réintègrent les *lapsi* sans prudence. « La vigueur (*uigor*) du sacerdoce n'a pas manqué aux prêtres et aux diacres pour réprimer certains de ceux qui, oublieux de la discipline et poussés par une hâte téméraire, commençaient déjà à admettre les *lapsi* à la pénitence » (20, 2, 3). La vigueur consiste à faire observer la discipline de l'Église.

Car cette vigueur est d'abord exigence même de l'Évangile. C'est la force de l'exigence évangélique qu'il faut maintenir contre ceux qui l'affaiblissent. C'est en quoi elle s'oppose au laxisme : « Un nouveau genre de défaite a surgi et, comme si c'était peu que la tempête de la persécution ait fait rage, est venu s'y ajouter, sous apparence de miséricorde, un mal insinuant et un fléau doucereux. Contre la vigueur (*uigorem*) de l'Évangile, contre la loi du Seigneur et de Dieu par la témérité de certains, la communion est ouverte sans prudence » (*Laps.*, 15). Cyprien loue les confesseurs qui n'ont pas laissé ébranler cette vigueur de l'Évangile en acceptant de réconcilier indûment les *lapsi* : « Rien ne convient mieux (aux confesseurs) que de garder la dignité intacte de la vigueur évangélique avec fermeté (*tenore*) » (*Epist.*, 30, 4).

Cyprien met en garde contre le relâchement de l'exigence évangélique que favorise une trop grande indulgence : « Penses-tu, frère, que ce sont des crimes légers contre Dieu, des délits petits et insignifiants, le fait que par ceux-ci (les laxistes) ne soit pas défendue la majesté de Dieu irrité, que la colère, le feu et le jour du Seigneur ne soient pas craints, que la foi du peuple mobilisé soit désarmée alors que l'Antéchrist vient, tandis que la vigueur (*uigor*) et la crainte du Christ disparaissent ? » (*Epist.*, 59, 13, 4). La vigueur est ici l'expression du sérieux de la sainteté divine et du jugement dernier.

Cette exigence qui est celle de l'Évangile, cette autorité qui est celle de l'épiscopat pour la promouvoir, elle doit s'exercer effectivement. C'est la vigueur de l'évêque, soit dans l'animation de son peuple, soit dans la fermeté de ses condamnations. Il s'agit d'abord de soutenir : « Comme je remarque dans le peuple que certains se tiennent moins fermement, soit par la faiblesse de l'esprit, soit par la petitesse de la foi, soit par la douceur de la vie mondaine, soit par la fragilité du sexe, soit, ce qui est pire, par l'erreur sur la vérité, je ne veux pas cacher ni taire cette situation. Et c'est pourquoi, autant que le pourra notre faiblesse, nous chercherons à fortifier la faiblesse d'une mentalité fragile avec pleine vigueur (*uigore*) en inspirant notre parole de la lecture dominicale » (*Mortal.*, 1).

Mais la vigueur doit s'exprimer aussi dans la défense de la discipline évangélique quand celle-ci est violée. Cette vigueur est d'abord celle du Christ lui-même. Ainsi, « dans ses préceptes le Christ a inculqué (le devoir du pardon) avec une grande fermeté (*uigore*) dans sa rigueur (*censurae*) » (*Orat.*, 23). Ce sera celle du jugement de Dieu (*ultoris uigore*) (*Idol.*, 14). C'est celle avec laquelle les évêques doivent condamner les erreurs. Ainsi Cyprien loue Corneille de son attitude à l'égard de Felicissimus qui admettait les *lapsi* sans pénitence : « J'ai lu la lettre pleine de discipline ecclésiastique et de sévérité (*censurae*) sacerdotale par laquelle tu m'as signifié que Felicissimus avait été rejeté par toi avec la pleine vigueur (*uigore*) avec laquelle un évêque doit agir » (*Epist.*, 59, 1 ; voir aussi 59, 18).

En particulier l'évêque doit s'opposer à l'audace de ceux qui cherchent à les intimider : « Si on se laisse impressionner par l'audace des pires personnages et qu'on les laisse réaliser par la témérité et le désespoir ce qu'ils n'ont pu faire de mal par le droit et la justice, c'en est fait de l'autorité (*uigore*) de l'épiscopat et du pouvoir céleste et divin du gouvernement de l'Église (59, 2). C'est le cas en particulier des évêques déchus qui prétendent exercer à nouveau leur ministère : Il faut lutter avec la plus extrême vigueur (*uigore*) pour, autant que possible, les repousser de l'audace de leur forfait, en sorte qu'ils ne s'efforcent pas d'agir en prêtres, eux qui, par le poids plus grand de leur chute, sont tombés plus bas que les laïques déchus » (*Epist.*, 65, 3, 3) ².

Il est intéressant de noter que l'usage de *uigor* en ce dernier sens est également cher à Novatien ³. Comme l'on sait la dépendance de celui-ci à l'égard du stoïcisme, c'est un indice de l'origine stoïcienne du développement du mot à l'époque. Dans l'*Epist.* 30 le mot revient à

² Voir aussi *Epist.*, 66, 5, 2.

³ Voir KOCH, *op. cit.*, p. 36.

diverses reprises. Novatien se présente comme un « esprit qui s'appuie sur la *vigueur* de la discipline évangélique » (3, 3 ; voir aussi *Spect.*, 1, 3). Il se déclare uni à Cyprien dans une « même union de jugement (*cen-surae*) et de discipline » (*Ep.*, 30, 1, 2). Il continue en disant que « rien n'est plus convenable pour la paix ou nécessaire dans la guerre de la persécution que de tenir la sévérité obligée de la divine *vigueur* » (2, 1). « Que soit donc écarté de l'Église de Rome l'abandon de la *vigueur* par une facilité mondaine et de détendre les muscles de la sévérité en ébranlant la majesté de la foi » (3, 3).

Dans l'*Epist.* 36, Novatien loue Cyprien de « sa *vigueur* et de la sévérité dont il use conformément à la discipline ecclésiastique » (1, 2). Mais on notera que *uigor* chez Novatien est exclusivement employé au sens de *rigueur*. Il est associé à *severitas*. Il est lié à une attitude rigoriste. Cyprien donne au mot des résonances beaucoup plus riches, où le thème de la vitalité, de la force vitale apparaît autant sous ses aspects positifs que négatifs, et joue davantage sur les possibilités que le mot offrait. L'originalité de cet usage par Cyprien n'en apparaît ainsi que mieux soulignée.

III. « MILITIA CHRISTI »

La comparaison du peuple de Dieu à une armée opposée à celle des nations païennes est déjà un thème juif. Ainsi en est-il du combat eschatologique décrit dans le *Combat des fils de ténèbre et des fils de lumière*. Saint Paul lui avait donné un sens spirituel, en y voyant le symbole de la lutte des chrétiens contre « les puissances de l'air ». Mais, dans la littérature latine archaïque, il prend un sens à la fois concret et actuel. Il s'agit du conflit de la communauté chrétienne et de l'empire païen. Il ne s'agit pas d'un conflit militaire. Mais la communauté chrétienne est décrite avec des expressions empruntées à la vie militaire romaine.

Ceci se trouve déjà chez Tertullien dans son premier ouvrage, l'*Ad martyras*, qui se situe dans le contexte de la persécution de Septime Sévère : « Nous sommes appelés dans l'armée (*militiam*) du Dieu vivant déjà lorsque nous répondons aux paroles du sacrement. Or, aucun soldat ne vient à la guerre dans les plaisirs et ce n'est pas de sa chambre à coucher qu'il sort pour rejoindre la ligne du combat (*acies*), mais de tentes (*papilionibus*) dressées et rangées à la hâte » (3, 1-2). Mais il passe aussitôt à un autre registre d'images, celui de la palestre et de ses luttes. Et ceci souligne le caractère individuel que garde chez lui le problème du martyr.

Dans le *De idololatria*, à nouveau, le peuple chrétien est présenté

comme une armée. Mais c'est pour l'opposer aux armées terrestres : leur combat est spirituel : « Il n'y a pas d'accord entre le serment (*sacramento*) divin et le serment humain, entre la marque (*signo*) du Christ et celle du diable, entre le camp (*castris*) de la lumière et celui des ténèbres. Une seule âme ne peut se donner à la fois aux deux, à Dieu et à César » (19, 2). Ici l'opposition des deux camps, celui de Dieu et celui des idoles, est clairement marquée. Mais c'est sous l'aspect de l'armée romaine que le monde des idoles est plus précisément désigné.

C'était déjà ce que nous trouvions dans le *De corona*, en termes très voisins : « Croyons-nous qu'il est permis de surajouter un serment (*sacramentum*) humain au serment divin et répondre à un autre seigneur après le Christ ?... Fera-t-il des stations (*stationes*) ou pour d'autres plus que pour le Christ ou même le dimanche, quand il n'y en a pas pour le Christ ? Portera-t-il un étendard (*uexillum*) rival de celui du Christ ? Et demandera-t-il une marque (*signum*) au prince, lui qui l'a déjà reçue du Christ ? Faire passer son nom même du camp (*castra*) de la lumière au camp des ténèbres est une transgression » (11, 1-4).

On voit, dans un passage comme celui-là, combien la présentation de la communauté chrétienne dans un langage militaire était aisée. Certains mots avaient à la fois un usage chrétien technique et un usage militaire technique comme *sacramentum*, *signum*, *statio*. La *statio*, la garde des militaires, est proposée en exemple pour la *statio*, le jeûne chrétien (*Jeun.*, 10, 7). Ceci ne signifie pas que l'origine de ces expressions dans le christianisme vienne du vocabulaire militaire. Mais cela facilitait la comparaison de l'Église à une armée. Certains symboles étaient explicitement militaires. Le *uexillum*, l'étendard, servait à désigner la croix (*Nat.*, I, 12, 16). Cela existait déjà chez Justin.

Cyprien hérite de la conception qu'il reçoit de la tradition et de l'emploi du vocabulaire militaire pour exprimer l'incorporation à l'Église. C'est ce que nous trouvons déjà dans son premier ouvrage, l'*Ad Donatum*. Il écrit à son ami : « Toi que déjà la milice (*militia*) céleste a marqué (*signavit*) dans le camp (*castris*) spirituel » (15). Le passage n'implique aucun contexte d'affrontement. Il relève seulement d'une imagerie militaire particulièrement familière au milieu romain.

Mais, dans le contexte de la persécution de Dèce, l'aspect militant de l'Église va prendre une importance prépondérante. L'Église tout entière est en état de mobilisation. Les confesseurs sont engagés dans le combat. Le refus de sacrifier brise la résistance du paganisme. L'Église accueille ces vainqueurs, ceux qui ont témoigné dans cet affrontement. Il y a comme un souffle de victoire qui passe. Le problème pour Cyprien est d'entretenir le moral de cette armée. Le drame est celui des *lapsi*, de ceux qui se laissent vaincre, qui cèdent devant l'adversaire. C'est

vraiment l'épreuve décisive de la foi. Toutes les énergies sont concentrées dans le combat.

Cette attitude s'exprime dans le *De lapsis* : « Voici la cohorte (*cohors*) lumineuse (*candida*) des soldats (*militum*) du Christ, qui ont brisé par leur fermeté dans la rencontre la férocité déchaînée de la persécution qui les pressait, prêts à subir la prison, armés (*armati*) pour supporter la mort. Vous avez résisté (*repugnastis*) fermement au monde, vous avez offert à Dieu un glorieux spectacle... Combien l'Église est heureuse et joyeuse de vous ouvrir ses portes pour que vous entriez en troupes serrées, portant les trophées de votre victoire sur l'ennemi » (2).

A la même époque les lettres sont l'expression de cet encouragement et de cette félicitation aux chrétiens engagés dans le combat. Il est question de ceux qui, « fermes (*stantes*) dans la foi et combattant (*militantes*) courageusement avec nous, n'ont pas déserté le camp (*castra*) du Christ » (12, 2, 2). Un vaillant confesseur, Celerinus, est appelé « premier dans le combat (*proelium*) de notre temps, porte-drapeau (*ante-signanus*) parmi les soldats du Christ » (39, 2, 1). D'autres, « faits dignitaires et chefs pour le combat de notre temps, ont mis en branle les étendards (*signa*) de la milice céleste » (28, 1, 1).

C'est dans cette perspective que les comportements de Cyprien à l'égard des différentes tendances qui se manifestent dans la communauté se situent. Certes, ils impliquent des règles concernant l'exercice de l'autorité, les disciplines de la pénitence, l'admission aux sacrements. Mais ces règles sont appliquées en fonction d'une situation définie, celle de la persécution — et c'est le point qui nous importe ici. Car c'est à cause de cette situation concrète que Cyprien est amené à décrire l'Église en termes militaires. Ceci relève non de la structure de l'Église en tant que telle, mais de sa situation d'affrontement par rapport au monde de l'idolâtrie. Mais, au-delà de cela, c'est le caractère militant de l'Église qui est exprimé.

Dans l'*Epist.* 55 Cyprien répond à ces chrétiens qui s'étonnent de la facilité avec laquelle il a accordé la réconciliation des *lapsi* : « Lorsque l'armée (*acies*) était encore aux prises (*inter manus*) et que la bataille (*proelium*) du glorieux combat (*certaminis*) était dans toute son ardeur dans la persécution, les forces des soldats avaient à être soutenues de toute l'exhortation et d'un plein élan et, avant tout, les cœurs des défailants (*lapsi*) devaient être animés par notre voix comme par un clairon (*classico*), pour que non seulement ils suivent la voie de la pénitence par leurs prières, mais, puisque l'occasion leur était donnée de reprendre le combat et de recouvrer le salut, ils soient plutôt provoqués à l'ardeur

de la confession et à la gloire du martyr en étant excités (*increpiti*) par nos paroles » (55, 4,1).

Le même thème reparait dans l'*Epist.* 57 : « Quand l'ennemi nous est annoncé et montré comme sur le point d'attaquer, il nous a paru bon de rassembler dans le camp (*castra*) les soldats du Christ et, après avoir examiné le cas de chacun, de rendre la paix à ceux qui étaient tombés ou mieux de donner des armes à ceux qui étaient sur le point de se battre » (57, 5, 1). Nous sommes entre deux persécutions. Le moment n'est pas de proroger le temps de pénitence de ceux qui étaient tombés dans la première, ce qui autrement aurait été la pratique de Cyprien contre les laxistes, mais de les réconcilier pour leur donner l'occasion de se racheter dans le combat à venir.

L'*Epist.* 58 est tout entière une exhortation aux chrétiens à se préparer au combat. Les termes militaires apparaissent dans tous les paragraphes : *proelium*, *pugna*, *militēs Christi* (1), *militiam* (2), *militēs Dei*, *nomen militiæ dedimus*, *recusare militiam*, *militiam* (3), *militem* (4). « Que vers la ligne de combat (*acies*) qui nous est indiquée le camp (*castra*) de Dieu s'avance » (8, 2). Tous doivent prendre les armes, les *integri* et les *lapsi*. Et Cyprien reprend, en le commentant, *Eph* 6, 12-17 : « la cuirasse de la justice », « le bouclier de la foi », « le casque du salut », « le glaive de l'Esprit ». Il les applique à la situation présente, le casque protège les yeux pour qu'ils ne voient pas les idoles, le front pour qu'il garde le sceau du Christ, la bouche pour qu'elle atteste la foi (9). L'*Ad Fortunatum* est un recueil de citations bibliques destiné à soutenir les martyrs. Cyprien l'introduit ainsi : « Les préceptes divins sont comme des armes qui doivent être procurées aux combattants. Ce sont les appels de la trompette (*tubas*) militaire, les clairons pour appeler les combattants » (Préf. 4).

La paix revenue, la situation est différente. Cyprien proteste contre la facilité trop grande à réconcilier les *lapsi*. Certes, il ne désire qu'une chose, c'est le retour de tous à l'Église : « Je souhaite que tous rentrent dans l'Église. Je souhaite que tous nos compagnons d'arme (*commilitones*) soient contenus dans le camp (*castra*) du Christ et dans les tentes de Dieu » (*Epist.* 59, 16, 3). Mais c'est une insulte pour ceux qui ont combattu vaillamment que de voir les *lapsi* vouloir se faire réintégrer sans passer par un temps de pénitence. C'est le point sur lequel Cyprien s'oppose à Corneille et le met en garde contre les faux rapports qui lui sont adressés et l'accusent de rigorisme. On notera que la position de Cyprien s'adapte aux circonstances.

L'*Epist.* 60, adressée à Corneille, souligne un autre aspect. C'est à la résistance de l'Église entière que s'est heurtée la persécution : « L'adversaire avait attaqué par surprise pour jeter le désordre dans

le camp du Christ en semant la terreur. Mais il a été repoussé avec une vigueur (*impetus*) égale à celle de l'attaque. Il avait cru pouvoir à nouveau faire tomber les serviteurs de Dieu et les ébranler à la manière habituelle comme de jeunes recrues (*tirones*) et des débutants, les estimant moins prêts et moins sur leurs gardes. Il avait d'abord attaqué un seul, comme le loup qui cherche à voler la brebis du troupeau. Mais, repoussé (*retusus*) par la fidélité et la vigueur de l'armée (*exercitus*) rassemblée, il a compris que les soldats du Christ, veillant dans la sobriété et se tenant debout en armes pour le combat, ne pouvaient être vaincus et étaient invincibles par le fait même qu'ils ne craignaient pas la mort. Dans le combat engagé par l'ennemi, ce ne sont pas des soldats isolés qui se sont portés, mais le camp tout entier qui s'est avancé » (60, 2, 2-4).

Cyprien reviendra encore sur ces images lors de sa controverse avec Étienne, l'évêque de Rome, sur la question du baptême des hérétiques. Accepter la validité de ce baptême, c'est une sorte de compromission avec l'ennemi : « Si c'est ainsi que la crainte et la discipline de Dieu sont gardées, alors il n'y a plus qu'à déposer les armes, qu'à accepter la captivité, qu'à livrer au diable la transmission de l'Évangile, la majesté de Dieu, qu'à rompre les serments de la divine milice (*militiae*), qu'à livrer les étendards (*signa*) du camp céleste. Alors, que l'Église succombe et cède devant les hérétiques, le Christ devant l'Antéchrist ! » (74, 8, 3).

IV. UNANIMITAS CONCORDIAE

La vigueur de l'Église doit s'affirmer en face de l'opposition de la cité païenne persécutrice. Mais, pour pouvoir résister à ses assauts, elle doit avoir une force de cohésion intérieure. C'est dans cette perspective qu'apparaît un nouveau thème de l'ecclésiologie de Cyprien, celui de la *concordia*. Ici encore nous rencontrons une catégorie dont l'atavisme latin est certain. Nous l'avons déjà rencontrée au niveau de la pensée théologique. Et nous avons constaté qu'elle se situait dans la ligne du stoïcisme latin. Nous la retrouvons ici au niveau de la société ecclésiale. Et là encore elle est liée à la conception latine de l'unité de la cité.

Ce thème de la *concordia* apparaît chez Cyprien à des niveaux successifs, qui correspondent à des étapes de son ecclésiologie. Les premiers textes sont de l'époque de la persécution de Dèce. La *concordia* est à ce moment l'unité des chrétiens dans une même prière, expression de l'unité de l'Église. Le thème reparaît dans le *De unitate ecclesiae* et l'*Epist.* 55 à propos du schisme de Novatien. L'accent est mis alors

sur l'unité de l'Église à travers l'unité des évêques légitimes. Enfin le thème reparaît dans les *Epist.* 63 et 69 à propos de la querelle sur le baptême donnée par les hérétiques : c'est l'aspect sacramental de la *concordia* qui est alors souligné.



Dans l'*Epist.* 11 Cyprien s'inquiète de l'affaiblissement de la ferveur de la communauté, qui se laisse aller après la première persécution de Dèce, et des divisions que cela entraîne. C'est l'époque où il lutte contre la facilité à réintégrer les *lapsi*. Il faut restituer l'unité dans la fidélité à l'Église et cette unité s'exprime avant tout dans l'unanimité de la prière : « Il y a dans la prière des voix discordantes (*dissonas*) et des volontés divergentes (*disparés*). Et cela a vivement déplu à celui qui a dit : « Demandez et vous obtiendrez », qu'il y ait une inégalité et une opposition (*discrepant*) dans le peuple et qu'il n'y ait pas une union (*consensus*) entre les frères et une concorde (*concordia*) uniforme et unique » (11, 3, 1).

Le lien de cette unanimité de la prière et de la force de l'Église est bien marqué dans la suite de la lettre : « Que chacun prie Dieu, non seulement pour lui-même, mais pour tous ses frères, comme le Seigneur nous l'a ordonné, quand il ne recommande pas seulement à tous la prière privée, mais qu'il nous a commandé, priant d'une prière commune (*communi*) et d'une intercession unanime (*concordi*), de prier pour tous. Si le Seigneur nous trouve humbles et paisibles, unis (*copulatos*) les uns aux autres, il nous protégera des assauts de l'ennemi » (11, 7, 3). C'est l'unité des volontés dans la communion à l'unique Église qui est ici exprimée.

Ce thème fait l'objet d'un traité de Cyprien, où la *concordia* est soulignée, le *De oratione*. Et je verrais là une raison pour situer ce traité à la même époque que l'*Epist.* 11, c'est-à-dire avant le retour de Cyprien au printemps de 251. Il est remarquable que Cyprien, qui s'inspire du traité de Tertullien sur le même sujet, met bien davantage l'accent sur la prière commune. C'est une nouvelle preuve de l'importance du thème ecclésial dans sa pensée. Il est notable également qu'il ne fasse pas allusion à la question du schisme, ce qui serait le cas si le traité était postérieur au *De unitate*.

Il écrit : « Avant tout, le Dieu de la paix et le maître de la concorde (*concordiae*), qui nous a enseigné l'unité (*unitatem*), a voulu que chacun prie pour tous, comme lui-même nous a tous portés dans son unité. Cette loi de la prière a été observée par les trois jeunes gens enfermés dans la fournaise et qui étaient unis (*consonantes*) dans la

prière et accordés (*concordes*) dans l'unité (*consensione*) de l'esprit » (8). C'est aussi le cas des Apôtres. « Ils persévéraient unanimes dans la prière, manifestant par l'unité (*concordia*) et l'instance de leur prière que Dieu n'admet dans la divine et éternelle demeure que ceux dont la prière est unanime (*unanimis*) » (8). L'union avec l'Église (*fraterna concordia*) est la condition pour que le sacrifice soit accepté de Dieu (23). C'est le problème de la réconciliation qui est ici à l'arrière-plan.

Le *De unitate* reprend le thème. Il veut montrer qu'il ne suffit pas d'être quelques-uns à prier ensemble pour que la prière soit valable, mais qu'il faut être unis à l'Église entière : « Le Seigneur montre que ce n'est pas au nombre, mais à l'unanimité des priants qu'est donné le plus. Il a posé d'abord l'unanimité, il a fait passer en premier lieu la concorde (*concordiam*) de la paix » (12). « Le Seigneur parle à ceux qui sont dans l'Église, en sorte que, s'ils sont unis (*concordes*), si c'est selon son commandement que, même rassemblés à deux ou trois, ils prient avec l'ensemble (*unanimites*), ils seront exaucés. Il est obtenu davantage par la prière unie à l'Église (*concordi*) de quelques-uns que par la prière séparée (*discordiosa*) de beaucoup » (*Unit.*, 12).

Ce dernier texte précise bien les sens de *concordia*. Il ne s'agit pas seulement de la prière de quelques chrétiens unis ensemble. Il s'agit d'une prière faite en union avec toute l'Église. Elle est à la fois prière de toute l'Église et prière pour toute l'Église. Ce caractère d'universalité est précisé par le mot d'*unanimis* qui lui est souvent associé. Ainsi, dès le début, le caractère ecclésial de la *concordia* apparaît. Ce sens persistera à travers toute l'œuvre de Cyprien. Aussi dans *Epist.* 60, 1 : « L'Église pour nous est une, l'esprit uni et la concorde (*concordia*) indivisible ». Ou encore *Epist.* 66, 8 : « Tout le peuple de l'Église est rassemblé (*collectus*), unifié (*adunatus*) et uni à lui-même par un accord (*concordia*) indivisible ». On notera le caractère très fort de la *concordia*, comme harmonie universelle. Ceci paraît dans la ligne de la philosophie stoïcienne à la fois cosmique et politique, qui souligne l'unité et l'harmonie du tout. Nous avons vu que *concordia* est le mot dont usait Cyprien pour traduire *sympatheia*. Par contre le thème parallèle de *conspiratio* a ordinairement chez Cyprien un sens péjoratif (v.g. *Epist.* 35, 1, 1).



Mais le thème de la *concordia* va prendre une nuance nouvelle, quand Cyprien va être affronté en 241 au schisme de Novatien. Il va exprimer à ce moment cet aspect de l'unité de l'Église, qui est celui des évêques légitimes unis entre eux et à l'évêque de Rome. Mais le thème apparaît déjà antérieurement chez lui. Ainsi, dans l'*Epist.* 34, Cyprien demande aux évêques d'Afrique de garder une ligne commune dans

la question des *lapsi* : « Soyons unanimes et unis (*unanimes et concordés*) pour garder une attitude saine dans la guérison des blessures des *lapsi* » (34, 3, 1 ; voir aussi 43, 4 ; 55, 7).

C'est dans l'*Epist.* 55 que le thème est développé d'abord en relation avec Novatien. La formule inaugurale est déjà importante : « J'ai reçu ta première lettre, frère très cher, témoignant fermement de la concorde (*concordia*) du collège épiscopal et adhérent (*cohaerentes*) à l'Église catholique par laquelle tu m'as signifié n'être pas en communion avec Novatien, mais avoir suivi notre conseil et être uni de sentiment (*unum consensum*) avec notre frère dans l'épiscopat, Corneille » (55, 1). Ici la *concordia* est l'expression de l'unité du collège des évêques au sens de l'Église universelle (*catholicae*) qui s'exprime dans un même sentiment (*consensus*).

Cyprien explique alors pourquoi Corneille est l'évêque légitime en face de Novatien : « C'est le jugement de Dieu qui l'a fait évêque, ainsi que le témoignage de ses frères dans l'épiscopat, dont la totalité à travers le monde entier a donné son accord (*consensit*) par une concorde unanime (*concordi unanimitate*) » (55, 8, 1). C'est un autre aspect de la *concordia*. C'est la reconnaissance de l'évêque par l'ensemble des autres évêques, qui le fait participant du collège épiscopal. Ici encore cet accord (*consensus*) est celui de l'Église universelle, c'est-à-dire de l'ensemble des évêques : la catholicité est l'expression de cette universalité.

Dans le cas de Novatien, c'est le contraire : « Alors qu'il y a une seule Église qui vient du Christ, divisée en de nombreux membres dans le monde entier, et que de même il y a un seul épiscopat dispersé dans la foule unie (*concordi*) de multiples évêques, voici que celui-ci, après la transmission de Dieu, après l'unité reliée (*conexam*) et partout conjointe (*coniunctam*) de l'Église catholique, s'efforce de constituer une Église humaine — comme s'il pouvait briser par la semence de sa discorde (*discordiae*) l'unité organique (*compaginem*) du corps ecclésiastique » (55, 24, 2).

Nous voyons dans ce texte le vocabulaire de Cyprien présenter des éléments nouveaux, marquant le développement de la doctrine de la *concordia*. La *concordia* est l'expression d'une unité organique qui est celle du corps de l'Église. Cette unité organique est désignée par Cyprien par le terme de *compago* qui signifie un assemblage. Le sens du mot est bien marqué dans *Unit.*, 23 : « Un corps peut être divisé par le déchirement de son assemblage (*discidio compaginis*) ». Il s'agit encore du corps de l'Église⁴. Le mot parallèle *compages* se trouve au sens

⁴ Le mot est chez Tertullien pour désigner ce qui fait l'unité dans l'Église (*Pudic.*, 5, 9 ; 20, 10) et au sens profane dans *Nat.* I, 16, 12 ; *Anim.*, 14, 4.

profane dans *Habit.*, 14, à propos des perles d'un collier liées ensemble, dans *Unit.*, 18, pour désigner la croûte terrestre, et dans *Epist.* 10, 2, où il est question de « la rupture de la masse des organes » chez les martyrs. Il est employé à propos du corps eucharistique, « constitué (*solidatum*) par l'assemblage (*compage*) d'un seul pain » (*Epist.*, 63, 13, 3), ce qui est une allusion à la fusion des grains de blé.

On remarquera dans le même contexte le verbe *conecti* ; il exprime lui aussi l'idée d'éléments reliés les uns aux autres et formant un assemblage. Il se rattache aussi à l'image du corps. On notera que dans la traduction latine d'*Eph* 4, 16, sur le corps du Christ, on trouve *compactum* et *conexum*. La citation n'est pas chez Cyprien. Mais il peut y avoir chez lui allusion au passage. Plus généralement *conecti* est employé dans les contextes à l'arrière-plan desquels on trouve l'image du corps. Nous l'avons rencontré dans ce contexte chez Novatien à propos de l'unité organique du cosmos, considéré comme un grand corps (*Trinit.*, 2, 1).



Le *De unitate* va reprendre d'une manière plus systématique et plus générale en même temps le thème de l'Église comme unité et celui de la nécessité de sa *cohésion* intérieure. Cyprien explique en commençant que l'Église rencontre en fait deux dangers. Le premier est celui de l'attaque du dehors, de l'hostilité de la cité païenne. C'est celui dont nous avons parlé à propos de l'Église comme armée combattante. Le second est celui des menaces intérieures : « Le démon, voyant les idoles désertées... a inventé une nouvelle ruse. Il a inventé les schismes et les hérésies par lesquels il briserait l'unité » (3). Cette menace est la division. Ceci est important pour marquer combien le thème de la *concordia* est lié chez Cyprien à une situation. C'est sous cet aspect que nous l'étudions.

Cyprien approfondit d'abord le fondement de la *concordia* qui est l'*unitas*⁵. Cette unité est d'abord celle du collège épiscopal. Mais le collège épiscopal tire lui-même son unité de son union avec le successeur de Pierre : « Pour manifester l'unité, le Christ a disposé par son autorité l'origine de cette unité en lui donnant comme principe un seul. Les autres apôtres étaient ce qu'était Pierre, doués d'une même part d'honneur et de pouvoir, mais le commencement part de l'unité, pour que l'Église du Christ se montre une... Cette unité nous devons la tenir et la défendre fermement, surtout nous évêques » (4-5).

Cette unité constitutive s'exprime dans la *concordia*, l'accord des évêques entre eux. Le terme revient ici à nouveau fréquemment : « Celui

⁵ Voir H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, p. 103.

qui rompt la paix et la concorde du Christ agit contre le Christ » (6). Plus loin, à propos des martyrs, il souligne la nécessité même pour les martyrs d'être dans la *concordia* : « Le Christ nous a donné la paix, il nous a prescrit d'être accordés (*concordes*) et unanimes » (14). Il ne suffit pas de constituer une communauté, il faut appartenir à l'unité universelle : « Il a posé d'abord l'unanimité, il a fait passer en premier lieu l'accord (*concordia*) de la paix » (12). Même s'il s'agit d'un confesseur, « si, abandonnant l'Église où il a été fait confesseur et brisant l'unité de l'accord (*concordiam unitatis*), il change sa foi ancienne pour être élu à la récompense de la gloire » (*Unit.* 21).

Mais, à côté de *concordia*, nous voyons apparaître une nouvelle expression, qui souligne la nécessité de la *cohésion* : c'est le verbe *cohaerere*. Il revient à diverses reprises. La robe sans couture du Christ signifie « le mystère d'unité, le lien de la concorde (*vinculum concordiae*) dans sa continuité (*cohaerentis*) inséparable. Parce que le peuple chrétien ne doit pas être déchiré, sa tunique tissée tout entière d'une seule pièce (*cohaerens*) n'a pas été partagée par ceux qui la possédaient : indivisée, conjointe (*copulata*), liée (*conexa*), elle nous montre l'accord continu (*concordiam cohaerentem*) de notre peuple à nous qui revêtons le Christ » (7).

Même image encore plus loin : « Seule la charité durera éternellement, dans l'unité d'une fraternité en continuité (*cohaerentis*) avec elle-même » (14). Et plus loin : « Il faut que les fils de Dieu soient accordés (*concordes*) par l'affection, en continuité (*cohaerentes*) fidèlement les uns avec les autres par les liens de l'unanimité » (24). Certes, il faut faire la place de la rhétorique dans ces redoublements de formules, qui sont chers à Cyprien. Mais rhétorique ne dit pas tout. Les mots employés ajoutent chacun leur nuance. Leur choix n'est pas sans intention. *Cohaerere* souligne la continuité du tissu de l'Église qui n'est pas fait de morceaux disparates cousus ensemble.

Un dernier passage introduit une autre image : « Il y a un seul Dieu, un seul Christ, une seule Église, une seule foi, un unique peuple, unis (*copulata*) dans l'unité ferme (*solidam*) du corps par la glu (*glutino*) de la charité » (*Unit.*, 23). Nous avons déjà rencontré le verbe *copulare* qui signifie faire adhérer les uns aux autres des éléments divers en sorte qu'ils forment un tout solide. Mais l'image intéressante est celle de *glutinum*, ce qui *agglutine* les uns aux autres les éléments et qui sert à désigner la charité. Courcelle a étudié ce thème de la colle ou de la glu comme symbole de l'amour qui unit⁶.

L'image revient dans la *lettre* 68 pour exprimer que tous les évê-

⁶ Le mot est chez Tertullien (*Pudic.*, 5, 9) pour le lien des membres de l'Église.

ques sont les évêques d'un seul troupeau et doivent ainsi recueillir les brebis que les schismatiques abandonneraient : « C'est pourquoi, frères, le corps abondant des évêques est un (*copulatum*) par la glu (*glutino*) d'une mutuelle concorde (*concordiae*) et par le lien de l'unité, en sorte que, si un de nos collègues tente de faire une hérésie et de déchirer le troupeau du Christ, les autres y subviennent » (*Epist.*, 68, 3, 2). Le caractère actif, agissant de l'unité, est bien souligné ici par l'image.



Cette unité, qui s'exprime d'abord dans la concorde, qui est visiblement manifestée par le collège des évêques unis à l'évêque de Rome, qui constitue une trame indéchirable, Cyprien va nous en montrer le dernier fondement dans les sacrements par lesquels les chrétiens sont unis au Christ et entre eux. Ici Cyprien apparaît comme un théologien original, à la fois dans son ecclésiologie et sa mystagogie. Et il ouvre une voie qu'Augustin développera. Ce thème, Cyprien est amené à l'exposer à deux occasions : d'abord en critiquant ceux qui ne voulaient pas user de vin dans l'Eucharistie ; ensuite dans sa controverse avec le pape Étienne, sur le baptême des hérétiques.

Le premier exposé se trouve dans l'*Epist.* 63 à Cécilien. Après avoir rappelé les figures bibliques concernant le vin, dont nous avons parlé, Cyprien montre comment le mélange d'eau et de vin a une signification théologique, en exprimant l'union du Christ et de l'Église. Il rappelle d'abord que, dans l'Écriture, les eaux « désignent le peuple des nations et que, d'autre part, le vin signifie la grâce spirituelle », à laquelle les nations sont appelés. Il continue en disant : « C'est ce que nous voyons précisément contenu dans le sacrement de la coupe » (12).

C'est alors ce qu'il développe : « Parce que le Christ nous portait tous, lui qui portait nos péchés, nous voyons signifiés dans l'eau le peuple, dans le vin le sang du Christ. Quand, dans la coupe, l'eau est mêlée (*miscetur*) au vin, le peuple est uni (*adunatur*) au Christ et la foule des croyants est soudée (*copulatur*) et jointe (*iungitur*) à celui à qui elle a cru. Cette soudure et cette jointure (*copulatio et coniunctio*) de l'eau et du vin est aussi mêlée dans le calice du Seigneur, en sorte que les éléments de ce mélange (*commixtio*) ne puissent être séparés l'un de l'autre. De même, rien ne peut séparer l'Église du Christ tant qu'elle adhère (*haereat*) à lui et demeure en lui par une charité indivisible. Quand (le vin et l'eau) sont mêlés l'un à l'autre et unis (*copulatur*) ensemble par une union de fusion (*adunatione confusa*), le mystère spirituel et céleste s'accomplit » (13).

On remarquera dans ce texte tout un ensemble de substantifs que

nous n'avions pas encore rencontrés : *coniunctio*, *copulatio*, *commixtio*, *adunatio*. *Copulatio* correspond à des verbes que nous avons étudiés. Ce qui est nouveau ici est le vocabulaire du mélange (*commixtio*). Il est directement emprunté au rite eucharistique de l'eau et du vin. Il désigne le mélange de la divinité à l'humanité, dont le rite est le symbole⁷. Il est précisé encore par l'expression *adunatio confusa copulatum* (13, 3), qui marque qu'il s'agit d'un mélange qui aboutit à une fusion. On notera que les auteurs latins écartent le mot *confusus* pour désigner l'union des deux natures dans le Christ parce que le mot *confusio* (*sygchysis*) désigne un mélange où les éléments perdent leur propriété⁸. Le vocabulaire de Cyprien, ici, n'est pas technique.

Le mot *adunatio* est également intéressant à relever. Il souligne le réalisme d'une unité qui n'est pas seulement morale, mais physique. C'est ainsi qu'il apparaît dans *Epist.*, 62, 1, 2 : « La captivité de nos frères est notre propre captivité, puisque notre union (*adunatio*) est celle d'un seul corps et que ce n'est pas seulement l'amour, mais le lien (*religio*) qui doit nous pousser à racheter les membres qui sont nos frères. » On voit bien ici le progrès de la pensée de Cyprien depuis les premières lettres, où l'unité était la *concordia*, la *dilectio*, jusqu'à celle-ci où l'union de la charité suppose l'unité de l'appartenance à un même corps.



Jusqu'à présent l'*Epist.* 63 parlait exclusivement de l'union du Christ et de l'Église. Mais la suite du texte, prenant le symbolisme du pain après celui du vin, va parler aussi de l'union des chrétiens entre eux : « Ainsi la coupe du Seigneur n'est pas seulement du vin ou seulement de l'eau, mais un mélange (*misceatur*) des deux, de même que le corps du Christ ne peut être seulement de la farine ou seulement de l'eau, mais l'un et l'autre unis (*adunatum*), agglutinés (*copulatum*) et affermis (*solidatum*) dans l'assemblage (*compagine*) d'un seul pain. Ainsi par le sacrement lui-même est manifestée l'unification (*adunatur*) de notre corps, en sorte que, de même que des grains multiples rassemblés (*collecta*), broyés ensemble (*commolita*) et mélangés (*commixta*) font un seul pain, ainsi nous sachions que nous sommes un seul corps dans le

⁷ Voir Jean PÉPIN, « *Stilla aquae modicae multo infusa uino...* », *Divinitas*, 11 (1967), p. 367-368.

⁸ Voir WOLFSON, *The Philosophy of the Greek Fathers*, Cambridge, Mass., 1956, I, p. 387-392 pour Tertullien et Novatien.

Christ, qui est le pain céleste à qui notre masse est conjointe (*coniunctus*) et unie (*adunatus*) » (13, 3-4).

La comparaison n'est pas la même. Il est clair qu'il est exclu que l'eau signifie la divinité, puisque toute la lettre écarte cette assimilation. Mais la comparaison est entre le corps eucharistique du Christ, fait de multiples grains unis par l'eau, et le corps ecclésial fait de multiples fidèles constituant un seul corps. Cette seconde partie est particulièrement intéressante pour nous, parce qu'elle insiste sur le réalisme de l'unité ecclésiale. Celle-ci est à la fois union avec le Christ (*in Christo*) par l'Eucharistie, qui est *panis caelestis*, mais aussi union des chrétiens entre eux. Cyprien s'inspire sûrement ici de la *Didachè* où l'image de multiples grains formant un seul pain est déjà une image de l'Église.

C'est cette image, unie cette fois, comme dans la *Didachè*, à celle des grains de raisin formant un unique vin, que Cyprien reprend contre Novatien dans *Epist.* 69. Il veut montrer que, le pain et le vin eucharistiques étant significatifs de l'unité, celui qui est en dehors de la communion à ce pain et à ce vin ne saurait administrer le baptême, dont seule l'unique Église dispose. Ici le lien de l'unité ecclésiale et des sacrements est accusé au maximum. Il ne saurait y avoir de sacrement donné valablement par celui qui n'est pas dans la communion sacramentelle avec l'unique Église. C'est l'extrême pointe du réalisme de l'unité chez Cyprien, celui qui l'oppose à Corneille, lequel reconnaît la validité du baptême, même là où il n'y a pas communion à la même Eucharistie.

Cyprien écrit : « Les sacrements du Seigneur eux-mêmes manifestent l'unanimité (*unanimitatem*) chrétienne assemblée (*conexam*) avec elle-même par une charité indéfectible et indivisible. En effet, quand le Seigneur appelle son corps le pain constitué (*congestum*) par l'unification (*adunatione*) de multiples grains, il montre l'unification (*adunatum*) du peuple qu'il portait. Et quand il appelle son sang le vin tiré de multiples grappes et grains de raisin et uni (*coactum*) en un seul tout, il signifie de même notre troupeau assemblé (*copulatum*) par le mélange (*commixtione*) d'une masse unifiée. Si Novatien est uni (*adunatus*) à ce pain du Seigneur, s'il est mêlé (*commixtus*) à cette coupe, il peut être considéré comme ayant le pouvoir de l'unique baptême ecclésial » (69, 5, 2).

Nous retrouvons ici un vocabulaire que nous avons déjà expliqué. On constate l'évolution depuis les premiers écrits de Cyprien, avec l'accent mis toujours davantage sur la réalité de l'unité physique de l'Église, dont la *concordia* est l'expression morale. Nous constatons aussi qu'à tous les moments de cette évolution, l'accent mis sur l'unité est en relation avec la situation de l'Église, c'est-à-dire avec des formes diverses

de la menace de la division. C'est la nécessité d'une cohérence intime très forte pour faire face à une situation difficile, qui amène Cyprien à mettre toujours davantage l'accent sur l'unité. Par là son œuvre présente une originalité évidente par rapport en particulier à Tertullien. On sent la responsabilité de l'évêque affronté aux responsabilités de sa charge, alors que Tertullien présentait davantage le témoignage d'un théologien.

CONCLUSION

Les origines du christianisme dans le monde latin, envisagées d'un point de vue culturel, posent un problème particulier. La littérature chrétienne en Occident, à Rome en particulier, a d'abord été de langue grecque. Nous en avons gardé ces monuments éminents que sont l'*Épître de Clément*, le *Pasteur d'Hermas*, les écrits d'Hippolyte. Mais ceci ne signifie pas qu'il n'y ait eu dès le second siècle un christianisme de langue latine, de caractère populaire. C'est de ce premier christianisme latin que nous avons cherché à rassembler les vestiges, traductions latines d'œuvres grecques, ouvrages originaux. Il faudrait ajouter les plus antiques inscriptions. Ce christianisme reste très marqué par la culture juive.

C'est dans un second moment que le christianisme de langue latine débouche dans le domaine littéraire et tend à se substituer aux œuvres grecques. Cette tentative est avant tout l'œuvre de Tertullien. Il a eu le dessein de donner au christianisme latin un équipement complet remplaçant les œuvres grecques. Son *Adversus Judaeos* remplace le *Dialogue avec Tryphon* et son *Apologétique* les *Apologies* de Justin. Il écrit un traité *Contre les Valentiniens*, qui s'inspire d'Irénée, et un *Contre Marcion*, de Justin. Ses traités théologiques couvrent l'ensemble de la foi. Cyprien le complétera pour l'ecclésiologie.

Dans cette tentative Tertullien s'est inspiré des modèles grecs. Mais dans cette imitation il se montre d'une remarquable originalité. Son œuvre est déjà marquée des traits qui seront ceux du christianisme occidental. Ils sont même plus accusés dans cette première et géniale expression qu'ils ne le seront chez les écrivains du IV^e siècle, qui dépendent davantage des modèles grecs. Trois traits en particulier nous ont paru se dégager chez lui, qui préfigurent le génie latin chrétien de l'avenir. A la différence des Grecs, qui soulignent la gloire du Christ jusqu'à minimiser parfois sa condition terrestre, Tertullien met l'accent sur la *chair* du Christ et sur le mystère de la Passion ; à l'optimisme des Grecs, qui contemplant l'homme dans sa condition paradisiaque et dans sa restauration eschatologique, Tertullien oppose une vision pessimiste de la condition de l'homme pécheur, qui sera celle d'Augustin, de Luther, de Pascal, de Barth.

Enfin, on voit apparaître chez Tertullien un intérêt pour l'expérience intérieure, pour l'aspect subjectif de la vie chrétienne, qui est lui aussi nouveau. En face d'Irénée, qui centre sa vision du salut sur le corps, il souligne dans le *De anima* l'importance de la psychologie. Ici encore, en face de la tendance grecque à mettre l'accent sur l'aspect objectif des réalités du salut, Tertullien prélude à cet intérêt pour le sujet, qui trouvera une expression éminente chez saint Augustin, qui inaugurerà la spiritualité occidentale et qui trouvera aussi une expression moderne dans l'existentialisme chrétien.

Il y fallait un puissant génie. Mais ce génie se comprend mieux si on le situe par rapport à ce qui l'a précédé. C'est la tentative qui est celle de ce livre. On pourra en discuter tel détail. Mais l'ensemble en paraît convaincant. Tertullien se situe par rapport à deux courants. Il y a d'abord le christianisme populaire, judéo-chrétien, non dégagé encore de ses atavismes culturels juifs et confondant la tradition avec sa gangue. Il y a en face la tentative de Minucius Felix qui est celle d'une latinisation par imitation des modèles classiques et qui s'apparente à cet art latin qui ne fait souvent que démarquer un peu lourdement les modèles grecs. Avec Tertullien c'est la jeune sève de la foi chrétienne en terroir latin qui du premier coup fait jaillir une œuvre absolument originale, trop originale pour être imitée, mais trop géniale pour être oubliée.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
BIBLIOGRAPHIE	11

LIVRE I

LE JUDEO-CHRISTIANISME DE LANGUE LATINE

CHAPITRE I. LES TRADUCTIONS	21
1. La Bible latine	21
2. Les traductions d'écrits judéo-chrétiens	23
3. Le fragment de Muratori	27
CHAPITRE II. LA POLÉMIQUE ANTI-JUIVE	31
1. Le <i>V^e Esdras</i>	31
2. L' <i>Adversus Judaeos</i>	41
3. Le <i>De montibus Sina et Sion</i>	47
CHAPITRE III. L'AFFRONTLEMENT DU PAGANISME	61
1. La <i>Passio Perpetuae</i>	61
2. Le <i>De centesima, sexagesima, tricesima</i>	64
3. Le sermon <i>De aleatoribus</i>	87
CHAPITRE IV. LA SURVIVANCE DU JUDEO-CHRISTIANISME LATIN ..	93
1. La théologie de Commodien	93
2. Le <i>De Pascha computus</i>	111
3. Le <i>De fabrica mundi</i> de Victorin de Pettau	114

LIVRE II

CHRISTIANISME ET CULTURE LATINE

CHAPITRE I. TERTULLIEN ET LE JUDEO-CHRISTIANISME	123
1. La réaction de Tertullien	123
2. Tertullien et les apocryphes juifs	139
3. Tertullien et la tradition	151
CHAPITRE II. MINUCIUS FELIX ET SES SOURCES	161
1. La théologie	161
2. Le monde et l'homme	167

CHAPITRE III. TERTULLIEN ET LE STOÏCISME	175
1. Tertullien et la philosophie	175
2. Le stoïcisme de Tertullien	179
3. La critique du platonisme	186
CHAPITRE IV. NOVATIEN ET LA RELIGION COSMIQUE	193
1. La beauté du monde	193
2. L'harmonie des contraires	196
3. Le char cosmique	198
4. La liberté	201
CHAPITRE V. CYPRIEN ET LA VIEILLESSE DU MONDE	207

LIVRE III

LES LATINS ET LA BIBLE

CHAPITRE I. LES TESTIMONIA	217
1. L' <i>Adversus Judaeos</i> de Tertullien	217
2. Les <i>Testimonia</i> de Commodien	224
3. L' <i>Ad Quirinum</i> de Cyprien	234
CHAPITRE II. LA TYPOLOGIE	241
1. Les figures du Christ	242
2. Les figures de l'Église	248
3. La typologie des sacrements	253
CHAPITRE III. LES EXEMPLA	259
1. Daniel et les jeunes gens	259
2. Job	261
3. Tobie	264
CHAPITRE IV. NOVATIEN ET LES THÉOPHANIES	267

LIVRE IV

LA THÉOLOGIE LATINE

CHAPITRE I. TERTULLIEN ET SA MÉTHODE	279
1. <i>Substantia</i>	280
2. <i>Census</i>	283

TABLE DES MATIÈRES

391

3. <i>Status</i>	285
4. <i>Gradus</i>	288
CHAPITRE II. LE SYSTÈME DE TERTULLIEN	291
1. La Trinité	291
2. La création du monde	295
3. L'âme de l'homme	298
4. La chair du Christ	306
5. L'état intermédiaire	312
6. La résurrection des morts	315
CHAPITRE III. LES DEUX CITÉS	323
1. Idolâtrie et démonologie	323
2. <i>Pompa diaboli</i>	328
3. L'Empire persécuteur	333
CHAPITRE IV. L'ECCLÉSIOLOGIE DE CYPRIEN	341
1. L'essence du christianisme	341
2. <i>Vigor Ecclesiae</i>	349
3. <i>Militia Christi</i>	355
4. <i>Unanimitas concordiae</i>	359
CONCLUSION	369
INDEX	371

1c