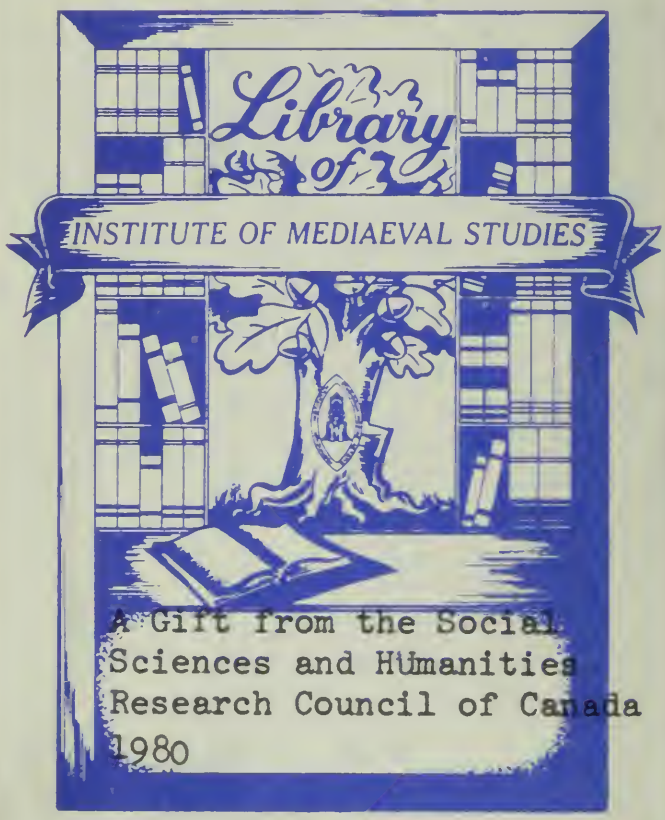

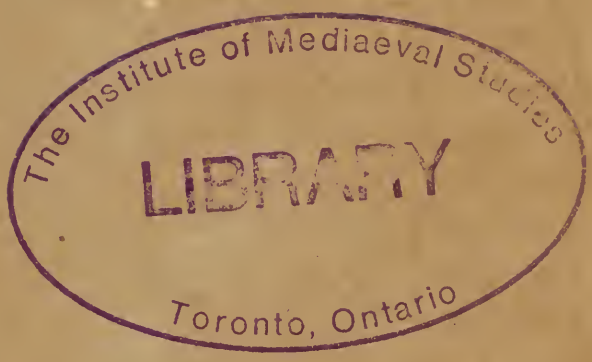

TERTULLIEN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LES PÈRES APOSTOLIQUES ET LEUR ÉPOQUE (Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne en 1857-1858). 2e édition. 1 fort vol. in-8. — 6 fr.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE, 1re série : SAINT JUSTIN (Cours de la Sorbonne en 1858-1859). 1 fort vol. in-8. — 6 fr.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE, 2e série : TATIEN, HERMIAS, ATHÉNAGORE, THÉOPHILE D'ANTIOCHE, MÉLITON DE SARDES, etc. (Cours de la Sorbonne en 1859-1860). 1 vol. in-8. — 6 fr.

SAINT IRÉNÉE ET L'ÉLOQUENCE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE pendant les deux premiers siècles. (Cours de la Sorbonne en 1860-1861). 1 vol. in-8. — 6 fr.

PANÉGYRIQUE DE JEANNE D'ARC, prononcé dans la cathédrale d'Orléans le 8 mai 1860. 2e édition. In-8. — 80 c.

DISCOURS SUR L'HISTOIRE DE LA SORBONNE, prononcé en l'église de la Sorbonne. In-8. — 1 fr.

ORAISON FUNÈBRE DE S. ÉM. LE CARDINAL MORLOT, prononcé à Notre-Dame de Paris. In-8 avec portrait. — 1 fr. 50.

EXAMEN CRITIQUE DE LA VIE DE JÉSUS DE M. RENAN, 12e édition. In-8. 1 fr. 50.

CONFÉRENCES SUR LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, prêchées à l'église Sainte-Geneviève de Paris. 2e édition. — 3 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOÎT, 7

TERTULLIEN

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT L'ANNÉE 1861-1862

PAR M. L'ABBÉ FREPPEL

Professeur à la Faculté de théologie de Paris.

TOME SECOND

PARIS

AMBROISE BRAY, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE CASSETTE, 20

CI-DEVANT RUE DES SAINTS-PÈRES, 66

1864

TERTULLIEN

VINGTIÈME LEÇON

Catéchèse sur la *Pénitence*. — Ressemblance de cet ouvrage avec *le Pasteur* d'Hermas. — Idée de la pénitence comme vertu chrétienne. — Valeur morale de l'acte humain. — La pénitence après le baptême. — Éléments constitutifs de la pénitence envisagée comme sacrement de la loi nouvelle. — Le repentir ou la contrition du cœur. — L'exomologèse ou la confession extérieure des fautes. — Régime pénitentiaire dans l'Église primitive. — La confession et la pénitence publiques. — Importance du témoignage de Tertullien sur ces divers points. — La deuxième partie du traité *de la Pénitence* est un des meilleurs morceaux qui soient sortis de sa plume. — Le talent de l'auteur y est arrivé à l'apogée de sa force.

Messieurs,

Ce qui distingue l'activité littéraire de Tertullien, c'est le vaste champ qu'elle embrasse et la variété des sujets sur lesquels elle s'est exercée. Cette fécondité est également surprenante, soit qu'on envisage les écrits qui traitent du christianisme dans ses rapports extérieurs avec la société païenne, soit qu'on étudie les œuvres qui se rattachent plus directement à la vie intime de l'Église, à son dogme et à sa discipline. Toutes les formes de l'éloquence sacrée se rencontrent dans ces productions di-

verses, où l'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, de la précision théologique qui leur fait rarement défaut, ou du style éclatant qui en soutient l'intérêt. C'est ainsi que les traités *de la Patience, de la Prière* et *du Baptême* nous ont offert tour à tour des modèles de parénèse, d'homélie et de catéchèse. En glissant rapidement, à la fin de ce dernier discours, sur les œuvres de mortification qui doivent précéder le baptême chez les adultes, Tertullien se réservait d'exposer plus au long, dans une autre catéchèse, le régime pénitentiaire que l'Évangile est venu établir au milieu des hommes. Nul autre sujet ne devait plaire davantage à l'austère moraliste, dont tous les efforts tendaient à réduire la satisfaction des sens aux seules nécessités de la nature. Intention fort louable, sans doute, mais qu'un zèle peu contenu allait faire aboutir à des rigueurs excessives. Toutefois, je me hâte de le dire, cette intempérance de langage n'a laissé que des traces bien légères dans le traité *de la Pénitence*, qui appartient, comme celui *du Baptême*, aux meilleures années de la vie de Tertullien. Il en sera tout autrement lorsque plus tard le fougueux montaniste, oubliant qu'il s'était réfuté à l'avance, déroulera dans le livre *de la Pudicité* un plan de discipline aussi contraire à l'esprit de l'Évangile qu'intolérable pour la nature humaine.

Déjà, Messieurs, nous avons rencontré dans l'histoire de l'éloquence chrétienne un monument qui offre beaucoup d'analogie avec le traité *de la Pénitence :* c'est *le Pasteur* d'Hermas[1]. Tertullien avait étudié cet ouvrage si

1. Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leçons XII, XIII et XIV.

célèbre dans les deux premiers siècles, et la vénération qu'il professe pour l'auteur avant son attachement à la secte de Montan, n'a d'égale que le mépris dont il le couvre après sa chute [1]. A l'exemple de l'écrivain apostolique, il s'efforce avant tout de bien préciser l'idée de la pénitence. Il distingue d'abord le regret du repentir, et s'élève contre les païens qui regrettaient d'avoir fait le bien quand ils n'en retiraient aucun profit, et ne se souciaient guère de se repentir du mal qu'ils avaient pu commettre. Faut-il s'en étonner? « Ces hommes, dit le moraliste africain dans son langage toujours imagé, ces hommes traversent le détroit de la vie sans le gouvernail de la raison; voilà pourquoi ils ne savent pas éviter la tempête qui gronde sur le siècle [2]? » Une telle conduite est la négation même de la vraie pénitence, laquelle ne s'applique qu'aux péchés : de cette manière on se repent mal à propos, et l'on néglige de se repentir quand il le faudrait. Quel est donc le commencement d'une conversion sincère? C'est la crainte de Dieu juge suprême de nos actions. Quiconque craint le Seigneur se repent de l'avoir offensé, et promet de s'amender à l'avenir; « car, dit Tertullien, sans cette crainte il n'y a pas de réforme morale, et sans réforme morale toute pénitence est vaine [3]. » Mais ce repentir d'avoir offensé Dieu peut-il être sans douleur? « Non, reprend le prêtre de Carthage, le pécheur doit pleurer ses fautes pour en obtenir le pardon [4]. » Et

1. *De Orat.*, XX; *de Pudicit.*, X, XV.
2. *De Pœnitent.*, I.
3. *Ibid.*, II.
4. *Ibid.*, VI.

enfin, pour être complète, la pénitence a besoin de se traduire dans des actes extérieurs, car Dieu ne se contente pas de l'hommage du cœur et de l'esprit[1]. Ainsi, la conscience qu'a le pécheur de sa culpabilité et la douleur qu'il en ressent devant Dieu, la résolution qu'il prend de réformer sa conduite, et un ensemble d'actes manifestant au dehors le changement survenu dans l'âme, tels sont, d'après Tertullien, les éléments constitutifs de la pénitence. Envisagée de la sorte, la pénitence est de droit naturel, et l'auteur a raison de dire que Dieu l'a exigée dans tous les temps et dans tous les lieux[2]; car il ressort de la nature même des choses que nul ne peut obtenir la rémission d'une faute dont il ne se repent pas, et que ce repentir ne saurait être sincère sans le ferme propos de ne plus la commettre.

Après avoir défini la pénitence, non pas comme sacrement de la loi nouvelle, mais en tant que vertu nécessaire pour réconcilier l'homme avec Dieu dans toutes les conditions possibles, Tertullien s'attache à déterminer la notion du péché. A quelle espèce d'actes doit s'appliquer cette loi pénale que le pécheur est obligé d'exécuter contre lui-même? Telle est la question qu'il s'agissait de résoudre. Il faut se rappeler, Messieurs, que le paganisme avait prodigieusement altéré le sens moral. Comment l'idée du mal aurait-elle pu subsister nette et précise, alors que l'exemple des dieux semblait justifier tous les vices? Certes, il y avait loin de ces licences grossières aux délicatesses d'une conscience formée par le christianisme.

1. *De Pœnit.*, v.
2. *Ibid.*, ii.

Les uns s'imaginaient que le désordre des sens ne souille pas l'esprit; les autres n'attachaient d'importance qu'au fait extérieur, sans considérer ce qu'il pouvait y avoir de déréglé dans les mouvements de l'âme. En regard de ces appréciations erronées, Tertullien analyse la valeur morale de l'acte humain avec une grande sagacité. La chair et l'esprit, dit-il, bien qu'étant deux substances différentes, ne forment pourtant qu'un seul et même être, auquel toutes nos actions sont également imputables : en d'autres termes, l'unité de la personne humaine implique la solidarité du corps et de l'âme dans le bien comme dans le mal. Par une raison semblable, le défaut d'exécution dans un acte librement consenti n'empêche pas la culpabilité; car, pour n'avoir pas vaincu l'obstacle qui résiste à l'accomplissement de ses désirs, l'homme n'en réalise pas moins, autant qu'il est en lui, le mal qu'il se proposait de faire. Bref, la volonté est la source de l'activité morale, *voluntas facti origo;* et par conséquent Dieu, qui voit le fond de l'âme, juge le péché dans son principe [1]. Cela posé, Tertullien exhorte les catéchumènes à se préparer au baptême par les exercices de la pénitence.

« Le souverain juge, qui réserve un châtiment à tous les péchés, à ceux de la chair comme à ceux de l'esprit, aux désirs coupables non moins qu'aux actes, a garanti également le pardon par la pénitence, quand il disait au peuple : « Fais pénitence, et je te sauverai; » et ailleurs : « Je suis le Dieu vivant, j'aime mieux la pénitence que la

1. *De Pœnit.*, III.

mort. » La pénitence est donc la vie, puisqu'elle est mise en opposition avec la mort. Pécheur, semblable à moi, ou plutôt inférieur à moi, car je confesse ma supériorité dans le péché, saisis, embrasse la pénitence, comme un naufragé s'empare de la planche qui peut le sauver. Elle t'aidera à surnager aux flots de la prévarication qui t'engloutissent, et te conduira dans le port de la divine miséricorde. Saisis l'occasion d'un bonheur inespéré, afin que celui qui tout à l'heure n'était devant Dieu qu'une goutte d'eau, un brin de poussière, un vase d'argile, devienne cet arbre planté le long des eaux, dont les feuilles ne se dessèchent point, qui porte des fruits dans son temps, et qui ne verra ni le feu ni la hache. Repens-toi de tes erreurs, puisque tu as trouvé la vérité. Repens-toi d'avoir aimé ce que Dieu n'aime pas, puisque nous-mêmes nous ne permettons pas aux plus humbles de nos serviteurs d'aimer ce qui nous déplaît. La ressemblance des sentiments est en effet la garantie de l'obéissance [1]. »

Nous avons vu que, dans son traité *du Baptême*, le prêtre de Carthage, toujours porté à restreindre la liberté humaine, recommandait de n'administrer le sacrement qu'à des adultes déjà éprouvés par une longue fidélité à leurs devoirs. Peut-être avait-on abusé de ces paroles pour les détourner de leur véritable sens. Parmi les catéchumènes, il s'en trouvait qui ne demandaient pas mieux que de reculer indéfiniment leur baptême, afin de se dispenser des obligations qui en seraient résultées pour eux et de pouvoir user d'une plus grande latitude dans

1. *De Pœnit.*, IV.

leur conduite extérieure : ils profitaient de ce délai pour vivre à leur aise, dans l'espoir que l'eau de la régénération effacerait en un moment toutes les souillures de la vie passée, sans qu'il y eût nul besoin de se soumettre à une discipline préalable. Ce n'est pas ainsi que le rigide catéchiste entendait la question : s'il soutenait, et à tort, qu'on doit différer le baptême jusqu'après l'adolescence, c'était uniquement dans le but d'obtenir une préparation plus sérieuse. « Je suis bien éloigné, s'écrie Tertullien, de vouloir amoindrir l'efficacité de ce bain de vie ; mais le Seigneur n'accorde le pardon qu'à ceux que la pénitence en aura rendus dignes. Espérer la remise de la dette, sans rien faire pour l'acquitter, c'est tendre la main pour recevoir une marchandise dont on a refusé de payer le prix. Sans doute, il est facile de tromper le ministre préposé à l'administration du sacrement, mais Dieu veille sur son trésor et ne permet pas que des mains indignes s'en emparent malgré lui. Non, il n'y a pas deux Christs, l'un pour ceux qui sont baptisés, et l'autre pour les auditeurs [1]. Tous ont la même foi, la même espérance, la même crainte des jugements divins; et par conséquent la pénitence leur est nécessaire à chacun [2]. » C'est avec cette énergie et cette justesse que le théologien du IIe siècle interprète la doctrine catholique, qui, tout en affir-

1. Sous ce nom d'*auditeurs* Tertullien désigne les catéchumènes, dont le noviciat se passait à écouter la doctrine chrétienne qu'on leur enseignait. A partir du IVe siècle, nous trouvons cette dénomination plus spécialement appliquée à la deuxième classe des pénitents déjà baptisés, qui assistaient à la lecture des livres saints avant l'oblation du sacrifice, dont ils étaient exclus.

2. *De Pœnit.*, VI.

mant que les sacrements opèrent en vertu de l'institution divine, exige chez les adultes des dispositions morales sans lesquelles ces rites sacrés n'obtiennent pas leur effet.

Jusqu'ici Tertullien n'avait parlé que de la pénitence qui précède le baptême comme préparation à la renaissance spirituelle; maintenant il passe à la deuxième partie de la discipline pénitentiaire, à celle qui regarde les fidèles auxquels le sacrement de la régénération a déjà ouvert les portes de l'Église. Ici, le ton du discours s'élève, et l'on sent à la solennité du langage toute l'importance que l'orateur attache à ce grave sujet. Avant d'entrer en matière, le prêtre de Carthage s'interrompt pour jeter vers le Sauveur un cri de l'âme, et le prier d'accorder à ses serviteurs l'intelligence de ces grandes choses. Il hésite à rappeler qu'il reste une ressource au pécheur après le baptême, de crainte d'encourager au mal ceux qui, connaissant le remède, pourraient en abuser pour pécher plus librement. Cette délicatesse du sens moral est admirable et montre à quel point l'âme de Tertullien se révoltait à l'idée d'une transgression quelconque de la loi divine.

« Il me répugne, dit-il, de mentionner ici la seconde, ou, pour mieux dire, la dernière espérance, de peur qu'en traitant de cette ressource du repentir, je ne paraisse ouvrir une carrière au péché. A Dieu ne plaise que l'on interprète assez mal ma pensée pour s'imaginer que la faculté de se repentir soit la faculté de pécher encore, et que la surabondance de la miséricorde céleste donne ouverture à l'insolence de la témérité humaine! Ainsi, que personne ne s'avise d'être plus criminel, parce que Dieu

est plus clément, ni ne redevienne pécheur autant de fois qu'il a reçu le pardon. Apparemment qu'il pourra toujours échapper à Dieu, celui qui ne cessera jamais de pécher! Nous avons échappé une fois : gardons-nous bien de nous jeter à l'avenir dans le péril, sous prétexte que nous échapperons de nouveau. Voyez la plupart de ceux qui ont été délivrés du naufrage : ils font divorce avec la mer et le navire, et honorent le bienfait de Dieu, je veux dire leur salut, par la mémoire du péril. Je loue leur crainte, j'aime leur défiance : ils ne veulent plus être à charge à la miséricorde divine, ils ont peur de paraître importuns en redemandant ce qu'ils ont déjà obtenu, et dociles aux leçons de l'expérience, ils évitent d'affronter ce qu'ils ont appris à craindre. Cette crainte, ils l'attestent en modérant leur témérité. Or, craindre pour l'homme, c'est honorer Dieu [1]. »

Ainsi l'homme ne doit pas s'autoriser de la clémence divine pour rentrer dans la voie du péché que le baptême a fermée devant lui. Si cependant la fragilité de sa nature et les artifices de l'esprit du mal l'entraînent derechef dans les sentiers du vice, ne lui reste-t-il plus aucun moyen de revenir sur ses pas pour se réconcilier avec Dieu? Voici la réponse de Tertullien :

« L'ennemi du genre humain ne fait jamais trêve à sa malice. Que dis-je? il redouble de fureur quand il voit l'homme échapper à ses liens : plus nos passions s'éteignent, plus sa haine s'enflamme. Il faut bien qu'il s'afflige et qu'il gémisse de voir que, par le pardon ac-

1. *De Pœnit.*, VII.

cordé aux péchés, tant d'œuvres de mort sont détruites dans l'homme, et tant de titres de condamnation annulés. Il s'afflige à la pensée que ce pécheur, devenu le serviteur du Christ, le jugera, lui et ses anges. C'est pourquoi il l'épie, il l'attaque, il l'obsède; il essaye par tous les moyens possibles, tantôt de frapper ses regards par la concupiscence de la chair, tantôt d'attirer son âme dans le filet des séductions du monde; ici, de détruire sa foi par la crainte d'une puissance terrestre, là, de le détourner du droit chemin par des doctrines perverses : scandales, tentations, rien n'y manque. Dieu donc, prévoyant que le démon répandrait ces poisons, après avoir fermé, il est vrai, la porte du pardon en ôtant à l'homme la ressource d'un nouveau baptême, lui a laissé néanmoins quelque ouverture pour le faire sortir de son état. Il a placé dans le vestibule la seconde pénitence, afin qu'elle s'ouvre à ceux qui frappent, mais pour une fois seulement, parce que c'est déjà la seconde; jamais davantage, parce que la précédente a été vaine. Peux-tu dire, en effet, qu'une fois ne suffise pas? Tu possèdes plus que tu ne mérites, puisque tu as perdu ce que tu avais reçu [1]. »

Ne nous arrêtons pas à ces derniers mots, qui semblent exclure la possibilité de faire pénitence plus d'une fois après le baptême; nous verrons plus tard quel sens il faut attacher à cette proposition, que nous avions déjà trouvée dans le *Pasteur* d'Hermas [2]. Il nous suffira pour le moment de rappeler que l'Église primitive n'admettait

1. *De Pœnit.*, VII.
2. Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leçon XIII, p. 281.

pas deux fois à la pénitence publique certaines catégories de pécheurs. Ce qu'il y a de certain, c'est que Tertullien reconnaît l'existence d'une institution divine spécialement destinée à réconcilier avec Dieu le fidèle qui a perdu l'innocence ou la grâce baptismale. A de nouvelles blessures, s'écrie-t-il, conviennent de nouveaux remèdes; et comme s'il avait voulu détruire à l'avance les arguments qu'il opposera plus tard à l'efficacité de la pénitence, il déclare que nul péché n'est assez grand pour échapper au pardon, même l'idolâtrie et l'impudicité, qu'il essayera un jour de soustraire au pouvoir des clefs [1]. C'est dans ce sens qu'il interprète les paraboles évangéliques de la drachme perdue, de la brebis égarée et de l'enfant prodigue, ces mêmes paraboles au sujet desquelles l'auteur du livre *de la Pudicité* fera les plus violents efforts pour montrer qu'elles s'appliquent uniquement à la conversion des païens, et non pas à la réconciliation des fidèles. L'influence des visionnaires de la Phrygie et la chaleur d'une controverse irritante n'ont pas encore troublé son esprit naturellement si droit et si judicieux. Devant ces pages de l'Évangile où le Sauveur dépeint la miséricorde divine sous les traits les plus touchants, cette nature sévère se déride, s'épanouit, s'épanche; elle trouve à son tour les accents d'une tendresse compatissante, et alors il lui échappe ces paroles qui rappellent les morceaux les plus

1. *De Pœnit.*, VIII. Pour prouver sa thèse, Tertullien s'appuie avec raison sur les passages de l'Apocalypse où l'Esprit-Saint exhorte les églises de Thyatire et de Sardes à effacer par la pénitence des péchés de ce genre. « Dieu, ajoute-t-il avec beaucoup de sens, ne menacerait pas l'impénitent, s'il était impossible au pénitent d'obtenir le pardon. »

pathétiques de saint Ambroise et de saint Augustin :

« De quel père s'agit-il dans le récit évangélique? De Dieu. Personne n'est père comme lui, nul n'est aussi miséricordieux. Tu es son fils : tu as beau avoir dissipé ce que tu avais reçu de lui, tu as beau revenir pauvre et nu, il te recevra par là même que tu es revenu à lui. Que dis-je? Ton retour lui donnera plus de joie que la fidélité des autres; mais à quelle condition? Si tu te repens du fond de l'âme; si tu compares ta faim à l'abondance des serviteurs de ton père; si tu abandonnes les pourceaux, troupe immonde; si tu retournes vers ton père, quelque courroucé qu'il soit, en lui disant : Mon père, j'ai péché, je ne suis plus digne d'être appelé votre fils. Autant on se soulage en confessant ses fautes, autant on les aggrave en les dissimulant. La confession est un commencement de satisfaction; la dissimulation un prolongement de la révolte [1]. »

En s'exprimant avec cette énergie pleine de sensibilité, Tertullien s'inspirait du plus pur esprit de l'Évangile : le tableau qu'il trace de la bonté divine n'est pas moins réel que la puissance attribuée au repentir vrai et sincère. Mais quoi! la contrition du cœur suffit-elle pour obtenir le pardon? L'aveu des fautes doit-il être fait à Dieu seul, et se renfermer dans le secret de la conscience, sans qu'un acte quelconque le manifeste au dehors? Cette confession silencieuse dispense-t-elle de toute œuvre satisfactoire? Un disciple de Luther et de Calvin n'eût pas hésité à se prononcer pour l'affirmative; mais l'Église des

1. *De Pœnit.*, VIII.

premiers siècles ne soupçonnait pas ces découvertes de la prétendue Réforme. A ses yeux, les péchés commis après le baptême empruntaient une gravité nouvelle au mépris des grâces reçues, à la violation du pacte conclu avec Dieu, à la rupture du sceau imprimé au chrétien, et, comme le dit Tertullien, à la préférence accordée au démon sur le Christ [1] ; par conséquent, il lui semblait tout naturel que Dieu mît ce deuxième pardon à un prix plus élevé que le premier. Voilà pourquoi elle appelait la pénitence un *baptême laborieux*, qui se distingue du sacrement de la régénération par des actes plus humiliants et plus pénibles. Écoutons le prêtre de Carthage : il va nous exposer le régime pénitentiaire auquel l'Église primitive soumettait les fidèles.

« Plus extrême est la ressource que nous offre cette deuxième et dernière pénitence, plus laborieuse doit en être la preuve, de telle sorte qu'elle ne réside pas seulement au fond de la conscience, mais qu'elle s'accomplisse par un acte extérieur. Cet acte, que nous désignons d'ordinaire par un mot grec, c'est l'exomologèse, par laquelle nous confessons au Seigneur notre péché ; non pas qu'il l'ignore, mais parce que la confession dispose à la satisfaction, que la pénitence naît de la confession, et que Dieu est apaisé par la pénitence. L'exomologèse est donc une discipline qui a pour but d'abaisser l'homme et de l'humilier, en lui imposant une conduite qui attire la miséricorde, en réglant son extérieur et sa table, en le courbant sous le sac et la cendre, en lui apprenant à cou-

1. *De Pœnit.*, v.

vrir son corps de poussière, à plonger son âme dans la douleur, et à convertir en moyens de pénitence tout ce qui avait pu être un instrument de péché. D'ailleurs elle ne connaît du boire et du manger que ce qu'il faut pour soutenir la vie et non pour flatter le ventre; elle nourrit la prière par le jeûne; elle gémit, elle pleure, elle crie et le jour et la nuit vers le Seigneur notre Dieu; elle se roule aux pieds des prêtres, elle s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu, elle sollicite les prières de tous ses frères, afin qu'ils deviennent pour elle autant d'intercesseurs. Voilà ce que fait l'exomologèse pour donner du prix à sa pénitence, pour honorer le Seigneur par la crainte du péril, pour se substituer à l'indignation divine en prononçant elle-même contre le pécheur, enfin pour éviter, que dis-je? pour acquitter la dette des supplices éternels par les afflictions qu'elle s'impose dans le temps. Ainsi, en abattant l'homme, elle le relève; en le souillant de poussière, elle le purifie; en l'accusant, elle le justifie; en le condamnant, elle l'absout. Crois-le bien, moins tu te pardonneras à toi-même, plus Dieu te pardonnera[1]. »

Lorsqu'on lit cette page, écrite vers la fin du IIe siècle, on se demande comment Luther et Calvin ont osé prétendre un seul instant que leurs opinions s'accordent avec la pratique de l'Église primitive, et par suite de quel aveuglement des hommes de bon sens ont pu s'y laisser tromper. Mais le régime pénitentiaire que décrit Tertullien forme tout juste le contrepied du système pro-

1. *De Pœnit.*, IX.

testant, d'après lequel la foi seule justifie le pécheur, sans aucun acte extérieur qui exprime les dispositions de son âme. Figurez-vous de telles paroles tombant au milieu d'une assemblée de luthériens ou de calvinistes, un discours où il n'est question que de s'agenouiller aux pieds des prêtres pour obtenir la rémission des péchés, de prier et de jeûner pour *satisfaire* à la justice divine, d'effacer la dette des supplices éternels par des afflictions temporaires; un discours où l'on déclare formellement que la contrition même la plus vive ne suffit pas pour mériter le pardon, aussi longtemps qu'elle persiste à vouloir se renfermer dans le secret de la conscience, et qu'elle refuse de se traduire dans l'aveu extérieur des fautes et dans les œuvres satisfactoires : ou je me trompe fort, ou nos frères séparés se boucheraient les oreilles comme devant un sermon catholique. C'est qu'en effet rien ne ressemble moins à leurs idées sur la justification que ce tableau de la pénitence au IIe siècle, tandis que l'Église catholique y retrouve le langage qui encore aujourd'hui retentit du haut de toutes ses chaires. Sous le nom d'exomologèse ou de confession, Tertullien entend le sacrement de pénitence avec les trois éléments qui le constituent, le repentir accompagné du ferme propos de ne plus pécher à l'avenir, l'aveu extérieur des fautes commises, et la satisfaction offerte à Dieu par des œuvres expiatoires. Non-seulement il distingue ce triple acte avec une netteté qui ne permet pas d'équivoque, mais encore il se sert pour le désigner des termes mêmes que le concile de Trente a employés dans sa XIVe session. Et qu'on ne cherche pas à donner le change sur le véritable

sentiment de l'auteur, en abusant de ces mots : « par l'exomologèse nous confessons notre péché au Seigneur ; » car, suivant la doctrine catholique, la confession se fait réellement à Dieu, dont le prêtre n'est que le ministre et le représentant. D'ailleurs, s'il restait sur ce point une ombre de difficulté, la suite du discours démontrerait clairement qu'il s'agit bien d'un aveu extérieur, et non d'une confession faite à Dieu dans le silence de l'âme. Au IIe siècle déjà, comme aujourd'hui, l'obligation de découvrir au prêtre le fond du cœur révoltait l'orgueil humain. Les libertins de l'époque n'avaient pas attendu les réformateurs du XVIe siècle ni les incrédules du XIXe pour imaginer cette raison qui, comme l'observe Pascal, a fait insurger contre l'Église une grande partie de l'Europe [1]. Leurs récriminations étaient d'autant plus vives que, selon la discipline du temps, certains péchés publics, souvent même des fautes secrètes, étaient soumis à une pénitence canonique. En tout cas, leur objection n'aurait pas eu de raison d'être, si l'Église primitive n'avait exigé qu'une confession purement intérieure, dont Dieu seul reçoit la confidence. Eh bien, que va répondre Tertullien à ces protestations d'une fausse honte? Dira-t-il : Rassurez-vous, rien ne vous oblige à confesser vos fautes à qui que ce soit ; il vous suffit de les avouer à Dieu au fond de votre cœur? Bien loin de là, l'indispensable nécessité d'un aveu extérieur pour obtenir la rémission des péchés, lui inspire un des plus beaux morceaux de l'éloquence chrétienne :

1. *Pensées*, 1re partie, art. V, no 8.

« Je présume que la plupart reculent devant l'exomologèse, comme devant une déclaration qui les affiche en public, ou bien la remettent de jour en jour, plus dociles à la voix de la honte qu'à celle du salut, semblables à ces malades qui, rougissant de découvrir à l'œil du médecin leurs plaies secrètes, meurent dans leur fausse honte. Quoi! la honte fera passer pour chose intolérable de satisfaire au Seigneur que l'on a offensé, et de retourner dans la voie du salut que l'on avait quittée! Belle excuse que ta honte en vérité : tu marchais dans le crime tête levée; à présent tu refuses de courber le front pour implorer le pardon! Pour moi, je ne m'inquiète pas de la honte quand il m'est plus avantageux de la fouler aux pieds, et qu'elle semble me dire elle-même : ne tiens nul compte de moi, il vaut mieux que je périsse par toi! Assurément tu aurais quelque péril à redouter si on se prévalait de ta déclaration pour t'insulter par la moquerie, comme on fait dans le monde, où l'affliction de l'un est le triomphe de l'autre, où l'on écrase du pied celui qui est à terre. Mais rien de pareil ne t'attend au milieu de tes frères qui servent avec toi le même maître, entre lesquels tout est commun, l'espérance, la crainte, la joie, la douleur, la souffrance, parce que le même esprit anime ceux qui n'ont qu'un seul Seigneur et Père. Pourquoi les crois-tu d'une autre nature que toi? Pourquoi fuis-tu ceux qui s'affligent de ta chute, comme s'ils allaient s'en applaudir? Le corps ne peut se réjouir de la maladie d'un de ses membres : loin de là, il faut qu'il souffre tout entier, et que tout entier il concoure à la guérison. L'Église est dans un membre comme dans

l'autre; or l'Église, c'est le Christ. Donc, lorsque tu es étendu aux genoux de tes frères, c'est le Christ que tu touches, le Christ que tu implores. De même quand ils répandent des larmes sur toi, c'est le Christ qui souffre, le Christ qui prie son Père. Ce qu'un fils demande, il l'obtient facilement. En vérité, la dissimulation qui cache son péché se promet trop d'avantages de cette fausse honte! Sans doute que nous pourrons cacher à Dieu ce que nous dérobons à la connaissance de l'homme! Et c'est ainsi que l'on mettrait en parallèle le jugement de l'homme et la conscience de Dieu! Vaut-il mieux se damner en secret que d'être absous en public? Il est douloureux, me direz-vous, d'arriver ainsi à l'exomologèse. D'accord, mais c'est au péché qu'il faut vous en prendre de cette douleur; et puis cette douleur disparaît dans la pénitence, parce qu'elle devient salutaire. Il est douloureux également de subir une amputation, d'être brûlé par un cautère ou torturé par l'aiguillon mordant de quelque poudre; mais on pardonne volontiers aux remèdes ce qu'ils ont de pénible, en raison du soulagement qu'ils procurent, et le bien qu'on attend d'eux fait oublier la douleur qu'ils nous causent[1]. »

Il eût été difficile d'appuyer plus fortement sur la nécessité d'un aveu extérieur des fautes, et de déployer en même temps plus de délicatesse pour adoucir ce que cette humiliation peut avoir d'amer. Sans doute, Messieurs, et nos adversaires n'ont pas manqué de s'en prévaloir, dans ce magnifique passage, Tertullien a surtout

1. *De Pœnit.*, x.

en vue la confession ou la pénitence publique, telle qu'elle était en usage de son temps pour les péchés les plus graves ; mais cette observation, loin d'affaiblir la portée de son argument, ne fait que lui prêter une nouvelle force. J'admets bien volontiers que, pendant les premiers siècles de son existence, l'Église, agissant en vertu des pouvoirs qu'elle tient du Christ, a usé dans son régime pénitentiaire de certaines rigueurs exceptionnelles, exigées par les besoins de l'époque, et dont elle a pu se départir dans la suite des âges. Le dogme est immuable, mais la discipline peut varier selon les temps et les lieux. Si l'Église n'a le droit de rien changer à la substance des sacrements, il lui appartient de régler dans une certaine mesure leur mode d'administration, de fixer telle époque où l'on est tenu de les recevoir, de prescrire des cérémonies qui en relèvent la solennité, etc. Lui refuser ce pouvoir réglementaire, c'est nier que le Sauveur ait fondé une Église, c'est-à-dire une société complète possédant tous les moyens nécessaires pour atteindre à sa fin et fonctionner librement dans le cercle de ses attributions. C'est ainsi que l'Église a toujours agi dans la conscience de son autorité, confirmant les néophytes immédiatement ou longtemps après le baptême, donnant la communion aux fidèles sous une ou sous deux espèces, conférant le baptême par immersion, par infusion ou par aspersion, suivant qu'elle le jugeait nécessaire ou utile. Pareillement, dans l'espèce, le principe capital qui domine la question de la pénitence, c'est que tous les péchés qui donnent la mort à l'âme doivent être soumis au pouvoir des clefs, et que ce pouvoir des clefs confié

par le Christ aux apôtres, et transmis par eux à leurs successeurs, ne peut s'exercer que sur des fautes avouées non-seulement à Dieu au fond du cœur, mais encore à l'Église dans la personne de ses ministres. Voilà pourquoi Tertullien, d'accord avec tous les Pères, voit un motif de damnation éternelle dans la fausse honte qui porte le pécheur à refuser cet aveu extérieur : *An melius est damnatum latere quam palam absolvi*[1] ? Mais, Messieurs, est-il de l'essence de la confession qu'elle soit secrète? Assurément non, pas plus qu'il n'est de son essence qu'elle soit publique. L'essentiel, c'est qu'elle se fasse d'une manière ou de l'autre au ministre divinement établi pour la recevoir. Ici revient le pouvoir disciplinaire de l'Église qui, en l'absence d'un précepte divin excluant l'un ou l'autre de ces deux modes d'accusation, a pu les prescrire tour à tour ou simultanément pour le bien des âmes. Le concile de Trente s'est déclaré sur ce point avec cette admirable sagesse qui éclate dans tous ses actes : « Bien que la confession publique ne soit pas de précepte divin, dit-il, Jésus-Christ n'a pas défendu d'y recourir soit pour s'humilier davantage et se punir de ses fautes, soit pour servir d'exemple aux autres et édifier l'Église scandalisée par de telles chutes[2]. » Ces paroles expriment les raisons qui ont porté

1. Croirait-on qu'il ait pu venir en idée à Néander d'appliquer ces mots *palam absolvi* au jugement dernier? Il est vrai que l'historien protestant a fini par comprendre combien cette interprétation est indigne d'un esprit sérieux : après avoir essayé de faire violence au texte, il trouve *plus naturel* d'y voir l'absolution donnée par l'évêque. *Antignosticus*, Berlin, 1849, p. 200.

2. Session XIVe, c. V.

l'Église primitive, d'une part, à exiger pour quelques péchés publics, à côté de la confession secrète, un aveu plus solennel; et de l'autre, à recommander aux fidèles d'expier par les mêmes rigueurs certaines fautes occultes, quand il pouvait résulter de cet exemple salutaire un grand profit pour eux-mêmes et pour leurs frères. Car la confession publique, obligatoire pour les pécheurs scandaleux dans quelques cas déterminés par les canons, n'était jamais que de conseil pour les fautes secrètes, encore fallait-il que la prudence chrétienne permît une pareille manifestation. Cette discipline peut nous sembler rigoureuse, depuis que les changements survenus dans l'état des sociétés humaines ont obligé l'Église de mitiger son régime pénitentiaire ; mais pour en comprendre la sagesse, il suffit de se reporter à l'époque où elle était en vigueur. Apparaissant au milieu du monde païen, l'Église avait pour mission de réformer la conscience humaine, de rendre au sens moral sa pureté et sa délicatesse, d'inspirer une vive horreur du péché à une société où les notions du bien et du mal se trouvaient mêlées et confondues. Or, quoi de plus propre à obtenir ce résultat que de frapper les esprits par l'appareil des peines canoniques, de venger par l'humiliation d'un aveu public la morale publiquement outragée, et d'éloigner du mal par ces terreurs salutaires des néophytes qui avaient peine à s'arracher aux liens de la corruption païenne? Ne nous y trompons pas, Messieurs, c'est par cette guerre à outrance faite dès l'origine aux passions humaines, c'est par les rigueurs primitives de son régime pénitentiaire que l'Église est parvenue à éta-

blir l'ordre moral sur des assises désormais indestructibles. D'ailleurs l'esprit de communauté, plus puissant chez les premiers chrétiens qu'aujourd'hui, adoucissait une discipline dont la sévérité nous effraye. Le même esprit qui les portait à mettre leurs biens en commun pour subvenir aux besoins de leurs frères, diminuait ce qu'une accusation publique peut avoir de pénible. Qu'as-tu à redouter, s'écriait Tertullien? Tu es au milieu d'une assemblée de frères : loin d'insulter à ta faiblesse, ils partageront ta douleur; leurs prières t'aideront à obtenir le pardon [1]. Cette touchante apostrophe répondait trop bien aux sentiments qui animaient les communautés chrétiennes pour ne pas y trouver d'écho; toujours explique-t-elle qu'une pratique si humiliante ait pu subsister pendant plusieurs siècles sans soulever d'autre répugnance que celle de l'amour-propre blessé. Enfin, comme Pascal l'a observé avec cette profondeur de coup d'œil qui lui est propre, la discipline des premiers siècles s'appuyait sur un grand principe d'ordre social. « Que le cœur de l'homme est injuste et déraisonnable, disait-il en parlant de la confession secrète, pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme, ce qu'il serait juste, en quelque sorte, qu'il fît à l'égard de tous les hommes! Car est-il juste que nous les trompions [2]? » Est-il juste qu'à la faveur d'un mensonge perpétuel, ou au moins d'une dissimulation indéfiniment prolongée, tel homme continue à passer aux yeux des autres pour ce qu'il n'est pas réellement? La société spi-

1. *De Pœnit.*, x.
2. *Pensées*, 1re partie, art. v, n° 8.

rituelle n'a-t-elle pas quelque droit de connaître les désordres qui se glissent parmi ses membres et qui troublent ainsi l'harmonie du corps entier? Sans doute, cette manifestation universelle des consciences n'est réservée qu'au siècle futur : c'est alors seulement que se réalisera cette transparence des âmes qui s'ouvrent chacune au regard de toutes; mais n'est-ce pas la gloire de l'Église catholique d'avoir voulu ébaucher sur la terre, dans les premiers siècles de son existence, cette merveille de l'avenir? Et si, en présence des révoltes de l'orgueil, elle a dû renoncer à une pratique que rendaient possible les premières ferveurs de la foi, qui donc serait assez peu soucieux de la dignité morale pour lui faire un reproche d'avoir cherché à réaliser dans toute sa perfection l'idéal de l'union spirituelle et de la fraternité des âmes?

Pardonnez-moi, Messieurs, de m'être laissé entraîner à cette digression sur la confession publique : aussi bien n'était-elle pas inutile pour l'intelligence de l'ouvrage que nous étudions aujourd'hui. En s'élevant avec tant de force contre ceux qui, par fausse honte, « cachent leurs péchés aux hommes, comme s'ils pouvaient aussi les cacher à Dieu, » le prêtre de Carthage reconnaît, avec toute l'antiquité chrétienne, la nécessité d'un aveu extérieur des fautes pour en obtenir le pardon. S'il parle d'une absolution publique (*palam absolvi*) donnée à ceux qui s'agenouillaient devant les prêtres au milieu de l'assemblée des fidèles (*presbyteris advolvi*) en déclarant leurs fautes (*publicationem sui*), c'est que l'Église, agissant dans la plénitude de son pouvoir disciplinaire, exigeait alors ce mode de déclaration pour cer-

taines classes de péchés. Or, si l'Église a le droit d'exiger cet aveu public, comme nos adversaires sont obligés de le reconnaître sous peine de renier les trois premiers siècles, à plus forte raison peut-elle se contenter de la confession secrète, faite aux prêtres en particulier. Tous les passages des anciens Pères qui mentionnent la confession publique, témoignent *à fortiori* en faveur de la confession auriculaire ou privée, qui est la forme de l'aveu la plus mitigée et la plus adoucie. En tout cas, les protestants qui n'admettent ni l'une ni l'autre, se trouvent en contradiction flagrante avec la doctrine et la pratique de l'Église primitive. Mais d'ailleurs, la confession publique excluait-elle le moins du monde la confession secrète? Bien au contraire, elle la supposait en règle générale. De l'aveu de tous les critiques, sans en excepter un seul, il n'y avait que certaines catégories de pécheurs qui dussent s'astreindre à la pénitence ou à la confession publique. Il s'agissait donc chaque fois d'opérer ce discernement préalable, lequel ne pouvait se faire que d'après la déclaration particulière du délinquant lui-même. Or, c'est à l'évêque ou aux prêtres seuls qu'il appartenait de juger si tel péché avait une gravité suffisante pour entraîner cette peine extrême; par conséquent l'aveu secret devait nécessairement précéder la confession publique. Ce n'est point là, Messieurs, une simple conjecture : pour prouver que les choses se passaient de la sorte dans les premiers siècles, je citerai deux témoins dont on ne récusera pas l'autorité, l'un, contemporain de Tertullien et appartenant à l'Église d'Orient; l'autre, postérieur au prêtre de Carthage et ayant comme lui honoré de son génie la terre

d'Afrique et l'Église d'Occident : Origène et saint Augustin.

« Voyez, dit le prêtre d'Alexandrie, ce que la divine Écriture nous enseigne, qu'il ne faut pas garder intérieurement ses péchés. Car, de même que ceux dont l'estomac se trouve surchargé d'un aliment indigeste, d'humeurs et de flegmes qui leur pèsent et les tourmentent, se relèvent à l'instant même, s'ils viennent à les vomir, ainsi le pécheur qui cache et retient ses fautes au dedans de soi, est oppressé et comme suffoqué par l'humeur et le flegme du péché ; mais qu'il devienne son propre accusateur, qu'il dénonce et confesse son état, il vomit aussitôt avec le péché la cause de cette maladie interne. Seulement soyez circonspect, examinez à qui vous devrez confesser votre péché ; connaissez d'avance le médecin auquel il faudra exposer la cause de votre langueur : qu'il sache se faire infirme avec les infirmes, pleurer avec ceux qui pleurent, qu'il soit instruit dans cette discipline de condoléance et de compassion, de telle sorte enfin que vous suiviez fidèlement les conseils de ce médecin habile et miséricordieux. S'il trouve et s'il juge que votre maladie est telle qu'elle doive être exposée devant toute l'Église, et qu'il faille recourir à ce remède aussi propre à vous guérir qu'à édifier les autres, vous retirerez un grand profit de votre docilité à suivre les avis de ce médecin expérimenté [1]. »

Je ne crois pas, Messieurs, qu'on puisse désirer un

1. Origène, *Homélie* 2e *sur le psaume* XXXVII. Il est évident que le médecin dont parle Origène n'est pas un fidèle quelconque, mais le prêtre seul : « C'est au prêtre, dit-il ailleurs, que le fidèle ne rougit point de déclarer ses péchés. » *Homélie* 2e *sur le Lévitique.*

témoignage plus net ni plus explicite. D'après Origène, le fidèle doit déclarer au prêtre tout ce qui charge sa conscience ; et c'est au médecin spirituel qu'il appartient de décider si les fautes sont telles que la confession publique doive suivre cet aveu reçu secrètement au tribunal de la pénitence. Saint Augustin va nous apprendre que les choses ne se passaient pas autrement dans l'Église d'Occident :

« Que le pécheur, dit l'évêque d'Hippone, aille se présenter aux pontifes ; car c'est à eux qu'a été confiée l'administration des clefs dans l'Église : qu'il observe en bon fils l'ordre établi entre les membres de cette sainte mère, en acceptant de ceux qui sont préposés aux sacrements le mode convenable de satisfaction, afin qu'il offre avec dévotion et en toute simplicité le sacrifice d'un cœur contrit. Qu'il accomplisse ce qu'il faut faire non-seulement pour recouvrer le salut, mais encore pour servir d'exemple aux autres. Si son péché lui a causé un grand dommage et beaucoup de scandale aux autres, si le pontife juge expédient pour l'utilité de l'Église que ce péché vienne à la connaissance de plusieurs, ou même du peuple entier, qu'il n'oppose ni résistance ni refus, et que par honte il n'aille point ajouter une tumeur funeste à une plaie déjà mortelle [1]. »

Ainsi la confession faite au prêtre en particulier précédait la confession publique, qui n'avait lieu qu'autant que le juge spirituel l'estimait nécessaire ou utile. Il serait superflu d'insister davantage sur un point si clairement

1. *Homilia* L.

établi. Revenons à l'exomologèse telle que Tertullien l'a décrite. Après avoir inculqué vivement dans l'esprit de ses lecteurs la nécessité d'un aveu extérieur des fautes pour en obtenir le pardon, il cherche à détruire la résistance qu'opposaient des âmes molles et efféminées aux rudes labeurs de la pénitence chrétienne. Ici le prêtre de Carthage retrouve ce ton d'ironie amère qu'il aime à prendre, lorsqu'il veut accabler le vice sous le fouet de la satire.

« Mais que dire si, outre la honte qui est leur principal argument, ils redoutent encore la mortification corporelle? Quoi donc, s'écrient-ils, renoncer au bain, porter des vêtements souillés, s'interdire toute joie, vivre dans la rudesse du sac, sous le dégoût de la cendre, avec la pâleur d'un visage amaigri par le jeûne! — Est-ce donc sous la pourpre de Tyr qu'il convient de pleurer ses péchés? Eh bien! soit : voilà une aiguille pour séparer vos cheveux; voilà une poudre pour relever l'éclat de vos dents; voilà des ciseaux de fer ou d'acier pour façonner vos ongles. Répandez sur vos lèvres ou sur vos joues cette blancheur menteuse, cette rougeur hypocrite; allez chercher des bains délicieux dans la retraite de quelque villa ou sur les côtes de la mer; ajoutez à vos dépenses; chargez votre table d'oiseaux rares; savourez la vieillesse des vins; et lorsqu'on vous demandera pourquoi cette abondance, répondez : « J'ai péché contre Dieu, je suis en danger de périr éternellement : voilà pourquoi je ne sais que faire pour me macérer, pour me crucifier et me réconcilier ainsi avec le Dieu que j'ai offensé par mes prévarications... Ah! l'exomologèse te fait peur : eh bien,

pense aux flammes de l'enfer que l'exomologèse éteindra pour toi : réfléchis à la grandeur du châtiment, et tu n'hésiteras plus sur l'adoption du remède [1]. »

Jamais orateur sacré n'a dépassé cette véhémence de langage ; et nous pouvons ajouter que Tertullien n'a déployé nulle part ailleurs un talent plus vigoureux. S'il fallait classer les compositions de ce grand écrivain dans l'ordre de leur mérite, je n'hésiterais pas à ranger la deuxième partie du traité *de la Pénitence* parmi les meilleurs morceaux qui soient sortis de sa plume. On y sent la maturité d'un esprit parvenu à l'apogée de sa force. Et pourtant, telle est la richesse de cette nature d'élite qu'elle va se révéler à nous sous des aspects nouveaux dans une série de pièces qui témoigneront à l'envi d'une si rare fécondité.

1. *De Pœnit.*, XI, XII.

VINGT ET UNIÈME LEÇON

Les *deux Lettres* de Tertullien à sa femme. — La discipline du célibat ecclésiastique dans les premiers temps de l'Église. — Tertullien veut laisser un testament spirituel à sa femme avant de se séparer d'elle par la continence sacerdotale. — Il l'engage à fuir les secondes noces, qu'il ne regarde pas encore comme illicites, ni comme invalides : — Preuve que ces pièces sont antérieures à ses relations avec les montanistes. — Avantages et mérites de la viduité chrétienne. — Inconvénients d'un second mariage, surtout d'un mariage mixte. — Tertullien blâme l'union d'une femme chrétienne avec un infidèle. — Magnifique tableau du mariage chrétien. — L'Église et sa législation sur le mariage.

Messieurs,

Nous abordons aujourd'hui une série d'ouvrages qui se rapportent à la question la plus délicate qu'ait traitée Tertullien. En lui fournissant une nouvelle occasion de révéler la souplesse de son talent, ce sujet cachait aussi l'écueil contre lequel allait échouer le moraliste africain. Nous avons vu avec quelle profondeur de coup d'œil cet esprit observateur saisit la transformation complète que l'Évangile doit opérer dans l'activité humaine, soit qu'il envisage la vertu chrétienne dans son principe, dans son motif et dans sa fin, soit qu'il demande à la prière et aux sacrements la source et l'aliment de la vie surnaturelle. Mais la rédemption ne s'arrête pas à la réforme de l'homme individuel ; elle embrasse également et pénètre de son influence la famille et la société. Ici, un horizon plus vaste s'ouvrait devant le prêtre de Car-

thage. Sans doute, il ne pouvait être question, au IIe ou au IIIe siècle, d'asseoir les fondements ni de déterminer les conditions de l'État chrétien : il était réservé à l'avenir de résoudre un tel problème. Sous ce rapport, le rôle des moralistes chrétiens était plutôt négatif, et devait se borner, dans le présent, à prémunir les fidèles contre les influences pernicieuses de la société païenne : c'est ce que Tertullien n'a pas manqué de faire dans cet ensemble d'écrits que nous avons parcourus l'an dernier et qui traitent des relations extérieures ou civiles avec le polythéisme. Il en était tout autrement de la famille et de la grande institution qui lui sert de base, je veux dire le mariage. Rien ne s'opposait à l'application immédiate des principes de l'Évangile à la société domestique et à l'union conjugale. De là les efforts de l'éloquence sacrée pour inculquer dès l'origine la vraie notion du mariage chrétien et des devoirs qui en résultent. Pas de sujet qui ait occupé davantage le premier écrivain de l'Église latine : son sens pratique lui faisait découvrir facilement dans une bonne constitution de la famille le fondement de tout l'ordre moral. Défendre contre la révolte des passions humaines l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal, maintenir dans toute sa plénitude la souveraineté de l'esprit sur la chair, telle est la tâche à laquelle il crut devoir se vouer avec une ardeur qu'il n'a portée au même degré dans aucune autre question. Nous allons le suivre au milieu de cette nouvelle phase de son activité théologique et littéraire.

Si l'on réfléchit au caractère sombre et indépendant de Tertullien, il est facile de comprendre que le mariage ne devait pas avoir pour lui beaucoup d'attrait. Aussi ne

suis-je pas étonné qu'il ait débuté dans sa carrière d'écrivain par un opuscule sur les inconvénients de l'état conjugal. Le titre seul de ce traité, qui n'est pas arrivé jusqu'à nous, indique suffisamment que l'auteur n'inclinait guère vers un engagement qui lui paraissait une source d'embarras et de difficultés. Toutefois, les deux lettres qu'il écrivit à sa femme nous forcent d'admettre que ses répugnances n'ont pas été invincibles. Peut-être des considérations personnelles ou des raisons de famille, qui nous échappent à une si longue distance, l'avaient-elles porté à contracter des liens pour lesquels il ne se sentait pas de goût bien prononcé. La gloire qui s'est attachée dès le principe au nom et aux écrits de Tertullien n'a d'égale que l'obscurité qui enveloppe les détails de sa vie. Ce qui est hors de doute, c'est que son mariage fut antérieur à son élévation au sacerdoce, et qu'à partir de ce moment qui imprimait à sa vie une direction toute différente, la continence devint pour lui une loi sacrée. Cette particularité nous oblige à remonter aux origines du célibat ecclésiastique.

Les adversaires de cette discipline, qui est l'honneur et la force du clergé catholique, n'ont pas manqué de faire valoir contre son antiquité l'exemple du prêtre de Carthage. Pour que l'objection eût quelque valeur, ils auraient dû établir que Tertullien s'est marié après son ordination, ou bien qu'ayant été engagé dans les liens du mariage avant de devenir prêtre, il a continué de vivre comme si la continence n'avait point fait partie de ses nouvelles obligations. Or, c'est là une thèse qu'on n'a pas encore essayé de prouver, par la raison bien simple qu'il serait

impossible de trouver l'ombre d'un argument pour la soutenir. Mais supposons même qu'on pût parvenir à démontrer que la loi du célibat est postérieure aux premiers temps de l'Église, il ne s'ensuivrait absolument rien contre sa légitimité. N'eût-elle que cent années de date, sa force obligatoire resterait la même. L'Église n'a ni plus ni moins de pouvoir au dix-neuvième siècle qu'au premier : aujourd'hui comme alors, elle est en droit de déterminer les conditions et les devoirs d'un ministère qu'elle n'impose à personne. Nos adversaires ne font donc que perdre leur temps et leur peine en s'évertuant à vouloir établir, contre l'évidence des faits, que la loi du célibat ecclésiastique date de saint Grégoire VII, ou bien des conciles de Latran et de Trente : fût-elle aussi vraie qu'elle est historiquement fausse, cette assertion n'affaiblirait en rien l'indispensable nécessité d'obéir à un précepte émané de l'autorité compétente. Mais il s'en faut bien qu'une telle prétention ait un autre fondement que l'ignorance ou la mauvaise foi. La loi du célibat est aussi ancienne que l'Église, car elle découle de l'idée même du prêtre envisagé comme sacrificateur, comme organe de la prière publique, comme directeur des âmes et juge des consciences.

Il n'entre pas dans mon sujet de m'étendre sur les motifs d'une discipline qui ne trouve plus de contradicteurs que dans une classe d'écrivains dont les efforts tendent à enlever au sacerdoce son indépendance et sa dignité pour en faire l'instrument docile de leurs passions et de leurs intérêts. Là-dessus, la conscience publique s'est prononcée depuis longtemps avec une énergie et une

constance qui rendent toute réfutation inutile. Même chez nos frères séparés il s'est opéré à cet égard un revirement d'idées qui contraste singulièrement avec les déclamations intéressées de Luther ou de Calvin; et pour vous faire part d'un souvenir personnel, j'ai été heureux d'entendre l'un des hommes les plus éminents du protestantisme contemporain, le docteur Stahl, dire il y a peu d'années dans une chaire publique à l'université de Berlin, qu'étant donné l'idée du prêtre, tel que le conçoit l'Église catholique, la loi du célibat en devient une conséquence nécessaire. Sans doute, lorsqu'on se représente le ministre de l'Évangile sous la figure d'un honnête homme, vêtu de noir, dont les fonctions se réduisent à faire chaque semaine un cours de morale ou d'économie domestique, on ne voit guère pourquoi son genre de vie ne ressemblerait pas à celui de tout le monde. Mais l'homme qui est appelé à offrir la victime sainte sur l'autel de la nouvelle alliance, à recevoir nuit et jour les aveux et les confidences de ses frères, à se faire tout à tous pour gagner les âmes à Jésus-Christ, cet homme-là est revêtu d'un caractère et investi d'une mission qui ne lui permettent pas d'avoir d'autre foyer domestique que le monde entier, ni d'autre famille que l'humanité elle-même. Pour peu qu'on soit accessible aux délicatesses du sens moral, il est manifeste que le ministère du prêtre catholique, dont l'existence tout entière est vouée au service de Dieu et au salut des âmes, ne saurait se concilier avec des charges et des préoccupations qui partagent la vie de l'homme quand elles ne l'absorbent pas complétement. La seule chose qui puisse faire illusion dans une

matière si évidente par elle-même, c'est que les circonstances où se trouvait l'Église naissante ne lui ont pas permis d'appliquer immédiatement la loi du célibat dans toute sa rigueur; mais vous allez voir, Messieurs, que cette haute discipline était fixée dans ses lignes principales dès le premier instant de l'établissement du christianisme.

Et d'abord, le Sauveur avait posé le principe de la loi, tout en laissant à l'Église le soin d'en déterminer la forme et l'étendue. Sans faire de précepte à cet égard, il montrait assez par son propre exemple, par les éloges qu'il donnait à la virginité, par la récompense éternelle qu'il promettait à la continence volontaire, quelle devait être la condition de ceux qui seraient appelés à continuer son œuvre et à partager son sacerdoce. C'est pourquoi, dit saint Jérôme, il choisit pour apôtres des hommes qui n'étaient point engagés dans les liens du mariage, ou qui allaient renoncer à la vie conjugale après leur vocation à l'Évangile [1]. Fidèle à l'esprit du Maître, saint Paul exige de l'évêque qu'il garde la continence [2]; et comment l'apôtre qui aurait désiré que tous les chrétiens pussent rester libres comme il l'était lui-même, qui signalait avec tant d'insistance les inconvénients religieux du mariage pour quiconque ne veut plaire et n'appartenir qu'à Dieu, qui exhortait les simples fidèles à garder la continence lorsqu'ils doivent vaquer à l'oraison, comment,

1. « Apostoli vel virgines, vel post nuptias continentes. » (L. I, *adv. Jovinianum.*) — *Item,* Tertullien, *de Monogamia,* c. VIII; S. Isidore de Péluse, I, 3, *epist.* 176.

2. « Oportet episcopum esse continentem. » *Ep. ad Titum,* I, 7, 8.

dis-je, l'apôtre aurait-il pu ne pas chercher à établir cette règle de perfection pour ceux dont la vie doit être exclusivement consacrée à Dieu, au ministère de la prière et de la parole, à la dispensation des saints mystères? Toutefois, ici se présentait une difficulté tirée des besoins mêmes de l'Église, et de la situation exceptionnelle où elle se trouvait à son origine. Saint Paul pouvait bien exiger la continence des prêtres après leur ordination; mais il lui eût été impossible, sous peine de ne pas pourvoir suffisamment aux nécessités du ministère, d'exclure du sacerdoce tous ceux qui, avant l'imposition des mains, se seraient trouvés engagés dans les liens du mariage. A cette époque-là, on ne naissait pas chrétien, mais on le devenait; et par conséquent c'est parmi les païens ou les juifs convertis, et déjà mariés pour la plupart, que les apôtres et leurs successeurs se voyaient obligés de choisir les chefs spirituels des communautés naissantes. Tout ce qu'on pouvait exiger d'eux, c'est qu'ils n'eussent pas été mariés deux fois, et qu'à partir de leur ordination la continence sacerdotale devînt pour eux une obligation sacrée. C'est dans ces termes, en effet, que saint Paul formule la loi du célibat, pour concilier à la fois la dignité du ministère et les exigences de la situation[1]! Saint Jérôme a parfaite-

1. « Oportet episcopum esse irreprehensibilem, unius uxoris virum... » (*Ad Timoth.*, III, 4-12.) Par ces paroles, l'apôtre exclut les bigames, ceux qui ont été mariés deux fois. Car si l'on voulait, contrairement à toute la tradition, expliquer ces mots, *époux d'une seule femme*, en ce sens que le mariage serait une condition nécessaire pour le sacerdoce, on prêterait à saint Paul une absurdité. A ce compte-là, ni lui, ni saint Jean, ni probablement aucun apôtre, à l'exception de saint Pierre, ni Tite, ni Timothée, n'auraient pu devenir évêques. « Ce n'est pas pour exclure de l'épiscopat

ment expliqué cette concession faite aux difficultés du moment : « On choisissait alors, dit-il, des maris pour les élever au sacerdoce, parce qu'on ne trouvait pas assez d'hommes vierges pour les besoins de l'Église naissante [1]. » Encore aujourd'hui, l'Église admet dans les rangs du sacerdoce des hommes qui ont été mariés, et dont les femmes sont mortes ou ont embrassé du consentement de leurs époux la profession religieuse. Donc, en principe, la discipline du célibat ecclésiastique n'a jamais varié : elle reste de nos jours ce qu'elle était au premier siècle, avec cette différence que la société devenue chrétienne permet à l'Église de recruter l'immense majorité de ses ministres parmi ceux qui n'ont jamais contracté de mariage, tandis que les circonstances particulières où elle se trouvait au commencement la forçaient d'admettre au sacerdoce un grand nombre d'hommes déjà mariés et pour lesquels la continence devenait obligatoire à partir de leur ordination. Conséquemment, la loi du célibat est, dans sa teneur essentielle, aussi ancienne que l'Église elle-même.

Quelle est, en effet, la teneur essentielle de cette loi? C'est, d'une part, que les clercs revêtus des ordres majeurs ne peuvent contracter mariage après leur ordina-

celui qui ne serait point marié que l'apôtre parle ainsi, dit saint Ambroise; ce n'est pas non plus que l'apôtre permette de devenir père après avoir été élevé au sacerdoce; il parle de ceux qui auraient eu des enfants avant l'ordination et il ne leur permet pas d'en avoir désormais. » (S. Ambr., t. V, p. 245, Paris, 1771.) S. Jérôme et S. Jean Chrysostôme interprètent le texte de S. Paul de la même façon. (Hieron., l. I, *ad Jovin.*; Chrys., *Homil. in Timoth.*, c. III.) Voyez le bel ouvrage de Mgr Pavy, évêque d'Alger, sur le célibat ecclésiastique, p. 100 et suiv.

1. « Eliguntur mariti in sacerdotium, quia non sunt tanti virgines quanti necessarii sunt sacerdotes. » (*Adv. Jovin.*, l. I.)

tion ; et, de l'autre, qu'il leur est interdit d'user d'un mariage contracté avant l'ordination. Toute la législation se résume en ces deux points. Or, canons et constitutions apostoliques, conciles généraux ou particuliers, décrétales des papes, écrits des saints Pères, tous les monuments de l'antiquité ecclésiastique attestent qu'il était défendu, sous peine de déposition, aux clercs revêtus des ordres majeurs, de se marier ou d'user d'un mariage contracté avant l'ordination. Et remarquez bien, Messieurs, que je ne dépasse point les cinq premiers siècles, où par conséquent il ne saurait être question ni de Grégoire VII, ni des conciles de Latran ou de Trente. La plupart de ces documents parlent de la loi du célibat comme d'une *discipline inviolable et sacrée, conforme aux anciens statuts, appuyée sur l'enseignement des apôtres eux-mêmes.* Certes, voilà une chaîne de témoignages qu'il est impossible de briser. Il était réservé aux Grecs de préluder à leur schisme futur en portant la première atteinte sérieuse à cette grande institution dont le Christ avait posé le principe, que saint Paul avait tracée dans ses lignes fondamentales, et à laquelle l'Église venait de donner sa forme et son étendue. Encore les Pères du triste concile *in Trullo*, au VIIe siècle, n'osèrent-ils pas rompre entièrement avec une tradition qu'ils ne se sentaient plus la force de conserver dans son intégrité. Ils réservèrent le célibat pour les évêques, se contentant d'imposer aux prêtres une continence temporaire : discipline qui régit encore de nos jours l'Église d'Orient, et qui a été la principale cause de l'abaissement du clergé grec ou moscovite. Mais l'Église romaine resta fidèle à l'antique loi qui sauve-

gardait la dignité du sacerdoce, et repoussant tout compromis avec le relâchement des mœurs, elle continua de répéter ce que le pape saint Sirice écrivait en 385 aux évêques d'Espagne : « Prêtres et lévites, nous sommes obligés à la continence par une loi inviolable : *indissolubili lege constringimur.* »

Cela posé, revenons à Tertullien et au IIe siècle. Après ce que nous venons de dire, vous ne devez pas vous étonner que le prêtre de Carthage, sorti comme tant d'autres du milieu des païens, ait pu contracter dans sa jeunesse des engagements dont il devait s'affranchir plus tard. Il était du nombre de ceux que le sacerdoce surprenait dans les liens du mariage, et pour lesquels la continence devenait une obligation rigoureuse à partir de leur ordination. Nul doute qu'il ne soit resté fidèle aux devoirs que lui imposait sa nouvelle condition ; car, si on peut lui faire un reproche, c'est d'avoir exalté la virginité au détriment du mariage. Ne pouvant effacer cette première page de sa vie, il voulut du moins empêcher, autant qu'il était en lui, que sa mort ne devînt pour sa femme une occasion de s'engager dans d'autres liens. C'est à cette fin qu'il lui adressa un petit traité qui est parvenu jusqu'à nous. Nous ignorons la date précise de cette composition ; mais il est hors de doute que l'auteur n'avait encore à cette époque aucun rapport avec les montanistes, car le jugement qu'il porte sur les secondes noces est bien différent de ses opinions postérieures. Rien n'indique même que Tertullien fût déjà prêtre lorsqu'il écrivait cet opuscule : peut-être une maladie grave, ou telle autre circonstance qui nous échappe, l'avait-elle dé-

terminé à exprimer sur ce point ses dernières volontés. Ce qui me paraît encore plus probable, c'est que les *deux lettres* à sa femme forment une espèce de testament spirituel qu'il voulait lui laisser au moment même où le choix de l'évêque de Carthage allait le séparer d'elle en l'appelant au sacerdoce. Tel est en effet le caractère de cette pièce, comme l'indique assez la belle page qui lui sert d'exorde :

« J'ai pensé qu'il était à propos, compagne bien-aimée dans le service de Notre-Seigneur, de vous tracer dès ce moment les règles que vous devrez suivre après mon départ de ce monde, si je suis rappelé avant vous, et de les confier à votre foi, afin que vous puissiez les observer. En effet, lorsqu'il s'agit d'intérêts temporels, notre prévoyance n'est jamais en défaut : nous faisons des testaments pour nous assurer un sort à l'un ou à l'autre. Pourquoi ne nous occuperions-nous pas plutôt des intérêts spirituels de notre postérité, en lui léguant d'avance nos avertissements et nos exhortations sur ce qui peut lui procurer les biens impérissables de l'héritage des cieux ? Fasse le Dieu auquel appartiennent l'honneur, la gloire, la louange, la dignité et la puissance, aujourd'hui et dans tous les siècles des siècles, que vous puissiez recueillir dans son intégrité le dépôt des recommandations dont je confie le succès à votre foi [1]. »

C'est donc un testament spirituel que Tertullien veut laisser à sa femme avant de se séparer d'elle par la continence sacerdotale. Il lui conseille en premier lieu de ne

1. *Ad uxorem*, l. I, c. I.

point se remarier. En formulant ce désir, dit-il, je ne me laisse pas entraîner par un sentiment d'amour-propre ou de jalousie ; il ne m'en reviendra aucun avantage après ma mort : la résurrection des corps transformera notre substance, et l'union des époux sera toute spirituelle dans l'autre vie. Mon but unique est le profit moral que pourra retirer de cette abstinence celle qui aura été ma compagne ici-bas. Certes, le mariage est une institution divine : l'union de l'homme et de la femme a été bénie par Dieu lui-même, pourvu qu'elle demeure unique. Adam était le seul mari d'Ève ; Ève, la seule femme d'Adam. Il est vrai que la religion mosaïque tolérait dans certains cas une dérogation à cette loi fondamentale ; mais l'Évangile est venu la rétablir dans son intégrité primitive. Loin de nous, continue Tertullien, la pensée de vouloir prétendre que le Christ ait improuvé le mariage ; seulement il préfère la continence comme un état de perfection plus haute. Saint Paul permet bien aux veuves de se remarier ; mais il leur déclare en même temps qu'il vaut encore mieux ne pas user de la permission. D'ailleurs, permettre une chose, c'est dire assez qu'il est plus avantageux de s'en abstenir ; car ce qui est un bien aux yeux de tous n'a pas besoin d'une licence particulière[1]. Et quel motif y aurait-il de contracter un second mariage pour celles dont la première union a été brisée ? La concupiscence de la chair et les convoitises du siècle. Ici, le prêtre de Carthage s'inspire du spiritualisme le plus élevé, pour célébrer les mérites de la viduité chrétienne :

1. *Ad uxorem*, c. II et III.

« Pour vous, dit-il, répondez à ces conseils de la chair par l'exemple de nos sœurs dont les noms sont inscrits dans le livre du Seigneur, et qui, après avoir envoyé devant elles leurs époux, immolent à la sainteté les séductions de la beauté ou de la jeunesse. Elles aiment mieux devenir les épouses de Dieu : c'est pour Dieu qu'elles sont belles, pour Dieu qu'elles restent jeunes; elles vivent avec lui, conversent avec lui; elles ne le quittent ni le jour ni la nuit; elles lui apportent en dot leurs oraisons, et reçoivent de lui en échange, toutes les fois qu'elles le désirent, le douaire de ses libéralités. C'est ainsi qu'elles possèdent d'avance le don éternel du Seigneur : épouses de Dieu ici-bas, elles sont déjà réputées de la famille des anges. Si vous marchez sur leurs traces pour imiter leur continence, vous ensevelirez dans la tombe d'une affection toute spirituelle la concupiscence de la chair, en cherchant dans les biens d'un autre ordre une compensation aux jouissances passagères qu'auraient pu vous promettre l'âge et la beauté [1]. »

La mystique chrétienne n'a jamais tenu de langage plus suave ni plus délicat; et l'on ne peut qu'admirer la grâce exquise avec laquelle cette nature sévère sait rendre les choses du sentiment. Chaque fois que Tertullien est amené par son sujet à faire l'éloge de la pudeur, de la virginité, de la continence, son âme s'ouvre aux impressions les plus douces, et son pinceau trouve des tons d'une finesse ravissante. Plus on avance dans cette classe d'écrits dont nous avons commencé l'étude, mieux l'on respire ce

1. *Ad uxorem*, c. IV.

parfum de poésie religieuse qui ne laisse pas de former un contraste assez sensible avec l'esprit dogmatique de l'âpre Africain. Tertullien n'ignore pas que la vanité trop naturelle aux femmes les porte souvent à rechercher dans un second mariage le luxe et l'opulence dont le veuvage les aurait privées. Aussi s'attache-t-il à combattre ce prétexte en s'appuyant sur la loi du détachement évangélique. Pourquoi se préoccuper si vivement du superflu, quand le nécessaire suffit? Le Seigneur, il est vrai, ne donne pas aux veuves qui se consacrent à son service de lourds colliers d'or, des vêtements aussi somptueux qu'embarrassants, un peuple d'esclaves gaulois, des porteurs germains, ni toute cette pompe qui allume le désir du mariage; mais à quoi bon toutes ces frivolités, lorsqu'on possède le Seigneur lui-même[1]? Est-ce l'espoir de revivre dans une postérité, qui pourrait faire soupirer une femme après de secondes noces? Vraiment, s'écrie Tertullien, qui croyait la fin du monde proche, le moment est bien choisi pour de telles aspirations! Le meilleur vœu que les chrétiens puissent former pour leurs enfants, c'est de les voir enlevés de ce siècle impie où tant de calamités les menacent. Assurément, l'argument n'était pas solide, et ce n'est qu'à l'aide de vaines conjectures que l'auteur pouvait appliquer à son temps les paroles du Sauveur prédisant dans un même discours la ruine de Jérusalem et la catastrophe finale[2]. Tertullien est plus heureux dans le choix des motifs, lorsque, pour détourner la

1. *Ad uxorem*, c. IV.

2. *Ibid.*, c. V. — « Væ prægnantibus et nutricantibus. » Matth., XXIV, 19; Luc, XXIII.

veuve chrétienne d'un nouveau mariage, il l'exhorte à ne pas rompre ses premiers engagements, ne serait-ce que pour honorer la mémoire d'un époux qui lui était cher. Cette raison est, en effet, de nature à faire impression sur une âme pour laquelle le culte des souvenirs n'est pas un mot vide de sens. Lorsqu'on réfléchit à la force et à la sainteté du lien conjugal, on a peine à comprendre que la mort elle-même puisse le rompre, et que l'union des âmes ne doive pas se prolonger au delà du tombeau dans la perpétuité d'une foi inviolable. Tout en se gardant de condamner ce que l'Évangile autorise, la conscience chrétienne ne peut s'empêcher de juger avec une certaine sévérité celle des deux parties qui, sans de graves motifs, profite de la liberté que la mort lui a rendue, pour porter ailleurs une affection qui semblerait ne pas devoir souffrir de partage. De là l'idée d'imperfection qui s'est toujours attachée aux secondes noces. Je regrette que Tertullien ne se soit pas étendu davantage sur cette considération, l'une des plus sérieuses que l'on puisse faire valoir à cet égard. Ici, comme d'ailleurs il ne manque pas de l'observer, il se rencontrait avec le sentiment de l'antiquité païenne elle-même, qui honorait dans ses Artémise, ses Pénélope et ses Didon la fidélité à une mémoire que rien ne parvenait à effacer de leur cœur. Toujours est-il que l'enthousiasme avec lequel il célèbre les avantages de la viduité chrétienne montre à quelle profondeur l'esprit de l'Évangile avait pénétré cette âme faite pour comprendre et admirer la beauté du sacrifice.

Car, remarquons-le bien, Messieurs, Tertullien est

encore fort éloigné des exagérations auxquelles nous le verrons arriver plus tard sur le même sujet; et la réserve de son langage prouve que ce testament spirituel est une de ses premières productions littéraires. S'il exhorte vivement sa femme à ne point se remarier, ce n'est pas qu'il regarde les secondes noces comme illicites; encore moins les tient-il pour nulles. Je n'ignore pas, dit-il dans une deuxième lettre, combien le veuvage peut être pénible en certaines circonstances. Aussi je ne prétends pas vous imposer un fardeau trop lourd pour vos forces. Aux choses difficiles une facile indulgence [1]. Si le prêtre de Carthage avait toujours su rester fidèle à cette maxime, il eût évité les excès auxquels il s'est laissé entraîner. Tout ce qu'il exige de la femme chrétienne, c'est que du moins elle ne se remarie pas avec un infidèle. Là-dessus, il n'entre dans aucun accommodement, et ne ménage pas les expressions les plus fortes pour qualifier de telles unions. S'appuyant sur ce texte de l'apôtre, « que la veuve se marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit dans le Seigneur! » il voit dans ces dernières paroles la défense formelle de contracter mariage avec un païen. Vous n'ignorez pas, Messieurs, que, depuis plusieurs siècles, la loi ecclésiastique frappe de nullité l'union d'un chrétien avec une infidèle, ou réciproquement. Il n'en était pas ainsi dans les premiers temps de l'Église, où le mélange des deux sociétés ne permettait pas d'établir cet empêchement dirimant; et Tertullien lui-même ne va pas jusqu'à dire que ces sortes de ma-

1. *Ad uxorem*, II, c. I.

riages sont invalides, bien qu'il les réprouve de toute l'énergie de son âme [1]. Aussi voyons-nous, par exemple, la mère de saint Augustin, sainte Monique, épouser un infidèle, et sainte Clotilde s'unir à Clovis encore païen. Mais si l'Église primitive tolérait en certains cas de pareils mariages, là où il n'y avait pas danger de perversion pour la partie fidèle, elle les condamnait en règle générale comme une source de conséquences funestes; et le prêtre africain ne faisait que rendre éloquemment la pensée de tous, lorsqu'il signalait avec sa verve habituelle les inconvénients d'une situation dont le moindre tort est d'affaiblir cette union des cœurs sans laquelle il n'y a dans le mariage ni bonheur ni dignité :

« Certes, une femme chrétienne qui épouse un idolâtre, ne pourra remplir ses devoirs religieux, ayant à ses côtés un esclave de Satan, fidèle ministre, chargé par son maître d'empêcher la piété et la ferveur des fidèles. Faut-il faire une *station?* Le mari lui donnera de bonne heure rendez-vous aux bains. S'agit-il de jeûner? il commandera un festin pour le même jour. Devez-vous sortir? jamais il n'y aura eu plus d'occupations dans l'intérieur du ménage. Quel est l'époux infidèle qui per-

1. On voit également par les paroles de Tertullien que, dans la primitive Église comme de nos jours, le mariage n'était point dissous pour cause d'adultère : il était bien permis, dans ce cas, de quitter la partie coupable, mais non de se remarier. Telle est encore aujourd'hui la doctrine ou la pratique de l'Église, contrairement au sentiment erroné des Grecs. « Le Seigneur, dit le prêtre de Carthage, défend le divorce, si ce n'est dans le cas d'adultère; *encore recommande-t-il de part et d'autre la continence.* » Ces derniers mots, en restreignant le divorce à la séparation *quoad thorum et cohabitationem*, excluent formellement un second mariage.

mettrait à sa femme de visiter nos frères d'une rue à l'autre, et d'entrer dans les réduits les plus misérables? qui souffrirait qu'elle se levât pour se rendre aux assemblées de nuit, quand le devoir l'exige? qui la verrait d'un œil tranquille s'absenter la nuit aux solennités de Pâques? qui la laisserait, sans concevoir de soupçons, participer au banquet du Seigneur, si décrié parmi les païens? qui trouverait bon qu'elle se glissât dans les cachots pour baiser les chaînes des martyrs, pour laver les pieds des saints, pour leur donner et recevoir d'eux le baiser de paix? Quel est celui qui ne s'effaroucherait pas du désir même, de la simple pensée qu'elle aurait d'aller participer aux agapes? Qu'un frère arrive du dehors, quelle hospitalité trouvera-t-il dans la maison d'un étranger? S'il faut faire l'aumône, grenier et cellier, tout sera fermé[1]. »

On pouvait opposer à ces raisons si péremptoires et si convaincantes, qu'il y avait des maris païens qui ne gênaient point leurs femmes dans l'accomplissement des devoirs de la religion chrétienne. Mais, reprend Tertullien en s'appuyant sur la discipline du secret, de cette manière vous n'échappez à un péril que pour retomber dans un autre : vous livrez à des profanes la connaissance de nos mystères, que nous dérobons à leurs regards, parce que leur imagination grossière les porterait à en dénaturer le sens. De deux choses l'une : ou vous dissimulez vos exercices de piété, par ce motif que votre mari ne les tolérerait pas, ou vous les pratiquez devant

1. *Ad uxorem*, l. II, c. IV.

lui sans qu'il y mette obstacle; or ne voyez-vous pas, dans un cas comme dans l'autre, à quels soupçons, à quelles défiances injustes vous ouvrez la porte, ne pouvant ni négliger vos devoirs sans mentir à votre conscience, ni les observer sans fournir un prétexte à la calomnie?

« Je vous le demande, s'écrie le moraliste chrétien, réussirez-vous à vous cacher, lorsque vous faites sur votre lit ou sur votre corps le signe de la croix, quand vous rejetez l'odeur impure qui arrive vers vous des autels du paganisme, ou que vous vous levez la nuit pour aller prier? Votre mari ne s'imaginera-t-il pas que vous pratiquez quelque opération magique? Déroberez-vous à ses regards ce que vous prenez en secret avant toute nourriture? S'il vient à découvrir que c'est du pain, ne supposera-t-il pas que c'est ce pain dont on fait tant de bruit? Et comme il ne peut pénétrer un mystère qu'il ignore, que d'alarmes, que de soupçons! il ne rêve déjà que meurtres et empoisonnements[1]... »

On n'aurait pu présenter sous une forme plus vive ni plus saisissante les inconvénients de ces mariages mixtes. Tertullien, qui a tant de fois abusé de l'éloquence et de la logique pour soutenir des sophismes, en fait le meilleur emploi dans cette cause qu'il défend avec autant de chaleur que d'habileté. De plus, les raisons qu'il développe nous initient aux détails de la vie intime des premiers chrétiens, en indiquant la grande place qu'y occupaient les exercices du jeûne et de la prière, l'assis-

1. *Ad uxorem*, l. II, c. V.

tance aux offices divins, les pratiques de piété particulières, la visite des pauvres, et en général les œuvres de miséricorde tant corporelles que spirituelles. Un trait surtout n'a pas dû vous échapper dans cette énumération des difficultés qu'engendrait la différence des cultes, c'est l'allusion peu voilée à la communion fréquente. Nul doute, en effet, que l'Eucharistie ne soit désignée par ce pain mystérieux au sujet duquel les païens conçoivent tant d'alarmes, et que la femme chrétienne doit prendre en secret avant toute nourriture. Déjà nous avions rencontré un passage analogue dans le traité *de la Prière*[1] : il ressort évidemment de ces deux textes que l'Église primitive croyait à la présence permanente de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel; sinon, les paroles de Tertullien n'auraient aucun sens. Comment l'Église aurait-elle pu permettre aux fidèles d'emporter avec eux et de conserver dans leurs maisons la sainte eucharistie, soit en cas de maladie ou d'absence prolongée, soit dans les temps de persécution, si, comme le prétend Luther, la présence réelle se bornait au seul moment où le chrétien communie pendant la célébration de la cène? Cette coutume, dont le prêtre de Carthage parle à deux reprises, suppose clairement que le pain eucharistique conserve son caractère et sa vertu sacramentels après la consécration. Mais ce qui ne paraît pas moins certain, c'est qu'une pratique qui convertissait pour ainsi dire le foyer domestique en temple, ne pouvait se concilier avec les mariages mixtes que blâme Tertullien. Et pourtant ces

1. *De Oratione*, XIX.

omissions presque inévitables n'étaient pas le seul inconvénient que présentât l'union d'une femme chrétienne avec un infidèle. A quels dangers, continue l'éloquent écrivain, ne va-t-elle pas se trouver exposée au milieu de cette société dissolue, aux divertissements et aux désordres de laquelle il lui faudra prendre part? Qu'est-ce qu'elle verra? qu'est-ce qu'elle entendra, cette sœur des saints, dans ces compagnies où règne l'idolâtrie avec ses vices et ses blasphèmes? Ce qu'elle entendra? des hymnes de théâtre, des chansons de taverne, des paroles déshonnêtes. Mais le souvenir de Dieu, mais l'invocation du Christ, mais l'aliment que puise la foi dans la lecture des livres saints, mais les rafraîchissements de l'âme, mais la bénédiction divine au sortir de table, où les trouver? Entre époux si différents, tout devient étranger, tout prend un caractère hostile, tout est matière à condamnation, tout est déchaîné par l'esprit du mal pour ruiner les âmes[1].

L'argumentation que je viens de résumer repose sur un principe incontestable : la différence de religion répugne à cette communauté parfaite de pensées et de sentiments qui doit exister entre les époux. Divisés sur la plus grave des questions, celle dont dépend la destinée humaine, pourront-ils réaliser cette union des âmes sans laquelle le bonheur n'est qu'un vain rêve? Un tel partage touchant ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel à l'homme, n'est-il pas une source de froissements et de défiances inévitables? Comment l'entente cordiale sub-

1. *Ad uxorem*, l. II, c. VI.

sisterait-elle intacte là où il devient impossible de s'accorder sur la direction que chacun devra donner à sa vie? On a beau supposer la plus vive sympathie entre deux époux qui n'ont ni la même foi ni les mêmes espérances, la seule idée d'une séparation si profonde ne suffit-elle pas pour diminuer l'affection et la confiance réciproques, sinon pour les détruire à la longue? Le mariage n'est pas une association où chacune des parties reste maîtresse d'elle-même, de ses actes et de sa conduite, sauf à remplir les clauses d'un contrat. Il y a dans cette union, la plus haute qu'il y ait sur la terre, deux existences qui doivent se confondre en une seule, deux vies qui n'en font qu'une. Dès lors, ne serait-ce pas la plus étrange des anomalies que la religion, qui a pour mission de sceller le lien conjugal, devînt précisément l'obstacle qui l'affaiblit et le relâche? Encore Tertullien passe-t-il sous silence un inconvénient non moins grave, celui qui résulte de la position des enfants partagés entre deux croyances contraires, et réduits à ne pouvoir embrasser la religion de leur père sans condamner celle de leur mère, ou réciproquement. Voilà pourquoi l'Église a fait preuve d'une admirable sagesse en usant de son pouvoir disciplinaire pour frapper de nullité l'union des chrétiens avec les infidèles; et bien que les mariages des catholiques avec les hérétiques présentent de moindres difficultés, elle n'a pris conseil que des intérêts de la foi et de la morale en les tenant pour illicites. Cette législation, aussi ferme que prudente, montre quelle haute idée les Pères et les conciles se faisaient de l'union conjugale. Pour dépeindre le bonheur des époux

dont l'affection mutuelle est cimentée par la religion, Tertullien laisse déborder l'enthousiasme de son âme si accessible aux grandes choses de la foi ; le spectacle d'une alliance si sainte et si pure lui suggère une des plus belles pages que l'on puisse rencontrer dans la littérature chrétienne.

« Où trouver des paroles pour exprimer la félicité du mariage chrétien? L'Église l'approuve, l'oblation le confirme, la bénédiction y met le sceau, les anges l'annoncent, le Père céleste le ratifie[1]. Car, dans le monde même, les enfants n'ont le droit de se marier que du consentement de leurs parents. Quelle alliance que celle de deux fidèles unis dans une même espérance, dans une même discipline, et par les liens d'un même service! Tous deux, ils sont frères, tous deux serviteurs du même maître; nulle séparation de la chair ni de l'esprit. Oui vraiment, ils sont deux dans une même chair ; une seule chair, un seul esprit. Ils prient ensemble, ils se prosternent ensemble, ils jeûnent ensemble, ils s'instruisent,

1. Cette phrase, devenue célèbre, montre que les mariages clandestins, c'est-à-dire non célébrés en face de l'Église, étaient prohibés dans les premiers siècles. Elle résume également dans ses divers actes la célébration religieuse du mariage : le pacte conclu devant l'Église qui l'agrée, *Ecclesia conciliat;* la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre, *obsignat benedictio;* l'oblation du sacrifice pendant lequel la cérémonie s'accomplit, *confirmat oblatio;* la ratification dans le ciel de l'union contractée sur la terre, *Pater rato habet.* Tertullien ne se serait pas exprimé de la sorte s'il avait envisagé le mariage comme un contrat purement humain, et non comme un acte auquel la religion donne une consécration particulière. De plus, en faisant dériver la félicité du mariage de sa célébration religieuse, *felicitatem ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat,* etc., il montre assez que Dieu attache à ce grand acte une grâce spéciale, en harmonie avec les fins de l'institution, ce qui achève de constituer un véritable sacrement.

s'exhortent, se soutiennent l'un l'autre. Vous les rencontrez de compagnie à l'église, de compagnie au banquet divin. Angoisses, tribulations, joies, tout est commun entre eux. Nuls secrets à se dérober; confiance réciproque, support mutuel. Ils n'ont pas à se cacher l'un de l'autre pour visiter les malades, pour assister les indigents : leur aumône est sans tourment, leurs sacrifices sans scrupules, leurs pratiques journalières sans entraves. Chez eux point de signes de croix furtifs, point de timides félicitations, point de bénédictions muettes. Ils chantent de concert des hymnes et des psaumes; leur unique rivalité, c'est à qui célébrera le mieux les louanges du Seigneur. Voilà les alliances qui réjouissent le Christ [1]. »

C'est ainsi, Messieurs, que Tertullien comprenait le mariage chrétien. L'union des cœurs sanctifiée par la grâce du sacrement, resserrée et fortifiée par la pratique des devoirs religieux, voilà l'idéal qu'il proposait aux fidèles de son temps. Il s'est trouvé des esprits malveillants ou chagrins pour oser dire que l'Église, en célébrant les mérites de la virginité et du célibat, a méconnu la dignité de l'alliance conjugale. Des morceaux comme celui que je viens de vous lire répondent éloquemment à de pareilles imputations. C'est le christianisme, au contraire, qui a proclamé dans le monde la sainteté du mariage; et lorsqu'on voit dans les auteurs païens des deux premiers siècles à quel degré d'abaissement était arrivée cette institution divine, on comprend ce qu'il a fallu d'efforts

1. *Ad uxorem*, l. II, c. IX.

pour la relever. L'Église n'a pas eu de préoccupation plus vive ni plus constante que de maintenir l'état conjugal dans les conditions qui le rendent digne de respect et d'honneur. Parcourez son histoire et sa législation depuis dix-huit siècles : c'est chose admirable de la voir sur ce point en lutte perpétuelle avec les erreurs et les passions humaines, sauvegardant les mœurs publiques par la sévérité de ses prescriptions ; frappant, d'un côté les hérétiques qui condamnent le mariage, et de l'autre les libertins qui s'en font un jeu ; opposant des barrières au vice par ses lois si sages et si utiles sur les empêchements ; n'épargnant dans ses anathèmes ni grands ni petits, du moment que les uns ou les autres sacrifient à leurs caprices un droit immuable ; faisant monter ses censures jusque sur le trône des plus puissants monarques pour y atteindre le scandale d'une foi violée ; n'admettant pas la plus légère transaction avec la mobilité et l'inconstance du cœur humain ; flétrissant, à mesure qu'elles se produisent, ces théories qui tendent à faire d'un contrat indissoluble une convention résiliable à volonté ; et par sa vigilance à protéger contre toute attaque l'unité d'un lien perpétuel, soutenant, en dépit des résistances et des clameurs, les véritables bases de la société domestique. Oui, sans doute, l'Église a arboré dans le monde le drapeau de la virginité et de la continence ; mais c'est précisément sous les plis de ce drapeau qu'elle abrite la sainteté du mariage. En conseillant la perfection à quelques-uns, elle enseigne le devoir et le sacrifice à tous. Certes, ce n'est pas de son sein que partent aujourd'hui les voix qui déprécient le mariage. Tan-

dis qu'une littérature ignoble, qui fait la honte de notre époque, n'est occupée qu'à glorifier les unions irrégulières, illégitimes; tandis que des faiseurs de drames et de romans ne cessent d'ébranler la constitution de la famille en flattant les plus mauvais instincts de l'homme, l'Église continue à exalter les vertus simples et grandes du foyer domestique; et réprouvant avec force toute alliance qui ne porte pas le sceau de Dieu, elle fait briller au-dessus de ces sophismes et de ces turpitudes l'auguste idéal du mariage chrétien.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON

Régénération de la famille par le christianisme. — Place que la femme occupe dans la constitution de la famille comme épouse et comme mère. — Efforts des prédicateurs de l'Évangile pour préparer les femmes à remplir avec fruit leur mission de bons conseils et d'éducation. — Les deux traités de Tertullien *sur l'Ornement des femmes*. — Dangers du luxe immodéré pour la famille et pour la société. — Éloquente apostrophe d'Isaïe aux femmes de Jérusalem. — La VIe satire de Juvénal. — Esprit satirique de Tertullien dans le développement du même thème. — Sa critique spirituelle de l'or, de l'argent et des pierres précieuses. — Le luxe et une école d'économistes modernes. — Dans quelle mesure il faut restreindre la condamnation du luxe. — Avant tout il est nécessaire de bien se pénétrer de l'esprit des préceptes évangéliques. — Mérite littéraire de cet ouvrage de Tertullien.

Messieurs,

Le christianisme a pour mission de réformer l'humanité qu'il introduit dans un ordre de relations surnaturelles avec Dieu. Comme l'individu, la famille et la société doivent participer à cette restauration générale, en se laissant pénétrer par l'esprit évangélique. A la vérité, les vices invétérés de l'État païen ne permettaient pas l'application immédiate du principe chrétien à la vie sociale et politique; mais du moins la famille et l'union conjugale qui en est le fondement, pouvaient-elles se ressentir dès le premier instant du bienfait d'une législation nouvelle. En élevant le mariage à la dignité de sacrement, et en le resserrant dans l'unité d'un lien perpétuel, le Christ avait replacé la société domestique

sur sa base première, en même temps qu'il lui imprimait un caractère plus auguste. Dès lors, ce n'était plus une association purement naturelle ou légale, qu'un caprice pouvait dissoudre après l'avoir formée, mais une alliance sainte où l'union des corps bénie de Dieu s'achève, s'ennoblit et se transfigure en quelque sorte par une union plus haute, celle des âmes confondues dans le bonheur d'une même foi, d'une même espérance, d'une même charité. Voilà l'idée que Tertullien nous donne du mariage chrétien dans le testament spirituel adressé à la pieuse compagne qu'il envisageait comme sa sœur depuis son élévation au sacerdoce.

Lorsqu'on observe avec soin la constitution de la famille, il est facile de voir quelle grande place la femme y occupe comme épouse et comme mère. Si l'homme joue le principal rôle dans le maniement des affaires de l'État, la direction intérieure de la société domestique revient surtout à la femme; et de même que la chose publique est en péril quand les hommes sont dépourvus d'intelligence et de caractère, ainsi l'absence de vertus chez les femmes est-elle une cause infaillible de la décadence des familles. Rien ne remplace auprès du mari l'influence légitime de l'épouse, ni chez l'enfant l'action éducatrice de la mère : là où cette double mission n'est ni comprise ni respectée, l'ordre moral reçoit une atteinte mortelle. Voilà pourquoi le paganisme n'avait pas su organiser la famille dans ses vraies conditions : en avilissant l'épouse, il annulait la mère; et le seul peuple de l'antiquité qui, tout en méconnaissant les droits de la femme comme le reste des nations, ait du moins honoré en elle la mère de

ses citoyens, le peuple romain est également celui auquel ses vertus domestiques ont valu la plus grande force de durée. Avec le christianisme, la situation change : l'affranchissement de la femme relève à la fois le caractère de l'épouse et celui de la mère ; longtemps comprimé par une violence tyrannique, ce ressort intime, sans lequel il n'y a pas de vie morale pour la famille, reprend de nouveau son jeu libre et régulier. Mais, ici encore, comme en toutes choses, l'Évangile trahissait cette sagesse profonde qui a inspiré l'économie chrétienne. En même temps qu'il proclamait des droits, il enseignait des devoirs ; et c'est par l'accomplissement de ceux-ci qu'il assurait le respect de ceux-là. Ranimer en soi l'esprit de sacrifice, tel était pour la femme le plus sûr moyen de recouvrer son ascendant moral au foyer domestique : car la faiblesse trouve dans la vertu la meilleure garantie de son droit. Aussi les premiers prédicateurs de l'Évangile, saint Paul en particulier, avaient-ils mis un soin extrême à inspirer aux femmes chrétiennes l'amour des vertus qui seules pouvaient les replacer au rang dont le despotisme païen avait fait déchoir toute une moitié du genre humain.

Ce point était fort grave, car l'avenir du christianisme dépendait en grande partie de la réforme intérieure des familles ; et, comme l'indique la nature même des choses, cette sphère d'action est plus spécialement réservée à celles dont les occupations se concentrent à l'intérieur de la société domestique. Pour préparer les femmes chrétiennes à remplir avec fruit cette mission de bons conseils et d'éducation, saint Paul les exhortait vivement à chercher dans des goûts simples et modestes une sauve-

garde pour leur dignité d'épouse et de mère. Si, en effet, l'orgueil a plus de prise sur l'esprit de l'homme, le cœur de la femme est plus accessible aux séductions de la vanité. Le luxe, entretenu par un désir immodéré de se distinguer et de plaire, voilà l'écueil funeste contre lequel Tertullien voudrait prémunir les chrétiennes de son temps. Ce sujet lui paraît d'une importance capitale, et avec raison; car le luxe, porté à ce degré où chacun vise à prendre les marques d'une condition supérieure à la sienne, le luxe des femmes surtout est la ruine des mœurs. Du moment que l'on cède à cet attrait pour des frivolités dangereuses, il devient difficile de comprendre le sérieux de la vie chrétienne; l'esprit de sacrifice finit par s'éteindre dans une recherche passionnée de soi-même, et la mollesse, suite inévitable de l'affaiblissement du sens moral, ouvre la porte à tous les vices. Il n'est pas d'écrivain sérieux qui n'ait condamné cette prodigalité égoïste, dont l'expérience a toujours constaté les funestes résultats[1]. Déjà, sous l'ancien Testament, les prophètes s'élèvent avec force contre ces somptueuses bagatelles qui n'alimentent que la vanité, et Isaïe n'hésite pas à ranger parmi les causes principales de la décadence de Jérusalem le luxe des femmes qu'il foudroie dans cette éloquente tirade :

« Le Seigneur a dit : Parce que les filles de Sion s'élèvent avec orgueil, parce qu'elles s'avancent la tête haute, composant leur démarche et provoquant du regard, le Seigneur découvrira leur front superbe et les dépouillera

1. « L'incontinence publique est toujours suivie du luxe, et elle le suit toujours. » Montesquieu, *Esprit des lois*, l. VII, c. XIV.

de leur chevelure. Il leur ôtera les magnifiques ornements de leur chaussure, leurs bijoux en forme de croissant, leurs colliers, leurs bracelets, leurs aigrettes, leurs cordons, leurs chaînettes, leurs parfums, leurs pendants d'oreilles, leurs anneaux, les perles qui tombent sur leur front, leurs habits si variés, leurs manteaux courts, leurs robes traînantes, leurs miroirs, leurs tuniques, leurs bandelettes et leurs voiles. Au lieu de parfums, elles répandront une odeur fétide, une corde sera leur ceinture, une chevelure roulée avec art n'ombragera plus leur tête chauve, un cilice leur servira de vêtement. Quant à vos époux, filles de Sion, ils tomberont sous le glaive, et les forts périront dans le combat. Alors les portes de Jérusalem gémiront et pleureront, et Jérusalem désolée sera couchée par terre[1]. »

En signalant les suites désastreuses du luxe des femmes, toujours croissant depuis les temps de David et de Salomon, Isaïe était d'autant mieux fondé dans ses invectives, qu'il s'adressait à un peuple agricole et sédentaire, au sein duquel une pareille invasion ne pouvait manquer d'exercer les plus tristes ravages. Là-dessus, les moralistes païens ont trouvé quelquefois un langage aussi énergique que celui des écrivains sacrés. Vous n'ignorez pas à quel degré de corruption était arrivé le peuple romain dans les dernières années de la république et sous les empereurs. Tandis que la simplicité des mœurs primitives avait exclu le divorce pendant plusieurs siècles, le mariage était devenu un marché à terme, qui se répé-

1. Isaïe, III, 16-26.

tait dix ou quinze fois dans la vie. L'antique matrone, si respectée aussi longtemps qu'elle abritait sa vertu sous la paisible dignité du foyer domestique, avait abdiqué tout sentiment de pudeur et ne cherchait plus qu'à faire bruit de ses désordres. Il suffit de parcourir la satire de Juvénal contre les femmes de l'époque, pour concevoir une idée de cette dépravation sans pareille dans l'histoire. On a beau vouloir faire la part de l'hyperbole, les renseignements analogues que fournissent Sénèque, Martial, Suétone et tant d'autres, ne permettent pas le doute sur un débordement de mœurs trop réel. Eh bien, c'est au luxe introduit dans Rome, par suite de la conquête du monde, que le poëte attribue en grande partie une décadence devenue générale, et les vers où il s'élève contre cette invasion étrangère ne sont pas les moins beaux que l'inspiration poétique ait fait jaillir de son âme indignée.

« Tu demandes d'où proviennent ces désordres et quelle en est la source? Une humble fortune maintenait jadis la chasteté des femmes latines. Un travail assidu, de longues veilles, des mains endurcies et exercées à filer la laine, Annibal aux portes de Rome, et les maris en sentinelle sur la tour Colline, défendaient leurs modestes demeures des atteintes du vice. Maintenant, nous subissons les maux d'une longue paix : plus formidable que le glaive, la luxure a fondu sur nous et venge l'univers asservi. C'est une affreuse confusion de tous les crimes et de tous les désordres, depuis que Rome a perdu sa noble pauvreté. On a vu passer dans l'enceinte de nos collines, Sybaris, Rhodes, Milet, et Tarente qui, couronnée de roses, s'abreuve de continuelles délices. L'argent,

l'infâme argent a le premier versé dans notre sein les mœurs étrangères ; et le luxe, en détrempant les âmes, a perverti les antiques vertus de Rome[1]. »

C'est donc avec raison que Tertullien cherchait à préserver les femmes chrétiennes de ces habitudes de luxe et de mollesse dont les fatales conséquences n'avaient pas échappé aux moralistes païens. Les deux traités qu'il écrivit sur ce sujet aussi grave que délicat, empruntaient une importance particulière au contact permanent des fidèles avec une société où les raffinements de la vanité ne connaissaient plus de bornes. En face de pareils exemples, l'imitation était d'autant plus à craindre que la femme n'a guère besoin d'excitations du dehors pour nourrir en elle le goût de la recherche et des parures. Vous concevez facilement, Messieurs, que cet attirail féminin n'était pas de nature à pouvoir trouver grâce devant le caractère rigide du prêtre de Carthage. Ce qui devait contribuer encore davantage à répandre des teintes sombres sur un ouvrage de ce genre, c'est qu'à l'époque où il le fit paraître, l'auteur inclinait déjà fortement vers les doctrines de Montan[2]. Cependant, sauf quelques exagérations que nous allons relever, cette pièce, si étincelante de verve et d'esprit, est conçue dans le véritable esprit de l'Évangile. Tertullien commence par rappeler à la femme que la loi du sacrifice et de la souffrance a été

1. VIe *Satire*, v. 287-301.

2. Tertullien nous apprend lui-même que le traité *de Ornatu mulierum* est postérieur au traité *de Spectaculis*. La première de ces pièces a donc dû être composée vers l'année 201 ou 202. *De Ornatu mulierum*, I, 8.

posée pour elle après la chute. Ève a eu l'initiative dans la faute originelle : que son sexe ne l'oublie jamais, et qu'au lieu de s'attacher à de vaines frivolités, il imite la mère du genre humain dans sa vie laborieuse et pénitente! Croyez-vous, s'écrie l'éloquent écrivain avec une véhémence mêlée d'ironie, que si, au commencement du monde, les toisons de Milet étaient tombées sous les ciseaux, si les arbres de l'Inde avaient filé des vêtements, et que Tyr eût envoyé sa pourpre, la Phrygie ses voiles brodés, Babylone ses tissus; si la perle avait blanchi, si le feu du rubis avait étincelé, si alors déjà la cupidité avait arraché l'or aux entrailles de la terre, et qu'il eût été permis au miroir de mentir, croyez-vous que, dans ce moment-là, Ève chassée du paradis et à demi morte aurait soupiré après ces choses? Eh bien, ne les convoitez pas non plus, vous qui aspirez à revivre. Tout ce bagage dont s'embarrasse une femme condamnée et déjà morte, n'est que la pompe funèbre de son convoi[1].

Sans doute, Tertullien ne fait pas preuve d'une critique bien sévère, lorsqu'il s'appuie sur le livre apocryphe d'Énoch pour soutenir que les anges rebelles, après avoir entretenu un commerce illicite avec les filles des hommes, inventèrent les arts qui fournissent au luxe ses matières ou son aliment[2]. Cette opinion singulière, née d'une fausse interprétation du texte biblique, avait cours depuis longtemps parmi les Juifs, et l'on en retrouve quelques traces dans la tradition chrétienne. Il est certain que la prophétie attribuée à Énoch n'a pas peu contribué à la

1. *De Ornatu mulierum*, I, 1.
2. *Ibid.*, I, 2-4.

faire accréditer ; mais ce qui ne paraît pas moins évident, c'est que ce document n'offre aucun caractère d'authenticité. Tertullien s'ingénie en pure perte à vouloir démontrer que Noé a pu sauver du déluge l'ouvrage de son aïeul, ou bien le refaire sous l'inspiration de l'Esprit-Saint : en dépit de ces conjectures qui n'ont pas le moindre fondement, il est obligé de convenir que les Juifs n'avaient cessé de rejeter cette pièce comme apocryphe. En outre, il a tort de prétendre, sur la foi du IVme livre d'Esdras qui ne mérite pas plus de créance, que ce célèbre hagiographe avait rétabli les saintes Écritures consumées par le feu lors de la prise de Jérusalem : tout ce récit fabriqué par un faussaire se réduit à une pure fable démentie par tous les témoignages de l'antiquité. Évidemment la critique du prêtre de Carthage est en défaut sur ces divers points. Non pas que le livre d'Énoch n'ait pu être l'écho de plusieurs traditions répandues parmi les Juifs de temps immémorial : l'apôtre saint Jude le cite à ce titre, sans en affirmer pour cela l'authenticité. Quant au fait particulier que Tertullien y puise, il est d'une invraisemblance telle que l'absence de preuve quelconque doit suffire pour le faire rejeter. Par les enfants de Dieu qui, suivant le récit de la Genèse, se sont mêlés aux filles des hommes, il faut entendre selon toute probabilité la postérité de Seth s'unissant à celle de Caïn ; de même, en attribuant à Jubal et à Tubalcaïn les premières découvertes dans l'industrie et dans les arts, l'Écriture sainte contredit formellement l'opinion du livre d'Énoch touchant les anges rebelles [1]. Aussi l'adversaire du luxe

1. *Genèse*, IV, 21, 22 ; VI, 2.

des femmes ne semble-t-il pas attacher beaucoup d'importance à l'argument qu'il voudrait tirer contre les parures mondaines de leur origine diabolique ; il préfère les examiner en elles-mêmes pour en démontrer l'inanité. A cet effet, il divise son argumentation en deux parties, selon qu'il veut blâmer la surcharge d'ornements qu'affecte la vanité féminine, ou les soins excessifs qu'elle prodigue au corps lui-même. Rien de plus spirituel que sa critique de l'or et de l'argent.

« Au premier rang des pompes du siècle figurent l'or et l'argent. Mais après tout que sont-ils? une terre un peu plus brillante, parce que péniblement arrachée aux mines par des mains esclaves condamnées à ce châtiment, elle a été trempée de sueurs et de larmes, laissant ainsi dans les flammes son nom de terre, aujourd'hui battue, tourmentée, livrée à l'ignominie, demain joyeux ornement, délice, honneur convoité, depuis qu'elle a perdu sa forme première. Mais qu'y a-t-il là que l'or et l'argent ne partagent avec les matières les plus viles, le fer, l'airain et toutes les autres? Comme ces métaux, ils sortent de terre, comme eux ils subissent le travail de l'industrie humaine. Rien donc dans leur substance ni dans leur nature qui leur donne plus de noblesse. Dira-t-on que l'or et l'argent doivent leur prééminence à leur utilité? Au contraire, l'avantage est plutôt du côté de l'airain et du fer qui rendent à l'homme des services plus nombreux, plus nécessaires, et souvent même remplacent l'or et l'argent pour des motifs bien autrement légitimes. Ainsi l'anneau est de fer. Ainsi encore, nous gardons en souvenir de l'antiquité de petits vases d'airain qui servent

au boire et au manger. Que l'opulence extravagante de l'or et de l'argent descende jusqu'à des instruments honteux, peu importe : toujours n'est-ce pas avec de l'or qu'on laboure un champ, ni avec des lames d'argent qu'on protége les flancs d'un navire ; nul hoyau ne plonge son or dans la terre ; aucune cheville d'argent ne consolide nos charpentes. Toutes les nécessités de la vie reposent sur le fer et sur l'airain. Que dis-je? Ces métaux vaniteux eux-mêmes ne peuvent être arrachés des mines ni forgés pour l'usage de l'homme que par l'énergique assistance de l'airain et du fer. D'où vient donc la dignité de ces parvenus pour qu'on les préfère ainsi à leurs frères, leurs égaux en naissance, leurs supérieurs en utilité [1] ? »

Assurément, Messieurs, tout cela est fort ingénieux ; mais, il faut bien en convenir, l'argument de Tertullien ne brille pas autant par la solidité que par la forme piquante dont le spirituel écrivain a su le revêtir. En effet, ses adversaires pouvaient lui répliquer : nous ne prétendons nullement qu'il faille labourer un champ avec des instruments d'or, ni recouvrir les vaisseaux de lames d'argent ; le fer et l'airain sont des métaux dont nous ne songeons pas le moins du monde à contester l'utilité, ni même la supériorité eu égard aux besoins de l'homme ; mais avec l'or ou l'argent il devient facile de se procurer tout le reste. Vous confondez la valeur intrinsèque, qui peut être la même, avec la valeur conventionnelle, qui est certainement plus grande d'un côté que de l'autre. Le moraliste africain eût donné plus de force à son raisonnement s'il

1. *De Ornatu mulierum*, I, 5.

s'était étendu davantage sur la folie qu'il peut y avoir à dépenser l'or et l'argent en vaines futilités, au lieu de les employer à des œuvres vraiment fructueuses pour le bien général. Néanmoins, la comparaison qu'il établit entre les divers métaux renferme un grand fond de vérité, et me paraît propre à ramener l'esprit mondain à une appréciation plus saine des choses. Quelle extravagance de se glorifier d'avantages matériels qui, tous réunis, ne valent pas un acte de vertu, ni même un simple mouvement de la pensée! Il ne faut rien moins qu'un prodigieux aveuglement pour déplacer ainsi la véritable grandeur de l'homme, au point de la faire consister en un peu de poussière qui passe. Ce que Tertullien disait de l'or et de l'argent, il le répète avec une finesse encore plus mordante à propos des pierres précieuses.

« Que sont ces pierres précieuses qui joignent l'orgueil à l'or, sinon des cailloux, capricieux avortons de la terre, mais qui n'ont jamais été nécessaires pour affermir les fondements de nos maisons, élever nos murailles, soutenir nos toits, consolider nos terrasses? Elles ne savent qu'une chose depuis longtemps : bâtir pour un sexe idolâtre de soi-même un édifice de vanité. Et pourquoi? parce qu'on les polit à grand'peine pour qu'elles brillent, parce qu'on les assortit avec art sous forme de fleurs, parce qu'on les perce avec mille précautions afin qu'elles pendent aux oreilles, et qu'on les enchâsse dans l'or pour qu'elles lui empruntent et lui prêtent de nouvelles séductions. Que le luxe aille pêcher dans les mers de Bretagne ou des Indes ses coquillages renommés, soit; mais ce sont toujours des coquillages qui, pour la saveur, ne

valent pas mieux que les plus vulgaires. Ce ne sera pas une raison pour que j'en fasse plus de cas que des pommes de mer. Si ce coquillage nourrit sous son enveloppe je ne sais quelle excroissance, j'y vois un défaut plutôt qu'un titre de gloire. Appelez-la tant qu'il vous plaira du nom de perle, elle ne sera toujours qu'une verrue dure et ronde. On dit qu'il germe sur le front des dragons certaines concrétions pierreuses semblables à celles que l'on trouve dans le cerveau des poissons. En vérité, il ne manquait plus à la femme chrétienne que d'emprunter au serpent ses joyaux. Elle brisera mieux la tête du démon quand elle lui aura dérobé un ornement pour son cou ou pour sa tête elle-même [1] ! »

Tertullien conclut de là que ces somptueuses bagatelles ne doivent leur prix qu'à leur qualité de rares ou d'étrangères. Placez-les, ajoute-t-il, dans les pays que nous habitons, tout leur mérite disparaît. Cet or que vous tenez en si haute estime, n'est qu'un objet de mépris pour certains peuples qui vont jusqu'à lier leurs malfaiteurs avec des chaînes de ce métal. Vous faites grand bruit de vos pierreries : les Parthes et les Mèdes les prodiguent comme des matières viles avec une indifférence superbe. Vous étalez avec faste vos tentures et vos draperies : la pourpre est plus commune parmi les Tyriens que la brique chez nous. N'attachez donc pas tant d'importance à des superfluités qui n'ont aucune valeur par elles-mêmes. Mais non, il suffit qu'une chose soit rare ou étrangère pour qu'on brûle de la posséder ; et voilà ce qui

1. *De Ornatu mulierum*, I, 6.

donne à des riens un prix fabuleux. « On tire un patrimoine immense d'un petit écrin ; on étend sur un léger tissu dix mille sesterces; une tête délicate promène des continents et des îles; des revenus considérables pendent à une petite oreille; des sacs gonflés d'or jouent à chaque doigt de la main gauche. O ambition du siècle, voilà ta force ! Le corps d'une faible femme suffit à porter le poids de tant de trésors [1]. »

C'est ainsi que l'austère moraliste faisait le procès au luxe de son temps. Son esprit satirique se sentait à l'aise dans un sujet qui fournit ample matière à l'ironie. S'il fallait juger du succès de sa parole par celui qu'obtiennent sous le même rapport les prédicateurs de notre époque, on ne pourrait que le tenir pour très-limité. Je n'ai guère besoin de faire observer que ce léger tissu sur lequel les femmes de Carthage étendaient dix mille sesterces, n'a pas diminué d'ampleur, et qu'encore aujourd'hui il se trouve des têtes délicates qui promènent au milieu de nous le revenu de plusieurs familles. Il ne faut pas s'en étonner : la vanité, comme toutes les passions humaines, ne meurt pas : toujours combattue, elle se relève sans cesse sous les coups qu'on lui porte. Est-ce une raison pour qu'on ne doive pas la poursuivre sous toutes ses formes? Pas le moins du monde ; car elle constitue un grave péril pour les mœurs publiques. De nos jours, une école d'économistes a pris à tâche de faire l'apologie du luxe, sous prétexte qu'il favorise le développement de la richesse. Il se peut, en effet, que le luxe enrichisse quel-

1. *De Ornatu mulierum*, I, 9.

ques familles; mais ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'il en appauvrit quantité d'autres; et si les femmes l'oublient trop souvent, les maris en savent quelque chose. Montesquieu est vraiment curieux à entendre sur ce chapitre : il bannit sans pitié le luxe des républiques, parce que, dit-il, la vertu leur est nécessaire; et il l'admet dans les monarchies, par la raison bizarre que les mœurs y sont nécessairement mauvaises [1]. Le compliment n'est guère flatteur pour les monarchies qui, par le fait et en dépit de ces antithèses paradoxales, ne peuvent pas plus se passer de vertus que les républiques. En tout cas, l'on ne saurait affirmer plus clairement que le luxe immodéré est une plaie sociale. Je dis, Messieurs, le luxe immodéré; car la morale chrétienne ne proscrit nullement les distinctions extérieures ni les commodités de la vie recherchées dans la mesure du juste et de l'honnête. Tertullien lui-même, malgré son penchant à l'exagération, dit au sujet des ornements et des parures : « Si nous ne pouvons pas nous en passer, du moins mettons-y de la modération [2]. » Ce que l'Évangile n'admet sous aucun prétexte, c'est l'attachement du cœur à ces superfluités mondaines, la vaine gloire qu'on cherche à tirer d'avantages purement extérieurs, l'oubli de sa condition dans le déploiement d'un faste qui la dépasse, et les intentions coupables qui se cachent sous une recherche de soi-même inspirée par le désir de se faire remarquer et de plaire. Car il est rare que le luxe ne mène insensiblement sur la

1. *Esprit des lois*, l. VII, c. II et suiv.

2. *De Ornatu mulierum*, I, 9 : « Quod et si forte habendum sit, modus tamen debetur. »

pente du vice, si déjà il n'est l'indice d'un cœur dépravé. C'est dans cet ordre de considérations que Tertullien va entrer, et son éloquence grandit avec le point de vue sous lequel il envisage cette face de son sujet [1]. Une femme chrétienne, dit-il, ne doit chercher à plaire qu'à son époux : qu'elle laisse aux païennes ces mille artifices par lesquels on tue la vertu en soi-même, pendant qu'on l'attaque dans autrui. Ce n'est pas que le prêtre de Carthage méconnaisse la bonté divine dans les agréments naturels qu'elle communique aux créatures, ni qu'il veuille confondre la simplicité avec la négligence : son blâme porte sur cette manie de vouloir corriger l'œuvre de la nature par des soins excessifs qui la gâtent plutôt qu'ils ne l'embellissent. Tertullien n'a rien écrit de plus remarquable que ces pages où l'éclat et le mouvement du style viennent prêter une expression si heureuse au sentiment de la pudeur et de la dignité chrétiennes.

« Loin de moi, s'écrie-t-il, de vouloir faire le procès à la beauté elle-même! Elle est un heureux accident du corps, un ornement ajouté à l'œuvre de Dieu, un riche vêtement de l'âme... A Dieu ne plaise également que je prétende vous imposer des habitudes grossières et un extérieur sauvage, ni que je veuille vous conseiller une repoussante malpropreté. Je cherche uniquement à vous enseigner dans quelle mesure, suivant quelles règles vous pouvez soigner votre corps sans alarmer la pudeur. Il faut une simplicité modeste qui n'aille pas au delà de ce qui est décent, au delà de ce qui plaît à Dieu. Oui, elles

1. *De Ornatu mulierum*, II, 1 et suiv.

pèchent contre le Seigneur, ces femmes qui enduisent leur peau d'une pâte mensongère, qui colorent leurs joues avec du vermillon, qui prolongent leurs paupières à l'aide d'une poudre noire. Le travail de la main divine leur déplaît apparemment; elles accusent, elles condamnent Dieu dans son œuvre. N'est-ce pas le condamner, en effet, que de retoucher ce qu'il a fait et d'ajouter à ses plans? Et à qui vont-elles demander ces additions superflues? Au démon, son ennemi. Oui, au démon; car quel autre pourrait nous enseigner le secret de défigurer notre corps, sinon celui qui a déjà su par sa malice déformer l'esprit de l'homme? C'est lui, n'en doutez pas, qui inventa ces artifices, pour pouvoir en quelque sorte mettre la main sur Dieu dans notre personne. Ce qui naît est l'œuvre de Dieu; donc ce qui n'est qu'une pure feinte vient du démon. Étouffer l'œuvre de Dieu sous les déguisements de Satan, quelle tentative criminelle!... J'en vois quelques-unes donner à leur chevelure la teinte du safran. Honteuses de leur pays, elles regrettent de n'être pas des filles de la Germanie ou des Gaules; elles transportent la patrie au bout de leurs cheveux. Fatal présage que cette chevelure de feu! Elles trouvent beau ce qu'elles gâtent. Voyez, disent-elles, comme de blanche ou de noire qu'elle était, notre chevelure est devenue blonde sous nos mains, pour nous donner meilleure grâce. D'autre part, la honte de paraître âgées les pousse à changer leurs cheveux blancs en noirs. O témérité coupable! On rougit d'un âge auquel on désirait d'atteindre. On a recours au larcin; on soupire après une jeunesse pleine de désordres; on veut échapper à ce qui

impose la gravité. Ah! loin des filles de la sagesse une pareille folie! Plus on s'efforce de cacher sa vieillesse, mieux on la découvre. Voulez-vous orner votre front d'une éternelle jeunesse? Conservez l'innocence, beauté incorruptible que nous devons revêtir ici-bas, jusqu'à ce que cette maison terrestre soit remplacée par celle que nous promet la monarchie divine. Plaisante manière, en vérité, de montrer notre empressement à rejoindre le Seigneur et à quitter un monde corrompu, que d'envisager comme une difformité ce qui est l'indice de notre arrivée prochaine[1]! »

Il y a sans contredit dans ces éloquentes invectives un vif sentiment de la grandeur et de la beauté morales. Un esprit sérieux comme Tertullien ne pouvait que prendre en pitié ces occupations puériles qui rapetissent l'homme en lui faisant perdre de vue ses hautes destinées. Ce n'est pas pour son âme si profondément chrétienne un travail digne d'absorber notre attention. S'il estime à leur valeur les dons naturels de la richesse et de la beauté, il est encore plus frappé des dangers qu'on y trouve : ces avantages qui deviennent trop souvent l'instrument du vice, sont à ses yeux une épreuve destinée à faire éclater la vertu; et le moindre acte de charité lui paraît préférable à tous les colifichets du monde. A son tour, il dirait volontiers comme Pascal, dont le caractère offre tant de ressemblance avec le sien : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi-

1. *De Ornatu mulierum*, II, 2-7.

même; et le corps, rien. Et tous les corps, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité; car elle est d'un ordre infiniment plus élevé[1]. » C'est chose admirable de voir le peu d'effet que produisait ce qui éblouit le vulgaire sur ces fortes intelligences toutes pénétrées des grandeurs de l'ordre moral! Non pas que Tertullien se pose en adversaire de l'industrie humaine ou de l'art en général : un tel artiste ne pouvait rester insensible à ces manifestations de l'esprit. Il y a bien dans ce traité comme ailleurs quelques phrases trop enflées où, voulant frapper fort, il dépasse le but. Ainsi, il est peu exact de dire que l'homme n'a pas le droit de retoucher ni de perfectionner l'œuvre de la nature; car l'un de ses titres de gloire consiste précisément à coopérer avec Dieu à l'achèvement du plan de la création. Voilà une de ces maximes absolues, telles qu'il s'en rencontre souvent chez le prêtre de Carthage, et dont nous aurions tort de vouloir forcer le sens, pour ne pas aboutir à des conclusions que l'auteur eût certainement désavouées. S'il y a de l'hyperbole dans le principe ainsi énoncé sans les restrictions nécessaires, l'application qu'en fait le moraliste aux mensonges et aux déguisements de la vanité féminine est de toute justesse. La gravité chrétienne ne se concilie pas avec ces raffinements de coquetterie dont le ridicule est le moindre défaut. Tertullien, qui excelle à saisir et à peindre les travers de la sottise humaine, attaque les abus de la cosmétique dans cette apostrophe

1. *Pensées*, 2e partie, article x, n° 1.

où l'indignation et la raillerie se succèdent avec une vivacité de traits et un à-propos qu'on ne se lasse pas d'admirer :

« Qu'importent au salut ces fatigues et ces soucis pour orner votre tête? Quoi! pas une heure de repos à votre chevelure, tantôt retenue par un nœud, tantôt libre du réseau; aujourd'hui rabaissée, demain dressée en l'air; ici captive dans des tresses, là jetée éparse et flottante avec une négligence affectée. Ailleurs, nouvelle méthode : un énorme amas de cheveux d'emprunt va s'arrondir en bonnet, vaste fourreau dans lequel s'emprisonne la tête; ou bien il se reportera en arrière pour couvrir le cou. O belliqueux attirail! je m'étonnerais fort qu'il ne combattît point la loi divine. Personne, a-t-il été dit, ne peut ajouter à sa taille. Et vous, vous ajoutez à votre poids, en accumulant sur votre tête des masses de cheveux que l'on prendrait pour le rond de bosse d'un bouclier. Si vous n'avez pas honte de ce fardeau, rougissez du moins de son indignité. Les dépouilles d'une tête étrangère, d'une tête souillée peut-être, d'une tête criminelle et destinée à l'enfer, ah! ne les arborez pas sur une tête sainte et chrétienne. Chassez, chassez loin d'un front libre l'humiliante servitude de ces parures. En vain travaillez-vous à paraître ornées, en vain employez-vous les artistes les plus habiles à bâtir l'édifice de vos cheveux, Dieu commande que vous soyez voilées. Pourquoi? pour cacher, j'imagine, la tête de certaines femmes. Plaise à Dieu qu'au jour du triomphe des chrétiens, il me soit permis, malgré la profondeur de mes misères, de lever mon front au-dessus de vos têtes

humiliées! Je verrai si c'est avec la céruse, le vermillon et le safran, avec cet ambitieux échafaudage que vous sortirez de vos sépulcres; si c'est ainsi peintes et fardées que les anges vous soulèveront sur les nues, pour aller au-devant du Christ. Renoncez donc à des ornements condamnés. Que Dieu vous voie aujourd'hui telles qu'il vous verra un jour [1]. »

Vous n'ignorez pas, Messieurs, que depuis le IIe siècle ce thème est devenu fort commun dans l'éloquence sacrée : le luxe des femmes a toujours ouvert au zèle des prédicateurs un champ vaste et trop souvent stérile. Chaque fois que des modes nouvelles venaient mettre en péril la modestie et la simplicité des mœurs, la chaire chrétienne faisait entendre ses avertissements, et au besoin ses anathèmes. Certes, s'il est quelqu'un qui ne devrait jamais rester sourd à ce cri d'alarme, ce sont les chefs de famille que de pareilles invasions menacent tout particulièrement. Aussi je ne pense pas qu'un esprit sérieux puisse blâmer des sévérités qui n'ont d'autre but que de contenir des instincts dangereux dans les limites de la modération. C'est surtout au XVe et au XVIe siècle que les orateurs sacrés se donnaient libre jeu sur une matière qui touche de si près aux intérêts les plus graves de la morale et de la religion. Il est vrai que le caractère et le goût de l'époque leur inspiraient parfois une audace de langage qui choquerait à bon droit des oreilles plus délicates. Comme le latin, le vieux français dans ses mots bravait l'honnêteté. Menot et Maillard

1. *De Ornatu mulierum*, II, 7.

ont pris des licences dont l'esprit du temps s'accommodait sans difficulté, mais qui de nos jours n'obtiendraient pas le même succès. Pour vous donner une idée de cette éloquence burlesque, qui ne manquait ni de force ni d'éclat, je citerai le fragment d'un sermon pour le mercredi des cendres, où Valladier, prédicateur très-renommé à la cour de Henri IV, reproduit les arguments de Tertullien contre les artifices à l'aide desquels la vanité prétend corriger ou embellir l'œuvre de la nature.

« Glorieux, glorieuses, çà, il faut que je vous mette de la cendre sur la tête. Damoyselles, que faictes-vous autre chose avec cet appareil de vanité, qu'une protestation de votre vilité devant Dieu et devant les hommes, chargeant et adultèrant votre poil de cendre et de poudre, plâtrant votre visage de céruse et de fange, vestant tout le corps de soye, qui n'est que fiente de vers esclos d'une graine qui n'est que poussière? Et vous ne m'entendez pas? Voulez-vous voir que tout votre faict n'est qu'orgueil, ambition, superbe, hypocrisie, c'est-à-dire cendre et poudre? Vous voulez que je croye que votre poil est gris : hypocrisie, menterie détestable; ce n'est que poussière, iris de Florence, poudre de Cypre, attisons des sommiers. Vous me voulez faire penser que ce teinct est le vôtre : hypocrisie, menterie; ce n'est que plastre, ce n'est que vermillon et céruse. Vous voulez paraître grande et vous mentez; vous êtes naine; c'est le marchepied de vos patins qui vous hausse : hypocrisie et menterie insupportable. Vous jactez (vantez) votre belle perruque : ô menteuses, ô piperesses, elle est empruntée;

ce sont les cheveux de quelque gueuse, même souvent de quelque pendue, que vous avez achetés chez la perruquière. Ces carcans de perles, ces pendants d'oreilles, ces riches enseignes, ces bagues aux doigts, ces bracelets d'or, ces robes de soye, ces rabats de linomple, ces cottes de draps d'or et d'argent, ces tresses, ces roses, ces riches attifets sont beautés de la terre, et non les vostres qui ne sont que fumier et cloaques d'ordure. Ce sont tous des masques de vos testes, de vos oreilles, de vostre poitrine, de vos mains, de vos bras, de tout vostre corps. Les masques qui couraient ces jours passez les rues ne masquent que le visage, et vous, vous masquez et démentez toutes les parties de vostre corps. Hypocrisie, hypocrisie, imposture horrible, laquelle injurie Dieu, faict honte à la nature, offense les hommes, scandalise les anges et festoye les diables... O piperie irrémédiable de notre chrétienté! Bon Dieu! pourquoy ne vous contentez-vous pas de vostre beauté naturelle? Tout le reste de cet attelage de vanité n'est que cendre, que boue, que risée et moquerie. Au pied de la lettre, toutes vos piaffes ne sont que poudre : poudre de teste, poudre de visage, poudre de vestement, poudre de gloire, poudre de vanité, poudre d'hypocrisie [1]. »

Je ne prétends pas, Messieurs, faire passer ce morceau pour un modèle de style académique; mais l'on y retrouve, sous une forme peu étudiée, l'ironie véhémente que déployait Tertullien en traitant le même sujet. Au fond, le prédicateur du XVIe siècle se rencontre avec

1. *La Métanéalogie sacrée ou sermons de caresme*, par André Valladier, Rouen, 1628, in-8°.

le prêtre de Carthage pour rappeler que le beau n'a de réalité ni de mérite qu'à la condition d'être vrai. Il ne faudrait pas s'imaginer cependant que l'éloquence chrétienne, tout en blâmant avec force le luxe immodéré, n'ait pas su faire à cet égard les réserves nécessaires. Tertullien n'éprouve aucun embarras à reconnaître que l'on doit tenir compte des exigences du rang, de la naissance ou d'une grande fortune. Mais du moins, ajoute-t-il, si votre position vous condamne à déployer une certaine pompe, apportez-y les tempéraments que réclame l'humilité chrétienne [1]. Cette modération vous est d'autant plus facile que votre profession de foi vous éloigne davantage des occasions qui pourraient entraîner au faste et à l'ostentation :

« Car enfin où sont vos motifs pour vous produire avec tant d'apparat, vous que votre genre de vie soustrait aux nécessités qui réclament cet étalage? Les temples des idoles? vous ne les fréquentez pas. Les spectacles? ils vous sont étrangers. Les solennités des Gentils? vous les ignorez. Or, c'est à cause de ces assemblées, c'est pour voir et pour être vue, ou pour mettre en vente sa pudeur, c'est pour recueillir l'admiration publique que la femme païenne promène cette pompe insolente. Quant à vous, jamais rien qui vous attire hors de vos maisons sinon des motifs graves et sérieux : un malade à visiter, le saint sacrifice à offrir, la parole de Dieu à entendre. Chacun de ces exercices est une œuvre de sainteté et de modestie. Il ne faut pour y

1. *De Ornatu mulierum*, II, 9.

vaquer ni vêtement extraordinaire, ni longs apprêts, ni robe flottante. Si des devoirs d'amitié ou des relations de famille vous appellent auprès des femmes du paganisme, pourquoi ne pas vous montrer couvertes de l'armure qui vous distingue, d'autant plus que vous paraissez devant des personnes étrangères à la foi? N'est-ce pas le cas de montrer la différence qui existe entre les servantes de Dieu et celles du démon? Ne faut-il pas que vous serviez d'exemple à ces dernières, qu'elles soient édifiées en vous, et, selon le langage de l'apôtre, que Dieu soit glorifié dans votre corps? Or, s'il est glorifié dans le corps par la chasteté, il l'est également par un extérieur qui puisse y répondre [1]. »

Ainsi le moraliste chrétien ne sépare point la vertu de ce qui doit la manifester au dehors. Il repousse ces compromis entre le devoir et la passion, par lesquels une dévotion mondaine voudrait concilier un luxe orgueilleux avec des habitudes de piété. Ce n'est pas lui qui dirait qu'il est avec le ciel des accommodements. Rien n'est plus éloigné de sa tendance que d'admettre la plus légère fissure par où le relâchement pourrait se glisser au milieu des fidèles. A ses yeux, il ne suffit pas d'être vertueux, il faut encore le paraître, et glorifier Dieu en édifiant les hommes. Assurément, l'on ne peut qu'admirer ces convictions fortes et sincères qui n'admettent pas les demi-vertus, les transactions, les atermoiements là où il ne saurait y avoir ni délai ni partage. Et pourtant, la thèse de Tertullien contre le luxe n'aurait-elle

1. *De Ornatu mulierum*, II, 11.

pas plus de force encore, s'il s'était appuyé davantage sur l'esprit du précepte, au lieu d'en développer la lettre avec une insistance trop exclusive? Car l'essentiel, c'est que l'âme se détache de ces choses extérieures qui sont indifférentes par elles-mêmes, et dont l'usage ne devient coupable qu'autant qu'il dégénère en abus. Ce point de doctrine se rattache à la question générale des biens de la terre : la richesse, avec toutes les marques qui la distinguent, n'exclut pas l'esprit de détachement, comme aussi il s'en faut beaucoup que la pauvreté l'implique nécessairement. Il y avait là un ensemble de considérations à faire valoir, pour compléter la thèse en lui ôtant toute apparence d'exagération. Mais, comme nous l'avons vu à propos d'autres sujets, l'esprit tranchant et absolu de Tertullien ne se pliait que difficilement à ces sortes de distinctions, sans lesquelles cependant il est impossible de rester dans la mesure du vrai. Cette remarque faite, je dois ajouter que son rigorisme s'explique jusqu'à un certain point par les conditions exceptionnelles où se trouvait l'Église. Dans ces temps de persécution où chaque instant pouvait devenir pour les fidèles le signal de la plus terrible des épreuves, il s'agissait de déployer une énergie morale qu'un renoncement complet à tout ce qui flatte les sens rendait seul possible. Des parures ou des divertissements, qui dans d'autres circonstances n'eussent pas été blâmables, semblaient peu en harmonie avec une époque de deuil et de souffrances où le martyre était le prix de la foi. Il faut bien se rendre compte du caractère et des exigences d'une pareille situation lorqu'on veut apprécier dans

certains cas la morale des Pères. Le principe que Tertullien pose à cette occasion est excellent : « On est mieux protégé contre les choses défendues, quand on sait s'interdire celles qui sont permises[1]. » Comment des âmes énervées par des délicatesses mondaines eussent-elles été capables d'un sacrifice qui ne demandait rien moins qu'un courage héroïque? L'idée de ce grand devoir exalte le prêtre de Carthage, et lui inspire un de ces mouvements d'éloquence qui entraînent l'âme déjà subjuguée par la force du raisonnement :

« Je doute fort, s'écrie-t-il, que des mains accoutumées à de riches bracelets résistent au poids des chaînes, que des jambes ornées de brillantes bandelettes supportent patiemment des entraves de fer, et qu'une tête cachée sous un réseau d'émeraudes et de perles laisse une ouverture au tranchant du glaive. Donc, mes bien-aimées, exerçons-nous à ce qui est dur, et nous ne le sentirons pas; laissons de côté ce qui flatte, et nous n'en aurons nul regret. Tenons-nous prêts à toutes les violences, ne gardant rien que nous craignions de perdre. Tous les biens du monde ne sont qu'autant de liens qui enchaînent notre espérance. Foulons aux pieds les ornements de la terre, si nous aspirons à ceux du ciel. N'aimez pas cet or sur lequel sont gravés les premiers péchés d'Israël. Vous devez haïr ce qui a perdu les Juifs, ce qu'ils ont adoré pendant qu'ils abandonnaient Dieu. Aujourd'hui encore, cet or est l'aliment du feu. D'ailleurs tous les temps, surtout les nôtres, sont de fer et non d'or pour

1. *De Ornatu mulierum*, II, 10.

le chrétien. Regardez! Voici que déjà la robe du martyre se prépare ; les anges nous la présentent du haut des cieux. Montrez-vous donc parées, mais des ornements que nous ont transmis les prophètes et les apôtres. Demandez à la simplicité votre blancheur, à la chasteté votre rougeur, à la modestie le fard de vos yeux ; mettez le silence sur vos lèvres ; insérez dans vos oreilles la parole du Seigneur ; attachez à votre cou le joug du Christ ; courbez votre tête sous la puissance de votre époux, et vous serez suffisamment parées. Occupez vos mains à filer la laine ; enchaînez vos pieds à la maison, et vous plairez plus que sous l'éclat de l'or. Que la probité devienne votre soie, la sainteté votre lin, la pudeur votre pourpre : avec ces joyaux et ces parures, vous aurez Dieu pour amant[1]. »

L'éloquence sacrée n'a rien de supérieur à cette magnifique péroraison, qui couronne dignement un traité dans lequel Tertullien semble avoir voulu se surpasser lui-même. Il est d'autres parties de ses ouvrages plus remarquables par l'élévation des pensées, par la sûreté et la précision de la logique ; on en citerait difficilement où son talent se révèle avec plus de force et d'éclat. Ce qui ajoute au mérite de cette composition, c'est que le sujet par lui-même n'offrait pas à l'auteur les ressources qu'il a su trouver dans sa puissante imagination. Lorsqu'on lit ces pages presque sans rivales, on comprend que les meilleurs orateurs du christianisme se soient formés en les étudiant, et que l'un des premiers, saint Cyprien, ait eu coutume de dire en demandant les ouvrages de

1. *De Ornatu mulierum*, II, 13.

Tertullien : *da magistrum*, donnez-moi le maître. Je ne crois pas, en effet, qu'il ait surgi dans les lettres tant profanes que sacrées un homme chez lequel la passion oratoire se soit trouvée jointe à une plus grande originalité de conception. Surpassé dans bien des points par des écrivains qui ont su reproduire ses qualités sans imiter ses défauts, Tertullien, à certains égards, n'a pas encore trouvé son maître.

VINGT-TROISIÈME LEÇON

Opuscule *sur le Voile des vierges.* — Importance de cet écrit en raison des principes qui s'y trouvent exposés. — La doctrine chrétienne toujours une et immuable. — Développement de lumières et de sainteté dans l'Église. — Tertullien, devenu montaniste, demande à des révélations particulières le progrès qui doit s'effectuer par le ministère des pasteurs légitimes. — État de la question pour le point de discipline discuté en Afrique. — Efforts de Tertullien pour faire introduire un usage contraire à la tradition. — Son éloge de la virginité. — Alliance de la grâce avec la force dans cet écrivain. — Famille de génies chez lesquels se rencontrent ces deux qualités : Dante, Bossuet. — Influence de Tertullien sur Bossuet. — Les sermons de l'évêque de Meaux *pour les vêtures,* et le traité du prêtre de Carthage *sur le Voile des vierges.*

Messieurs,

En s'élevant contre le luxe immodéré des femmes, Tertullien avait compris à quel point il importe de maintenir au foyer domestique la modestie et la simplicité des mœurs. Tandis que le goût de la frivolité éloigne l'âme du devoir, des habitudes plus graves l'y ramènent et l'y concentrent. Cette vigilance à combattre le faste et l'ostentation était surtout nécessaire dans les premiers temps de l'Église, où la réforme de la famille ne pouvait s'opérer qu'avec le concours de ses éléments essentiels. On a exagéré quelquefois, dans l'intérêt d'une certaine cause, le rôle des femmes par rapport à l'établissement et à la propagation du christianisme; mais si des fantaisies d'artiste lui ont prêté une étendue imaginaire, il serait peu juste de le renfermer dans des limites trop

étroites. Pour transformer le monde, l'Évangile a dû s'adresser à toutes les forces vives de la société, et se servir de leur influence en les pénétrant de la sienne. Dès lors, comment négliger les ressources qu'offrait à la foi naissante cet apostolat intime qui s'impose avec la double autorité de l'affection et de la vertu? Le ministère de l'épouse et de la mère, ministère tout de bonté et de douceur, devenait un point d'appui aussi général qu'utile pour la prédication chrétienne. Se priver d'une coopération si efficace, c'eût été méconnaître les conditions naturelles de l'humanité. Mais pour exercer avec fruit une action que rien ne supplée, il fallait à la femme ce que le paganisme n'avait pas su lui donner, des vertus, une piété solide, le dévouement qu'inspire la foi. De là ces exhortations vives, pressantes, dont l'opuscule de Tertullien sur le luxe nous offre un modèle, et qui avaient pour but d'affaiblir dans les âmes l'attrait des jouissances matérielles, pour leur assurer avec l'empire sur elles-mêmes un ascendant plus considérable sur la société.

J'ai dit, Messieurs, qu'une pareille sollicitude empruntait un motif tout particulier à la situation et aux besoins de l'Église primitive; je me hâte d'ajouter qu'elle répond à un intérêt permanent de la religion et de l'humanité. Aujourd'hui comme dans tous les temps, l'influence religieuse de l'épouse et de la mère est une des bases de l'ordre moral. Nos adversaires l'ont bien compris; et depuis ces rêveurs qui cherchaient il y a quelques années à émanciper la femme du joug de la religion pour l'assujettir à celui des passions, jusqu'aux écrivains qui en ce moment encore proposent pour elle des plans d'édu-

cation plus nationale selon eux, moins chrétienne suivant nous, la haine de l'Église leur a donné à tous assez de clairvoyance pour ne pas se méprendre sur les résultats qu'obtiendraient de tels efforts. En tuant la piété chez les femmes, l'on ferait de chaque famille un foyer de doute et d'incrédulité ; et cette haute influence, d'autant plus forte qu'elle est la première, mettrait au service du mal les ressources dont elle dispose pour le bien. M. de Maistre disait de Voltaire : « Semblable à cet insecte, le fléau des jardins, qui n'adresse ses morsures qu'à la racine des plantes les plus précieuses, Voltaire, avec son *aiguillon*, ne cesse de piquer les deux racines de la société, les femmes et les jeunes gens[1]. » S'ils n'ont pas hérité de son esprit, les successeurs de ce grand coupable ont du moins su profiter de ses leçons : ils continuent sans relâche à demander aux séductions du drame et du roman ce qu'ils n'ont pu obtenir jusqu'ici des bouleversements de la société. Mais l'Église, elle aussi, est restée fidèle à ses traditions de vigilance et de sollicitude : elle dirige ses forces du côté vers lequel l'incrédulité porte les siennes ; et tandis que les sophistes travaillent de concert à saper la famille par la base, elle multiplie les institutions qui tendent à la raffermir : elle forme de loin et prépare au foyer domestique les vertus qui devront assurer leur ascendant légitime à l'épouse et à la mère chrétiennes.

Les œuvres morales de Tertullien prouvent combien ce grave sujet préoccupait le zèle pastoral au IIe siècle.

1. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, IVe entretien.

Rien ne paraissait plus profitable aux intérêts de la religion et des bonnes mœurs que de prémunir contre toute atteinte du vice un sexe dont la pudeur et la modestie forment le plus bel ornement. L'Église était jalouse de l'honneur de ses vierges, qu'elle pouvait opposer avec confiance à la corruption païenne comme une preuve de sa divinité : elle étendait ses précautions jusqu'à ces choses extérieures qui protégent la vertu en diminuant les occasions du mal. Déjà, du temps de saint Paul, une question relative à la discipline avait divisé l'Église de Corinthe : les femmes devaient-elles paraître, dans les assemblées du culte, la tête voilée ou découverte? L'apôtre avait tranché la question dans le premier sens. Mais une difficulté naissait des termes mêmes dont il s'était servi. Fallait-il restreindre la prescription aux femmes mariées, ou bien l'étendre également aux vierges chrétiennes, aux jeunes filles sorties de l'enfance? Les Églises de la Grèce et d'autres limitrophes avaient adopté le sentiment le plus rigoureux, tandis que plusieurs Églises en Occident, celle de Carthage en particulier, s'en tenaient à une interprétation moins sévère. Cette différence d'usages fournit à Tertullien l'occasion d'écrire son traité *sur le Voile des vierges*. Vous devinez sans peine quelle opinion va embrasser l'austère moraliste, d'autant plus qu'à l'époque où nous le voyons arrivé, vers l'année 202, il est déjà engagé assez avant dans le puritanisme de Montan. Assurément il lui était permis, dans une question de pure discipline, de préférer telle coutume à une autre; mais, ce qui excède toute mesure, c'est la réprobation dont il frappe ceux qui ne se rangent pas

de son avis. Si donc il fallait juger de cette pièce par l'importance du sujet, elle ne mériterait guère d'attention; et pourtant elle nous présente un vif intérêt, soit par le brillant éloge que l'auteur y fait de la virginité chrétienne, soit à cause des principes auxquels il ramène une question si minime en apparence. Il suffit de rappeler que Bossuet s'en est constamment inspiré dans ses sermons pour les vêtures et les professions religieuses.

La position de Tertullien, dans le cas dont il s'agit, était assez singulière. Lui, qui ne cesse d'opposer aux hérétiques l'argument de prescription, comme nous le verrons plus tard, se voit obligé, pour défendre sa cause, d'invoquer un principe qui semble contredire sa thèse de prédilection. Il a contre lui une coutume en faveur de laquelle le temps avait prescrit, du moins à Carthage et dans la plus grande partie de l'Occident; cette coutume, déjà ancienne, il veut la changer pour y substituer une nouveauté. Comment dès lors concilier cet esprit de réforme avec le respect de la tradition ? Le cas aurait pu sembler embarrassant à tout autre; mais l'on ne se ferait pas une idée exacte de la souplesse du prêtre africain, si l'on s'imaginait qu'un esprit si fertile en ressources fût incapable de trouver une ouverture pour échapper au reproche de contradiction. D'abord, il distingue avec autant d'à-propos que de justesse le dogme de la discipline : l'un ne saurait varier; l'autre est sujette au changement. « La règle de foi, dit-il, est absolument une; elle seule est immuable et n'admet pas de réforme[1]. »

1. « Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. » *De*

Là-dessus, il reproduit en grande partie le symbole des apôtres, qui résume en effet, sous une forme plus ou moins explicite, les principales vérités de la révélation chrétienne. Pourvu que ce principe ne reçoive pas d'atteinte, l'orthodoxie est sauve. Il n'y a d'irréformable que la doctrine; tout le reste, qui regarde la discipline et la conduite, est susceptible d'amélioration, car la grâce de Dieu agit sans cesse sur les hommes, qu'elle dirige et perfectionne jusqu'à la fin. Certes, l'on ne saurait mieux dire, et cette distinction n'a rien que de conforme à l'enseignement de l'Église. Pour exprimer ce développement de lumières et de sainteté que la doctrine catholique admet sans peine, Tertullien se sert d'une métaphore très-juste qu'il emprunte au règne végétal. Deux siècles plus tard, Vincent de Lérins rendra la même idée par une image non moins gracieuse, en comparant le progrès dans l'intelligence de la vérité et dans la pratique du devoir, à la croissance de l'homme qui parcourt les différents âges de la vie sans cesser de rester un et identique à lui-même[1].

« Il faut que tout ait son âge. Rien qui n'attende sa perfection de la durée. Enfin l'Ecclésiaste dit : à chaque

Virginibus velandis, I. — On aurait tort de s'imaginer que Tertullien veut restreindre l'immutabilité de la règle de foi aux seules vérités qu'il énumère comme explicitement contenues dans le symbole des apôtres. Il faudrait supposer, dans ce cas, qu'il tenait pour étrangère à la foi l'existence du Saint-Esprit, dont il ne dit pas un mot dans cet abrégé du symbole. Comment attribuer un pareil sentiment à l'auteur du livre contre Praxéas? Donc, en disant que la règle de foi est immuable, il entend parler de toutes les croyances admises par l'Eglise universelle.

1. *Commonitorium*, 28-30.

chose son temps. Voyez les créatures! elles n'arrivent que progressivement à leur maturité. Voici d'abord une graine; d'elle sort un germe; du germe un arbuste; puis les rameaux et le feuillage se fortifient; enfin l'arbre se montre dans tout son développement : ses bourgeons se gonflent, la fleur se dégage du bourgeon et le fruit naît de la fleur. Ce fruit lui-même, d'abord rude et informe pendant quelque temps, croît peu à peu, s'adoucit et acquiert une saveur agréable. Ainsi la justice (car il n'y a qu'un seul et même Dieu pour la justice et les créatures) s'appuya d'abord dans ses premiers éléments sur la crainte naturelle de Dieu. Ensuite elle accomplit son enfance sous la loi et les prophètes; elle s'élança dans l'ardeur de la jeunesse grâce à l'Évangile; aujourd'hui elle avance vers la maturité par le Paraclet. C'est lui seul que nous devons accepter et vénérer pour notre maître depuis le Christ. Car il ne parle pas de lui-même, mais il dit ce que le Christ le charge d'enseigner. Lui seul doit nous précéder, parce que seul il est venu après le Christ. Ceux qui l'ont reçu préfèrent la vérité à la coutume; ceux qui l'ont écouté prophétisant aujourd'hui comme autrefois, voilent les vierges [1]. »

Nous pouvons appliquer à cette éloquente tirade le proverbe : *in cauda venenum*. Après avoir dépeint sous une forme pittoresque le développement progressif de l'œuvre divine dans le monde, Tertullien trahit vers la fin, bien que timidement, l'esprit montaniste qui déjà commence à le gagner. Oui, comme il le dit fort bien, il peut

1. *De Virg. vel.*, I.

y avoir dans l'Église, à côté de la règle de foi qui reste immuable, un progrès de science et de sainteté. Oui, le Christ a promis et envoyé à l'Église l'Esprit-Saint, afin que ce vicaire du Seigneur, selon la belle expression de Tertullien, l'assiste, la dirige et la conduise à ses fins. Oui, cette mission permanente du Paraclet a pour objet le règlement de la discipline, l'interprétation des Écritures, la réforme des intelligences et l'avancement des âmes dans les voies de la perfection [1]. On ne saurait mieux décrire le ministère de l'Esprit-Saint ni son action incessante sur le grand corps de l'Église. Mais quel est l'organe visible du Paraclet, l'instrument ordinaire de ses opérations? C'est ici que Tertullien commence à perdre de vue les principes qu'il proclamait ailleurs. Il demande à des prophéties ou à des révélations particulières ce que l'Église, assistée de l'Esprit-Saint, a pour mission d'enseigner aux hommes. Il transporte à quelques individus sans caractère ni pouvoir la fonction dévolue au corps des pasteurs. L'Esprit-Saint est l'unique maître que le Christ ait laissé à son Église : fort bien ; mais par qui parle-t-il? là est toute la question ; cette question, l'Évangile la tranche sans réplique. L'Esprit-Saint parle par la bouche des apôtres et de leurs successeurs ; car c'est à eux qu'il a été dit : Le Paraclet vous enseignera toute vérité, — allez et instruisez toutes les nations ; je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles [2]. L'Esprit-Saint parle

1. « Quæ est Paracleti administratio nisi hæc, quod disciplina dirigitur, quod scripturæ revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? » *De Virg. vel.*, I.

2. S. Jean, XVI, 12 ; s. Matth., XXVIII, 19 et 20.

par l'organe du pasteur suprême auquel le Christ a confié la charge de paître son troupeau ; il parle par l'organe des évêques établis, selon saint Paul, pour gouverner l'Église de Dieu [1]. Voilà ceux que l'Esprit-Saint dirige dans leur mission d'interpréter les Écritures, de réformer les mœurs, de régler la discipline, de faire progresser les intelligences dans l'étude de la vérité et les âmes dans la pratique du bien. En préférant l'inspiration particulière à l'enseignement des pasteurs, Tertullien déplace le sujet de l'autorité doctrinale, et porte une grave atteinte à la constitution de l'Église. Sans doute, cette théorie, qui fait le fond du montanisme, n'est encore qu'indécise et vague dans le traité *sur le Voile des vierges ;* mais quand le prêtre de Carthage affirmera plus tard que Montan et ses prophétesses sont le véritable organe du Paraclet, nous nous rappellerons les principes qu'il avait posés précédemment.

Vous voyez, Messieurs, que cet opuscule n'est pas sans importance, à cause du système montaniste qui s'y dessine dans ses premiers linéaments. Par lui-même, je le répète, le débat n'avait pas une haute portée. Les vierges chrétiennes devaient-elles paraître dans l'assemblée des fidèles la tête voilée ou non ? Là-dessus il y avait partage dans la discipline du temps. Parmi les Églises fondées par les apôtres ou par leurs disciples, les unes tenaient pour le voile, les autres suivaient une pratique différente [2]. Dès lors il devenait difficile de trancher la question par l'argument d'autorité. Restait donc à examiner

1. S. Jean, XXI, 15 et suiv. ; *Actes des apôtres,* XX, 28.
2. *De Virg. vel.,* II.

laquelle des deux coutumes est le plus conforme, soit aux textes de l'Écriture, soit à la nature même des choses. C'est, en effet, sur ce terrain que Tertullien va se placer. Mais, pour défendre son sentiment, il n'avait nul besoin de médire de la coutume en général, ni d'avancer des propositions que personne ne contestait, ou qui pouvaient présenter un sens équivoque, telles que celles-ci : « Notre Seigneur s'est appelé la vérité, et non la coutume. — C'est moins la nouveauté que la vérité qui condamne les hérésies [1]. » Nul doute que les hérésies ne soient contraires à la vérité, mais la nouveauté en est à coup sûr l'un des caractères les plus frappants : l'auteur du traité *des Prescriptions* saura le démontrer avec une puissance de logique que nul n'a surpassée. On sent que Tertullien n'est plus maître de lui-même : l'irritation le gagne, et enlève à son jugement la rectitude qui lui est naturelle. Blessé de n'avoir pas rencontré un accueil favorable pour un premier ouvrage composé en grec sur la même matière, il redouble de violence à défaut de nouvelles raisons. Comment se méprendre sur les sentiments de colère qui l'animent, quand on l'entend qualifier de la sorte l'opinion de ses adversaires sur un point de discipline presque insignifiant :

« Toute vierge sage qui se montre en public subit une sorte de prostitution. Et encore, souffrir violence dans sa chair, c'est une moindre peine ; car on peut y voir le fait de la nature. Mais quand l'esprit lui-même est violé dans la vierge, la disparition du voile lui apprend à perdre

1. *De Virg. vel.*, I.

ce qu'il protégeait. O mains sacriléges qui ont pu arracher un vêtement consacré à Dieu! Qu'aurait fait de pire un persécuteur, s'il avait su que tel est le bon plaisir de la vierge? Depuis que vous avez découvert la tête de cette jeune fille, elle n'est plus vierge tout entière à ses propres yeux; elle est devenue différente d'elle-même. Lève-toi donc, ô vérité, lève-toi! trop longtemps tu as eu patience; il faut rompre avec la coutume; je ne veux plus que tu en défendes aucune; car déjà celle à l'ombre de laquelle tu jouissais de tes droits est effacée. Fais voir que c'est toi qui voiles les vierges. Interprète toi-même tes Écritures que la coutume ne connaît pas; car, si elle les connaissait, elle n'eût jamais existé [1]. »

Il s'agissait donc pour Tertullien d'opposer la vérité à la coutume, le droit au fait. Pour triompher d'un usage invétéré, il fallait démontrer que le texte où saint Paul ordonne aux femmes de se voiler dans l'assemblée des fidèles doit s'entendre également des vierges. Le moraliste africain fait des efforts d'esprit vraiment incroyables dans le but d'établir cette thèse. Il discute l'un après l'autre les divers textes de l'Écriture où le mot *mulier* employé par l'apôtre désigne une vierge : l'endroit de la Genèse dans lequel ce nom est donné à Ève encore vierge; les passages du Nouveau Testament qui appliquent la même dénomination à la vierge Marie : « Dieu a envoyé son Fils qui est né d'une femme, — Vous êtes bénie entre toutes les femmes [2]. » De plus, il cherche à prouver que les motifs pour lesquels l'apôtre exhorte les

1. *De Virg. vel.*, III.
2. *Ibid.*, IV-VII.

femmes à se voiler conviennent aussi aux vierges : la modestie prescrite aux unes n'est pas moins un devoir pour les autres ; toutes doivent avoir la tête couverte, en signe de leur dépendance, et pour se distinguer de l'homme, qui est le chef de la femme. Voilà pourquoi la discipline ecclésiastique les confond dans une même exclusion de tout ministère particulier à l'homme [1]. Enfin la nature, s'ajoutant à l'Écriture et à la discipline, n'indique-t-elle pas assez que le précepte de l'apôtre concerne les jeunes filles sorties de l'enfance non moins que les femmes mariées ? Qu'importe l'absence de cérémonies nuptiales là où le corps et l'esprit ont atteint leur développement, semblables à des tablettes sur lesquelles la nature a gravé d'avance ses fiançailles et ses noces [2] ? Donc la déclaration de saint Paul est absolue et générale : sous le nom de femme elle comprend le sexe tout entier. Je ne vous donnerais pas une idée suffisante de cette argumentation subtile, parfois sophistique, si je n'en reproduisais l'une ou l'autre partie. Voici, par exemple, comment Tertullien veut expliquer pourquoi l'apôtre s'est servi d'un terme générique, au lieu de distinguer l'espèce :

« Est-ce donc chose si nouvelle d'employer le mot le plus étendu pour comprendre les espèces dans le genre, là où il n'est pas nécessaire de distinguer les parties d'un même tout ? La brièveté du discours est de sa nature agréable et nécessaire, tandis que la prolixité est aussi pénible qu'inutile. Voilà pourquoi nous nous contentons de termes généraux qui embrassent dans leur universa-

1. *De Virg. vel.*, VII-XI.
2. *Ibid.*, XI-XIII.

lité les différentes espèces. Appliquons ce principe au mot en question. Le mot femme est un terme naturel et général pour tout le sexe. Il comprend la vierge, l'épouse, la veuve, quel que soit le nom attaché à leur âge. Or l'espèce étant subordonnée au genre qui la précède, comme le conséquent à l'antécédent, et la partie au tout, l'espèce, dis-je, est énoncée, signifiée dans ce qui la domine et l'embrasse. Ainsi, quand j'ai nommé le corps, je n'ai plus besoin d'énumérer les mains, les pieds, ni aucun autre membre. De même, si on parle du monde, on entend par là désigner le ciel et tout ce qu'il renferme, le soleil et la lune, les étoiles et les astres, la terre et la mer, enfin tous les éléments. C'est tout dire que d'indiquer ce qui compose le tout : ainsi, nommer la femme, c'est désigner le sexe entier [1]. »

Je ne crois pas qu'il y ait lieu d'admirer beaucoup cette discussion technique dont la solidité est loin de compenser la sécheresse; car, s'il y a des cas où l'on peut désigner les espèces par un terme générique, il en est d'autres où il convient de les distinguer au moyen d'expressions plus spéciales. Les adversaires de Tertullien avaient une réponse toute prête : il leur suffisait de citer à leur tour les textes de l'Écriture dans lesquels le mot *mulier* ne s'applique qu'aux femmes mariées. Mais laissons là cette partie peu remarquable du traité *sur le Voile des vierges*. Quand l'auteur aborde le côté moral de la question, il retrouve cette onction évangélique qui tempère si bien la sévérité de son caractère. Il redoute pour la vierge chrétienne une distinction extérieure qui l'expose

1. *De Virg. vel.*, IV.

à perdre par la vaine gloire tout le mérite de sa vertu. En se réfugiant sous le voile de la modestie, elle abritera le don divin contre les assauts de l'ennemi. Nous l'avons dit plus d'une fois, cet écrivain si énergique, si terrible, quand il s'agit de gourmander le vice, devient doux, moelleux, presque caressant lorsqu'il encourage la piété. Non, Tertullien n'est pas seulement, comme on se plaît à l'imaginer, l'homme aux fortes expressions, aux apostrophes foudroyantes, aux controverses passionnées; c'est encore le mystique qui déploie dans les choses de Dieu et de l'âme une grâce, une délicatesse exquise; c'est le peintre du sentiment, dont la touche fine et légère sait exprimer ce que le cœur humain a de plus tendre; c'est le poëte religieux qui célèbre avec enthousiasme la grandeur et la beauté du sacrifice. Quelle souplesse et quelle suavité de pinceau dans ce portrait de la virginité !

« Certes, la virginité, quand elle est véritable, pure, entière, ne redoute rien de plus qu'elle-même. Elle va jusqu'à craindre le regard des femmes, car ses regards à elle sont bien différents. Elle a recours au voile comme à un casque, à un bouclier qui protége son bien contre les attaques de la tentation, les traits du scandale, les soupçons, les secrètes médisances, la jalousie, contre l'envie elle-même. Il est chez les païens une opération formidable, la fascination, qui tue par la louange ou par la vaine gloire [1]. Nous en attribuons quelquefois les effets

1. Pline l'ancien fait allusion à cette pratique païenne dans le passage suivant : « Isigone et Memphidore rapportent qu'il existe en Afrique des familles de *fascinateurs* qui par leurs louanges font périr les troupeaux, dessécher les arbres et mourir les enfants. » (Pline, *Hist. nat.*, VII.) Ce mode d'incantation paraît avoir été familier à la patrie de Tertullien.

au démon, dont le propre est de haïr le bien; quelquefois à Dieu, à qui il appartient de juger l'orgueil en élevant les humbles et en abaissant les superbes. La vierge sainte craindra donc, ne fût-ce qu'à titre de fascination, d'un côté l'ennemi, de l'autre, Dieu; ici, une malice qui porte envie; là, une lumière qui juge : elle se réjouira de n'être connue que d'elle seule et de Dieu. Tant qu'elle ne sera connue que de lui, elle aura sagement fermé la porte à toutes les tentations. Qui osera, en effet, fatiguer de ses regards un visage caché, un visage insensible, un visage qui, pour ainsi parler, n'a rien que de triste? Toutes les mauvaises pensées viendront se briser contre cette sévérité. Elle s'élève au-dessus de son sexe, celle qui voile sa virginité... Ah! revêtez-vous des armes de la pudeur; élevez autour de vous le rempart de la modestie; environnez votre personne d'une muraille qui arrête vos propres regards en éloignant ceux d'autrui. Complétez le vêtement de la femme, pour garder l'état de la vierge. Dérobez à l'œil des hommes quelques-uns de vos avantages naturels pour ne montrer la vérité qu'à Dieu seul : ou, pour mieux dire, vous ne mentez point en vous regardant comme mariée, car vous êtes l'épouse du Christ. C'est à lui que vous avez livré votre chair, à lui que vous avez fiancé la maturité de votre âge. Marchez donc telle que le désire votre époux. C'est le Christ qui veut que les épouses et les fiancées des hommes soient voilées : exigera-t-il moins des siennes[1]? »

1. *De Virg. vel.*, XV, XVI.

Voilà bien ce gracieux langage dont la mystique chrétienne a seule le secret. Cette candeur d'âme dans une nature si fougueuse est vraiment admirable. Il n'y a que saint Ambroise qui ait su traiter le même sujet avec autant de charme et d'onction. Ses livres sur la virginité sont peut-être le plus beau monument que l'éloquence ait élevé à une vertu tant de fois célébrée par les Pères de l'Église. C'est moins une instruction morale qu'un hymne où l'évêque de Milan apparaît d'un bout à l'autre comme le chantre inspiré de l'amour divin. Rien de plus suave que ce parfum de poésie religieuse à la fois si ardente et si chaste, si idéale et si vraie. Quelle expression inimitable de grâce et de pureté dans les portraits de la sainte Vierge, de sainte Agnès, de sainte Thècle, de la vierge d'Antioche [1]! On dirait le pinceau de Raphaël avec ces reflets célestes que Fra Angelico appelait sur ses toiles. Plus tard, je l'espère, il nous sera donné d'admirer ensemble ces belles productions de l'éloquence chrétienne au IVe siècle. Pour le moment, je me bornerai à citer un fragment qui reproduit la pensée de Tertullien sur l'hymen spirituel des vierges avec le Christ.

« Quant à vous, heureuses vierges, s'écrie saint Ambroise, vous ignorez ces pompes du siècle qu'on devrait appeler des tourments plutôt que des ornements. La sainte pudeur embellit votre visage, et la chasteté vous sert de parure. Peu soucieuses d'attirer les regards des hommes, vous ne cherchez pas votre mérite dans ce qui peut les tromper. Oui, sans doute, vous avez également

1. *De Virginibus*, l. I, c. II; l. II, c. II, III, IV.

votre beauté à cultiver, la beauté de l'âme, non celle du corps : cette beauté, l'âge ne pourra pas la détruire, ni la mort vous l'enlever, ni aucune maladie la faire décroître. Que Dieu en soit l'unique arbitre, lui qui aime les belles âmes même dans un corps moins beau... Voyez ce que le Saint-Esprit vous apporte en échange de votre foi : la royauté, la richesse, la beauté. La royauté, car vous êtes les fiancées d'un roi immortel; au lieu de vous laisser captiver par l'attrait des voluptés, vous les dominez en reines. La richesse, car de même que l'or éprouvé par le feu en sort plus précieux, le corps d'une vierge consacré au divin Esprit acquiert un accroissement de splendeur. La beauté, car quelle autre pourrait l'emporter en charmes sur celle qui est aimée du roi, agréée par le juge, vouée au Seigneur, consacrée à Dieu, toujours fiancée et toujours vierge, de telle sorte que l'amour conserve ses droits, sans que la pudeur perde les siens [1]? »

Sans doute, Messieurs, on s'étonne moins de trouver de pareilles pages dans les écrits de saint Ambroise que dans ceux de Tertullien. L'âme du saint évêque, si tendre et si aimante, s'ouvrait comme d'elle-même aux sentiments les plus doux de la piété chrétienne. Ce qui peut surprendre davantage, c'est de voir un écrivain d'ordinaire si âpre et si rude se mouvoir avec une aisance parfaite dans ce que le mysticisme a de plus délicat. Mais, comme nous l'avons déjà fait observer, on aurait tort de croire que la force exclut la grâce dans les natures vrai-

1. *De Virg. vel.*, l. I, c. VI, VII.

ment riches et bien douées. On remarque dans l'histoire des lettres toute une famille de génies chez lesquels la sensibilité a d'autant plus de charme que la vigueur du talent et du caractère semblait devoir la rendre moins vive ou moins fine, sinon l'étouffer entièrement. Tertullien est à coup sûr de ce nombre : nul ne l'a surpassé pour la véhémence de la passion oratoire, et peu l'ont égalé dans les effusions plus douces de la poésie mystique. Eh bien, en remontant le cours des siècles, je trouve un homme qui n'a pas de supérieur dans les créations de l'art, et chez lequel on rencontre au plus haut degré cette alliance de la grâce avec la force. Un rapprochement dans le genre de celui que je vais établir pourra vous sembler étrange; mais les passages de Tertullien et de saint Ambroise sur les fiançailles de la vierge chrétienne avec le Christ l'excuseront à vos yeux. Remplacez la virginité par une autre vertu, et vous avez la magnifique allégorie de Dante sur le mariage de saint François d'Assise avec la pauvreté. Lui, le chantre de l'enfer, le poëte aux couleurs sombres et effrayantes, sait faire succéder aux scènes les plus lugubres des peintures d'une fraîcheur et d'une pureté délicieuses. S'agit-il de retracer le calme et les joies sereines de la béatitude, ce crayon si ferme et si énergique, qu'on ne dirait propre qu'à décrire le royaume ténébreux, trouve des lignes et des contours qui désespèrent l'imitation. Rien ne révèle mieux la supériorité du grand artiste que cette merveilleuse flexibilité avec laquelle il passe tour à tour et comme en se jouant du grandiose au simple, du terrible au doux. Quel accent de dévotion tendre et naïve dans ce récit dramatique qui

sert de pendant aux fiançailles décrites par Tertullien et par saint Ambroise!

« Entre Tupino et la rivière qui s'écoule de la colline choisie par le bienheureux Ubaldo, descend d'une haute montagne une côte fertile, à l'endroit d'où Pérouse reçoit le froid et le chaud par la porte du soleil, et sur l'autre revers, pleurent, sous un joug pesant, Nocera et Gualdo. Au point où cette côte adoucit sa pente naquit au monde un soleil, comme celui-ci sort du Gange. Et que ceux qui veulent parler de ce lieu ne l'appellent point Assise, car ce nom ne dirait pas assez, mais il faudrait l'appeler Orient. Il n'était pas encore très-loin de son lever, lorsqu'il commença de faire sentir à la terre quelques bienfaits de sa grande vertu; car tout jeune il résista à son père pour l'amour de cette femme, à laquelle, comme à la mort, nul n'ouvre la porte avec plaisir. Et devant sa cour spirituelle, *et coram patre*, il s'unit à elle, et puis de jour en jour il l'aima plus vivement. Elle, veuve de son premier mari pendant mille et cent ans et plus, délaissée et obscure, avait attendu jusqu'à celui-ci sans être recherchée de personne. Il ne lui servit de rien qu'on eût dit d'elle, que celui qui avait fait trembler le monde au son de sa voix, l'avait trouvée sans peur avec Amyclas. Et il ne lui servit de rien d'avoir été si fidèle et si hardie, que lorsque Marie resta au pied de la croix, elle y monta avec le Christ. Mais afin que je ne continue pas avec trop de mystère, François et la pauvreté sont les deux amants qu'il faut reconnaître dans mes paroles diffuses. Leur concorde et leurs joyeux visages, leur amour, leur admiration et leurs doux regards

étaient la cause de saintes pensées... Quand il plut à celui qui l'avait choisi pour un si grand bien de l'appeler à la récompense dont il s'était rendu digne par son humilité, il recommanda à ses frères, comme à des héritiers légitimes, la femme qu'il avait tant chérie, et leur ordonna de l'aimer fidèlement. Et son âme sainte voulut se détacher du sein de la pauvreté pour revenir dans son royaume, et elle ne demanda pas d'autre bière pour son corps [1]. »

Cette allégorie est le sublime de la poésie mystique. Dante, qui excelle à peindre les nuances les plus délicates du sentiment, n'a rien écrit d'aussi chastement lyrique que cet épithalame de saint François d'Assise et de la pauvreté. Si nous repassons maintenant de la poésie à l'éloquence, nous rencontrerons cette union de la grâce avec la force chez l'écrivain des temps modernes qui s'est le plus inspiré de Tertullien : vous avez nommé Bossuet. Personne n'ignore à quel point l'évêque de Meaux s'était pénétré du style et de la pensée du grand Africain. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir au hasard l'un de ses sermons : le nom et les idées du prêtre de Carthage y reviennent sans cesse. C'est l'auteur qu'il cite et développe avec le plus de complaisance, si l'on excepte toutefois saint Augustin. Certes, rien ne s'explique mieux que la prédilection de Bossuet pour l'école d'Afrique, et en particulier pour Tertullien. Le trait commun à ces deux natures, c'est la force : d'une part, la hardiesse de l'imagination ; de l'autre, l'énergie

1. Dante, *le Paradis*, chant XI.

du sentiment. Comparez leurs écrits : vous retrouverez des deux côtés la même véhémence oratoire, une égale vigueur dans le mouvement de la pensée et dans son expression. C'est avec le pinceau de Tertullien que Bossuet se plaît à dépeindre les temps apostoliques : il sait lui emprunter à propos quelques-uns de ces traits rapides, de ces locutions énergiques, de ces images pittoresques qu'il sème dans ses discours. On voit qu'une gravité si austère avait vivement frappé son sens chrétien : seulement, il dépouillait cette sévérité évangélique de toute exagération; et c'est ici qu'éclate la supériorité de l'évêque français sur le prêtre de Carthage. Tertullien se jette dans les extrêmes : ce qui lui manque trop souvent, c'est la modération dans la force. De là vient que son style est outré comme sa doctrine : son éloquence s'enfle avec ses opinions, et du moment qu'elle dépasse les limites de la vérité, elle dégénère en violence et tombe dans la déclamation. Bossuet, au contraire, est l'homme des tempéraments : ses riches facultés se maintiennent dans un état d'équilibre rarement troublé; à une imagination qui ne le cède à celle de Tertullien ni en vivacité ni en force, il allie un jugement plus droit et un imperturbable bon sens. L'imagination sert sa pensée sans la dominer; la passion oratoire l'élève, mais ne l'emporte pas. Cette domination intime, qu'on ne se lasse pas d'admirer en lui, se révèle dans la plupart de ses écrits : c'est une logique ardente, mais qui renferme la conséquence dans la mesure du principe, un style qui sait se contenir au milieu de ses hardiesses, une éloquence qui après s'être abandonnée librement se

replie sur elle-même dans la conscience de sa force. Par là, le génie de Bossuet se sépare profondément du génie de Tertullien. Il n'est pas moins vrai de dire que ce dur Africain, cet homme aux expressions fortes, ce personnage extraordinaire, comme l'évêque de Meaux se plaisait à l'appeler, avait exercé sur le grand orateur une influence directe et positive. Voilà pourquoi, après en avoir fait son profit lui-même, Bossuet conseillait au cardinal de Bouillon, en 1669, la lecture des écrits de Tertullien comme très-propre à fortifier le style d'un prédicateur[1].

Mais, Messieurs, si l'on retrouve dans l'écrivain français l'énergie et la véhémence du moraliste africain, la grâce et la délicatesse du langage ne font pas plus défaut à l'un qu'à l'autre. Nous avons vu tout à l'heure avec quel art charmant l'auteur du traité *sur le Voile des vierges* sait décrire ce que la mystique chrétienne a de plus tendre et de plus intime. On éprouve une impression non moins douce en étudiant les sermons de Bossuet pour les vêtures ou les professions religieuses. L'éloge des vierges consacrées au Seigneur lui permettait à son tour de manifester cette onction évangélique qui nous avait paru offrir un contraste si frappant avec la rudesse ordinaire de Tertullien. Évidemment, il s'était pénétré de l'opuscule que nous venons de parcourir, car il en reproduit la substance et jusqu'aux expressions. C'est de ce grand maître qu'il s'inspire, soit qu'il montre aux religieuses qu'en quittant le monde pour Dieu elles s'affranchissent d'un joug pénible, qu'en prenant le voile

1. Fragment inédit dans les *Études sur la vie de Bossuet*, par M. Floquet, t. II.

elles déposent la marque de la servitude pour revêtir les ornements de la liberté; soit qu'il exalte dans l'enthousiasme de sa piété l'union mystérieuse du Christ avec les âmes virginales qui se donnent à Dieu sans partage[1]. Vous allez juger de cette influence par le passage que je vais lire et dans lequel Bossuet traduit Tertullien, mais en écrivain supérieur, qui sait rendre originale jusqu'à l'imitation même :

« Recevez des mains de la sainte Église le voile qu'elle vous donnera, béni par l'invocation du nom de Dieu, qui sanctifie toutes choses. Mais, en même temps, recevez invisiblement de l'Esprit de Dieu un voile spirituel, qui est la simplicité et la modestie : qu'elle couvre et vos yeux et votre visage : qu'elle ne vous permette pas d'élever la vue, sinon à ces saintes montagnes d'où vous doit venir le secours. Épouse de Jésus-Christ, si quelque chose vous plaît, excepté Jésus, vous êtes une infidèle et une adultère. Dépouillez-vous donc généreusement de l'habit du siècle; laissez-lui sa pompe et ses vanités; ornez votre corps et votre âme des choses qui plaisent à votre époux : que la candeur de votre innocence soit colorée par l'ardeur du zèle et par la pudeur modeste et timide. Ce n'est que par le silence ou par des réponses d'humilité que votre bouche doit être embellie. Insérez à vos oreilles, c'est Tertullien qui vous y exhorte, insérez à vos oreilles la sainte parole de Dieu; ayez votre âme élevée à Dieu; alors votre taille sera droite, et votre con-

1. Bossuet, édit. de Versailles, t. XVII, p. 19, 21, 47, 48, 67, 70, 233, 244, etc. — Tertullien, *de Virg. vel.*, 15, 17; *ad Martyres*, 2; *de Pallio*, 5; *de Cultu feminarum*, l. II, 7.

tenance agréable. Que toutes vos actions soient animées de la charité, et tout ce que vous ferez aura bonne grâce. C'est la seule beauté que je vous souhaite, parce que c'est la seule qui plaît au Verbe incarné votre époux[1]. »

C'est ainsi que Bossuet, suivant les traces de Tertullien, s'efforçait d'élever l'esprit des vierges chrétiennes au-dessus de l'ordre sensible, en leur inspirant un vif sentiment de la beauté morale. L'orateur du XVIIe siècle atteint jusqu'au ton lyrique dans cet hymne à la virginité où l'éloquence se revêt de tous les charmes de la poésie :

« Quelle éloquence pourrait exprimer quel est l'amour du sauveur Jésus pour la sainte virginité? C'est lui qui a été engendré dans l'éternité par une génération virginale; c'est lui qui, naissant dans le temps, ne veut point de mère qui ne soit vierge; c'est lui qui, célébrant la dernière pâque, met sur sa poitrine un disciple vierge, et l'enivre de plaisirs célestes; c'est lui qui, mourant à la croix, n'honore de ses derniers discours que les vierges; c'est lui qui, régnant en sa gloire, veut avoir les vierges en sa compagnie. Jésus n'a point de temples plus beaux que ceux que la virginité lui consacre; c'est là qu'il se plaît à reposer[2]... »

Vous retrouvez là cet enthousiasme si noble et si pur que nous admirions dans le prêtre de Carthage. En rapprochant l'une de l'autre, sur le point qui nous occupe, ces deux grandes natures, j'ai voulu montrer que l'énergie du

1. Bossuet, édit. de Versailles, t. XVII, p. 43, *Sermon pour une vêture.* — Tertullien, *de Cultu feminarum*, l. II, 13.

2. Bossuet, *ibid.*, p. 229, *pour une profession.*

caractère et l'élévation de l'esprit, loin d'exclure la délicatesse du sentiment, ne font que lui prêter un tour plus gracieux et plus naïf dans les âmes richement douées. Aussi bien est-ce dans les terres où la végétation déploie toute sa vigueur, que la main de Dieu se plaît également à semer les fleurs qui charment le plus par la modestie de leurs couleurs et la suavité de leur parfum. Quelque étonnant qu'il soit, ce mélange de la grâce avec la force se rencontre partout où la nature et l'intelligence s'épanouissent dans la perfection de leurs qualités. Ce qui paraît un contraste à première vue devient une harmonie pour quiconque sait remonter à la cause unique de ces effets si divers, en la cherchant dans la puissante fécondité que la Providence communique à celles de ses œuvres qui doivent faire éclater davantage sa sagesse et sa libéralité.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON

Les œuvres morales de Tertullien portent principalement sur la grande question des rapports de l'esprit avec la chair. — Lutte de l'Église contre le sensualisme païen. — Position extrême que prend Tertullien comme moraliste. — Il condamne les secondes noces à l'égal de l'adultère ou de la fornication. — Traités *de l'Exhortation à la chasteté*, et *de la Monogamie*. — Sophistique passionnée de l'auteur. — Idée défectueuse qu'il se fait du mariage depuis son affiliation à la secte de Montan. — Tertullien se méprend sur les destinées providentielles de la société terrestre. — Croyance à la proximité de la fin du monde. — Les psychiques. — Ton et style du pamphlet.

Messieurs,

Déjà vous avez pu remarquer que les œuvres morales de Tertullien portent principalement sur la grande question des rapports de l'esprit avec la chair. Les écoles philosophiques de l'antiquité païenne avaient bien constaté dans l'homme un manque d'équilibre entre la raison et les sens ; mais ignorant la cause première d'un désaccord si profond, elles n'avaient pas su en rendre compte, encore moins y porter remède. Il était réservé à l'Évangile de dévoiler le mystère de cette lutte intestine dont la nature humaine est le théâtre. L'épître de saint Paul aux Romains renferme à cet égard des aperçus aussi lumineux que profonds : c'est la psychologie chrétienne ramassée en quelques traits qui ouvrent à l'observation un champ illimité. En rapportant à une déchéance primitive l'origine de cette scission entre la partie supérieure et la partie inférieure

de notre être, l'apôtre décrit sous une forme vive et dramatique ce qu'il appelle l'opposition de l'homme animal à l'homme spirituel, de la loi des membres à celle de l'esprit. Mais, non content de donner le mot de l'énigme, le christianisme s'annonçait en outre comme devant rétablir une harmonie détruite par le péché. De même que le paganisme avait été le règne des sens et la déification de la volupté sous toutes ses formes, ainsi l'Évangile allait-il ramener le triomphe de l'esprit par la glorification du sacrifice. Replacer la pyramide sur sa base, et faire remonter au sommet ce qui doit couronner l'édifice; ou, pour parler sans figure, rendre à l'âme une souveraineté usurpée par le corps, contenir les appétits sensuels dans les limites du droit et de la raison, soumettre à la loi divine des instincts qui ne connaissaient plus de règle, telle est la tâche immense que l'Église avait à remplir au milieu du monde où elle venait d'apparaître; et cette lutte opiniâtre avec le sensualisme païen, en manifestant sa force, allait devenir pour elle la plus éclatante des victoires.

Toutefois, Messieurs, dans cette réaction vigoureuse contre l'ancien monde, ses vices et ses turpitudes, on pouvait craindre que quelques esprits trop ardents ne vinssent à dépasser la juste mesure. Vous le savez, il est dans la destinée des choses humaines qu'une opinion extrême en appelle une autre, et qu'en voulant combattre une erreur ou détruire un vice on court risque de tomber dans l'excès contraire. Certes, ce n'est pas une des moindres preuves de la divinité de l'Église que la sage fermeté avec laquelle elle a su tenir depuis dix-huit siècles le droit

chemin de la vérité, sans se laisser emporter ni d'un côté ni de l'autre par l'exagération des systèmes et des partis. Mais il n'en est pas de chaque individu comme du grand corps que le privilége de l'infaillibilité défend contre tout entraînement funeste : là où cette divine garantie n'existe pas, il devient possible d'aboutir au mal soit directement soit en outrant le bien. C'est pourquoi il a dû se produire quelques écarts regrettables dans le mouvement de réaction d'ailleurs si noble et si légitime du spiritualisme chrétien contre la sensualité païenne. Tandis que les religions polythéistes divinisaient les instincts les plus dépravés de la chair, des sectes gnostiques, confondant l'usage avec l'abus, allèrent jusqu'à envisager la chair elle-même comme émanant d'un principe radicalement mauvais. Le paganïsme ne voyait plus dans l'une des lois constitutives du genre humain que le moyen de satisfaire des convoitises brutales ; en face de pareils excès, Marcion et son école proscrivirent le mariage comme une institution satanique. Chez les Romains de la décadence, les mariages se faisaient et se défaisaient à volonté et sans qu'il y eût un terme à ces caprices aussi fréquents que peu durables ; pour serrer le frein à la liberté humaine, Tertullien et les montanistes condamnèrent les secondes noces à l'égal de l'adultère ou de la fornication. Nous allons voir par quels arguments le prêtre de Carthage cherche à soutenir cette thèse extrême qu'il développe, d'abord sous une forme plus modérée, dans l'*Exhortation à la chasteté*, ensuite sur le ton d'une polémique acerbe et violente dans le traité *de la Monogamie*.

En examinant la série d'ouvrages où Tertullien consi-

dère la vie chrétienne dans ses rapports extérieurs avec la société polythéiste, nous avons suffisamment déterminé le caractère et l'esprit de la secte de Montan [1]. Nous ne reviendrons là-dessus que pour rappeler par quels côtés ce puritanisme exalté a dû séduire l'imagination du moraliste africain. A ses yeux, l'action réformatrice des visionnaires de la Phrygie aboutissait à un redoublement de sévérité dans la discipline; or, nous connaissons trop les tendances rigoristes de Tertullien pour être surpris qu'une tentative de ce genre ait pu répondre aux dispositions de son âme. Diminuer la facilité du pardon, affaiblir le pouvoir des sens par l'observation de nouveaux jeûnes, multiplier les entraves pour restreindre le domaine de la liberté, tout cela était de nature à le faire incliner vers un parti dont l'austérité apparente ou réelle trompait sa bonne foi. Et comme, d'ailleurs, le montanisme ne heurtait directement aucun dogme, son défenseur pouvait croire qu'en soutenant avec chaleur une cause qui se colorait d'un prétexte si spécieux, il ne faisait que combattre le relâchement des mœurs. Mais, une fois engagé dans cette voie, Tertullien n'était pas homme à revenir aisément sur ses pas; et l'opposition qu'il allait rencontrer parmi les catholiques, bien loin de le ramener en arrière, devait pousser plus avant son esprit impatient du frein. C'est le malheur des hommes habitués à cette longue domination qu'assure le génie, de s'irriter à la moindre contradiction, au lieu d'y chercher un avertissement qui les mette en garde contre eux-mêmes! Un des

1. Voyez la XIVe leçon.

points sur lesquels la secte de Montan appuyait le plus vivement, c'est la prohibition des secondes noces. Il devait en être ainsi pour des fanatiques qui croyaient la fin du monde proche, et ne demandaient qu'une chose, sortir de la vie le plus tôt possible par la porte du martyre : il est même surprenant que le mariage ait pu trouver grâce devant eux. Tertullien n'avait jamais été favorable aux secondes noces : nous avons pu nous en convaincre par le testament spirituel qu'il adressait à sa femme. Il est vrai que dans cette pièce, antérieure à ses relations avec les montanistes, ses répugnances s'étaient produites sous une forme très-adoucie. Néanmoins, il y avait là un germe d'opposition qui devait se développer par suite de ces rapports fréquents avec les nouveaux prophètes. Il va sans dire que l'Église, tout en veillant au maintien de la discipline, repoussait un spiritualisme raffiné qui transformait le conseil en précepte et ne craignait point d'appeler mal ce qui n'est qu'un moindre bien. Rome et Carthage s'élevèrent avec une égale force contre des opinions outrées qui s'éloignaient de l'enseignement des apôtres. Cette résistance inattendue devint pour l'âme altière du prêtre africain le signal d'une crise intérieure dont l'humilité seule aurait pu conjurer l'effet. Sans vouloir rompre avec l'Église sur un point de doctrine, il en vint à se persuader que la discipline catholique laissait trop de place à la liberté humaine, partant qu'elle avait besoin d'être réformée par l'autorité de Montan et de ses prophétesses, organes de l'Esprit-Saint. Cette fatale idée jetée dans une âme où bouillonnait la colère, en sortit comme une lave brûlante qui allait couvrir de flots d'injures tout ce qu'elle

rencontrerait sur son passage. Nous allons, Messieurs, résumer cette controverse qui nous offre le triste spectacle d'un homme de génie prodiguant les épithètes les plus insultantes à des adversaires qu'il ne peut réduire au silence par la force du raisonnement.

Car, vous le concevez sans peine, à défaut de raisons solides, il ne restait à Tertullien que les ressources d'une sophistique passionnée. Or, il faut bien l'avouer, le sophisme était entre ses mains une arme puissante. L'auteur du traité *de la Monogamie* possédait à un haut degré l'art dangereux de dissimuler la faiblesse d'un argument sous des formes captieuses qui, jointes à un accent de conviction imperturbable, sont de nature à éblouir le lecteur superficiel. Rien n'égale la nullité des preuves qu'il fait valoir contre les secondes noces, si ce n'est le tour spécieux qu'il sait leur prêter, et le ton d'assurance avec lequel il les propose. Vous allez en juger par l'un ou l'autre exemple. Le grand principe que Tertullien met en avant, c'est que nous devons tendre à la perfection; or, dit-il, garder la continence est chose plus parfaite que de se remarier, donc les secondes noces sont illicites [1]. Ce raisonnement est un pur sophisme. Nul doute qu'il ne faille tendre à la perfection; mais ce qui est parfait pour l'un peut ne pas l'être pour l'autre. Avec cet optimisme mal entendu, on arriverait à conclure qu'aucun chrétien n'a le droit de se marier, sous prétexte que l'état de virginité est plus parfait en soi que le mariage. Chaque état honnête a sa perfection propre, son idéal; notre devoir

1. *De Exhortatione castitatis*, VI; *de Monogamia*, III.

est d'y viser, sans nous préoccuper de la supériorité absolue d'une condition à laquelle nous ne sommes pas appelés. Autre abus de dialectique non moins évident. En permettant aux veufs de se remarier, saint Paul avait ajouté : *Melius est nubere quam uri* [1]. Cela revient à dire, s'écrie Tertullien, qu'entre deux maux il faut choisir le moindre ; donc les secondes noces sont un mal. La proposition de l'apôtre équivaut à cette maxime : il vaut mieux perdre un œil que deux. — Un tel rapprochement est absurde. La perte d'un œil est toujours un mal en soi, tandis qu'on ne saurait en dire autant de la réitération du mariage. L'intention de saint Paul n'est pas d'opposer les secondes noces à la concupiscence comme un mal à un autre mal ; sa pensée est celle-ci : il vaut mieux se contenter d'un moindre bien que de s'exposer à un mal. Mais non, pour Tertullien, une chose simplement permise n'est pas un bien ; c'est un mal d'une espèce inférieure, *genus mali inferioris :* on ne doit pas, dit-il, user de la permission, parce qu'une volonté permissive n'est pas réelle. Voilà de pures subtilités qui, au fond, cachent une erreur grave. L'écrivain montaniste confond la permission avec la tolérance. On ne doit permettre que le bien, tandis qu'on peut en certains cas tolérer le mal ; or, les secondes noces ne sont pas seulement tolérées, mais permises ; elles ne sauraient donc être appelées un mal, quoiqu'un mariage unique leur soit préférable.

Passons maintenant à des arguments plus sérieux.

1. Ire aux Corinth., VII, 9.

Pour combattre la réitération du mariage, Tertullien fait apparaître les deux grands types de l'union conjugale, l'un naturel, Adam, l'autre surnaturel, Jésus-Christ. Adam a été le mari d'une seule femme, et Jésus-Christ ne s'est uni qu'à une Église. Voilà l'argument qu'il retourne sous toutes les formes, pour établir que l'exemple des deux prototypes du genre humain créé et régénéré limite les mariages à un seul [1]. De toutes les raisons qu'il allègue, celle-là est sans contredit la plus spécieuse. Néanmoins, en y regardant de près, on n'a pas de peine à se convaincre qu'elle n'a de valeur que contre la polygamie simultanée. Tout ce qu'on peut en déduire, c'est que l'institution primitive du mariage et la discipline chrétienne restreignent l'alliance conjugale à l'union d'un seul homme avec une seule femme : *erunt duo in carne una*. Mais la mort, en rendant à l'un des époux son entière liberté, lui permet de contracter de nouveaux liens, sans que la loi fondamentale de l'unité se trouve violée par un deuxième mariage qui reproduit exactement les conditions du premier. C'est ce que Tertullien ne veut pas admettre : à ses yeux, il importe peu qu'on se remarie du vivant de la partie conjointe ou après sa mort ; car la mort ne dégage pas du lien primitif, et la raison qu'en donne l'auteur est fort curieuse. Si les mauvais traitements qu'une femme reçoit de la part de son mari la laissent néanmoins enchaînée par ses serments, à plus forte raison l'union conjugale ne saurait-elle être rompue par la mort qui n'est pas le fait de l'homme, mais qui arrive par la volonté de Dieu [2]. Il ne

1. *De Exhort. cast.*, v ; *de Monog.*, iv, v, vi.
2. *De Monog.*, x.

faut rien moins qu'un parti pris de vouloir embrouiller la question, pour envelopper l'esprit du lecteur dans de pareilles subtilités. C'est absolument comme si l'on prétendait que le défunt reste propriétaire de la maison qu'il habitait avant sa mort, en sorte qu'elle ne pourra plus passer dans d'autres mains. L'ardent polémiste ne s'en tient pas là : entraîné par l'habitude qu'il a de pousser les choses à l'extrême, il ne craint pas de soutenir que la mort de l'un des deux époux, bien loin de rendre l'autre à la liberté, ne fait que l'enchaîner plus fortement au défunt. Impossible de s'y méprendre, s'écrie-t-il : Dieu ne veut pas que la partie survivante se remarie[1]. Ses adversaires auraient pu lui répondre à égal droit : nous y voyons la preuve du contraire, puisque Dieu lui-même sépare ce qu'il avait uni. Mais, d'ailleurs, cette méthode d'interpréter la volonté divine dans les événements naturels, en l'absence de signes plus manifestes, est purement arbitraire : appliquée à la conduite ordinaire de la vie, elle paralyserait l'action de la liberté humaine et aboutirait à l'inertie d'un quiétisme impuissant. Chose singulière, et qui montre à quelle fluctuation d'idées arrive un esprit qui sort de la règle, on ne saurait mieux se réfuter soi-même que ne le fait Tertullien dans ce magnifique éloge du libre arbitre :

« Il n'appartient pas à une foi véritable et solide de rapporter ainsi toutes choses à la volonté de Dieu, et de chercher à se flatter, en disant que rien n'arrive sans l'ordre de la providence, comme si nous igno-

1. Ibid., *de Exhort. cast.*, II.

rions qu'il y a également une détermination en nous. Du reste, l'on excuserait toutes les fautes, si l'on s'imaginait que rien ne s'accomplit en nous sans la volonté de Dieu. Cette prétention n'irait à rien moins qu'à la destruction de la loi tout entière, et de Dieu lui-même, s'il était vrai qu'il produisît par sa propre volonté ce qu'il ne veut pas, ou qu'il voulût indistinctement toute chose. Lorsqu'il défend certains actes, sous la menace d'un supplice éternel, c'est une preuve évidente qu'il ne veut pas ce qu'il défend, parce que cela l'offense. De même aussi, ce qu'il veut, il l'ordonne, il l'agrée, il le récompense par le salaire de l'éternité. Mais si nous savons par ses préceptes ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas, nous n'en conservons pas moins notre volonté et la liberté de choisir l'un ou l'autre, selon qu'il est écrit: Voilà que j'ai placé devant vous le bien ou le mal; vous avez goûté, en effet, à l'arbre de la science. Conséquemment, nous ne devons pas mettre sur le compte de la volonté de Dieu ce qui est laissé à notre libre détermination, puisque celui qui ne veut pas le mal nous a donné la liberté de le faire. Il en résulte que nous usons de notre volonté propre, quand nous voulons le mal contre la volonté de Dieu qui veut le bien. D'où provient donc, me demanderez-vous, cette volonté en vertu de laquelle nous voulons quelque chose contre la volonté de Dieu? De nous-mêmes, vous répondrai-je, et avec fondement: ne faut-il pas que nous ressemblions à la semence d'où nous sortons[1] ? »

Tertullien part de là pour montrer qu'Adam, le chef

1. *De Exhort. cast.*, II.

de la race humaine, ne s'est déterminé au mal que par un libre choix de sa volonté, sans nécessité intérieure ni contrainte du dehors. Assurément, il eût été difficile de formuler en termes plus énergiques la doctrine du libre arbitre : cette page si remarquable est une réfutation anticipée des jansénistes et des quiétistes. On reconnaît là le coup d'œil psychologique de cette école africaine dont saint Augustin résumera les idées dans sa controverse avec les pélagiens. Mais alors pourquoi dire que la femme qui se remarie après la mort de son époux agit contre la volonté de Dieu, puisqu'elle se borne à profiter d'une liberté qui lui est rendue? Le fond de l'erreur, c'est que Tertullien, devenu montaniste, n'a plus une idée exacte du mariage qu'il considère uniquement comme remède contre la concupiscence. Une appréciation si étroite et si exclusive lui fait oublier que cette institution divine a des fins bien autrement élevées. Sans doute, l'apôtre saint Paul avait également indiqué ce motif qui dérive de la chute originelle ; mais en ajoutant que le mariage est un grand sacrement, dont le type surnaturel se trouve dans l'union du Fils de Dieu avec l'Église. La propagation du règne de Dieu sur la terre, par l'accroissement du nombre de ceux qui doivent glorifier le Seigneur et avoir part à ses promesses, voilà le but suprême d'une alliance que l'écrivain montaniste a le tort de n'envisager que par son côté extérieur et charnel. Et pourtant vous vous rappelez les pages éloquentes qu'il écrivait naguère sur l'union spirituelle des époux, sur la dignité et l'excellence du mariage chrétien. A présent, l'état conjugal ne trouve plus grâce devant lui que parce que l'incontinence est quelque chose de

pire[1]. S'il ne reculait pas devant des conséquences absurdes, il envelopperait les premières noces dans la réprobation dont il frappe les secondes : en tout cas, les arguments qu'il dirige contre celles-ci n'atteignent pas moins celles-là. Triste situation que celle d'un grand esprit engagé dans une voie fausse, qui ne lui laisse d'autre alternative que de déraisonner ou de se contredire !

J'ai dit, Messieurs, que l'erreur de Tertullien sur les secondes noces provient de l'idée défectueuse qu'il se faisait du mariage depuis son affiliation à la secte de Montan. Toutefois, il est facile de rattacher cette erreur à une autre encore plus générale, en examinant de quelle manière l'auteur de l'*Exhortation à la chasteté* et du traité *de la Monogamie* envisage les conditions de la vie présente par rapport à la vie future. Je me hâte de le dire, le prêtre de Carthage méconnaît les destinées providentielles de la société terrestre ; et cette fatale méprise colore d'une teinte sombre tout ce qu'il aperçoit autour de lui. Croyant la fin du monde proche, il ne voit dans le siècle présent que le triomphe du mal, auquel il faut échapper par la mort, pour participer au règne de Dieu dans une autre vie. Dès lors, à quoi bon s'embarrasser dans les liens d'une famille, se charger du fardeau d'une postérité, tandis que l'on devrait se dégager de toute entrave pour courir plus facilement au martyre ? Voilà le nœud de l'énigme : c'est ce fanatisme antisocial qui porte l'écrivain montaniste à condamner les secondes noces à l'égal de l'adultère et de la fornication, et qui aurait dû lui faire rejeter

1. *De Exhort. cast.*, III, IX ; *de Monog.*, III.

les premières, s'il avait voulu être conséquent avec lui-même. Écoutez ces paroles qui expliquent tout le système :

« Des chrétiens, pour lesquels il n'y a pas de lendemain, songent à une postérité! Le serviteur de Dieu désirera-t-il des héritiers, lui qui s'est déshérité du monde? Cherchera-t-il un second mariage par la raison qu'il n'a pas eu d'enfants du premier? Mais alors, il demandera donc avant tout de vivre longtemps, tandis que l'apôtre se hâtait de retourner vers le Seigneur. En vérité, n'est-ce pas? le chrétien sera bien plus libre dans la persécution, plus ferme dans le martyre, plus prompt à communiquer avec ses frères, plus modéré dans ses acquisitions, enfin il mourra plus tranquille, s'il laisse des enfants qui lui rendent les derniers devoirs. Ne dirait-on pas que les chrétiens agissent ainsi dans l'intérêt de la république, de peur que les cités ne se dépeuplent faute de descendants; que les lois, les tribunaux et le commerce ne languissent; que les temples ne soient abandonnés, et qu'il ne reste plus personne pour crier : Les chrétiens aux bêtes! Voilà sans doute les clameurs que voudraient entendre ceux qui désirent des enfants [1]. »

La conclusion naturelle de ce passage, où le fanatisme des montanistes se dépeint dans toute sa crudité, c'est qu'il faut s'abstenir du mariage pour empêcher la propagation de la race humaine. Dès lors, les premières noces ne deviennent pas moins illicites que les secondes; et si l'auteur se borne à réprouver celles-ci, c'est une pure inconséquence qui fait honneur à son sens chrétien, mais

1. *De Exhort. cast.*, XII.

qui ne recommande guère sa logique[1]. On s'étonne en vérité qu'un esprit si éminent ait pu méconnaître à un tel point le caractère et les conditions du plan providentiel relativement aux destinées ultérieures de l'Église et du monde. Il ne fallait rien moins que les préventions étroites d'une secte de visionnaires pour rétrécir de la sorte l'horizon de l'avenir devant une intelligence qui nous avait habitués à une plus grande largeur de vues. Comment! l'Église ne faisait pour ainsi dire que de naître; elle commençait à étendre sur le monde son action rénovatrice: et déjà Tertullien s'imagine qu'elle va s'abîmer avec le genre humain dans la catastrophe finale! La loi mosaïque, qui n'était qu'une simple préparation à l'Évangile, avait

1. Chose singulière, quand Tertullien argumente contre les hérétiques contempteurs du mariage, il retrouve toute la netteté de son jugement, en reproduisant les raisons qu'on lui opposait à lui-même. C'est ainsi qu'il dira plus tard à Marcion : « Nous embrassons le célibat non comme un bien que nous préférions à un mal, mais de même qu'entre deux biens on choisit le meilleur. En effet, nous ne rejetons pas le fardeau du mariage, nous le déposons. Nous ne prescrivons pas la continence, nous la conseillons. Libre à chacun de suivre le bien ou le mieux, selon le degré de ses forces; mais nous prendrons énergiquement la défense du mariage, toutes les fois que des bouches ennemies chercheront à le flétrir du nom d'impureté, en haine du Créateur qui a béni cette union accomplie dans des vues honnêtes, pour l'accroissement du genre humain, comme il a béni le reste de la création qu'il a destinée à des usages bons et légitimes. Condamnera-t-on les aliments, parce que trop souvent, apprêtés à grands frais, ils excitent la gourmandise? Faudra-t-il renoncer aux vêtements, parce qu'un luxe raffiné nous enfle d'orgueil? De même les rapports du mariage ne seront pas repoussés avec mépris par la raison que l'intempérance allume le feu de la luxure. Il y a une grande différence entre la cause et la faute, entre l'usage et l'excès. C'est pourquoi réprouvons l'abus, mais non l'institution elle-même. » (*Adv. Marcionem*, I, 29.) Ce passage d'un livre publié en 208 montre que Tertullien s'était quelque peu corrigé des exagérations auxquelles l'avaient entraîné naguère les ardeurs de la controverse.

duré plus de quinze siècles, et l'Église, cette forme définitive et complète du règne de Dieu sur la terre, n'aurait compté que trois cents années d'existence! Il n'y avait pas une ombre de probabilité dans de pareils calculs. Certainement on ne peut pas exiger de Tertullien qu'il aurait dû prévoir le développement de l'œuvre divine, tel qu'il nous est donné de l'admirer après dix-huit siècles de progrès; mais rien ne l'autorisait à chercher dans les événements de son époque les signes avant-coureurs de la fin du monde. A la vérité, les temps étaient mauvais : le christianisme, persécuté par les Césars, subissait une épreuve terrible; mais le Sauveur n'avait-il pas prédit que la lutte serait l'état normal de l'Église? n'avait-il pas dit qu'il était venu apporter le glaive, et non la paix? Quelque violente qu'elle fût, l'opposition du monde païen ne pouvait être envisagée avec raison comme un pronostic des derniers temps. La méprise de Tertullien sur ce point devrait servir d'avertissement à ceux qui avancent avec trop de légèreté des propositions du même genre. A tous les moments critiques dans l'histoire de l'Église, il s'est trouvé certains esprits qui, frappés des progrès du mal, se sont imaginé que le monde touchait à sa fin. Interpréter l'Apocalypse sans règle sûre, voir l'Antechrist dans tel ou tel personnage vivant, voilà le procédé familier à cette classe de prophètes qui s'est prolongée jusqu'à nous. Car, aujourd'hui encore, nous ne manquons pas de ces prédictions sinistres qui nous placent à la veille du dernier combat entre le bien et le mal. Or, pour vous exprimer toute ma pensée à cet égard, je ne crois nullement le genre humain aussi avancé dans ses destinées terrestres

que le supposent ces abréviateurs de la durée du monde : la situation religieuse et morale des peuples ne leur donne pas plus raison à notre époque qu'à celle de Tertullien. Au contraire, tout porte à présumer que Dieu réserve encore à l'Église de longs siècles de triomphes, et par conséquent de luttes. Peut-on admettre que le grand fait de la rédemption ait déjà produit dans l'humanité tous les résultats qu'elle doit en obtenir? Le royaume de Dieu est-il étendu à toute la terre? N'y a-t-il pas des centaines de millions d'hommes auxquels la lumière de l'Évangile n'est pas encore parvenue? N'est-ce pas la plus faible partie du globe, le continent européen, qui jusqu'à présent a servi de théâtre au mouvement chrétien? Qu'est-ce qui autorise à limiter ainsi l'avenir du christianisme et la fécondité du plan divin? Si l'on voulait développer cette matière, les considérations ne feraient point défaut; mais je n'ai d'autre intention que de montrer, par l'exemple de Tertullien, qu'il y a de la témérité à vouloir circonscrire la sphère d'activité du genre humain par des suppositions qui n'ont aucun caractère de vraisemblance. De pareilles tentatives ont été funestes à d'autres époques; elles n'offrent pas un moindre danger de nos jours, parce qu'elles paralysent les forces de l'intelligence et de la volonté, et qu'elles ouvrent la porte à ce quiétisme indolent qui ne demanderait pas mieux que de se tenir les bras croisés pour s'en remettre à la Providence du soin d'arranger toute seule les choses de ce monde. Il y a des esprits qui ne savent pas se familiariser avec cette idée, que la vérité puisse être combattue : toute victoire partielle et momentanée du mal sur le

bien les décourage, et les porte à se figurer que l'Antechrist est aux portes ou que les étoiles vont tomber du ciel. Mais, Messieurs, la lutte est la condition même de l'Église, qui pour ce motif s'appelle militante ; or, partout où il y a lutte, on peut s'attendre à des alternatives de revers et de succès. L'antichristianisme est en voie de recrudescence, j'en conviens ; mais il n'est pas né dans notre siècle, il côtoie l'Église depuis son origine, sous une forme ou sous une autre, et rien n'indique qu'il soit à la veille d'amener cette défection générale qui doit précéder la fin des temps. Grâce à Dieu, le bien triomphe sur beaucoup de points, et il lutte avec avantage sur tous les autres. Ce n'est pas être dupe d'un optimisme trop facile à contenter, que de croire qu'il existe pour l'Église, à l'âge historique où nous sommes arrivés, des éléments d'avenir et de progrès vraiment merveilleux, et cela dans toutes les parties du monde. Bref, à ceux qui trouvent que l'humanité est vieille, on peut répondre à égal droit qu'elle est relativement jeune ; il leur serait même difficile de prouver que nous sommes plus rapprochés de la fin que du commencement.

Nous nous sommes arrêté à l'opinion de Tertullien sur la proximité de la fin du monde, parce qu'elle sert à expliquer son penchant pour les doctrines montanistes. En partant de cette idée, on n'a pas de peine à se rendre compte de son aversion pour les devoirs et les relations de la vie sociale : il ne conçoit pas plus la possibilité d'un État chrétien, qu'il n'admet pour un disciple de l'Évangile le désir de revivre dans une postérité. Vous comprenez, Messieurs, que l'Église devait s'élever avec force

contre de pareilles tendances. Sur la question des secondes noces, en particulier, les adversaires de l'impétueux écrivain avaient une réponse toute prête : il ne vous est pas loisible d'envisager comme un crime ce que saint Paul permet à différentes reprises. On n'imagine pas quels tours de force exécute l'auteur du traité *de la Monogamie* pour se tirer de ce mauvais pas. Tantôt il avance que l'apôtre n'a fait qu'émettre l'avis d'un homme prudent, et par suite que cette indulgence à l'égard des secondes noces n'a pas la valeur d'une déclaration divine. Tantôt il prétend que saint Paul restreint la permission à ceux qui, surpris par la foi dans un premier mariage, en contractent un second après leur conversion : ce dernier est en réalité le premier, parce que la vie ne commence qu'avec la foi. Sophisme indigne d'un esprit sérieux, car il est impossible d'y voir autre chose qu'une confusion maladroite de la vie naturelle avec la vie de la grâce! Enfin, le moraliste réformateur ne craint pas de recourir au système d'accommodation, en soutenant que saint Paul n'a permis les secondes noces qu'à cause de la nécessité des temps, *pro conditione temporum*, mais que cette faculté temporaire vient d'être retirée par le Paraclet dont Montan est l'organe. Et pourtant, d'un autre côté, il affirme que la discipline dont il se constitue le défenseur n'est pas une nouveauté [1]. Ce qu'il y a de plus clair dans ce tissu de contradictions, c'est que Tertullien est visiblement embarrassé : avec toute la souplesse de son esprit il en est réduit à imaginer

1. *De Exhort. cast.*, III, IV. — *De Monog.*, XI. — *De Monog.*, XIV. — *De Monog.*, II.

des expédients pour éluder un raisonnement dont il sent la force.

Et voyez, Messieurs, comme une erreur en appelle une autre. Pour défendre son sentiment, Tertullien se laisse entraîner à des propositions qui renferment au moins une équivoque dangereuse. Ses adversaires lui disaient : Saint Paul exclut du sacerdoce ceux qui ont été mariés plus d'une fois; donc, en restreignant la défense à quelques-uns, il étend la permission à tous les autres. Vous ne devineriez pas la réponse du fougueux polémiste. Est-ce que par hasard, s'écrie-t-il, tous les laïques ne seraient pas prêtres? N'ont-ils pas en eux-mêmes le droit du sacerdoce, et par conséquent ne doivent-ils pas en observer la discipline? Là où trois fidèles sont rassemblés, quoique laïques, il y a une Église [1]. Assurément, il serait peu juste de vouloir imputer à Tertullien une hérésie qui est loin de sa pensée. Dans le sens large et impropre du mot, on peut dire que tous les fidèles sont prêtres, comme participant au sacerdoce par le droit qu'ils ont d'en exercer quelques fonctions en cas de nécessité, par leur consécration à Dieu et leur communauté d'intention avec ceux qui offrent le sacrifice. Au fond, Tertullien ne dit pas autre chose, mais il parle si durement qu'on pourrait sans peine abuser de ses expressions. Aussi les protestants n'ont-ils pas manqué de faire valoir ce passage contre la hiérarchie catholique. [2] Libre à eux de forcer le sens de quelques paroles échappées à un écrivain en colère; quant à nous, il nous suffit d'opposer Tertullien à lui-même, et de rap-

1. *De Exhort. cast.*, VII; *de Monog.*, XII.
2. Néander, *Antignostikus*, p. 248, 249.

peler avec quelle netteté il distingue dans son traité *du Baptême*, les évêques, les prêtres et les diacres, en exhortant les laïques à ne point usurper des pouvoirs qui n'appartiennent qu'au clergé [1].

Toutefois, Messieurs, je suis heureux de pouvoir ajouter qu'au milieu de cette argumentation sophistique et passionnée, il y a des traits qui méritent l'attention. En général, on ne saurait méconnaître l'esprit religieux ni la couleur morale de ces deux pièces. Tertullien veut sauvegarder la dignité des mœurs, et assurer à l'âme la souveraineté sur le corps. Intention fort louable, sans doute, mais qui ne doit pas être poussée jusqu'à la négation du droit et de la liberté. Si le moraliste africain s'était borné à soutenir que la réitération du mariage, sans des motifs graves, porte avec elle un caractère d'imperfection; qu'en l'absence d'une nécessité manifeste, l'union conjugale, si haute, si intime, ne se concilie pas facilement avec l'idée d'un nouvel engagement succédant au premier; et que la mort elle-même ne semblerait pas devoir éteindre une affection destinée à lui survivre, il n'aurait fait qu'exprimer un sentiment dont la conscience chrétienne a toujours reconnu la délicatesse et la vérité. Voici, par exemple, quelques lignes qui relèvent avec beaucoup de justesse l'inconvénient d'un partage là où l'unité d'un don réciproque serait évidemment ce qu'il y a de plus parfait :

« En pareil cas, la pudeur reçoit une double offense, parce que, dans un second mariage, deux épouses assiégent un même époux, l'une dans l'esprit, l'autre

1. *De Baptismo*, XVII.

dans la chair. Tu ne pourras haïr ta première compagne, puisque lui gardant une affection plus sainte, comme à celle qui est déjà reçue auprès du Seigneur, tu pries pour son âme et que tu fais pour elle des oblations annuelles. Te présenteras-tu donc devant le Seigneur avec autant de femmes que tu en recommandes dans tes prières? offriras-tu le sacrifice pour deux à la fois? et cela par les mains d'un prêtre qui doit son ordination à la monogamie, ou même qui a été sanctifié par la virginité, et qu'entourent des vierges, ou des femmes qui n'ont été mariées qu'une fois? Est-ce bien le front libre que tu feras monter ton sacrifice vers Dieu? oseras-tu, entre autres faveurs et bonnes dispositions, demander la chasteté pour toi et pour ton épouse[1]? »

Il y a dans ces considérations, auxquelles vient se mêler ce grain d'ironie que Tertullien sème partout, une idée vraie, bien qu'il ne faille pas non plus l'exagérer, car enfin l'affection peut rester pure et sainte, tout en se dédoublant. Le prêtre de Carthage n'est pas moins heureux dans le choix de ses motifs, lorsqu'il invoque le témoignage de la conscience païenne, pour faire voir de quelle estime l'antiquité grecque ou latine entourait un veuvage respectable par sa persévérance dans le culte d'un premier souvenir[2]. Mais il dépasse toutes les bornes d'une discussion honnête et loyale, quand il range les secondes noces sur la même ligne que l'adultère et la fornication. Ici, le traité *de la Monogamie* descend jusqu'au ton du libelle, et le théologien se fait pamphlétaire. De quel droit

1. *De Exhort. cast.*, XI.
2. *De Exhort. cast.*, XIII; *de Monog.*, XVII.

Tertullien traite-t-il ses adversaires de *psychiques*, c'est-à-dire d'hommes charnels, tandis qu'il s'arroge, à lui-même et à ses adhérents, le privilége exclusif de la spiritualité? Il lui arrive ce qui est le fait ordinaire de l'homme dont l'amour-propre froissé persiste à soutenir une mauvaise cause, c'est de prendre des injures pour des raisons. Ne pouvant réfuter ceux qui le combattent, il travestit leur pensée et dénature leurs intentions. Lui, qui n'a cessé de reprocher aux gnostiques la prétention qu'ils affichaient de posséder seuls la clef de la vraie science, imite exactement leur procédé, et s'oublie jusqu'à emprunter à leur vocabulaire l'odieuse qualification qu'il prodigue aux catholiques. Séparé des sectaires aussi longtemps qu'il reste fidèle à l'orthodoxie, il se rencontre avec eux, après sa défection, dans un mépris commun pour tout ce qui ne partage pas son sentiment. L'opiniâtreté dans l'erreur procède d'un principe qui ne manque jamais d'aboutir aux mêmes résultats : le premier, comme le dernier mot de ces chutes éclatantes, est toujours l'orgueil.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON

Comment Tertullien prétend concilier son adhésion aux doctrines de Montan avec son désir de demeurer fidèle à l'orthodoxie. — Il veut rester dans l'Église malgré l'Église, comme les jansénistes au XVIIIe siècle. — Violence avec laquelle il se retourne contre le souverain Pontife. — Il exagère les sévérités du régime pénitentiaire. — Livre *de la Pudicité*. — Péchés irrémissibles. — Fluctuation des sentiments de Tertullien sur ce sujet. — Tantôt il refuse à l'Église le pouvoir de remettre certaines fautes plus graves; — tantôt il prétend que l'Église, tout en possédant ce pouvoir, doit s'abstenir d'en user; — tantôt il restreint ce pouvoir à l'Église des pneumatiques. — Traité *du Jeûne contre les psychiques*. — Ascétisme outré des montanistes. — Les sectaires veulent imposer de nouveaux jeûnes de leur propre autorité. — Importance de ce traité pour l'histoire de la discipline chrétienne touchant le jeûne et l'abstinence.

Messieurs,

Nous avons vu la dernière fois quelle fausse direction le montanisme avait imprimée aux idées de Tertullien sur la question du mariage. En s'écartant peu à peu, sous cette fatale influence, des principes qu'il développait naguère avec une force si entraînante, l'austère moraliste en était venu à méconnaître le véritable caractère de la société domestique et de l'union conjugale qui en est le fondement. Dominé par un spiritualisme exclusif et préoccupé de la fin du monde qu'il croit imminente, il ne se borne pas à réprouver les secondes noces à l'égal de l'adultère, mais la fougue de son caractère et la chaleur de la controverse le poussent à énoncer des maximes qui, à son insu peut-être et contre son gré, n'atteignent pas

moins le mariage en général. Or, comme nous l'avons dit, il est rare qu'une erreur n'en amène pas d'autres à sa suite, car tout s'enchaîne dans la doctrine catholique, et on ne saurait l'entamer sur un point sans ébranler le reste. En voulant à toute force serrer le frein à la liberté humaine et anéantir dans l'homme l'élément sensible, Tertullien devait se voir conduit à outrer les sévérités du régime pénitentiaire. Comment l'indulgence et la miséricorde auraient-elles pu conserver leur place légitime dans une théorie qui assimilait les secondes noces à la plus grave des violations de l'ordre moral? D'un autre côté, il était facile de prévoir qu'une pareille discipline n'userait point d'une sage discrétion dans les exercices de mortification corporelle. C'est, en effet, pour défendre le sentiment des montanistes sur le pardon et sur l'abstinence, que Tertullien composa ses deux traités *de la Pudicité* et *du Jeûne contre les psychiques*.

Vous me demanderez peut-être comment le prêtre de Carthage pouvait concilier son adhésion aux doctrines de Montan avec son désir de rester fidèle à l'orthodoxie. Car enfin, un esprit aussi sérieux que le sien devait nécessairement chercher à justifier sa nouvelle attitude, d'abord à ses propres yeux, ensuite devant l'Église. L'explication qu'il donne à cet égard est très-curieuse et nous fait assister au travail de cette intelligence entraînée, d'une part, vers des nouveautés, et retenue, de l'autre, par des croyances fortement enracinées. Tertullien se console par l'idée qu'il n'altère en rien la règle de foi; or, le propre de l'hérésie, dit-il, est de s'attaquer au dogme. Voilà pourquoi les prophètes de la Phrygie doivent être

regardés comme les vrais organes du Paraclet ; car ils rendent témoignage au Christ, et glorifient le Dieu créateur dont le nom est toujours sur leurs lèvres.[1] Il serait difficile d'imaginer un criterium plus vague et plus élastique pour discerner la vérité de l'erreur. S'il suffisait, pour être orthodoxe, d'avoir le nom du Christ à la bouche et de pouvoir dire qu'on veut rendre gloire à Dieu, il n'y a pas de gnostique qui ne se serait trouvé à couvert sous une formule si commode. Fort heureusement, il existe d'autres signes distinctifs de la vraie foi : l'auteur du traité *des Prescriptions* saura les indiquer. Tertullien se trompe gravement, lorsqu'il restreint le concept de l'hérésie à la négation d'une vérité spéculative : la morale n'est pas moins importante que le dogme, comme aussi toute erreur sur la règle des mœurs a son contre-coup dans le domaine des croyances. Et d'ailleurs, était-ce donc chose indifférente pour la foi, que de décider si l'Église a le pouvoir ou non de remettre certains péchés? N'était-ce pas porter une grave atteinte au dogme de la sainteté de l'Église que d'accuser sa discipline de favoriser l'inconduite et le relâchement des mœurs? Il fallait, en tout cas, s'abuser étrangement sur la portée de pareilles questions pour se croire à l'abri du reproche derrière une distinction si frivole.

La réponse était donc insuffisante, et ne servait qu'à mieux faire ressortir le danger d'une situation fausse. Mais les adversaires de Tertullien le pressaient encore plus vivement par un autre côté. Ils l'accusaient de se

1. *De Monog.*, II.

mettre en désaccord avec lui-même, en soutenant des opinions qu'il avait réfutées précédemment. Avec toutes les ressources de sa dialectique, le prêtre de Carthage ne pouvait dissimuler une contradiction manifeste. Voici comment il essaye de se justifier :

« Ce nouveau traité contre les psychiques, et contre le sentiment que je partageais avec eux dans le temps, va sans doute leur fournir une nouvelle raison pour m'accuser de légèreté. Jamais la répudiation d'une société n'est une présomption de faute. Comme s'il n'était pas plus facile d'errer avec la foule, quand c'est la vérité que l'on aime avec le petit nombre. Mais une inconstance utile ne me déshonorera pas plus que ne me ferait honneur une légèreté nuisible. Je ne rougis pas d'une erreur à laquelle j'ai renoncé, parce que je me réjouis d'y avoir renoncé, et que je me trouve meilleur et plus chaste. Personne n'a honte d'avoir progressé. La science dans le Christ a aussi ses périodes, par lesquelles l'apôtre avait également passé. Lorsque j'étais enfant, dit Paul, je parlais comme un enfant, et je raisonnais comme un enfant. Mais, depuis que j'ai atteint l'âge viril, je me suis dégagé de tout ce qui tenait à l'enfance[1]. »

Ces paroles sont tristes, Messieurs, parce qu'elles ne permettent aucun doute sur la chute de Tertullien. Je vous l'avoue franchement, j'avais abordé l'étude de ses ouvrages avec l'espoir d'y trouver quelques motifs pour atténuer la sévérité du jugement qu'on a porté sur sa mémoire. Ce n'est pas que j'estime beaucoup ces réhabi-

1. *De Pudicitia*, I.

litations tardives, si fort à la mode de nos jours, et qui prétendent réformer l'opinion générale, en essayant de casser une sentence prononcée depuis de longs siècles. Nul doute qu'on ne puisse citer dans l'histoire des causes qui n'ont pas été suffisamment instruites; mais quand la postérité s'accorde avec les contemporains pour décerner le blâme ou l'éloge, il est bien rare que le procès fournisse matière à une révision sérieuse. Cependant, mon admiration pour Tertullien me laissait espérer qu'un examen approfondi de ses œuvres permettrait de réduire les chefs d'accusation, en élargissant le cercle de la défense. Cette consolation est interdite à quiconque veut chercher avant tout la vérité historique, sans parti pris de condamnation ni d'apologie. Tout ce que saint Augustin, saint Jérôme et saint Vincent de Lérins ont avancé sur la défection de Tertullien n'est malheureusement que trop confirmé par ses propres écrits. Le langage que vous venez d'entendre est celui qu'ont tenu les sectaires de tous les temps : ils aiment mieux, disent-ils, soutenir la vérité avec le petit nombre, que d'errer avec la foule. Prétention inadmissible, quand cette foule s'appelle l'Église catholique. Il est évident que la société des fidèles perdrait son caractère d'unité et de visibilité, si le grand nombre pouvait se trouver du côté de l'erreur. Tertullien, qui veut rester dans l'Église malgré l'Église, comme les jansénistes au XVIIe siècle, n'aurait pas dû se méprendre sur la portée de l'opposition qu'il rencontrait parmi les catholiques. Aussi longtemps que le débat s'était renfermé dans les limites d'une Église particulière, on pouvait se faire illusion à cet égard; mais la controverse avait pris

des proportions plus vastes. La question venait de retentir au centre de l'unité chrétienne ; et un jugement émané de l'autorité suprême ne laissait plus de place à la résistance ni aux équivoques. Bref, Rome avait parlé. C'est Tertullien lui-même qui va nous l'apprendre.

« J'apprends qu'un édit a été rendu, et même un édit péremptoire. Le souverain Pontife, c'est-à-dire, l'évêque des évêques, y parle en ces termes : Je remets le péché d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence. — O édit, sur lequel on ne pourra écrire : Bonne action [1]. »

Cet acte décisif du pape saint Zéphyrin, au lieu d'amener Tertullien à reconnaître son tort, avait mis le comble à son irritation. Furieux de se voir contredit par le siége apostolique, il se laisse entraîner à des violences de langage indignes d'un écrivain qui se respecte. Le décret pontifical, s'écrie-t-il, devrait être affiché non pas à la porte des églises, mais à celle des lieux infâmes : là est sa véritable place ! On rougit pour la mémoire du prêtre de Carthage d'avoir à signaler de tels emportements. Toujours est-il que ces excès mêmes fournissent une preuve éclatante de la primauté du pape. Tertullien, tout irrité qu'il est, se voit obligé de désigner l'évêque de Rome par les titres qui expriment sa prééminence, ceux de Pontife suprême et d'Évêque des évêques. Plus loin, il l'appelle, bien qu'avec un accent de colère mêlée d'ironie, le bon pasteur, le pape béni, l'apostolique [2]. Il est vrai que, dans le but d'amoindrir la faute de Tertul-

1. *De Pudic.*, I. « Pontifex maximus, episcopus episcoporum. »

2. *Ibid.*, XIII. « Bonus pastor et benedictus papa concionaris ; » XXI, « Exhibe mihi, apostolice, prophetica exempla. »

lien ou pour d'autres motifs, certains critiques ont voulu chercher sous ces dénominations l'évêque de Carthage, primat de l'Afrique [1]. Cette hypothèse est insoutenable. Néander lui-même, malgré sa répugnance à admettre tout ce qui peut confirmer la suprématie du pape, n'hésite pas à dire qu'il s'agit bien réellement ici de l'évêque de Rome [2]. L'épithète d'apostolique est à elle seule un indice suffisant; car le prêtre africain ne range pas l'Église de Carthage parmi les Églises apostoliques, c'est-à-dire fondées par les apôtres mêmes [3]. De plus, saint Jérôme nous apprend que la question se débattait surtout entre Tertullien et l'Église de Rome, à tel point qu'il attribue la défection de l'apologiste à l'envie et aux procédés blessants du clergé de cette ville [4]. Je reconnais sans peine que saint Jérôme a pu se tromper sur les vraies causes d'une chute si déplorable : il suffit d'étudier les écrits de Tertullien pour être convaincu que l'opposition du clergé romain s'explique d'elle-même, sans qu'on ait besoin de supposer d'autres mobiles que le zèle de l'orthodoxie. Les esprits opiniâtres sont toujours blessés de la résistance qu'ils rencontrent, et rien ne leur est plus ordinaire que d'attribuer à la jalousie la contradiction dont ils sont l'objet. Lorsqu'on réfléchit au caractère susceptible de saint Jérôme, on comprend sans difficulté que l'illustre

1. Münter, *Primordia ecclesiæ Africanæ*, p. 44, Copenhague, 1829.

2. Neander, *Geist des Tertullians*, p. 263. *Item*, Brenner, *Katholische Dogmatik*, I, p. 181; *Binterim, Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche*, III, 90.

3. Voyez leçon IIe, p. 23, 24.

4. « Invidia et contumeliis clericorum Ecclesiæ romanæ, ad Montani dogma delapsus est. » *Catologus script. eccles.*

docteur ait saisi l'occasion de pouvoir décocher un trait malin contre un clergé dont il croyait avoir eu à se plaindre lui-même. Mais s'il a pu se méprendre sur les raisons qui avaient inspiré les adversaires de Tertullien, son témoignage reste inattaquable quant à la substance du fait, savoir, la lutte entre le prêtre de Carthage et l'Église romaine. Toujours fidèle à sa mission de rappeler les novateurs au respect de la tradition, le successeur de saint Pierre avait élevé la voix pour arrêter les progrès du montanisme par un édit *péremptoire*. Voilà pourquoi l'auteur du traité *de la Pudicité* se retourne contre l'évêque de Rome pour neutraliser l'effet d'une condamnation dont il sent toute la force.

Venons à présent au fond de la controverse. Un point capital de la doctrine catholique, c'est que le pouvoir des clefs, confié par Jésus-Christ aux apôtres et à leurs successeurs, s'étend indistinctement à tous les péchés, en ce sens qu'une pénitence sincère, accomplie dans les conditions prescrites, obtient à la fois le pardon de Dieu et la réconciliation avec l'assemblée des fidèles. C'est contre ce principe que venaient se heurter Tertullien et les montanistes. Il est vrai qu'en voulant serrer de près la question, on éprouve quelque difficulté à saisir le point net et précis dans ce grave débat. Comme il arrive d'ordinaire à des gens qui n'ont plus de règle certaine, les sectaires pressés d'un côté se rejetaient vers l'autre, et abandonnaient leur première position pour en adopter une nouvelle. L'Église a-t-elle ou non le pouvoir de remettre certains péchés plus graves? Ou bien, tout en possédant ce pouvoir, doit-elle s'abstenir d'en user? Ou en-

fin, ce pouvoir se restreint-il à l'Église des hommes spirituels ou des pneumatiques, à l'exclusion de l'Église constituée par la succession épiscopale? Il y a dans Tertullien des textes qui semblent autoriser ces différentes versions. Ce manque de netteté n'a rien d'étonnant chez un homme qui a déserté la voie de l'autorité pour suivre tour à tour les caprices de l'imagination et les mouvements de la colère. Essayons néanmoins de saisir ce qu'il y a de certain et de bien établi au milieu des fluctuations d'un esprit dont il est presque impossible de fixer la mobilité.

L'auteur du livre *de la Pudicité* commence par distribuer les péchés en deux classes : les uns peuvent être remis, les autres sont irrémissibles. Dans la première catégorie il place les sentiments de colère, d'orgueil, de jalousie, l'assistance aux jeux du cirque, aux combats de gladiateurs, aux représentations du théâtre, etc ; dans la seconde il range l'homicide, l'apostasie ou l'idolâtrie, l'adultère et la fornication.[1] Voilà qui paraît clair et dégagé de tout nuage. Mais, disaient les adversaires de Tertullien, s'il y a des péchés irrémissibles, à quoi bon s'en repentir? Là, où il n'y a pas de pardon à espérer, la pénitence devient vaine et stérile. Un instant, répond le prêtre de Carthage, les péchés dont je parle ne sauraient être remis par l'Église, mais Dieu peut les pardonner. Première distinction qu'il importe de ne pas perdre de vue, pour déterminer exactement l'état de la question :

1. *De Pudicitia*, II, VII, XIX.

« Ils ont raison, dit-il, de nous opposer cette objection, puisqu'ils ont usurpé le pouvoir d'assurer à cette pénitence son fruit, c'est-à-dire le pardon. Mais autant la pénitence reste stérile chez eux, puisqu'elle n'y obtient qu'une réconciliation humaine, autant sera-t-elle profitable parmi nous, qui nous souvenons que Dieu seul remet les péchés, partant les péchés mortels. En effet, renvoyée au Seigneur et dès lors prosternée devant lui, elle méritera d'autant mieux son pardon qu'elle le demande à Dieu seul; qu'elle regarde la paix accordée par les hommes comme insuffisante pour son péché; qu'elle préfère rougir devant l'Église que d'être en communion avec elle. Voyez! elle se tient debout à la porte, elle sert d'avertissement aux autres par l'exemple de son humiliation, elle appelle à son secours les larmes de ses frères, et s'en retourne plus riche par cette compassion que par la communion qui lui aurait été rendue. Si elle ne moissonne pas la paix ici-bas, elle la sème auprès du Seigneur. Loin de perdre sa récolte, elle la prépare. Elle ne renonce pas aux avantages, pourvu qu'elle ne renonce pas aux exercices. Non, une pénitence de ce genre ne saurait être vaine, et une discipline ainsi comprise n'est pas dure. Toutes deux honorent le Seigneur : celle-là, en ne se flattant pas, obtiendra plus facilement; celle-ci sera d'un secours plus efficace en ne présumant de rien [1]. »

Ce passage répand de vives lumières sur le sentiment de l'écrivain montaniste. Malgré son rigorisme, Tertullien ne va pas jusqu'à fermer entièrement au pécheur la porte

1. *De Pudicitia*, III.

du pardon : il la laisse entr'ouverte, en réservant au désespoir une faible issue. Il est toujours permis, dit-il, d'espérer de Dieu un pardon qu'on ne saurait obtenir des hommes ; par conséquent, la pénitence n'est jamais inutile. On pourrait, à la vérité, citer d'autres endroits où l'austère moraliste semble vouloir enlever au coupable cette dernière ressource, lorsqu'il prétend, par exemple, que Jésus-Christ n'intercède pas auprès de son Père pour ceux qui ont commis certaines fautes graves[1]. Mais, quand je trouve dans un auteur deux opinions contradictoires, j'aime mieux lui attribuer la moins erronée, et expliquer l'autre par l'entraînement du discours, surtout quand la première s'accorde davantage avec l'ensemble des idées. Il me paraît donc à peu près certain que Tertullien ne regardait aucun péché comme irrémissible devant Dieu ; de plus, il accordait à l'Église le droit de remettre certaines fautes moins graves qu'il rangeait dans une première catégorie ; mais il excluait formellement du pouvoir des clefs l'homicide, l'idolâtrie et les péchés d'impureté. Selon lui, l'Église devait retrancher impitoyablement de son sein tous ceux qui s'étaient rendus coupables d'un de ces crimes, et leur interdire à jamais toute participation à ses offices ou à ses sacrements, sans aucun espoir de réhabilitation[2]. A Dieu seul d'agréer leur pénitence, s'il le juge à propos. Assurément, voilà une discipline qui devait soulever la conscience chrétienne. Comment ! répondaient les catholiques, vous prétendez que l'Église

1. *De Pudicitia*, XIX. « Horum ultra exorator non erit Christus. »

2. *Ibid.*, XX. « Eradicantem omne sacrilegium pudicitiæ, sine ulla restitutionis mentione. »

doive refuser à jamais sa communion au pécheur repentant et converti ! Vous n'avez donc pas lu l'Évangile, ce code de la clémence et de la miséricorde ! Vous avez oublié ces magnifiques paraboles de la drachme perdue et retrouvée, de la brebis égarée et ramenée au berceau, de l'enfant prodigue rentrant au sein de sa famille, ces images consolantes sous lesquelles le Sauveur a dépeint le retour du chrétien pénitent au milieu de ses frères qui l'accueillent avec transport ! Vous-même, n'avez-vous pas interprété naguère ces mêmes paraboles dans le sens d'une réconciliation possible pour toute espèce de fautes ? Le Seigneur n'a-t-il pas pardonné à la femme adultère ? Saint Paul n'a-t-il pas rendu la paix à l'incestueux de Corinthe ? Vos rigueurs, aussi funestes que peu justifiées, ne tendent à rien moins qu'à détruire toute l'économie évangélique..... Ces invectives étaient accablantes. Voici la singulière exégèse qu'imagine Tertullien pour échapper à des arguments qui paraissaient sans réplique.

Et d'abord, la règle d'herméneutique qu'il établit à ce sujet, bien qu'elle ne manque pas de justesse, reste néanmoins incomplète ; puis l'application qu'il en fait au cas particulier est fausse. Tertullien observe avec sagacité que les paraboles de l'Évangile doivent s'interpréter d'après les circonstances qui les ont amenées ; car la réponse se fait d'ordinaire dans le sens de l'interrogation qui la provoque. Or, dit-il, les pharisiens murmuraient de ce que le Sauveur admettait auprès de lui les publicains et les pécheurs : le Sauveur leur oppose les paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée et de l'enfant prodigue. Conséquemment, ces similitudes ne

s'appliquent qu'aux païens éloignés de Dieu par l'idolâtrie et ramenés par l'Évangile, et non pas aux juifs, encore moins aux chrétiens qui n'existaient pas encore [1]. Une telle exclusion n'est pas sérieuse. D'abord, l'auteur eût été fort embarrassé de prouver que tous les pécheurs qui approchaient du Christ fussent païens; les juifs étaient, à coup sûr, représentés dans le nombre. Ensuite, c'était vraiment pousser la plaisanterie trop loin que d'exclure les chrétiens d'un enseignement destiné à régler leur conduite. Le docteur montaniste perd de vue la largeur et la fécondité des paraboles évangéliques. Nul doute que l'histoire de l'enfant prodigue ne soit une image fidèle du païen qui renonce à ses désordres et à ses égarements pour embrasser la vraie foi; mais ce récit dramatique a une portée bien plus générale : il faut y voir le tableau de la conversion de tout homme, païen, juif ou chrétien, que l'erreur et le vice tenaient éloigné de Dieu. C'est ainsi que, dans la parabole du pharisien et du publicain qui montent au temple pour prier, le Sauveur, tout en flétrissant l'orgueil d'une classe d'hommes déterminée, indique les qualités de la prière pour tous les temps et pour tous les lieux. En s'élevant contre les restrictions arbitraires de Tertullien, les catholiques avaient raison de lui reprocher le caractère étroit de son exégèse. Au sujet de l'incestueux de Corinthe auquel saint Paul accorde le pardon après l'accomplissement d'une pénitence suffisante, le subtil écrivain trouvait un champ plus libre pour ses hypothèses intéressées. Il prétend tout simplement que le pécheur scanda-

1. *De Pudicitia*, VII-XI.

leux dont il est question dans la première Épître aux Corinthiens, diffère du pénitent pardonné qui figure dans la seconde. Ici, c'est un orgueilleux qui avait méconnu l'autorité de l'apôtre; là, un impudique dont les vices motivaient l'excommunication [1]. Par là, sans doute, l'argument tombait; mais il eût fallu établir par des preuves solides la non-identité de ces deux personnes; or, à l'exception de quelques interprètes modernes, Tertullien a contre lui, outre les motifs de vraisemblance tirés du rapprochement des textes, l'opinion générale des Pères et des commentateurs. Restait le fait magistral du Sauveur pardonnant à la femme adultère et à la pécheresse de la cité. Sur ce point, l'équivoque devenait impossible. Aussi l'intrépide logicien ne craint-il pas d'affirmer que le Christ seul possédait ce pouvoir, et que l'Église n'en a pas hérité. Si on lui objecte que le Sauveur a donné à Pierre, avec les clefs du royaume des cieux, le pouvoir de lier et de délier, il répond que cette concession doit être restreinte à la personne de Pierre, et qu'elle ne s'étend ni à ses successeurs ni à l'Église [2]. Voilà une des paroles les plus regrettables que la colère et le besoin de la cause aient arrachées à Tertullien. Autant eût valu dire que la durée de la société chrétienne devait se limiter à la vie de saint Pierre, car il est évident que la perpétuité de l'Église implique la transmission du pouvoir des clefs : les pécheurs avaient besoin de pardon au IIIe siècle, non moins qu'à l'époque des apôtres. Mais,

1. *De Pudicitia,* XIII-XVI.

2. *Ibid.,* XI, XXI.

du reste, l'écrivain montaniste se réfute lui-même, puisqu'il reconnaît que l'Église a hérité du pouvoir de remettre tous les péchés, à l'exception de trois : donc, de son propre aveu, les promesses de Jésus-Christ ne doivent pas se borner à la personne de saint Pierre.

Il faut en convenir, Messieurs, dans la bouche d'un homme qui s'indignait du reproche d'hérésie, de pareilles assertions étaient pour le moins fort étranges. Aussi Tertullien éprouve-t-il la nécessité de mitiger son sentiment; et alors il accomplit une évolution assez habile. Soit, reprend-il, accordons que l'Église ait le pouvoir de remettre les fautes graves dont je parle; seulement elle ne doit pas user d'un tel droit, de peur qu'on ne profite de cette indulgence pour pécher de nouveau. La possibilité du pardon lui paraît une prime d'encouragement offerte au vice. Voilà l'idée qu'il développe avec une verve déclamatoire qui en dissimule peu la fausseté[1]. Il part de là pour s'emporter contre le *Pasteur* d'Hermas, qu'il accuse de patronner l'adultère en regardant ce crime comme rémissible. En bonne logique, Tertullien aurait dû conclure que Dieu, lui aussi, favorise le vice en laissant espérer au pécheur la rémission de ses fautes. De plus, s'il avait voulu être conséquent avec lui-même, il aurait dû soutenir que l'Église ne doit user de la faculté du pardon dans aucun cas, car la raison qu'il allègue pour les péchés graves ne s'applique pas moins aux fautes légères. C'est vous dire assez que ces sortes de raisonne-

1. *De Pudicitia*, I, X, XXI. « Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. »

ments n'ont aucune valeur. A ce compte-là, il faudrait s'interdire tout acte de charité, sous prétexte qu'on pourrait favoriser la paresse ou faire des ingrats. Dites qu'on ne doit pas absoudre à la légère, en l'absence de marques d'une conversion sérieuse, à la bonne heure; mais n'allez pas condamner l'usage d'un droit à cause d'un abus possible. Du reste, le coup d'œil psychologique du prêtre de Carthage lui fait complétement défaut en cette matière. Bien loin d'être un encouragement au mal, le pardon obtenu après une pénitence sincère devient une force pour l'avenir, tandis que le désespoir amène une prostration morale qui rend l'âme incapable d'un retour définitif au devoir et à la vertu.

Certainement, comme nous le disions la dernière fois, tout en blâmant ce rigorisme impitoyable, on ne peut s'empêcher de reconnaître que Tertullien était inspiré par un vif sentiment de la moralité chrétienne. Il ne comprend pas chez un disciple de l'Évangile ces chutes honteuses qui lui semblent une véritable apostasie; il voudrait les prévenir à force de menaces et de rigueurs. Voilà pourquoi il ne trouve pas assez d'anathèmes contre la violation des lois de la pudeur; et il s'indigne à l'idée qu'on puisse y chercher un crime moindre que l'homicide ou l'idolâtrie. Vous allez en juger par le parallèle où cet homme, si habile à dramatiser le raisonnement, personnifie les vices, qu'il fait parler tour à tour :

« Je vois l'adultère s'avancer avec pompe, entre l'idolâtrie qui le précède et l'homicide qui le suit. Certes, il méritait de s'asseoir entre ces deux grandes notabilités du

forfait, et de remplir au milieu d'elles une place vacante à laquelle lui donne droit une égale autorité dans le crime. Ainsi flanqué de part et d'autre, appuyé sur de tels compagnons, qui l'arrachera du corps de ceux auxquels il est si étroitement uni? qui rompra le nœud que forment avec lui les crimes, ses voisins? qui le dérobera aux embrassements de ses frères, afin de le mettre en réserve lui seul pour les fruits de la pénitence? L'idolâtrie d'un côté, l'homicide de l'autre, ne chercheront-ils pas à le retenir? Ils prendront, s'ils le peuvent, la parole pour réclamer. « Arrêtez, s'écrieront-ils, c'est le coin qui nous resserre, le lien qui nous rattache. L'idolâtrie est notre limite; l'adultère, en nous servant d'intermédiaire, nous distingue; en brillant au milieu de nous il fortifie notre alliance. L'Écriture divine nous a incorporés les uns aux autres : ses caractères sont notre mutuel ciment; elle-même ne peut plus être sans nous. Moi, idolâtrie, il n'est pas rare que je fournisse à l'adultère des occasions. Mes bois sacrés, mes collines, mes eaux vives, et jusqu'à mes temples au milieu des cités savent tout ce que nous faisons pour le renversement de la pudeur. Quant à moi, homicide, je travaille aussi souvent pour l'adultère. Sans parler des tragédies, les empoisonneurs et les magiciens savent combien de concubinages je venge, combien de rivalités je protége, combien de gardiens, de délateurs, de témoins je fais disparaître. Les accoucheuses savent également combien de conceptions adultères sont immolées. Jusque chez les chrétiens, l'adultère n'est jamais sans nous. Où se trouvent les œuvres de l'esprit immonde, là sont les idolâtries; où l'homme est tué par ce qui le souille, là se trouve aussi

l'homicide. Ainsi point de milieu : ou l'adultère est exclu du bénéfice de la pénitence, ou le pardon nous est acquis à tous. Ou nous gardons avec nous l'adultère, ou nous le suivons[1]. »

Il y a, sans contredit, un grand fond de vérité dans le rapprochement que Tertullien établit entre des méfaits dont l'un est d'ordinaire la suite de l'autre. Cette délicatesse du sens moral n'est pas moins admirable dans l'éloge de la pudicité par lequel s'ouvre le traité : « La pudicité est la fleur des mœurs, l'honneur du corps, la gloire des deux sexes, l'intégrité du sang, la garantie de l'espèce humaine, le fondement de la sainteté, le préjugé de toute vertu[2]. » On ne peut que louer un zèle si ardent pour la défense de la moralité chrétienne; mais cet éloge de la chasteté, comme les anathèmes contre le vice contraire, ne formaient que de brillants hors-d'œuvre, et ne touchaient en rien au véritable point de la controverse. Les adversaires de Tertullien lui répondaient avec infiniment de raison : Vous vous donnez bien du mal pour prouver ce que personne ne conteste. A quoi bon parcourir toute l'Écriture sainte pour citer les textes qui condamnent la violation des lois de la pudeur? C'est perdre votre temps et votre peine que de réunir une masse d'arguments étrangers à la question. Pour établir votre thèse, vous devriez démontrer que ces mêmes textes qui interdisent la faute excluent également le pardon; car la condamnation du péché n'implique pas l'impossibilité d'en obtenir la ré-

1. *De Pudicitia*, v.
2. *Ibid.*, I.

mission [1]. Or, bien loin de vous donner gain de cause sur ce point, l'Évangile et les écrits des apôtres protestent à chaque page contre un rigorisme qui voudrait enlever au pécheur tout espoir de réhabilitation.

A une réplique si solide et si sensée on ne pouvait opposer que des arguties ou des déclamations hors de propos. Nous avons vu tout à l'heure que Tertullien, serré de près par les catholiques, avait compris la nécessité d'adoucir l'expression de son premier sentiment. Après avoir accordé que le pouvoir de lier et de délier a passé de saint Pierre à ses successeurs, il semblait vouloir se borner à soutenir que l'Église ne doit pas en user, de peur que cette indulgence ne soit de nature à encourager le vice. Mais les moyens termes ne convenaient guère à cet esprit toujours tenté de pousser les choses à l'extrême. Il va donc retirer cette concession, ou du moins l'expliquer dans un sens qui aggrave l'erreur. Voici de quelle manière il exécute ce nouveau changement de front. Oui, dit-il, j'en conviens, l'Église a le pouvoir de remettre les péchés; mais cette Église, quelle est-elle? Est-ce l'Église des psychiques, l'Église composée du corps épiscopal? Non, c'est l'Église des hommes spirituels, l'Église qui se résume dans l'Esprit de Dieu.

« Qu'y a-t-il là de commun avec l'Église, et surtout avec la tienne, ô psychique? Ce pouvoir, en effet, n'appartiendra, depuis la personne de Pierre, qu'aux hommes

1. *De Pudicitia*, XVIII. « Hæc ad interdictionem pertinent omnis impudicitiæ et addictionem omnis pudicitiæ, *salvo tamen loco veniæ*, quæ non statim denegatur, si detecta damnantur. »

spirituels, à l'apôtre ou au prophète. Car l'Église, à proprement parler, c'est surtout l'Esprit, en qui réside la trinité d'un seul et même Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. L'Église que forme l'Esprit est celle dont le Seigneur a dit qu'elle existe là où trois personnes sont rassemblées. D'où il suit qu'un nombre quelconque de fidèles qui se rencontrent dans cette foi est censé l'Église, d'après son auteur et son consécrateur. C'est pourquoi l'Église remettra les péchés, il est vrai, mais l'Église de l'Esprit formée d'hommes spirituels, et non l'Église qui se compte par le nombre des évêques. Ce droit est réservé au Seigneur, et ne regarde pas le serviteur; c'est le pouvoir de Dieu lui-même, et non pas celui du prêtre[1]. »

Voilà, Messieurs, le dernier mot de la question. Comme tous les illuminés, Tertullien arrive par voie de conséquence à une Église soi-disant spirituelle et invisible, qui n'est plus caractérisée par la succession épiscopale, mais par des dons extraordinaires, miracles ou prophéties. L'idée de l'Église, c'est-à-dire de l'assemblée des fidèles unis dans la même foi sous l'autorité des pasteurs légitimes, s'évanouit à ses yeux pour faire place à l'image indécise et vague d'une coterie, où des hommes et des femmes se donnent pour inspirés et usurpent en cette qualité le pouvoir spirituel. C'est exactement aux mêmes proportions que des sectes plus modernes, les Frères Moraves et les Quakers par exemple, réduisaient la société chrétienne. Le fanatisme religieux aboutit tou-

1. *De Pudicitia*, XXI.

jours et partout à des conclusions semblables. Triste résultat, mais parfaitement logique! Du moment que l'on déserte la voie de l'autorité extérieure et visible, on est réduit à se créer une Église imaginaire, qui n'a plus rien de commun avec les réalités d'ici-bas, et au sein de laquelle des intelligences troublées mettent sur le compte de l'Esprit-Saint toutes les folies qui peuvent traverser le cerveau de l'homme. Au point où en était arrivée la discussion, tout raisonnement devenait superflu; il suffisait aux adversaires de Tertullien de l'engager à relire son traité *des Prescriptions*.

De même que le fougueux montaniste se voyait amené, par ses principes de morale, à outrer les sévérités du régime pénitentiaire, il cherchait à multiplier outre mesure les exercices de mortification corporelle. Cet ascétisme sombre et indiscret, nous le trouvons développé dans le traité *du Jeûne* contre les psychiques. Certes, les adversaires que Tertullien désigne par cette dénomination injurieuse, étaient bien éloignés de vouloir contester l'utilité et même la nécessité du jeûne ou de l'abstinence. Tout irrité qu'il est contre eux, l'auteur ne peut s'empêcher de convenir qu'ils tenaient en haute estime ces pratiques salutaires; et les détails où il entre à ce sujet donnent à son ouvrage une haute importance pour l'histoire de la discipline ecclésiastique. Entre autres points, nous voyons que les catholiques jeûnaient le mercredi et le vendredi, la veille des fêtes et pendant la semaine sainte; qu'outre ces jeûnes ordinaires, consacrés par la coutume, les évêques en ordonnaient d'autres, dans certains cas particuliers, suivant les besoins de

l'Église. L'abstinence obligatoire ou volontaire de quelques aliments, ce que Tertullien appelle un jeûne partiel ou une xérophagie, n'était pas moins en usage dans l'Église universelle à l'époque où il écrivait [1]. Mais ces pratiques générales ne pouvaient suffire aux puritains de la secte montaniste ; il leur fallait des observances plus rigoureuses. C'est pourquoi ils prolongeaient jusqu'au soir le jeûne qui se terminait à trois heures ou à midi, établissaient dans le courant de l'année deux semaines d'abstinence en dehors du temps prescrit, etc. Assurément, personne n'eût songé à blâmer leur conduite, s'ils s'étaient contentés de s'imposer à eux-mêmes ces privations, à titre de dévotion facultative et personnelle. Mais, loin de là, ils prétendaient les rendre obligatoires pour tous, en se fondant sur l'autorité des nouveaux prophètes, Montan, Priscilla et Maximilla [2]. Dès lors, la question changeait de face, et le pouvoir disciplinaire de l'Église se trouvait engagé dans le débat. Il était impossible de reconnaître à quelques individus sans caractère ni mission, le droit d'établir de nouveaux préceptes sur la foi d'une révélation reconnue pour fausse. Par ce côté qui ne pouvait échapper à aucun esprit sérieux, une simple affaire de discipline s'élevait à la hauteur d'une question de principe.

1. *De Jejuniis*, XIII, XIV. « Episcopi universæ plebi *mandare* jejunia assolent. »

2. *Ibid.*, I, XI, XIII. Tertullien appelle constamment les jeûnes des montanistes, « un commandement du Seigneur, un devoir imposé par le Paraclet, etc., *imperium Dei*, *officia quæ constituit Spiritus sanctus*. » — « Joël, dit-il ailleurs, prévoyait qu'un jour d'autres apôtres et d'autres prophètes *ordonneraient* des jeûnes. » *Ibid.*, XVI.

Rien de plus curieux à observer que l'argumentation de Tertullien en faveur des jeûnes prescrits par Montan et ses prophétesses. Évidemment, s'il avait tenu à mettre de son côté la logique et le bon droit, il aurait dû commencer par établir l'autorité des nouveaux réformateurs : toute la discussion portait sur ce point. Mais jamais écrivain n'a mieux connu le secret de tourner une difficulté, en se rejetant sur une thèse étrangère au débat. Après avoir allégué que Montan ne prêche ni un autre Dieu ni un autre Christ que les catholiques, ce qui est une pure défaite, il entre dans de longs développements sur l'utilité du jeûne et de l'abstinence. A coup sûr, voilà de l'érudition et de l'éloquence hors de propos. Tertullien donne une nouvelle preuve de sa pénétration ordinaire lorsqu'il montre dans la loi du jeûne un antidote contre le poison que le sensualisme a fait couler dans les veines du premier homme. Rien de plus juste que son éloge de l'abstinence corporelle, dont l'effet est d'assurer à l'âme la souveraineté sur le corps. Nul doute, comme il le prouve par l'histoire de la révélation, que Dieu n'accorde à l'âme qui a conquis sa pleine liberté sur les sens, des grâces particulières, parfois même le don de prophétie et le pouvoir d'opérer des miracles [1]. Mais tout cela n'avait aucun rapport avec la controverse qui s'agitait entre le prêtre de Carthage et ses adversaires. Ceux-ci ne contestaient nullement le caractère moral ni l'efficacité d'une pratique qu'ils observaient eux-mêmes. Toute leur opposition se réduisait à refuser aux montanistes le droit de s'appuyer

1. *De Jejuniis*, III-X.

sur des révélations particulières pour prescrire de nouveaux jeûnes. Dans son ardeur à soutenir une thèse que personne ne songeait à combattre, Tertullien oublie le point capital de la question. Les injures qu'il prodigue à ses adversaires ne suppléent pas davantage à l'absence de raisonnement valable. Vous allez juger de la situation d'esprit où se trouvait l'irascible écrivain, par cette apostrophe dont la véhémence égale la grossièreté :

« Tu as fait de ton ventre un dieu, de ton poumon un temple, de ton estomac un autel. Ton prêtre, c'est le cuisinier; ton Saint-Esprit, la fumée d'un plat; tes dons spirituels, ce sont les condiments; et ta prophétie, le hoquet de la satiété. Va, s'il faut dire la vérité, c'est toi qui es ancien; puisque tu accordes tant à la gourmandise, tu as raison de réclamer la priorité. Je le reconnais : à te voir courir çà et là après les grives, arriver des plaines de la discipline la plus relâchée, et sans cesse près de défaillir, tu sens toujours ton Ésaü, le chasseur de bêtes fauves. Si je te présentais des lentilles cuites dans un vin doux, tu me vendrais sur-le-champ tes droits d'aînesse; ton agape bouillonne dans la marmite; ta foi s'échauffe dans les cuisines; ton espérance réside au fond des plats [1]. »

Il est impossible de descendre plus bas dans le style du pamphlet. Ne pouvant réfuter ses adversaires, le docteur montaniste épuise contre eux tous les traits de la calomnie. Et pourtant, Messieurs, jusque dans cette

1. *De Jejuniis*, XVI, XVII.

pièce trempée de fiel et de colère, on retrouve le sentiment héroïque qui animait le panégyriste du martyre. Tertullien veut préparer le chrétien à la lutte contre les persécuteurs de l'Évangile, par la mortification de la chair. Il s'appuie sur les conditions et les besoins de l'Église opprimée pour justifier un redoublement de rigueur dans la discipline. Épictète devenu chrétien eût peut-être tenu ce langage stoïque, dont les circonstances excusent la dureté :

« C'est à l'école de l'abstinence que le chrétien apprend à supporter la prison, à endurer la faim et la soif, à mépriser les privations et les inquiétudes de tout genre, afin de pouvoir entrer dans les cachots tel qu'il en sortira, c'est-à-dire d'y entrer non pour subir une peine, mais pour obéir à la discipline, martyr de son devoir, plutôt que victime du siècle qui le torture. Ainsi familiarisé avec la douleur, il marchera au combat avec plus d'assurance, n'ayant plus assez de chair pour fournir matière aux tourments : renfermé dans l'aride cuirasse de sa peau, il n'offrira aux ongles de fer qu'une corne insensible, parce qu'il s'est déchargé précédemment de son sang, comme d'une entrave à la liberté de l'âme, qui, elle aussi, a pris les devants, et vu souvent la mort de près dans les macérations du jeûne... Non, la maigreur ne nous déplaît point. Dieu ne donne pas plus la chair au poids, qu'il ne donne l'esprit par mesure. Que dis-je? Une chair amaigrie passera plus facilement par la porte étroite du salut; une chair allégée ressuscitera plus promptement; une chair desséchée résistera davantage dans le tombeau. Que les athlètes et les lut-

teurs des jeux olympiques s'engraissent, à la bonne heure! C'est à eux que convient le luxe de la chair, parce qu'ils ont besoin de forces, quoique cependant ils se fortifient, eux aussi, par l'abstinence. Quant à nous, autres sont nos forces, autre notre vigueur, autres nos combats [1]. »

Ces paroles expliquent le rigorisme de Tertullien, si elles ne le justifient point. En face des persécutions qui menacent l'Église, le prêtre de Carthage ne voit dans la vie chrétienne qu'une préparation au martyre. Partant de ce principe, il recommande aux fidèles les macérations de la chair comme un apprentissage du supplice que le monde leur réserve. Aussi bien un corps exténué par le jeûne sera-t-il plus capable d'endurer la souffrance à laquelle sa maigreur n'offre plus que peu de prise. C'est dire assez, Messieurs, que ces maximes, inspirées par les besoins d'une situation tout exceptionnelle, ne sauraient devenir une règle de conduite applicable à tous les temps. Sans doute la mortification des sens est un précepte de la loi évangélique, mais encore la prudence chrétienne nous oblige-t-elle à y mettre de la discrétion. En regardant « tous les aliments, de quelque manière et à quelque heure qu'on les prenne, comme un véritable poison [2], » Tertullien et les montanistes dépassaient toute mesure. L'Église n'aurait pu tolérer un pareil langage, pas plus qu'il ne lui était possible d'abdiquer son pouvoir disciplinaire entre les mains de quelques

1. *De Jejuniis*, XII, XVII.
2. *Ibid.*, III.

illuminés qui prétendaient, sur la foi d'une inspiration particulière, imposer aux fidèles un joug insupportable. L'éloquence et le génie devenaient impuissants à dissimuler les dangers d'une thèse qui méconnaissait le véritable esprit de l'Évangile et portait une grave atteinte à la constitution de l'Église.

VINGT-SIXIÈME LEÇON

Une fantaisie d'artiste. — Le traité *du Manteau*. — Tertullien se justifie d'avoir quitté la toge. — Ton et caractère de la pièce. — Analogie avec les exercices de rhétorique ou les *déclamations* du temps. — L'*Apologie* d'Apulée. — Le discours de Dion Chrysostome *sur le Costume*. — Valeur des motifs allégués par Tertullien. — Jugement de Malebranche sur le traité *du Manteau*.

Messieurs,

Si les malheureuses controverses que nous venons d'étudier ont laissé sur la mémoire de Tertullien une tache ineffaçable, du moins cette impression pénible est-elle affaiblie par le souvenir des services éclatants que le prêtre de Carthage a rendus à l'Église en combattant les hérésies. Séparé des catholiques sur des points qu'il regardait comme de simples questions de discipline, le grand athlète de la foi va retrouver, en face d'adversaires communs, toute la vigueur et la fermeté de son esprit. Mais, avant de le suivre dans cette partie si brillante de sa carrière, nous allons nous reposer quelques instants au milieu d'une pièce qui, pour la gravité du sujet, forme un singulier contraste avec les matières traitées jusqu'ici. En place des plus importants problèmes de l'ordre moral, il s'agit uniquement, dans la composition dont je parle, d'une coutume indifférente par elle-même, d'une mode à la défense de laquelle l'Évangile n'était guère intéressé, tranchons le mot, d'un changement d'habit. C'est vous dire assez que

le traité *de Pallio*, ou du Manteau, est un pur jeu d'esprit, une fantaisie d'artiste, qui mériterait peu l'attention si le spirituel écrivain n'avait su y répandre, à côté d'une vaste érudition, ces traits piquants et cette verve satirique dont ses ouvrages nous ont offert tant d'exemples. Quelque but qu'il se soit proposé d'atteindre par cette production légère, où éclate d'un bout à l'autre une raillerie si vive et si franche, on peut affirmer que rien n'était plus propre à faire diversion aux âpres querelles qui venaient de traverser sa vie.

Tertullien avait quitté la toge pour le manteau, l'habit ordinaire des Carthaginois pour le vêtement particulier aux philosophes et aux ascètes. Dans quelle année faut-il placer ce changement de costume? Il est impossible de le déterminer avec certitude, en l'absence de renseignements positifs. Nous savons bien que le traité *du Manteau* remonte à l'époque où Caracalla et Géta avaient déjà reçu de leur père la dignité d'Auguste, c'est-à-dire vers l'année 208[1]; mais rien ne prouve que le prêtre de Carthage n'eût adopté depuis longtemps le vêtement dont il veut justifier l'usage. Saumaise, dont la savante critique a tant contribué à éclaircir certains passages de cet opuscule, pense que Tertullien adopta le manteau à son entrée dans les ordres; et, par le fait, cet écrivain appelle le *pallium* un vêtement sacerdotal[2]; mais, par la même raison, on pourrait conclure qu'il prit ce costume aussitôt après sa conversion au christianisme,

1. *De Pallio*, II. « Præsentis imperii, *triplex virtus*, Deo tot Augustis in unum favente. »

2. *Ibid.*, IV. « Sacerdos suggestus, *pour*, sacerdotalis ornatus. »

car il félicite le *pallium* d'avoir été choisi pour habit par des chrétiens [1]. J'aime mieux supposer que le changement en question a coïncidé avec une époque où Tertullien, résolu de mener un genre de vie plus austère et plus retiré qu'auparavant, voulut imiter les ascètes chrétiens jusque dans l'habillement qui leur était propre. Telle est, en effet, la signification particulière qu'il prête au choix du manteau dans tout le cours du traité, comme nous allons le voir; or, ni sa conversion au christianisme, ni son élévation au sacerdoce n'appelaient d'elles-mêmes l'adoption d'un régime que je comparerais volontiers à ce qui est devenu plus tard l'état monastique.

Il paraît que, dans la capitale de l'Afrique, quelques hommes désœuvrés avaient eu assez de loisir pour s'occuper du costume de Tertullien, et pour en faire la critique. Afin de calmer leur humeur railleuse, le philosophe chrétien commence par établir que ce manteau, qui leur semble une nouveauté, est tout simplement l'ancien costume des Carthaginois, tandis que la toge est d'importation romaine. Vous allez juger, Messieurs, du ton de la pièce par cet exorde, où chaque mot est une ironie :

« Hommes de Carthage, de tout temps maîtres de l'Afrique, aussi illustres par votre antiquité qu'heureux dans votre nouvel état, je me réjouis que vos jours soient assez prospères pour vous laisser le loisir et l'agrément de critiquer des habits. Ce sont là des fruits de la paix et de l'abondance. Du côté de l'empire et du ciel, tout va bien. Cependant, avouez-le, vous n'avez pas toujours

1. *De Pallio*, VI. « Ex quo christianum vestire cœpisti. »

été vêtus de la même façon. Autrefois, vous portiez des tuniques que recommandaient la finesse de leur trame, l'harmonie de leurs couleurs et la justesse de leurs formes. En effet, elles ne dépassaient point les jambes, et ne s'arrêtaient pas non plus, contre la bienséance, au-dessus des genoux; elles ne serraient pas trop le bras, laissaient les mains libres, et n'exigeaient pas de ceinture pour diviser les plis; enfin, grâce à leur exacte symétrie, elles allaient merveilleusement aux hommes. Quant au manteau, ou à l'habit extérieur, il avait également quatre angles, se rejetait d'un côté ou de l'autre, se plissait autour du cou, et reposait sur les épaules, retenu par une agrafe. Il ressemblait à celui que portent aujourd'hui les prêtres d'Esculape devenu vôtre. Ainsi s'habillait dans le voisinage Utique, votre sœur; de même les Tyriens sur les autres points de l'Afrique. Mais quand l'urne des destins du monde eut varié et que Dieu se fut prononcé pour les Romains, la cité votre sœur se hâta spontanément de changer de costume, pour saluer Scipion sous les livrées du maître, aussitôt qu'il aborderait, se faisant ainsi Romaine avant l'heure. Quant à vous, la toge vous fut offerte après d'injurieux bienfaits, comme à des vaincus qui avaient perdu leur vieille indépendance, mais non toute gloire..... Hélas! que cette toge a parcouru de pays! Elle est allée des Pélasges aux Lydiens, des Lydiens aux Romains, pour passer des épaules du peuple le plus illustre sur celles des Carthaginois. Depuis ce moment-là, vous portez une tunique plus longue, avec une ceinture qui la retient à volonté; vous soutenez par étages l'immense robe qui vous enferme dans le cercle

de ses plis, sans compter les suppléments que réclament votre condition, votre dignité, ou la saison ; et, malgré cela, vous vous mettez à montrer au doigt ceux qui portent le manteau, oubliant qu'il a été de tout temps votre vêtement habituel. Un pareil défaut de mémoire ne me surprend pas [1]. »

Cette page indique assez que nous sommes en présence d'un de ces exercices de rhétorique auxquels se plaisait si fort le goût de l'époque. Rien ne ressemble mieux au plaidoyer de Tertullien, pour le ton et pour la forme, que l'*Apologie* d'Apulée. C'est en comparant ces deux pièces, écrites à peu de distance l'une de l'autre, qu'on saisit bien le caractère de cette éloquence déclamatoire qui prévalait en Afrique. Même emphase de part et d'autre, pour donner de l'importance à des sujets presque insignifiants. A propos d'accusations qui ne méritaient pas la peine d'être relevées, le rhéteur de Madaure avait fait un pompeux éloge de la poudre dentifrice et du miroir. Supériorité du miroir sur la peinture et sur la statuaire, quant à la reproduction de la figure humaine ; utilité du miroir pour l'orateur qui vise au parfait accord de la parole et du geste, pour le physicien qui veut étudier la réflexion des rayons de lumière, rien ne manque à l'énumération : c'est un panégyrique complet, et cela, parce qu'on avait reproché à Apulée de posséder un miroir. Tertullien fera de même à l'occasion du manteau qui offusquait les Carthaginois. Il remontera, s'il le faut, jusqu'à l'origine du monde, il parcourra dans tous les

1. *De Pallio*, I.

sens la nature et l'histoire, pour démontrer qu'il n'a pas eu tort d'échanger la toge contre un autre vêtement.

Et d'abord, qui pourrait trouver mauvais qu'un homme renonce à un costume pour en adopter un autre? Est-ce que la face du monde ne se modifie pas tous les jours? Le travail habituel de la nature ne consiste-t-il pas à changer de vêtement? Certes, on ne saurait prendre les choses de plus haut; et si l'importance du sujet répondait à la solennité du ton, la critique se trouverait désarmée. Toujours est-il qu'en voulant agrandir le débat, l'auteur fait quelques descriptions qui seraient fort belles, si l'on pouvait oublier qu'il ne s'agit que d'un manteau.

« Tout change de formes dans le monde, dit Tertullien. Le jour et la nuit se succèdent l'un à l'autre. Le soleil a ses stations annuelles, la lune ses phases de chaque mois. La confusion distincte des astres fait reparaître par intervalles ce qui venait de s'éclipser. L'enveloppe du ciel est tantôt sereine et lumineuse, tantôt obscurcie par les nuages; ici ce sont des torrents de pluie qui se précipitent; là des projectiles qui se mêlent à la pluie; bientôt ce n'est plus qu'une légère rosée; puis voilà de nouveau la sérénité première. Sur la mer, même inconstance : aujourd'hui que les vents soufflent également, elle est tranquille et innocente; demain une brise modérée va l'agiter; enfin la voici qui soudain bondira sous la vague. Ainsi encore, si vous regardez la terre, qui aime à changer de parure avec les saisons, vous aurez peine à la reconnaître sous cette surface naguère verte pour vos yeux, aujourd'hui jaune, dans quelque temps toute blanche. Ne puis-je pas en dire autant de ses autres ornements? Les

torrents qui descendent des montagnes, les sources d'eau qui se jouent sous le sol, le lit des fleuves qui se couvre de limon, ne se renouvellent-ils pas constamment? Que dis-je? Le monde tout entier a changé d'aspect autrefois, puisque les eaux l'engloutirent. Les coquillages et les trompes de mer voyagent aujourd'hui encore sur les montagnes, voulant prouver à Platon que les plus hauts sommets avaient flotté sous les eaux. Quand celles-ci se furent retirées, le globe prit une forme différente, devenu autre par ce changement, quoique restant toujours le même [1]. »

La conclusion de cet argument, c'est que l'auteur a bien pu changer de vêtement, puisque la nature entière ne cesse de se transformer. Vous trouverez sans doute comme moi que le premier défaut de ce raisonnement est son inutilité. Ce luxe de preuves à propos d'un manteau toucherait à la naïveté, s'il fallait voir dans la thèse autre chose qu'une brillante amplification sur un sujet peu sérieux par lui-même. De plus, on pourrait appliquer au cas particulier ce proverbe : qui veut trop prouver, ne prouve rien. Si les transformations que subit le globe autorisent Tertullien à prendre le manteau, elles ne justifient pas moins les Carthaginois de l'avoir quitté. Mais, je le répète, le traité *de Pallio* est une pure œuvre d'imagination, dans laquelle il ne faut chercher que le talent d'un grand artiste; or, en fait de tableaux et de descriptions, Tertullien est un maître. Après avoir constaté les changements périodiques qui s'opèrent dans la nature, il passe aux révolutions des empires

1. *De Pallio*, II.

et aux migrations des peuples. Enfin, pour aborder un ordre d'idées qui se rapproche davantage de l'objet de sa dissertation, il observe comment, chez les animaux, les formes extérieures se renouvellent avec le temps : le paon dépose sa parure pour en revêtir une autre, le serpent change de peau et l'hyène de sexe; le cerf rajeunit. Parmi ces détails d'histoire naturelle, il y en a de fort contestables; mais la description du caméléon est très-belle, et mérite d'être citée.

« Il est un quadrupède, à la démarche lente, à la peau rude, et qui habite les champs. C'est la tortue de Pacuvius, diras-tu? Point du tout. Le vers de ce poëte peut s'appliquer à un autre animal, qui, pour être d'une taille médiocre, ne laisse pas d'avoir un grand nom. Qui entendra parler du caméléon, sans le connaître, s'imaginera que c'est au moins quelque chose comme un lion. Mais rencontrez-le dans une vigne, caché tout entier sous un pampre, vous rirez de l'audace toute grecque qu'on a eue de lui donner ce nom. En effet, point de suc dans son corps, tandis que des insectes bien moindres n'en manquent pas. Le caméléon n'est qu'une peau, cependant il vit; sa petite tête tient immédiatement à son dos, car il n'a pas de cou; aussi ne se tourne-t-il qu'avec effort. Mais ses petits yeux, ou plutôt deux points de lumière, placés à fleur de tête, rayonnent de côté et d'autre, dans leur éblouissante mobilité. A peine peut-il se lever de terre, tant il est pesant et fatigué; il marche avec lenteur et péniblement; on s'aperçoit qu'il a fait du chemin, et on ne l'a pas vu marcher; toujours à jeun, jamais en défaillance, il se nourrit en bâillant, il rumine en

respirant ; le vent, voilà sa pâture. Toutefois il a la vertu de changer complétement, sans cesser d'être lui-même. En effet, quoiqu'il n'ait qu'une couleur qui lui soit propre, il prend celle de l'objet qui l'approche. Au caméléon seul il a été donné, comme dit le proverbe, de s'amuser de sa peau [1]. »

Un naturaliste moderne n'admettrait sans doute pas cette dernière qualité, que Tertullien attribue au caméléon d'après une opinion fort ancienne ; mais cette erreur, excusable d'ailleurs, n'enlève rien au mérite littéraire d'un morceau qui ne serait pas déplacé à côté des plus belles descriptions de Buffon. Vous me demanderez peut-être pourquoi, au lieu de chercher ses arguments si loin, l'auteur n'aime pas mieux les tirer de l'homme lui-même. C'est, en effet, dans les coutumes si variables des différents peuples qu'il pouvait trouver une justification plus complète. Aussi cette longue digression sur la nature et sur le règne animal n'a-t-elle été qu'un prélude pour arriver jusqu'à l'homme. Suivant l'habitude qu'il a de remonter à l'origine des choses, Tertullien fait l'historique de l'art et de l'industrie dans leur application aux vêtements. Il énumère les inventions dues à la nécessité d'abord, au goût du luxe ensuite, depuis les feuilles de figuier qui ont servi à couvrir la nudité de nos premiers parents, jusqu'aux habits de soie dont un humble insecte fournit la matière, sans oublier la fabrication de la laine, de la toile et du lin. Ces changements de costume, amenés par le temps, indiquent suffisam-

1. *De Pallio*, III.

ment qu'une mode nouvelle n'est point répréhensible par elle-même; elle devient coupable lorsqu'on intervertit l'ordre de la nature ou qu'on blesse la modestie. Réservez vos railleries, continue l'auteur, pour Achille déguisé en jeune fille, pour Hercule transformé en Omphale, pour les matrones romaines qui échangent le voile et la robe flottante contre un vêtement plus favorable à leurs dissolutions, etc. Voilà des habits qu'il est juste de montrer au doigt, de tourner en ridicule, parce qu'ils offensent la pudeur, et qu'ils sont contraires, non seulement à la coutume, mais encore aux lois de la nature. Quant au manteau, il ne peut avoir qu'un tort aux yeux des païens, et ce tort est un mérite : il est devenu l'habit de la sagesse, qui renonce aux vaines superstitions. Voilà ce qui le rend plus auguste que toutes les dépouilles et tous les voiles du monde. Insigne du prêtre, le manteau s'élève au-dessus de la tiare et des autres ornements. Mais lors même qu'il ne serait pas la marque d'un passage à une foi meilleure, il porterait avec lui sa défense dans un avantage que tous peuvent apprécier, dans sa commodité. A défaut d'élévation ou d'originalité, ce dernier argument ne laissait pas d'être le mieux approprié à la nature du sujet :

« D'abord, dit le prêtre de Carthage, point de vêtement plus commode à prendre ni moins embarrassant. Il n'est pas nécessaire qu'un artiste, la veille déjà, en arrange les plis de haut en bas, qu'il les arrondisse en baguettes, qu'il les rassemble en un point central comme au sommet d'un bouclier, et qu'il en fixe la forme par des agrafes. Il ne faut pas non plus que, revenant le lende-

main avec le jour, il resserre la tunique au moyen d'une ceinture, pour lui donner moins d'ampleur; qu'après avoir reconnu si le nœud est en bon état et réformé ce qu'il y a d'exorbitant, il allonge la robe du côté gauche; qu'il retire des épaules cette immense circonvolution d'où sort le sein là où les plis cessent; ni qu'après avoir dégagé le côté droit, il la rejette sur le côté gauche avec un autre pan de la robe, plissé comme le premier et destiné à couvrir le dos, jetant ainsi sur celui qu'il habille un véritable fardeau... Au contraire, rien de plus libre que le manteau, fût-il double comme celui de Cratès; ce vêtement n'exige pas tant d'apprêts. Tout l'effort qu'il réclame, c'est qu'on le déploie pour le mettre. On le peut d'un seul jet qui enveloppe tout le corps de l'homme, de manière à le couvrir convenablement. C'est un voile qui laisse voir les épaules ou les cache à volonté; il y est attaché, mais sans les surcharger ni les serrer de trop près. Le manteau ne s'inquiète pas de la symétrie des plis; il se maintient aisément ou se rajuste de lui-même. L'a-t-on quitté, on ne le confie à aucune tenaille pour le lendemain. Si la tunique est dessous, on n'a pas le supplice d'une ceinture. La chaussure qui l'accompagne est des plus propres; ou bien le pied reste nu, ce qui est plus viril que de porter le brodequin [1]. »

Voilà, Messieurs, des raisons plus convaincantes en faveur du manteau que les transformations de la nature et les vicissitudes des empires; et, bien que l'expérience ne nous permette pas d'en apprécier la solidité,

1. *De Pallio*, v.

on ne saurait en contester la convenance ni l'à-propos. Au fond, les Carthaginois en voulaient moins au costume qu'à la profession de ceux qui le portaient. C'est ce qu'avait fort bien compris Dion Chrysostome dans une occasion toute semblable. Il nous reste du rhéteur grec une pièce analogue à l'opuscule de Tertullien sur *le Manteau* [1]. Dans ce discours intitulé *du Costume*, Dion se demande pourquoi le manteau de philosophe est en butte aux railleries du vulgaire. « Personne, dit-il, ne s'étonne de voir le matelot, le laboureur, le berger, le cabaretier même porter l'habit de leur condition. Il n'y a que le philosophe qui ne puisse se montrer avec le vêtement de son état sans qu'on s'occupe de lui pour le tourner en ridicule. Pourquoi cela? La raison en est toute simple. Ni le laboureur ni le berger ne gênent qui que ce soit dans sa conduite; on n'a pas à craindre d'être réprimandé par eux. Au contraire, le *pallium* indique un homme qui fait profession de dire la vérité à tout le monde, d'exhorter à la vertu, de n'épargner au vice ni blâme ni reproche. Voilà pourquoi le manteau de philosophe déplaît à des gens qui croient y voir la critique indirecte de leurs mœurs [2]. » J'ignore si Tertullien avait lu le discours de Dion Chrysostome; mais il reproduit la même idée sous une forme plus oratoire, en faisant parler le manteau, par un de ces mouvements dramatiques qui donnent tant de vie à son style :

« Lors même que le don de la parole lui fait défaut ou que la timidité arrête sa voix, la philosophie parle par

1. Περὶ τοῦ σχήματος, *de Habitu*, Discours LXXII, édit. de Paris, 1703.
2. *Ibid.*, p. 630.

sa vie seule, et le manteau lui-même est une éloquence. Voir le philosophe, c'est l'entendre. Je fais rougir le vice qui me rencontre. Qui ne se sentirait ému à l'aspect de son adversaire? Qui pourra me nuire par ses regards, quand il ne le peut pas même dans son esprit? Certes, ils sont grands les bienfaits du manteau, puisqu'à son seul souvenir les mauvaises mœurs sont obligées de rougir[1]. »

Pour des hommes tels que les Carthaginois, qui ne rêvaient que négoce et affaires, le vêtement des philosophes et des ascètes était l'indice d'une vie inutile au monde. Voici ce que répond le manteau, ou plutôt celui qui le porte :

« Pour moi, dit-il, je ne dois rien au forum, au champ de Mars, au sénat : je ne veille pour aucun office ; je ne m'empare d'avance d'aucune tribune, je ne fréquente nulle audience des préteurs ; je ne respire point l'odeur des canaux ; je ne m'approche de la barre d'aucun tribunal ; je n'enfonce pas les bancs des juges ; je ne trouble pas le cours de la justice ; je ne plaide pas avec fracas ; je ne suis ni soldat ni juge : je vis en dehors du peuple. J'ai assez à travailler en moi-même : mon unique affaire, c'est de n'en avoir pas.... Toutefois il me sera permis, à moi aussi, d'être utile au monde. A chaque coin de rue, devant chaque autel, j'ai coutume de proposer pour les mœurs des remèdes plus propres que ton activité à procurer le bien-être aux républiques, aux cités et aux empires.... Outre la philosophie, je possède encore d'autres

1. *De Pallio*, VI.

arts utiles au public. Je suis porté par celui qui enseigne les premières lettres, par celui qui assouplit la voix de l'enfant, par celui qui trace sur le sable les premiers chiffres, par le grammairien, par le rhéteur, par le sophiste, par le médecin, par le poëte, par le musicien, par celui qui observe les astres ou le vol des oiseaux. Tous les arts libéraux s'enveloppent dans mes quatre angles. Sans doute, ils ne viennent qu'après les chevaliers romains, mais aussi toute la honteuse engeance des maîtres d'armes et des gladiateurs marche-t-elle sous la toge. Eh bien ! y a-t-il encore quelque déshonneur à quitter la toge pour le manteau? voilà ce que le manteau dit pour sa défense. Quant à moi, je vois pour lui un autre honneur dans l'usage qu'en font une société et une discipline établies de Dieu. Réjouis-toi, pallium, et tressaille d'allégresse : une philosophie meilleure t'a jugé digne d'elle, depuis que tu as commencé de revêtir un chrétien[1]. »

C'est par ce beau trait que Tertullien conclut son parallèle entre la toge et le manteau. Comme je le disais en commençant, on se tromperait fort en cherchant dans cette pièce autre chose qu'une fantaisie d'artiste, une amplification ingénieuse sur un thème qui permettait à l'auteur de déployer son talent d'écrivain et son érudition. Ces exercices de rhétorique ou ces déclamations étaient trop usités dans la littérature profane du temps, pour qu'il faille s'étonner d'en trouver un exemple parmi les œuvres du prêtre de Carthage. Vous avez dû remarquer, en effet, que le traité *de Pallio* s'adresse aux païens, ce qui con-

1. *De Pallio*, v, vi.

firme le rapprochement que nous avons établi entre cet opuscule et les compositions analogues d'Apulée et de Dion Chrysostome. Si Malebranche avait mieux tenu compte du milieu où vivait Tertullien, il se serait exprimé avec moins de sévérité dans une page que vous me permettrez de vous lire, et qui d'ailleurs renferme quelques observations fort justes :

« Tertullien était à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter enfin qu'il ne fût visionnaire dans le sens que j'ai expliqué auparavant, et qu'il n'eût presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophétesses est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le dérèglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures! combien de raisons pompeuses et magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit [1] ! »

Étendue à tous les ouvrages de Tertullien, cette appréciation manquerait d'exactitude. Certes, l'auteur du traité *des Prescriptions* n'avait pas le jugement faible, quoi qu'en dise Malebranche. C'est dans le caractère du

1. *Recherche de la vérité,* l. II, 3e partie, c. III.

prêtre de Carthage, plutôt que dans les défauts de son intelligence, qu'il faut chercher la source de ses erreurs. En voulant tout réduire à un manque d'équilibre entre l'imagination et le jugement, le célèbre Oratorien néglige les causes morales qui ont tant d'influence sur la conduite des hommes. Nous l'avons vu, sauf quand la passion l'égare, Tertullien fait preuve d'une sûreté de coup d'œil qui l'abandonne rarement ; et son naturel impétueux, son penchant au rigorisme, expliquent bien mieux les excès de langage auxquels il s'est laissé emporter. Cette observation faite, je souscris volontiers à la critique de Malebranche relativement à certaines parties du traité *de Pallio :* c'est le blâme même que nous énoncions tout à l'heure :

« A quoi sert, par exemple, à cet auteur, qui veut se justifier d'avoir pris le manteau de philosophe au lieu de la robe ordinaire, de dire que ce manteau avait autrefois été en usage dans la ville de Carthage? Est-il permis présentement de prendre la toque et la fraise, à cause que nos pères s'en sont servis? et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins et des chaperons, si ce n'est au carnaval, lorsqu'elles veulent se déguiser pour aller en masque?

« Que peut-il conclure de ces descriptions pompeuses et magnifiques des changements qui arrivent dans le monde, et que peuvent-elles contribuer à sa justification? La lune est différente dans ses phases, l'année dans ses saisons, les campagnes changent de face l'hiver et l'été ; il arrive des débordements d'eau qui noient des provinces entières, et des tremblements de terre qui les englou-

tissent; on a bâti de nouvelles villes; on a établi de nouvelles colonies; on a vu des inondations de peuples qui ont ravagé des pays entiers; enfin, toute la nature est sujette au changement, donc il a eu raison de quitter la robe pour prendre le manteau! Quel rapport entre ce qu'il doit prouver, et entre tous ces changements et plusieurs autres qu'il recherche avec grand soin et qu'il décrit avec des expressions forcées, obscures et guindées? Le paon se change à chaque pas qu'il fait, le serpent entrant dans quelque trou étroit, sort de sa propre peau et se renouvelle; donc il a raison de changer d'habit! Peut-on de sang-froid et de sens rassis tirer de pareilles conclusions? et pourrait-on les voir tirer sans en rire, si cet auteur n'étourdissait et ne troublait l'esprit de ceux qui le lisent[1]? »

Assurément, si l'opuscule *sur le Manteau*, au lieu d'être un brillant jeu d'esprit, avait le caractère sérieux d'une pièce didactique, il mériterait d'un bout à l'autre les reproches que lui adresse l'auteur de la *Recherche de la vérité;* mais une pareille censure n'est-elle pas trop amère, lorsqu'il s'agit d'une œuvre de fantaisie? On sait que Malebranche, écrivain plein d'imagination, aimait à déprécier une faculté qu'il possédait à un si haut degré : ce qui a permis de dire que, chez lui, l'imagination avait travaillé pour un ingrat. De même, lorsqu'il répète, après Saumaise, que Tertullien a fait tous ses efforts pour se rendre obscur et incompréhensible, il excède la mesure, et sa critique devient exorbitante. On ne saurait nier que

1. *Recherche de la vérité.*

le traité *de Pallio* n'ait beaucoup exercé la patience et la sagacité des commentateurs; mais les difficultés qu'on éprouve à le comprendre dans ses détails tiennent surtout à la nature du sujet. Est-il étonnant qu'une dissertation sur le costume des peuples anciens conserve pour nous quelque obscurité, et que le sens des mots techniques employés autrefois puisse nous échapper à une si longue distance? Pour expliquer le fait, il n'est ni nécessaire ni juste de conclure que l'auteur travaillait à n'être pas compris. Ce serait, sans nul doute, pencher vers une indulgence excessive, que de faire à Tertullien un mérite de son défaut de clarté; et Balzac me semble avoir employé l'une de ces hyperboles dont il se montrait si prodigue, lorsqu'il disait : « J'ai trouvé dans les écrits de Tertullien cette lumière noire dont il est parlé dans un ancien poëte, et je regarde avec autant de plaisir son obscurité que celle de l'ébène bien nette et bien travaillée [1]. » Si la lumière dont parle Balzac était un peu moins noire dans certains endroits de la pièce que nous venons de parcourir, elle ajouterait au mérite d'une composition où l'artiste et l'érudit jouent le rôle principal. Quant au penseur et au dialecticien, nous les chercherons ailleurs; et, pour les trouver, il nous suffira d'ouvrir le traité *des Prescriptions*.

1. *OEuvres de Balzac*, Paris, 1663, part. I, p. 299.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON

Luttes de Tertullien avec les sectes dissidentes. — Série d'ouvrages qui se rapportent à ce sujet. — Le traité *des Prescriptions*.— Date de cette composition. — Rôle des hérésies dans le plan de la Providence. — Sources d'où elles proviennent. — Théorie du libre examen appliqué à l'objet même de la révélation. — Distinction entre l'examen qui précède la foi et celui qui la suit. — Impuissance du libre examen à faire un acte de foi définitif. — Tertullien accepte comme légitime l'examen des titres de la révélation, des motifs de crédibilité, et repousse avec raison l'examen critique des vérités révélées, prises en elles-mêmes. — Il n'y a de régulier et de normal que l'unité de tous les chrétiens dans l'adhésion au même symbole de foi. — Le libre examen et le scepticisme.

Messieurs,

Lorsqu'on étudie le mouvement de l'éloquence chrétienne vers la fin du IIe siècle, on le voit suivre une triple direction, selon que l'Église elle-même était occupée à se défendre contre le paganisme, à combattre les hérésies ou à fortifier sa propre discipline. De là trois genres d'écrits qui méritent également de fixer l'attention : les apologies, les traités de controverse et les ouvrages de morale. Tertullien est, sans contredit, l'auteur qui résume le mieux l'activité littéraire de l'époque sous ces différents aspects. Déjà nous avons passé en revue celles de ses productions qui traitent des rapports de la société chrétienne avec le polythéisme, ou bien qui concernent la vie et l'organisation intérieure de l'Église. Il nous reste par conséquent à retracer ses luttes avec les sectes dissi-

dentes. Ici vient se placer en première ligne son fameux livre *des Prescriptions* contre les hérétiques.

Essayons d'abord de préciser autant que possible la date de cette composition. Vous savez que, si les œuvres de Tertullien peuvent être rangées en trois classes, suivant qu'on l'étudie comme apologiste, comme moraliste ou comme controversiste, sa vie se partage en deux moitiés, dont l'une précède et l'autre suit sa défection. Il s'agit donc de savoir à laquelle de ces deux périodes appartient le traité *des Prescriptions*. Sur ce point, trois opinions se sont produites. La première rapporte l'ouvrage au temps où le célèbre écrivain n'avait pas encore cédé aux illusions du montanisme: la deuxième se prononce pour une époque postérieure à ce déplorable entraînement; et la troisième, qui est une sorte de moyen terme entre les deux précédentes, suppose que Tertullien, déjà montaniste, livra au public une pièce qu'il avait rédigée avant sa chute. Je commence par faire observer que nous sommes complétement désintéressés dans ce débat. Antérieur ou non à l'événement que je viens de rappeler, le traité *des Prescriptions* n'en conserve pas moins sa force contre toutes les hérésies anciennes et modernes. Au contraire, dans cette deuxième hypothèse, la conclusion me paraîtrait encore plus frappante : car, si malgré son différend avec les catholiques, le prêtre de Carthage continue néanmoins à opposer le principe d'autorité au libre examen, il fallait que la règle de foi fût bien vivante dans les cœurs, pour que l'irritation la plus vive n'ait pu l'effacer de cette âme impatiente du frein. Aussi, tandis que des écrivains catho-

liques, comme le bénédictin Lumper, reculent la date de l'ouvrage jusqu'après la défection de Tertullien, des critiques protestants, tels que Néander, ont embrassé le sentiment contraire. D'autre part, je dois avouer que le fond du livre n'est pas de nature à bannir toute incertitude. Absolument parlant, il serait difficile de prouver que les doctrines montanistes eussent empêché l'auteur de composer le traité *des Prescriptions*. Nous l'avons dit plus d'une fois, le fougueux partisan des visionnaires de la Phrygie n'a pas cru un seul instant qu'on pût le compter au nombre des hérétiques, comme aussi nous devons reconnaître qu'il ne rangeait pas ses adversaires parmi ces derniers. A ses yeux, il ne s'agissait entre les catholiques et lui que d'une pure affaire de discipline. En cela, sans doute, il se trompait, car ses récriminations violentes ne laissaient pas de porter atteinte au dogme. Mais, en se plaçant à son point de vue, l'on comprend que ces dissensions intérieures n'aient pas refroidi son ardeur à combattre les ennemis du dehors, comme le prouvent d'ailleurs les écrits contre Hermogène et Praxéas, dont l'origine est certainement postérieure à sa chute.

Cette remarque faite, je me hâte d'ajouter que l'opinion qui attribue le traité *des Prescriptions* à Tertullien, déjà montaniste, a contre elle toutes les vraisemblances. Dans ce cas, il faudrait admettre de deux choses l'une : ou le prêtre de Carthage aura voulu se réfuter lui-même de propos délibéré, ou bien il ne se doutait pas qu'on pût retourner contre lui son propre ouvrage. Or, rien ne nous autorise à lui imputer de pareilles naïvetés. Comment un homme, qui venait de rompre si bruyamment

avec ceux qu'il appelle les psychiques, aurait-il pu parler au long de la défection de certains personnages illustres dans l'Église, sans y mêler un mot de restriction qui pût atténuer ou expliquer la sienne propre[1]? Bien loin d'être une habileté, un tel silence aurait équivalu à l'aveu d'une défaite. Il y a plus, Messieurs : le principe fondamental du montanisme est nié dans le cours du livre. Ce principe, nous l'avons vu, consistait à dire que l'Esprit-Saint ou le Paraclet révèle à l'Église dans la suite des temps, par l'organe de nouveaux prophètes, des vérités inconnues aux apôtres eux-mêmes, ou du moins des vérités que ceux-ci n'avaient point promulguées. L'auteur *des Prescriptions* soutient au contraire, et avec raison, que la révélation faite aux apôtres a été complète, et que ces derniers ont transmis à leurs successeurs l'enseignement du Christ dans sa totalité[2]. Un écrivain montaniste n'aurait pas donné si facilement gain de cause à ses adversaires sans se ménager à tout le moins quelque échappatoire au moyen d'une distinction plus ou moins subtile. Ce qui fortifie cette considération, c'est que Tertullien ne cherche nullement à dissimuler son montanisme dans ses autres ouvrages dirigés contre les hérétiques, lors même que son sujet ne lui fournit aucun prétexte à des ouvertures de ce genre. Ici, au contraire, où l'intérêt de la secte exigeait impérieusement des réserves nécessaires, il développe des arguments qui frappent en plein le système des novateurs : preuve évidente qu'à l'époque où il composait le traité *des Prescriptions*, il n'avait encore aucune relation

1. *De Præscript.*, III.
2. *Ibid.*, XXII et suiv.

avec cette poignée de fanatiques. C'est ce qui m'oblige à placer la rédaction de ce chef-d'œuvre dans les dernières années du IIe siècle, vers le temps où paraissait l'*Apologétique*, dans lequel d'ailleurs l'auteur fait allusion à l'argument de prescription dont il semble déjà se préoccuper [1].

1. *Apolog.*, XLVII. « A ces corrupteurs de l'Évangile nous opposons cet argument de prescription : la règle de vérité est celle qui, venue du Christ, nous a été transmise par ses disciples, auxquels ces prétendus interprètes sont tous postérieurs. » Ces paroles résument le traité *des Prescriptions*. — Ceux qui placent ce traité après la chute de Tertullien, s'appuient principalement sur le passage suivant du 1er livre *contre Marcion* : « Un autre opuscule développera ce genre de preuves contre les hérétiques que nous pouvons réfuter sans même entrer dans l'examen de leur doctrine, en nous contentant de leur opposer la prescription de nouveauté. » De là cette conséquence, que le traité *des Prescriptions* a suivi l'ouvrage *contre Marcion*, postérieur à la défection de Tertullien. Cet argument, sur lequel on s'est tant fondé, ne me paraît avoir aucune valeur. L'auteur nous apprend lui-même qu'il a remanié à différentes reprises et refondu dans un travail plus complet le traité *contre Marcion*, d'abord écrit à la hâte. Il se peut donc fort bien que la phrase en question remonte à la première ébauche, dont la date est complétement incertaine; dès lors l'argument de Lumper et d'autres critiques perd toute sa force. On ne considère pas assez que l'ouvrage *contre Marcion* se compose de plusieurs parties rédigées à diverses époques. De plus, Tertullien aurait fort bien pu se servir de la forme du futur pour désigner un écrit antérieur, et dire par conséquent d'une preuve qu'il ne veut pas exposer à présent : nous la développerons ailleurs, sans qu'on puisse inférer de là qu'il n'en avait pas encore fait usage. De pareilles locutions n'ont rien d'inusité. Ce n'est pas tout : le passage même qu'on allègue semble prouver que le traité *des Prescriptions* avait déjà paru ; car l'auteur ajoute immédiatement après : « Il est cependant à propos d'engager quelquefois le combat avec nos adversaires, de peur qu'en opposant partout ce moyen abrégé de la prescription, nous ne paraissions nous défier de notre cause. » Ou je me trompe fort, ou ces paroles signifient que Tertullien avait déjà développé précédemment l'argument de prescription, et que, pour cette raison même, il préfère employer ici un autre genre de preuves. Enfin, la phrase qui termine le traité *des Prescriptions* montre assez clairement qu'il est antérieur à tous les traités particuliers de Tertullien contre les hérétiques : « Nous venons

Mais, je le répète, c'est là une question de pure curiosité littéraire : peu importe pour l'intérêt dogmatique de l'ouvrage, qu'il soit antérieur ou non à la défection de Tertullien. Ce que nous cherchons avant tout dans cette pièce fameuse, ce n'est pas l'autorité personnelle de celui qui l'a composée, mais les principes et la croyance du temps où il écrivait. Or, s'il était prouvé que cette condamnation éclatante de l'hérésie émane d'un auteur déjà irrité contre l'Église, cela n'en montrerait que mieux combien la règle de foi catholique était enracinée dans les esprits au IIe siècle.

Examinons à présent l'ouvrage en lui-même. A la simple lecture du traité *des Prescriptions*, on voit clairement qu'il se divise en deux parties. La première est une sorte de préambule où l'auteur s'attache à déterminer le rôle de l'hérésie dans le plan de la Providence, son caractère, ses sources et le principe général qui lui sert de base. La seconde est consacrée au développement de l'argument de prescription. Nous allons nous occuper d'abord des notions préliminaires, qui forment une introduction aussi large que savante à ce beau monument de l'éloquence chrétienne.

En étudiant le traité de saint Irénée contre les gnostiques, nous avons eu occasion de décrire cette vaste fourmilière d'hérésies qui était venue tourbillonner autour de l'Église naissante. Or, Messieurs, ce spectacle ne laissait pas de produire une impression fâcheuse sur une

d'employer généralement contre toutes les hérésies l'argument de prescription ; dans la suite, avec la grâce de Dieu, nous répondrons en particulier à quelques-unes. »

classe d'esprits qui ne se rendaient pas un compte bien exact du motif de ces dissidences. A la vue d'attaques si nombreuses, le trouble et le découragement s'étaient emparés de quelques âmes trop craintives. C'est dans le but de les instruire et de les rassurer que Tertullien écrivit son traité *des Prescriptions*.

« Les circonstances présentes, dit-il en commençant, m'obligent d'avertir qu'on ne doit pas s'étonner, ni qu'il y ait des hérésies, elles ont été prédites ; ni qu'elles détruisent la foi de quelques-uns, car elles existent pour que notre foi, passant par la tentation, ait le mérite de l'épreuve. C'est donc sans fondement que le grand nombre se scandalise de ce que les hérésies fassent tant de progrès. Eh! que serait-ce s'il n'y en avait point? Lorsqu'une chose est, elle a nécessairement sa cause finale, et son énergie propre qui la fait exister et sans laquelle elle ne pourrait être. Nous ne sommes pas surpris que la fièvre, ce principe de douleur et de mort pour l'homme, existe, ni qu'elle mine le corps humain : telle est sa nature. Par conséquent, si nous sommes effrayés que les hérésies puissent affaiblir et même éteindre la foi, nous devrions être effrayés d'abord qu'elles existent; car, n'existant que pour produire cet effet, elles ont nécessairement ce pouvoir dès qu'elles existent. Nous savons que la fièvre est un mal et par sa cause et par sa nature : voilà pourquoi elle nous effraye sans nous surprendre. Ne pouvant l'abolir, nous faisons tous nos efforts pour nous en préserver. Mais comment nous étonner que les hérésies qui nous brûlent de feux bien plus dévorants et qui nous donnent la mort éternelle, puissent avoir de tels effets, au

lieu d'empêcher qu'elles ne les aient, comme nous en aurions la force? Du reste, elles n'ont de pouvoir qu'autant qu'on s'en effraye : troublés par la frayeur, nous nous scandalisons; et ce scandale nous porte à croire que leur puissance vient de quelque vérité. Il serait étonnant, sans doute, que le mal eût un si grand empire, s'il l'exerçait sur d'autres que sur des hommes faibles dans la foi. Voyez les combats d'athlètes et de gladiateurs : le vainqueur n'est, pour l'ordinaire, ni brave, ni encore moins invincible; mais il a eu en tête un faible adversaire, aussi lui en propose-t-on un plus courageux. Alors le vainqueur est vaincu à son tour. Il en est de même des hérésies : puissantes par notre faiblesse, elles ne peuvent rien sur une foi robuste [1]. »

Cet exorde n'est que le commentaire du mot de saint Paul : « Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on reconnaisse ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée [2]. » Telle est la cause finale de ces révoltes de l'esprit contre la foi : c'est par là qu'elles rentrent dans le plan général de la Providence, car Dieu fait servir l'erreur même au triomphe de la vérité. On ne doit donc pas s'étonner de ces défections partielles, encore moins s'en effrayer : étant donné la liberté humaine, elles s'expliquent de soi, par le penchant que nous avons tous à secouer un joug qui nous pèse. Tel succombe à la tentation, tel autre y résiste; et cette commune épreuve a pour effet de manifester la valeur morale de chacun. Sans doute, Dieu aurait pu donner à la révélation un caractère d'évidence

1. *De Præscript.*, I, II.
2. *Ire aux Corinth.*, XI, 19.

irrésistible, comme il lui eût été facile de nous communiquer un attrait invincible pour le bien ; mais le mérite disparaissait avec la possibilité de la déchéance. En adoptant un autre plan, Dieu n'en a pas moins fait éclater sa puissance et sa bonté. Quoi de plus merveilleux, en effet, que cette économie providentielle où une multitude d'agents libres contribuent à une même fin, soit de gré soit par force, à leur insu ou sciemment ; où chaque apparition du mal devient un stimulant pour le bien, et chaque attaque de l'erreur un progrès dans la vérité ? Si le comble de la sagesse est de vaincre la plus grande des difficultés, on ne saurait rien concevoir qui pût nous donner une idée plus haute de l'intelligence divine. Or, ce n'est point là une pure théorie : l'histoire est une révélation permanente du plan divin, de ses ressources et de sa fécondité. Partout le mal se montre à côté du bien qu'il excite et provoque. Ainsi, pour m'en tenir à la thèse de Tertullien sur le rôle providentiel des hérésies, quel n'a pas été le résultat de ces grandes crises, au point de vue dogmatique ou moral ? Chacune d'elles a été l'occasion et le point de départ d'un nouveau développement de lumière et de sainteté. C'est par suite de ses luttes continuelles avec l'erreur, que l'Église a été amenée successivement à définir son dogme, à fortifier sa discipline, à multiplier ses moyens de défense en raison même de l'attaque. On peut dire que la théologie, ou la science de la religion, s'est principalement formée au milieu de ces controverses qui ont pour résultat de réveiller le zèle et d'ouvrir un champ plus vaste à l'activité de l'esprit. Tertullien a donc raison de soutenir que les hérésies ont

leur utilité relative, suivant cette grande loi qui veut que tout mal particulier tourne au bien général. Voilà ce que beaucoup de catholiques avaient peine à comprendre, tant ils étaient frappés des ravages que l'esprit de révolte exerçait autour d'eux. Ce qui les scandalisait le plus, c'était la chute de certains personnages distingués par leur talent ou par leur caractère; car les sectes primitives comptaient dans leurs rangs des hommes qui, antérieurement à leur défection, avaient édifié l'Église par leurs vertus ou dont la science n'était point contestable. L'auteur du traité *des Prescriptions* veut détruire dans l'âme de ses lecteurs l'impression fâcheuse que de pareils exemples produisaient sur eux. Hélas! il ignorait sans doute à cette époque-là qu'il allait signer d'avance sa propre condamnation :

« Les âmes faibles, poursuit-il, se laissent encore ébranler par l'exemple de certains personnages que l'hérésie a pris dans ses filets. Comment, dit-on, tel ou tel que nous avons connu si fidèle, si sage, si dévoué à l'Église, a-t-il pu passer dans le camp de l'erreur? Ceux qui font cette objection pourraient eux-mêmes y répondre : ces personnes n'étaient dans le fond rien de tout ce qu'on suppose, puisque l'hérésie les a perverties. Mais, d'ailleurs, est-il bien extraordinaire que des hommes d'une vertu éprouvée se soient démentis dans la suite? Saül, le meilleur parmi tout son peuple, succombe bientôt après à la jalousie. David, l'homme selon le cœur de Dieu, se rend coupable du double crime d'homicide et d'adultère. Salomon, comblé des dons de Dieu et rempli de sa sagesse, est entraîné à l'idolâtrie par les femmes.

Il était réservé au Fils de Dieu seul de demeurer sans péché. Quoi donc! si un évêque, un diacre, une veuve, une vierge, un docteur, si un martyr même s'éloigne de la règle de foi, les hérésies deviendront-elles pour cela une vérité? Jugeons-nous de la foi par les personnes, ou des personnes par la foi? Point de sage que le fidèle, point de grand homme que le chrétien, point de chrétien que celui qui aura persévéré jusqu'à la fin. Homme, vous ne connaissez d'un autre homme que l'extérieur : vous croyez ce que vous voyez, vous ne voyez que jusqu'où porte votre vue... Que la paille légère s'envole au gré du premier souffle des tentations, le froment n'en sera que plus pur dans le grenier du Seigneur. N'y eut-il pas quelques disciples du Seigneur qui se scandalisèrent de lui et finirent par l'abandonner? Les autres ne lui en restèrent pas moins attachés : sachant qu'il était la parole de vie et qu'il venait de Dieu, ils l'accompagnèrent jusqu'à la fin, quoiqu'il leur eût laissé la liberté de se retirer à leur tour s'ils le jugeaient à propos. L'un de ses apôtres le trahit : après cela, il n'y a pas lieu d'être surpris que son apôtre ait été abandonné par un Phygellus, un Hermogène, un Philétus, un Hyménée. Nous nous étonnons de voir ses églises délaissées par quelques personnes, mais ce que nous souffrons, à l'exemple du Christ, montre précisément que nous sommes chrétiens. Ils sont sortis d'entre nous, est-il écrit, mais ils n'étaient pas des nôtres; s'ils en eussent été, ils seraient demeurés parmi nous [1]. »

1. *De Præscript.*, III.

Le propre de l'hérésie est donc d'opérer un discernement entre ceux dont la foi est sincère, et ceux qui adhèrent à la religion de bouche plutôt que de cœur. Les âmes se montrent à découvert dans ces moments de crise qui en révèlent les secrètes dispositions. Telle chute éclatante qui étonne le monde, causerait moins de surprise si l'on pouvait savoir tout ce qui l'a précédée, car les antécédents d'un homme servent à expliquer sa conduite ultérieure. Assurément, Messieurs, cette maxime de Tertullien est fondée en raison, et l'expérience n'a cessé d'en confirmer la justesse. Il ne faudrait pourtant pas l'appliquer sans réserve, sous peine d'ouvrir la voie à des appréciations erronées. De ce qu'un homme en est arrivé à trahir son devoir ou sa foi, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait été auparavant hypocrite et vicieux. La faiblesse humaine d'une part, l'intérêt et la passion de l'autre, suffisent le plus souvent pour rendre compte de pareilles défaillances, sans qu'on ait besoin de recourir à l'hypothèse d'une dissimulation antérieure. Ainsi, pour rappeler un grand exemple, je ne crois pas qu'on puisse conclure de l'apostasie de Luther que la foi catholique fût absente de son âme dans les premières années de son sacerdoce; et si je ne craignais de faire injure à Tertullien en citant son nom après celui d'un homme qu'il eût couvert de ses anathèmes, je m'appuierais également sur le contraste qui existe entre la première et la deuxième moitié de sa vie. Il y a tant de mobiles et de circonstances extérieures qui influent sur les déterminations de la volonté, qu'on s'exposerait à de graves erreurs en voulant y chercher un plan de con-

duite parfaitement logique et toujours égal à lui-même. L'homme, disait Montaigne, est un animal ondoyant et divers, de telle sorte que les démentis et les contradictions se croisent dans le cours de son existence. Cependant, il est vrai de dire qu'au milieu de ces fluctuations il y a toujours un point invariable, et que, selon l'expression de Leibnitz, le passé est plus ou moins gros de l'avenir. Prenez tel hérésiarque que vous voudrez : vous trouverez dans les actes ou dans les écrits qui ont précédé sa chute, le germe de sa rébellion future : soit penchant pour l'orgueil, soit tendance à méconnaître ou à exagérer un point de doctrine, il vous sera facile de constater certaines dispositions intellectuelles ou morales qui, aidées par les influences du dehors, ont amené la défection. Et voilà, comme l'observe fort bien l'auteur du traité *des Prescriptions*, ce qui est de nature à diminuer l'étonnement que nous cause la chute de quelques personnages dont le talent et les services avaient réjoui l'Église : même à l'époque où ils déployaient un si grand zèle pour l'orthodoxie, ils n'étaient pas tout à fait tels qu'on les supposait. Tertullien aurait pu ajouter une autre considération : loin d'être surpris que des hommes d'intelligence eussent passé dans les rangs de l'hérésie ou de l'incrédulité, il aurait fallu s'étonner du contraire, car l'orgueil est la grande tentation de la science; et ce serait faire preuve d'une absence complète de coup d'œil psychologique, que de ne pas assigner aux causes morales une large part dans l'explication de la conduite des hommes.

Après avoir fait ressortir le côté providentiel des hé-

résies, et rassuré les âmes qui se laissaient troubler à la vue de ces soulèvements, Tertullien s'attache à montrer d'où proviennent ces maux qui affligent l'Église. Sans doute, il n'embrasse pas son sujet d'un point de vue assez large, quand il rapporte à la philosophie grecque l'origine de tous les systèmes gnostiques ; nous avons vu l'an dernier que les religions orientales ont fourni de nombreux éléments à l'activité des sectes primitives[1]. Mais, ce qui mérite tout éloge, c'est la précision avec laquelle il caractérise l'hérésie par rapport à la vraie foi. L'hérésie, dit-il, comme son nom l'indique, est un choix que l'on fait entre les vérités révélées, pour admettre les unes et rejeter les autres. L'orthodoxie, au contraire, accepte la doctrine tout entière, telle que les apôtres l'ont reçue du Christ et transmise à l'univers entier. D'un côté, chacun se fait sa croyance à lui-même, d'après les lumières de sa raison propre et au gré de sa volonté ; d'autre part, tous adhèrent au même symbole qui leur est communiqué par la voie d'un témoignage légitime. Or, le théologien du IIe siècle a mille fois raison de dire, après l'apôtre, que l'hérétique trouve sa condamnation dans le procédé même qu'il emploie ; car il est contradictoire d'admettre que Dieu ait fait une révélation et d'en rejeter une partie. Choisir entre les vérités révélées, c'est supposer qu'il peut y en avoir dans le nombre qui soient des erreurs ; et alors que devient la véracité divine ? voilà pourquoi l'hérésie est la plus illogique de toutes les positions que l'intelligence humaine puisse prendre sur cette terre. Ah ! si le chris-

1. *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule au IIe siècle*, leçons XIIe et XIIIe.

tianisme était une philosophie humaine, une telle méthode se comprendrait : il y a du vrai et du faux dans ce qu'enseignent les hommes. Mais les dogmes chrétiens, comme l'hérésie est obligée de le reconnaître, sont l'objet d'une révélation divine ; par conséquent ils ont tous le même degré de certitude, tous un égal fondement dans la véracité de Dieu : en nier un seul, c'est les renverser tous, car le motif de crédibilité est identique de part et d'autre. Tertullien relève avec son énergie ordinaire la différence qui existe entre des doctrines humaines, laissées à la libre appréciation de chacun, et une révélation divine qui doit obtenir l'assentiment de tous :

« Que je plains Aristote d'avoir inventé pour eux la dialectique, cet art également propre à édifier et à détruire, véritable protée dans ses sentences, forcée dans ses conjectures, bizarre dans ses motifs, fertile en contentions, contraire à elle-même, sans cesse défaisant tout ce qu'elle vient de faire ! De là ces fables, ces généalogies sans fin, ces questions oiseuses, ces discours qui gagnent comme la gangrène, et dont l'apôtre cherche à nous éloigner, quand il nous avertit formellement, dans son épître aux Colossiens, de nous tenir en garde contre la philosophie : Prenez garde que quelqu'un ne vous trompe au moyen de la philosophie et par de vaines séductions, selon la tradition des hommes et contrairement à la sagesse de l'Esprit-Saint. Il avait été à Athènes où il apprit à connaître cette sagesse profane qui se vante d'enseigner la vérité qu'elle corrompt ; il l'avait vue divisée en plusieurs sectes, qui sont comme autant d'hérésies ennemies jurées les unes des autres. Mais qu'y a-t-il de

commun entre Athènes et Jérusalem, l'Académie et l'Église, les hérétiques et les chrétiens? Notre institution vient du portique de Salomon, qui enseignait, lui aussi, qu'il faut chercher le Seigneur dans la simplicité du cœur. Qu'ils s'arrangent entre eux, ceux qui prétendent nous composer un christianisme stoïque, platonique ou dialectique. Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherches après l'Évangile[1]. »

On s'est souvent mépris sur le sens de ces paroles, comme si le prêtre de Carthage avait voulu créer par là une sorte d'antagonisme entre la raison et la foi, la philosophie et la religion. Telle n'est pas la pensée de l'auteur. Ce qu'il cherche à établir, c'est que le christianisme diffère des systèmes de philosophie par son origine et par son caractère, conséquemment qu'il serait déraisonnable de vouloir appliquer à la révélation divine une méthode de discussion qui ne convient qu'aux sciences humaines. Or, rien ne paraîtra plus vrai à quiconque ne veut pas confondre deux ordres d'idées bien différents. Les hérétiques prétendaient traiter la parole de Dieu avec le sans façon et la liberté que les philosophes mettent à disputer dans leurs écoles : ils n'acceptaient ni règle ni limites pour leurs investigations. Bref, c'est le principe du libre examen qui servait de base à leurs procédés. Tertullien va les suivre sur ce terrain, avant de formuler contre eux l'argument de prescription.

Pour saisir le point précis de cette discussion préli-

1. *De Præscript.*, VII.

minaire, il faut se faire une idée exacte du caractère commun à toutes les sectes primitives. Les gnostiques étaient des hommes qui, après avoir embrassé la foi chrétienne, ne se contentaient pas de garder ce qu'ils avaient trouvé, mais qui continuaient indéfiniment leurs libres recherches, en soumettant l'objet même de la foi à l'examen de la raison. C'est ainsi qu'ils arrivaient à défigurer l'Évangile, en imaginant des systèmes qu'ils donnaient pour la vraie doctrine du Christ et qui n'étaient que le fruit de leurs propres inventions. Pour justifier leur conduite, ils citaient des textes de l'Évangile, tels que ceux-ci : Cherchez, et vous trouverez; — sondez les Écritures, car elles rendent témoignage de moi, etc. [1]. La réponse que leur fait Tertullien est admirable de justesse et de netteté. Il distingue entre l'examen qui précède la foi et celui qui la suit : le premier est légitime ; le second est absurde s'il a pour but de mettre en question l'objet même de la révélation. Oui, dit-il, cherchez, cherchez le Christ si vous ne le connaissez pas encore; cherchez ce symbole de foi fixe et invariable que toutes les nations sont tenues d'admettre : tout cela ne demande point des recherches infinies. Mais, une fois que vous avez trouvé ce qu'enseigne le Christ,

1. A vrai dire, Tertullien aurait pu se dispenser de réfuter l'objection que les hérétiques de son temps tiraient du texte de S. Matthieu : *Cherchez, et vous trouverez.* L'explication littérale du passage, d'après ce qui précède et ce qui suit, aurait suffi pour montrer qu'il n'y est nullement question de recherche doctrinale, ni de libre examen. Le Sauveur y parle de l'efficacité d'une prière faite avec confiance, comme le prouve le verset 11 : « Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père céleste donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le lui demandent ! »

arrêtez-vous, mettez un terme à vos recherches, reposez-vous dans la certitude que procure une révélation divine, et ne faites pas à la parole de Dieu l'injure de la soumettre à un examen critique, comme si Dieu pouvait vous tromper ou se tromper lui-même.

« Toute cette discussion, dit Tertullien, peut se réduire à trois points : la chose même, ou ce qu'il faut chercher ; le temps, quand il faut chercher ; le terme, jusqu'où il faut chercher. On doit chercher ce que Jésus-Christ a enseigné, pendant qu'on n'a pas encore trouvé, et jusqu'à ce que l'on trouve. Or, vous avez trouvé du moment que vous avez cru, car vous n'auriez pas cru si vous n'aviez pas trouvé ; comme aussi vous n'avez cherché que pour trouver, et vous ne trouvez que pour croire. Donc, en croyant, vous mettez fin à toutes vos recherches : le fruit même de vos recherches, quand vous l'avez recueilli, vous avertit de vous arrêter[1]. »

On ne saurait mieux distinguer l'examen qui précède la foi de celui qui la suivrait : l'un ne constitue pas seulement un droit, mais un devoir strict et rigoureux pour tous ceux qui sont encore éloignés de la foi ; l'autre serait une insulte à la divinité, s'il avait pour objet de discuter la vérité intrinsèque d'une révélation reconnue comme telle. Cette distinction est capitale, et il faut savoir gré à Tertullien de l'avoir posée si clairement. Il y a un examen que la doctrine catholique déclare légitime, je dis plus, obligatoire : cet examen consiste à chercher où est la doctrine de Jésus-Christ, pour ceux qui ne l'ont

1. *De Præscript.*, x.

pas trouvée ; et le prêtre de Carthage va nous apprendre où et comment on doit la chercher. C'est ce que nous appelons l'examen des titres de la révélation ou des motifs de crédibilité. Mais il est un autre examen que l'Église repousse de toutes ses forces, parce qu'il est incompatible avec l'idée d'une révélation divine : cet examen, que Tertullien qualifie d'apostasie, consisterait à vouloir juger l'objet même de la révélation, pour en distinguer la vérité ou la fausseté. Or, Messieurs, voilà une question de simple bon sens et de bonne foi. Il est évident que, si Dieu a parlé, notre devoir est de nous incliner devant sa parole, à moins de nier son existence ou de nous révolter contre son autorité. Toute la question se résume donc à savoir si Dieu a fait une révélation au genre humain, et où nous pouvons la trouver. C'est à ces termes, en effet, que l'auteur *des Prescriptions* ramène la controverse avec des sectaires qui prétendaient admettre la mission divine de Jésus-Christ. Vous voulez connaître, leur dit-il, ce que le Christ a enseigné : fort bien, c'est votre droit et votre devoir ; mais faites-y attention, ne vous trompez pas de chemin. Vous qui cherchez toujours sans trouver, vous cherchez où l'on ne trouve point ; vous qui frappez toujours sans qu'on vous ouvre, vous frappez où il n'y a personne ; vous qui demandez sans qu'on vous accorde, vous demandez à qui ne peut rien donner [1]. Où est-ce, en effet, que vous cherchez? chez des gens qui cherchent eux-mêmes, qui par conséquent n'ont pas trouvé, sinon ils ne chercheraient pas.

1. *De Præscript.*, XI.

Singuliers maîtres, qui ne sont pas plus fixés que leurs disciples sur leurs propres doctrines! Vous voilà donc réduits à errer de côté et d'autre sans entrevoir le terme de vos courses vagabondes. Évidemment, ce n'est point par cette voie que vous arriverez à connaître le véritable enseignement du Christ.

« Quand même les hérétiques ne seraient pas les adversaires de la vérité, et qu'on ne nous eût pas avertis de les fuir, que pourrait-on apprendre en conférant avec des hommes qui conviennent eux-mêmes qu'ils cherchent encore? S'ils cherchent sérieusement, ils n'ont donc rien trouvé de certain; et par conséquent, quelque opinion qu'ils paraissent avoir dans l'intervalle, ils témoignent assez de leurs doutes, par cela même qu'ils cherchent. Vous qui cherchez de votre côté, si vous vous adressez à ceux qui cherchent aussi, irrésolu, incertain, aveugle, vous serez infailliblement conduit dans le précipice par des hommes également aveugles, incertains et irrésolus. Lors donc que, pour nous attirer par cet artifice, ils mettent en avant qu'ils cherchent encore, dans le but de nous jeter dans l'inquiétude et de nous insinuer leurs erreurs; quand nous les voyons ensuite défendre opiniâtrément ce qu'ils nous invitaient à chercher il n'y a qu'un instant, notre devoir est de les réfuter, afin qu'ils sachent que nous les renions plutôt que le Christ; car, puisqu'ils cherchent encore, ils n'ont donc pas trouvé : ils ne croient pas, ils ne sont pas chrétiens. Par contre, lorsqu'ils croient et que, pour défendre leur sentiment, ils continuent à dire qu'on doit encore chercher, ils désavouent donc ce sentiment, avant même de le défendre,

puisqu'ils avouent ne pas croire aussi longtemps qu'ils cherchent. Dès lors, comment des gens qui ne sont pas chrétiens à leurs yeux le seraient-ils pour nous? Avec tant de fausseté, quelle créance peuvent-ils revendiquer? Quel patronage de la vérité que celui qui cherche à l'introduire par le mensonge[1]! »

Ce raisonnement est irréfutable. Le libre examen, tel que l'entend l'hérésie, est impuissant à faire un acte de foi sérieux, parce qu'il ignore si l'objet de cet acte de foi sera demain le même qu'aujourd'hui, et si le résultat ultérieur de ses investigations ne le modifiera pas complétement[2]. La foi suppose une certitude acquise; car

1. *De Præscript.*, XIV.

2. Cette impuissance du libre examen à faire un acte de foi définitif, et par conséquent sérieux, est avouée avec une grande naïveté par l'un des coryphées du protestantisme français, M. Colani : « Mes idées, mes opinions sur l'Évangile, je les crois vraies; mais quelque chose me dit qu'elles sont imparfaites, incomplètes; qu'elles répondent à un état d'âme particulier; *que l'expérience les modifiera; que, si elles me conviennent maintenant, le temps approche où elles ne me satisferont plus tout à fait,* et que, par conséquent, elles ne peuvent satisfaire réellement que ceux qui se trouvent dans le même état d'âme que moi en ce moment, ceux qui ont les mêmes tendances, les mêmes besoins intellectuels. » (*Le Lien,* n° du 4 mai 1861.) La conclusion logique de ce passage, c'est que le libre examen ne peut engendrer qu'une foi provisoire, ce qui équivaut à l'absence d'une foi véritable. Car qu'est-ce qu'une foi que *l'expérience peut modifier* à chaque instant, si ce n'est le doute perpétuel? En citant ces lignes étranges, M. Guizot y trouve « une honnête anxiété, et il éprouve un sentiment d'estime mélancolique pour leur auteur. » (*L'Église et la Société chrétienne en 1861*, p. 17.) Pour nous, elles ne nous prouvent qu'une chose, c'est que les écrivains de la Réforme, qui veulent être conséquents avec leurs principes, ne conservent plus même une apparence de christianisme. Le Christ est-il donc venu ouvrir au milieu du monde une école de doutes? serait-ce là le véritable sens de son œuvre? Que les prétendus ministres du saint Évangile osent donc le dire hautement, une fois pour toutes.

l'absence de certitude équivaut au doute, ce qui est la négation de la foi, ou tout au plus à une probabilité qui ne saurait former une base solide pour l'adhésion pleine et entière de l'intelligence aux vérités révélées. Je ne puis pas faire un acte de foi raisonnable sur une doctrine dont le contenu reste pour moi à l'état de problème, et qui est subordonnée aux éventualités d'une recherche dont je ne prévois pas le terme. Donc le libre examen, pour être conséquent avec lui-même, devra reculer indéfiniment dans l'avenir l'acte de foi qu'il est incapable de faire dans le présent, sous peine de renier son principe. En d'autres termes, il cherche toujours sans jamais trouver, *semper quæremus, et nunquam omnino credemus;* car, ce qu'il prétend avoir trouvé, il a toujours le droit de le remettre en question, et rien ne lui garantit que ce nouvel examen ne changera pas ses convictions précédentes. Je le répète, aucune profession de foi actuelle et positive n'est possible avec le libre examen : s'ils veulent être logiques, ses partisans sont obligés de suspendre leur jugement, et de se contenter d'une foi provisoire qui ne saurait jamais devenir définitive ; car, d'après leur théorie, le travail critique du lendemain peut toujours détruire dans leur esprit celui de la veille. Or, comme le dit Tertullien avec autant de bon sens que d'énergie, des gens auxquels leur système interdit de faire un acte de foi sur une doctrine qui leur glisse des mains, ne méritent pas le nom de chrétiens dans le sens véritable du mot, *christiani non sunt.* Où donc faudra-t-il chercher le vrai christianisme? Là où la doctrine chrétienne existe toute faite, toute trouvée, sous la sauvegarde d'un témoignage authen-

tique et d'une autorité légitime, à l'abri des fluctuations et des caprices du libre examen. Partant de là, Tertullien reproduit dans ses principaux articles le symbole de foi catholique, pour opposer aux incertitudes de ceux qui cherchent toujours, sans jamais trouver, les convictions inébranlables de ceux qui n'ont plus à chercher parce qu'ils ont trouvé [1].

Je n'ai guère besoin, Messieurs, de vous faire observer que, sous ce rapport, la situation est aujourd'hui exactement la même qu'au IIe siècle. Pour me servir des expressions de Tertullien, nous aussi nous sommes entourés de chercheurs qui confessent eux-mêmes qu'ils n'ont pas trouvé, ou du moins qu'ils n'ont rien trouvé de définitif. D'un côté, l'on nous dit avec beaucoup de franchise que la science philosophique, telle que l'entend le rationalisme, n'est pas faite; de l'autre, on nous déclare avec non moins de sincérité que la critique religieuse est encore à l'état d'enfance, et l'on nous propose d'attendre patiemment les magnifiques résultats de l'avenir. La promesse est belle; mais, n'ayant plus un siècle à vivre, j'avoue qu'elle ne me touche guère. Eh! que m'importe qu'on parvienne à découvrir la vérité dans quelques siècles d'ici? il me la faut aujourd'hui même, pendant ma vie, car d'elle dépend la direction que je devrai donner à ma conduite, partant ma destinée. C'est absolument comme si l'on promettait à un homme qui meurt de faim, un repas succulent pour la semaine qui suivra sa mort. Je comprends qu'on s'en remette à

1. *De Præscript.*, XIII.

l'avenir pour la solution de certains problèmes d'art ou d'industrie : nos arrière-neveux, dit-on, jouiront du privilége de voyager dans l'air et sous l'eau, faveur qui nous est refusée jusqu'ici, et dont la privation ne m'inspire pas le moindre regret, par la raison bien simple que je puis m'en passer sans difficulté. Mais il n'en est pas ainsi de la religion, qui est mon intérêt le plus pressant, mon affaire capitale. Il ne suffit pas de dire que la science trouvera peut-être là-dessus quelque chose de satisfaisant dans les âges futurs; j'ai besoin d'être fixé dès maintenant sur mes croyances et sur mes devoirs. Tout est là pour moi, et, suivant que je me trompe ou non, je fais fausse route ou j'arrive au but. Voilà pourquoi, et tout homme sensé fera de même, je laisse aux chercheurs de religion leurs programmes d'avenir, et en attendant que leur travail s'achève et qu'ils se soient mis d'accord entre eux, ce qui ne me paraît pas très-prochain, je me tourne du côté où l'on ne cherche plus, parce que l'on possède, et où j'ai le bonheur de trouver, à ma portée et sans de longs efforts, un symbole toujours identique à lui-même, garanti par dix-huit siècles de foi et de science véritable. La solution de Tertullien est encore celle de quiconque ne veut pas jeter sa destinée au vent du hasard.

Nous avons vu avec quelle précision théologique le prêtre de Carthage distingue entre l'examen des titres de la révélation, des motifs de crédibilité, et le libre examen, ou la discussion critique des vérités révélées, prises en elles-mêmes. Il admet le premier comme parfaitement légitime; il repousse le second, parce qu'il y voit la négation

de la foi, une véritable apostasie. Est-ce à dire cependant qu'il n'y ait d'autre examen licite que celui qui précède la foi? Non, même à l'homme qui croit déjà, la doctrine catholique n'interdit pas le moins du monde un examen ultérieur, à condition que le fidèle entreprendra ces études pour se confirmer dans la foi, et non pour la remettre en question, comme si elle pouvait être douteuse, ce qui équivaudrait à la renier. Il y a plus : en dehors de la règle de foi, qui doit rester sauve et intacte, l'Église laisse un vaste champ ouvert à la discussion et aux recherches. C'est chose vraiment admirable de voir avec quelle aisance les théologiens des premiers siècles ont traité ces questions, sur lesquelles l'ignorance et la mauvaise foi ont répandu tant de nuages. Vous êtes libres, dit Tertullien, d'examiner tout ce qui peut tomber en question, sans blesser la règle de foi. Pourvu que cette dernière demeure hors d'atteinte, il vous est permis d'étendre indéfiniment le cercle de vos investigations : cherchez, discutez, donnez l'essor à votre curiosité; si quelque chose vous paraît obscur ou équivoque, il en est parmi vos frères qui ont reçu le don de la science; adressez-vous à eux : curieux à leur tour, ils chercheront avec vous; mais, encore une fois, respectez ce qui est au-dessus de toute contestation [1]. Voilà le langage que l'Église n'a cessé de tenir à la raison humaine. Certes, personne ne dira que l'esprit spéculatif ne s'est pas donné libre jeu au sein du

1. *De Præscript.*, XIII, XIV. « Quæramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro; idque duntaxat quod, salva regula fidei, potest in questionem devenire... Manente forma regulæ fidei in suo ordine, quantum libet quæras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas. »

catholicisme : nulle part ailleurs on n'a discuté davantage ; l'histoire de nos grandes écoles théologiques est là pour le prouver. Mais, ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'on a toujours eu soin de laisser le symbole de foi en dehors du débat. Or, je dis, Messieurs, que cette réserve à l'égard des premiers principes d'une science est la condition nécessaire de tout progrès véritable. La meilleure manière d'en rester au point de départ, sans pouvoir faire un pas en avant, c'est de remettre perpétuellement en question ce qui est déjà prouvé. Aussi voyez la différence : anciennement, dans nos écoles théologiques, on discutait sur les mystères de la grâce; on s'efforçait d'approfondir ce qu'il y a de plus intime et de plus élevé dans les relations de Dieu avec l'homme. Aujourd'hui, quand les tenants du rationalisme descendent dans la lice, ils se disputent entre eux, sur quoi? Sur l'existence de Dieu, c'est-à-dire sur l'alphabet de la science théologique ou philosophique. Ils appellent cela du progrès : Platon était plus avancé. Il n'y a de progrès possible qu'à la condition de placer le dogme hors d'atteinte, comme le fait l'Église catholique.

Déjà, Messieurs, vous avez pu vous convaincre par le préambule du traité *des Prescriptions* que l'ouvrage de Tertullien nous met en face de nos luttes contemporaines; et bien que je me propose de l'examiner un peu plus tard à ce point de vue particulier, je n'ai pu m'empêcher d'en faire la remarque dès aujourd'hui. Il n'est guère de publication partie du camp des protestants ou des incrédules qui ne se trouve atteinte par ce chef-d'œuvre de l'éloquence chrétienne au IIe siècle. Tertullien et toute

l'Église primitive avec lui repoussent le libre examen dans le sens des hérétiques : à leurs yeux, il n'y a de régulier et de normal que l'unité de tous les chrétiens dans l'adhésion au même symbole de foi. Il ne s'agit pas de se livrer à des recherches sans fin : la vérité est toute trouvée, et le christianisme a précisément pour but de procurer aux hommes l'avantage de s'y reposer en pleine sécurité. Voici, au contraire, ce que je lis dans un ouvrage intitulé *l'Église et la Société chrétienne*, dont l'auteur mérite beaucoup de respect, bien que les préjugés de secte l'entraînent aux assertions les plus étranges :

« Quand Dieu a créé l'homme pensant et libre, il ne lui a pas livré la décision de ce qui serait ou ne serait pas la vérité; mais il a fait de la variété des convictions la condition des hommes sur la terre, comme de la liberté leur droit. La paix permanente des esprits dans une foi unique n'est ni dans notre nature ni dans notre destinée. Le genre humain est voué au travail et à la lutte dans la recherche de la vérité, non pas au repos dans le sein de la vérité [1]. »

Ce peu de lignes suffisent pour montrer quelle confusion la prétendue Réforme a jetée dans les meilleures têtes. Comment! personne, ici-bas, ne peut décider de ce qui est ou n'est pas la vérité! Mais alors, à quels signes la reconnaître, cette vérité? où la trouver? qui pourra dire avec certitude qu'il la possède? Est-il possible de donner gain de cause au scepticisme avec plus de sang-froid et de maladresse? Quoi! le genre humain

1. *L'Église et la Société chrétienne en 1861*, par M. Guizot, ch. II, p. 8 et 9.

est éternellement voué à la recherche de la vérité, sans pouvoir jamais s'y reposer! Mais alors, pourquoi le Fils de Dieu est-il venu sur la terre? Jusqu'ici tout le monde pensait que la mission de Jésus-Christ avait eu pour but d'apporter la vérité aux hommes, de la rendre accessible à tous, de telle sorte que chacun pût y trouver le repos de l'intelligence. C'est le caractère que le Sauveur lui-même attribue à son œuvre en plus de cent endroits de l'Évangile. Mais non, dans le système de l'auteur, rien n'est changé : après le christianisme comme avant, nous sommes condamnés au rôle de chercheurs, et la paix des âmes dans la vérité reste un vain rêve. Qui ne voit qu'une telle assertion anéantit la mission du Christ, laquelle devient dès lors illusoire et chimérique? Nul doute que la variété des convictions, ou pour mieux dire des opinions, n'existe comme un fait en dehors de l'Église catholique; mais c'est là un fait anormal, qu'on ne saurait sans blasphème mettre sur le compte de la volonté divine : l'ignorance et les passions humaines en sont seules responsables. Dire que Dieu lui-même a « fait de la variété des convictions la condition des hommes sur la terre, » c'est supposer que pour lui la vérité est chose indifférente, ou que le oui et le non sont identiques à ses yeux. Dieu, qui est la vérité même, ne peut vouloir qu'une chose, c'est que tous les hommes embrassent la vérité, laquelle, étant une et immuable, doit se formuler dans un symbole unique. C'est à cette unité religieuse et morale que le christianisme a pour mission de ramener le genre humain : mission dans laquelle il est entravé sans cesse par l'orgueil et les pas-

sions des hommes, mais qui n'en constitue pas moins son caractère essentiel. Si la diversité des croyances est un fait légitime, conforme à la volonté de Dieu, il n'y a plus de différence entre la vérité et l'erreur, et, par une conséquence logique, entre le bien et le mal.

Je n'ajouterai plus qu'une réflexion avant de terminer. L'éminent historien auquel je réponds admet sans doute l'autorité de saint Paul et des autres apôtres, ainsi que le témoignage de l'Église primitive. Eh bien, si la variété des convictions est un fait voulu de Dieu ; « si Dieu n'a livré à personne la décision de ce qui serait ou ne serait pas la vérité, » je demanderai de quel droit saint Paul et saint Jean ont anathématisé les hérétiques dans leurs épîtres, de quel droit l'Église des premiers temps n'a cessé de condamner tous ceux qui ne pensaient pas comme elle? Ces hommes, que les apôtres traitaient avec tant de sévérité, n'auraient-ils pas été fondés à leur répondre, en partant des principes du protestantisme : Nous n'avons fait qu'user du libre examen; nos recherches ne nous ont pas conduits aux mêmes résultats que vous; mais vous n'avez pas le droit de nous jeter l'anathème, car « Dieu a fait de la variété des convictions la condition des hommes sur la terre. » Je défie l'esprit le plus subtil de trouver une apparence de raison pour concilier la conduite des apôtres et de l'Église primitive envers les hérétiques avec la doctrine du libre examen. C'est qu'en effet, comme nous l'avons dit, libre examen et révélation divine sont deux termes contradictoires : affirmer l'un, c'est nier l'autre. Le seul procédé raisonnable à l'égard d'une révélation divine consiste à chercher si

elle existe réellement et où il est possible de la trouver : une fois trouvée, elle commande l'assentiment de quiconque admet l'existence de Dieu. Or, dans l'hypothèse qu'il ait plu à Dieu de révéler aux hommes des vérités nécessaires à leur salut, il a dû leur fournir le moyen de les reconnaître et de les distinguer : ce moyen, cette voie courte et facile pour arriver à la vraie doctrine de Jésus-Christ, l'auteur du traité *des Prescriptions* va nous l'indiquer.

VINGT-HUITIÈME LEÇON

Deux méthodes dans la réfutation des hérésies : l'une analytique, reposant sur une discussion détaillée des textes et des divers points de doctrine; l'autre synthétique, tranchant la question d'ensemble par la simple constatation d'un fait. — L'argument de prescription; son caractère et sa valeur.—La prescription dans le droit romain. — Tertullien transporte ce procédé juridique sur le terrain de la théologie. — Les hérétiques ne sont pas même recevables à disputer sur les Écritures, parce que l'Église est en possession de la vraie doctrine du Christ. — L'enseignement de l'Église est apostolique quant à son origine et quant à son objet.— Efforts des sectaires pour échapper à l'argument de prescription. — Nouveauté des hérésies. — Leurs contradictions et leurs variations sur la doctrine.—Leur résultat moral.— Le traité *des Prescriptions* atteint les sectes de tous les temps et de tous les lieux.

Messieurs,

Dans la première partie du traité *des Prescriptions*, Tertullien s'était arrêté au rôle providentiel des hérésies, à leur caractère général et à leurs sources, en même temps qu'il assignait à l'examen en matière de foi son véritable objet et ses limites. Ce n'était là toutefois qu'une sorte d'avant-propos destiné à éclaircir la suite de la discussion. Pour échapper aux condamnations de l'Église, les sectes primitives se réfugiaient dans l'Écriture sainte, où chacune d'elles prétendait trouver la justification de ses doctrines. Marcionites et Valentiniens, tous se flattaient également de professer le pur Évangile, et nul d'entre eux ne manquait d'invoquer des textes bibliques à l'appui de son système. Il s'agissait donc de les chasser de cette position, en leur enlevant l'arme qu'ils maniaient avec

tant de complaisance. Ici vient se placer le célèbre argument de prescription.

Au IIe siècle comme aujourd'hui, on avait le choix entre deux méthodes dans la réfutation des hérésies. La première consistait à placer le débat sur le terrain des Écritures, et à prendre l'un après l'autre les articles du symbole catholique, pour démontrer que chacun d'eux a son fondement dans la parole de Dieu écrite, tandis que les opinions des sectaires y trouvent leur condamnation. Cette méthode analytique, Tertullien l'a suivie dans son grand ouvrage contre Marcion ; et, pour peu que l'adversaire y mette de bonne foi et de sincérité, elle peut offrir des avantages. Mais, en général, l'expérience a prouvé que ces discussions de textes n'amènent pas le résultat désiré, outre qu'elles exigent beaucoup de temps et d'application. Les réflexions que le prêtre de Carthage fait à ce sujet montrent combien cet esprit pénétrant et observateur était rompu aux habitudes de la controverse. Vous voulez, dit-il, disputer avec un hérétique sur les Écritures ; mais d'abord il ne les reçoit pas toutes, et celles qu'il admet, il les altère, soit par ce qu'il en retranche, soit par ce qu'il y ajoute. Puis il les interprète à sa guise : aux passages qui le confondent, il en oppose d'autres dont l'obscurité lui permet d'y placer ce qu'il veut. Si versé que vous soyez dans la science des Écritures, vous ne l'empêcherez pas de nier opiniâtrément tout ce que vous avancerez, ni de soutenir avec la même persistance tout ce que vous nierez. Stérile quant à l'hérésie que vous réfutez, une pareille discussion peut devenir dangereuse pour ceux qui en sont témoins et que vous cherchez à

éclairer. Surpris de voir qu'on a nié et affirmé de part et d'autre, sans que l'un des deux combattants se donne pour vaincu, ils remporteront peut-être du spectacle de cette lutte l'indécision et le doute. C'est donc en pure perte que vous vous serez engagé dans un combat auquel vous gagnerez en fin de compte beaucoup de fatigue et d'indignation. La dispute sur les Écritures avec un hérétique n'est bonne qu'à briser la tête et à épuiser les poumons [1].

Voilà ce que l'expérience avait appris à Tertullien ; et l'on peut ajouter que l'histoire des controverses modernes n'est guère faite pour affaiblir la valeur de ces observations. Certes, je le répète, si les préjugés de naissance et d'éducation ne venaient pas s'ajouter à d'autres causes encore pour obscurcir l'entendement, la méthode en question pourrait aboutir à de grands résultats. Quoi de plus net et de plus précis, par exemple, que les textes de l'Évangile sur la présence réelle, sur la primauté de saint Pierre, sur le pouvoir des apôtres de remettre ou de retenir les péchés? il semblerait, à les lire, qu'il ne dût pas y avoir là-dessus de contestation possible. Et pourtant, vous n'ignorez pas, Messieurs, à quelle multitude d'interprétations diverses ont donné lieu, parmi les hérétiques, ces passages si lumineux et si frappants. C'est pourquoi le théologien du IIe siècle estime avec raison que cette discussion de textes bibliques est le plus souvent aussi infructueuse que longue et difficile. Il est une autre méthode, simple, courte, décisive, qui arrête les

1. *De Præscript.*, XV-XVIII.

hérétiques dès le premier pas, en leur prouvant qu'ils ne sont pas même recevables à discuter sur les Écritures. De plus, l'ordre naturel des choses exige qu'elle ait la priorité. Car enfin, avant tout débat ultérieur sur les Écritures, il faut commencer par examiner à qui elles appartiennent, de qui émane la foi, par qui, quand et à qui a été transmise la doctrine évangélique. Toutes les questions se ramènent à celle-là : car, du moment que nous savons où existe réellement la doctrine du Sauveur, nous sommes certains que là se trouvent aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations, les vraies traditions chrétiennes[1].

Ceux d'entre vous, Messieurs, qui sont familiers avec la langue du droit romain savent que le mot *prescription* signifie une exception péremptoire fondée sur le laps de temps pendant lequel on possède[2]. Suivant la loi des douze tables, celui qui avait possédé un fonds de terre pendant deux ans, ou un meuble pendant un an, en devenait propriétaire légitime par un mode d'acquisition appelé, en style de jurisprudence romaine, *usucapio*. Autre était la condition des immeubles situés hors de l'Italie, et à l'égard desquels cette antique législation n'avait pu rien statuer. Ici, comme sur tant d'autres points, l'institution prétorienne allait suppléer au silence de la loi. Or, voici

1. *De Præscript.*, XIX.

2. « Nihil enim aliud est præscribere quam exceptionem ponere, » dit Cujas en plusieurs endroits. Balde s'exprime de même : « Præscriptio nihil aliud significat quam exceptio. » Il y a toutefois cette différence entre les deux termes, que l'un a une signification plus étendue : l'exception est le genre, la prescription est l'espèce. Voyez Troplong, *Traité de la prescription*, ch. I ; Duranton, n° 105.

ce qui était passé en règle d'après cette deuxième source du droit romain. Pour les immeubles situés hors de l'Italie, après une possession de dix ans entre présents, de vingt ans entre absents, avec bonne foi, le possesseur était à l'abri de toute recherche : il pouvait opposer, à quiconque venait lui disputer sa propriété, une fin de non-recevoir ou une exception basée sur le laps de temps pendant lequel il possédait; et cette exception, on l'appelait *prescription*. L'origine probable de ce mot est celle-ci. Les exceptions, comme le savent tous ceux qui ont étudié ces matières, étaient des restrictions conditionnelles que le préteur mettait à la formule en vertu de laquelle il délivrait l'action au demandeur et renvoyait les parties devant un juge désigné par lui pour connaître de la cause et prononcer la sentence. L'exception s'exprimait communément ainsi : *Nisi aliquid vi aut dolo factum fuerit, etc.* Lors donc que le demandeur se présentait revendiquant une propriété possédée par le défendeur, le préteur permettait au premier d'intenter une action au second, avec cette restriction, que la propriété en question n'aurait pas été possédée pendant le terme légal, auquel cas la demande était repoussée d'avance, sans qu'on se donnât la peine d'examiner les moyens d'attaque ni de plaider la cause au fond. Or il paraît que, dans le cas dont il s'agit, le préteur plaçait la restriction conditionnelle en tête de la formule, ce qui expliquerait le mot *præscribere*, équivalent à *ante scribere*. Quoi qu'il faille penser de cette étymologie, le procédé même que je viens de décrire était consacré par le droit romain, d'où il a passé dans notre droit civil, et le droit canonique l'ad-

met également quant au for intérieur, pourvu qu'il y ait bonne foi pendant tout le temps requis pour la prescription.

Or, Messieurs, c'est ce procédé juridique que Tertullien transporte dans la théologie par une application des plus heureuses. Les hérétiques se présentaient comme demandeurs, disputant à l'Église la possession de la vraie doctrine, qu'ils revendiquaient pour eux-mêmes : à cet effet, ils voulaient être reçus à discuter avec les catholiques sur les Écritures, c'est-à-dire à plaider la cause au fond, moyennant un examen critique des textes de la Bible. Tertullien refuse d'engager avec eux un débat de ce genre ; il les déclare non recevables à formuler leur demande, qu'il écarte *à priori* en leur opposant une exception péremptoire, basée sur une possession paisible et non interrompue. Nous n'avons pas besoin, leur dit-il, d'examiner en détail ni de réfuter vos opinions l'une après l'autre : toute la question entre vous et nous consiste à savoir où se trouve la doctrine du Christ. Or, cette doctrine, le Christ l'a communiquée aux apôtres qui, à leur tour, l'ont transmise aux Églises fondées par eux. Donc, nous sommes les vrais possesseurs ; et ce seul fait de la possession suffit pour nous mettre en droit de repousser vos prétentions à une doctrine qui existait avant vous et en dehors de vous. En d'autres termes, nous prescrivons contre vous, en nous appuyant sur ce fait certain, palpable, et par là nous coupons court à toute discussion ultérieure. Voilà en résumé l'argument de prescription. Le simple énoncé que je viens d'en faire vous montre déjà qu'il a une valeur incontestable, et

qu'on ne saurait concevoir de méthode plus rationnelle ni plus conforme à la nature des choses, lorsqu'il s'agit d'une révélation divine, qui, indiscutable quant à son objet même, ne peut être connue et transmise que par la voie d'un témoignage légitime. Suivons maintenant le théologien de Carthage dans le développement qu'il donne à sa proposition.

Et d'abord, il prend son point de départ dans un fait primitif que l'hérésie ne pouvait révoquer en doute. Écartons en ce moment, dit-il, toute controverse sur le dogme : une chose est certaine pour tous. Pendant que le Christ était sur cette terre, il a enseigné une doctrine : cette doctrine, à qui l'a-t-il communiquée ? deuxième point aussi clair que le premier. Tout le monde sait qu'il s'est choisi douze apôtres auxquels il a confié la mission d'instruire tous les peuples, en leur promettant l'assistance de l'Esprit-Saint dans leur enseignement. Qu'ont fait les apôtres ? l'histoire est là pour le dire. Les apôtres ont fondé des Églises, premièrement en Judée, ensuite dans le reste de l'univers. Ces Églises apostoliques ont donné naissance à d'autres, qui sont sorties d'elles comme de nouveaux rejetons inséparables de leur souche commune. Car toutes ces Églises, si nombreuses qu'elles soient, n'en forment qu'une : elles sont toutes apostoliques quant à leur origine, puisqu'elles se rattachent aux apôtres soit directement, soit par un intermédiaire ; et quant à leur doctrine, qui ne diffère en rien de celle des disciples du Seigneur[1]. Voici donc la prescription que nous tirons de là :

1. *De Præscript.*, xx.

« Si Notre-Seigneur Jésus-Christ a envoyé ses apôtres pour prêcher, il ne faut pas recevoir d'autres prédicateurs que ceux qu'il a établis, parce que personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils l'a révélé, et parce que le Fils ne l'a révélé qu'aux apôtres, envoyés pour prêcher ce qu'il leur avait révélé. Or, qu'est-ce que les apôtres ont prêché, ou, en d'autres termes, que leur a révélé Jésus-Christ? Je prétends, toujours fondé sur la même prescription, qu'on peut le savoir uniquement par les Églises que les apôtres ont fondées, en les instruisant de vive voix d'abord, puis par leurs lettres. S'il en est ainsi, nous devons conclure de là que toute doctrine qui s'accorde avec ces Églises apostoliques, matrices et sources de la foi, est la véritable, puisqu'elle renferme indubitablement ce que l'Église a reçu des apôtres, les apôtres du Christ, et le Christ de Dieu : au contraire, et par la même raison, toute autre doctrine doit être répudiée, et cela sans examen préalable, puisqu'elle est opposée à l'enseignement des Églises, des apôtres, du Christ, de Dieu. Il ne nous reste donc qu'à démontrer que notre doctrine, dont nous avons présenté plus haut le symbole, provient des apôtres, et que, par une conséquence nécessaire, toutes les autres sont fausses. Nous sommes en communion avec les Églises apostoliques, parce que notre doctrine ne diffère en rien de la leur : voilà le témoignage de la vérité [1]. »

Tout cela, Messieurs, est d'une force et d'une clarté irrésistibles. Au lieu de se perdre dans une discussion de

1. *De Præscript.*, XXI.

textes interminable, la controverse se trouvait ramenée à quelques points simples, lumineux, péremptoires. Deux ou trois faits, faciles à constater, tranchaient la question sans réplique. Partie du sein de Dieu, la révélation chrétienne arrive aux hommes par un témoignage qui se prolonge à travers les siècles : trois anneaux se relient entre eux dans cette magnifique chaîne de la tradition : le Christ, les apôtres, l'Église. Ce que Dieu a dit au Christ, le Christ l'a redit aux apôtres, et les apôtres l'ont répété aux Églises fondées par eux et composant la grande Église une et universelle. Donc, lorsqu'il s'agit d'apprécier la vérité ou la fausseté d'une doctrine qui se donne pour chrétienne, tout se réduit à savoir si cette doctrine est conforme à celle des apôtres, si elle remonte jusqu'à eux par le canal non interrompu de l'Église, et par suite d'eux au Christ, et du Christ à Dieu : en deux mots, si elle est apostolique quant à son origine ou quant à son objet. Il semblerait que nul ne dût contester un principe dont l'évidence saute aux yeux. Et pourtant les hérétiques du IIe siècle trouvaient à y redire, sentant fort bien que c'en était fait d'eux et de leurs systèmes, s'ils le laissaient passer sans réponse. Voyons donc, avant d'aller plus loin, quelles arguties ils opposaient à la thèse de Tertullien.

Pour affaiblir l'argument de prescription, les sectaires s'efforçaient de rompre la chaîne du témoignage, en détachant d'elle un anneau après l'autre. Il ne leur restait, en effet, qu'à s'avouer vaincus, ou à choisir entre ces trois propositions : les apôtres n'ont pas tout su ; ou bien, s'ils ont tout su, ils n'ont pas tout enseigné à tous; ou

enfin, s'ils ont tout enseigné, les Églises ne les ont pas bien compris. Vous pouvez juger par cette sophistique captieuse que les hérésies des deux premiers siècles ne le cédaient point aux sectes modernes en hardiesse ni en subtilité. La réponse de Tertullien est aussi nette que vigoureuse. Quel homme sensé, s'écrie-t-il, pourrait prétendre que les apôtres eussent ignoré un point quelconque de la doctrine chrétienne, eux que le Sauveur avait donnés pour maîtres à l'univers, les instruisant lui-même avant de leur confier la mission d'enseigner tous les autres? Qu'est-ce qui a pu être caché à Pierre, ainsi appelé parce que l'Église devait être bâtie sur lui, à Pierre qui avait reçu, avec les clefs du royaume des cieux, le pouvoir de lier et de délier sur la terre et dans le ciel? Qu'est-ce qui a pu être caché à Jean, le disciple bien-aimé, à qui le Sauveur permettait de reposer sur son sein, à qui seul il montra d'avance le traître Judas, et qu'il donna pour fils à Marie en son lieu et place? Qu'est-ce que le Christ aurait voulu cacher au reste des apôtres, compagnons de ses travaux pendant sa vie, hérauts de sa doctrine après sa mort? Sans doute il leur avait dit : « J'aurais encore à vous parler de bien des choses, que vous ne pouvez pas porter à présent; » mais en ajoutant : « Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera *toute vérité*. » Or cette promesse s'est accomplie par la descente de l'Esprit-Saint sur les apôtres le jour de la Pentecôte[1]. Les hérétiques nous opposent que Pierre a été repris par Paul, d'où ils concluent

1. *De Præscript.*, XXII.

que le premier ignorait certaines vérités dont le second avait la connaissance. Objection misérable, que des écrivains protestants n'ont pas craint de reprendre pour leur compte, sans réussir à la rendre moins ridicule Mais, répond Tertullien, il faut vouloir faire preuve d'une ignorance peu commune pour confondre à tel point des choses parfaitement distinctes. Ce que Paul reprenait dans Pierre, c'était une faute de conduite, et non pas une erreur dans l'enseignement de la foi [1]. Afin de ménager les susceptibilités de quelques chrétiens judaïsants plus scrupuleux que les autres, Pierre avait cru devoir cesser de manger avec les gentils : Paul trouvait cette condescendance excessive. C'est à quoi se réduisait tout le débat. A ce compte-là Pierre aurait pu à égal droit blâmer Paul de ce que, prohibant la circoncision, celui-ci n'en avait pas moins fait circoncire Timothée. Cette différence d'appréciation prouve tout simplement que, dans leur manière d'agir, les apôtres avaient égard aux circonstances de temps, de lieu et de personnes. Quant à la doctrine, elle n'était nullement en question. Pierre et Paul prêchaient le même Évangile, comme aussi ils furent réunis dans un seul martyre [2]. Tertullien aurait pu ajouter qu'au lieu de prouver l'ignorance des apôtres, les hérétiques ne faisaient que démontrer la leur.

Ne pouvant affaiblir l'argument de prescription par

1. *De Præscript.*, XXIII. « Conversationis fuit vitium, non prædicationis. » C'est ainsi que Tertullien réfutait seize siècles à l'avance les critiques modernes qui ont ramassé cette vieille objection dans les bas-fonds du gnosticisme.

2. *Ibid.*, XXIV.

l'hypothèse d'une prétendue ignorance des apôtres, les sectaires se retranchaient dans une deuxième supposition. Au moins, disaient-ils, les apôtres n'ont pas tout enseigné à tous : à côté d'un enseignement exotérique, destiné à la multitude, il y avait un enseignement ésotérique, réservé au petit nombre. Nous avons vu, en analysant le traité de saint Irénée contre les gnostiques, que ces derniers profitaient d'une distinction si arbitraire pour mettre leurs opinions sur le compte des apôtres. Tertullien les réfute par le caractère d'universalité et de publicité essentiel à la prédication évangélique. Il n'y a pas d'article secret dans la doctrine révélée; Jésus-Christ ordonnait à ses disciples de la prêcher au grand jour et sur les toits, de placer la lumière sur le chandelier, au lieu de la tenir sous le boisseau. En leur recommandant de ne pas donner les choses saintes aux chiens, et de ne pas jeter les perles devant les pourceaux, il voulait uniquement leur apprendre à procéder avec prudence et discernement; mais on ne saurait inférer de là qu'ils dussent enseigner deux symboles de foi différents, annoncer un Dieu dans l'Église, et un autre Dieu dans les maisons; un Christ en public, et un autre Christ en secret; une résurrection pour la multitude, et une résurrection particulière pour quelques personnes choisies. C'est en présence d'un grand nombre de témoins, *per multos testes*, que saint Paul transmet à Timothée la doctrine dont il lui confie le dépôt. Avec quelle insistance les apôtres exhortaient-ils les fidèles à tenir tous un seul et même langage, à bannir jusqu'à l'ombre d'un schisme ou d'une division? Preuve évidente qu'eux-mêmes

communiquaient à tous un enseignement identique, sans restriction ni partage [1].

Restait aux hérétiques une troisième position sur laquelle ils se repliaient avec confiance pour échapper à l'argument de prescription. Soit, disaient-ils, les apôtres ont connu et enseigné toute la doctrine chrétienne, mais les Églises ne l'ont pas entendue dans le véritable sens. Il est évident, Messieurs, que cette nouvelle assertion détruisait radicalement l'œuvre du Christ, en supprimant l'action permanente de l'Esprit-Saint sur l'Église, qu'il doit préserver de l'erreur. Rappeler la promesse solennelle du Fils de Dieu à cet égard, c'était mettre l'objection à néant. Mais Tertullien ne veut pas même profiter de l'avantage que lui donnerait une promesse si claire et si formelle; il se contente d'opposer aux sectaires un fait éclatant, que ceux-ci ne pouvaient nier, savoir, l'accord parfait de toutes les Églises sur un même symbole de foi. Ce consentement unanime serait inexplicable dans l'hypothèse des adversaires; car la multiplicité des opinions est la marque caractéristique de l'erreur, tandis que l'unité de croyance reste le trait distinctif de la vérité.

« Supposons, si vous le voulez, que toutes les Églises aient erré; que l'apôtre se soit trompé en rendant témoignage à quelques-unes d'entre elles; que le Saint-Esprit n'ait eu soin d'en diriger aucune dans le sens de la vérité, lui qui a été envoyé par le Christ et demandé au Père pour devenir précisément le docteur de la vérité; supposons que le ministre de Dieu, le vicaire du Christ

1. *De Præscript.*, XXV, XXVI.

ait négligé son office, laissant les Églises croire et entendre toute autre chose que ce qu'il avait enseigné par l'organe des apôtres, est-il vraisemblable que tant et de si nombreuses Églises se soient réunies pour la même erreur? Au milieu de beaucoup d'éventualités possibles, on ne saurait se rencontrer dans un résultat unique; si les Églises avaient erré sur la doctrine, il y aurait eu nécessairement de la variété dans ces erreurs. Non, ce qui se trouve le même parmi un grand nombre n'est point erreur, mais tradition. Qu'on ose donc soutenir qu'ils ont erré ceux qui ont transmis la foi! »

Certes, l'expérience confirmait à merveille le principe de Tertullien. En faisant ressortir par un contraste frappant la merveilleuse unité de l'Église catholique, les divisions des sectes entre elles et leurs variations sur la doctrine prouvaient qu'il est dans la nature de l'esprit humain de se partager en mille opinions diverses, du moment qu'il se laisse entraîner par l'erreur. Seule, la vérité est capable de rallier autour d'elle, dans l'identité d'une même croyance, une multitude d'hommes disséminés sur toute l'étendue de la terre. Conséquemment, où règne cet accord parfait, là existe la vérité; or l'Église catholique seule présente cet accord; en dehors d'elle il n'y a que schisme et division. Par là se trouvait écartée la troisième objection que faisait l'hérésie dans le but d'éluder à l'avance l'argument de prescription. Libre de

1. *De Prescript.*, XXVIII. On voit par là combien Ritter a raison de dire, au sujet de Tertullien, qu'il est impossible de tenir plus fortement à l'unité de doctrine et à l'unité de l'Église. (*Geschichte der Christlichen Philosophie*, von Dr Heinrich Ritter, erster Theil, p. 68, Hambourg, 1841.)

ce côté, Tertullien va reprendre son raisonnement primitif. Vous avez vu tout à l'heure à quels termes il le ramène. Nous sommes, disait-il, en possession de la vraie doctrine, parce que nous remontons jusqu'aux apôtres qui nous l'ont transmise, et que notre enseignement est conforme au leur. Vous, au contraire, vous sectaires, vous n'avez aucun droit à la succession apostolique; car, d'une part, vous êtes des nouveaux venus, et de l'autre, vos opinions, bien loin de s'accorder avec le sentiment des apôtres, ont été anathématisées par eux. Voilà ce qu'il suffit d'établir pour confondre à jamais toutes les hérésies, quels qu'en soient le nom et la provenance.

Ici, Messieurs, Tertullien s'appuyait sur un fait notoire, palpable, la nouveauté des hérésies. Comment la contester? Personne n'ignorait que Valentin, Marcion, Apelle, Hermogène, et les autres hérétiques du IIe siècle, ne remontaient pas à l'époque des apôtres. Ils avaient quitté le sein de l'Église; donc l'Église existait avant eux. Ils mutilaient et corrompaient les Écritures; donc ils étaient postérieurs aux Écritures. Dès lors, quel moyen de se rattacher aux apôtres? par quel lien? par quel intermédiaire? en vertu de quelle filiation apparente ou réelle? La nouveauté des hérésies suffisait pour leur condamnation. Car enfin, comme le dit l'éloquent prêtre de Carthage, en toutes choses la vérité précède l'image, l'ombre suit le corps. C'est la vérité qui existe dès le commencement; l'erreur ne vient qu'après. Dieu sème d'abord le bon grain; le démon, son ennemi, vient ensuite y mêler de l'ivraie. Il suffit donc d'avoir égard à

l'ordre naturel des choses, pour arriver à cette conclusion : ce qui a été enseigné en premier lieu est vrai et divin, ce qui a été ajouté depuis est faux et étranger[1]. Il suit de là que les hérétiques sont convaincus de mensonge, par ce seul fait qu'ils ne sauraient revendiquer le caractère de l'apostolicité ni pour leur secte, ni pour leur doctrine. Tertullien développe cette partie de son argumentation avec une force de logique écrasante :

« Au reste, s'il en est parmi ces sectes qui osent se dire contemporaines des apôtres, pour se donner l'apparence d'une tradition apostolique, nous pouvons leur répondre : Faites-nous donc voir l'origine de vos Églises, déroulez devant nous l'ordre et la succession de vos évêques dès le principe, en sorte que vous remontiez jusqu'aux apôtres ou jusqu'à l'un de ces hommes apostoliques qui ont persévéré dans la communion des apôtres ; car c'est par là que les Églises vraiment apostoliques prouvent qu'elles le sont. Ainsi l'Église de Smyrne montre Polycarpe que Jean lui a donné pour évêque ; et l'Église de Rome, Clément, ordonné par Pierre. Toutes les autres nous indiquent de même ceux que les apôtres ont établis leurs évêques, et par le canal de qui elles ont reçu la semence de la doctrine apostolique. Que les hérétiques imaginent quelque chose de semblable. Après tant de blasphèmes, tout leur est permis ; mais, quoi qu'ils inventent, ils n'y gagneront rien. Car leurs doctrines, rapprochées de celles des apôtres, prouvent assez, par leur diversité et par leur opposition, qu'elles

1. *De Præscript.*, XXIX, XXX, XXXI.

'ont pour auteur ni un apôtre ni un homme apostolique. En effet, les apôtres n'ont pu être opposés les uns aux autres dans leur enseignement; les hommes apostoliques n'ont pu l'être aux apôtres, si vous exceptez ceux qui firent défection. Oui, que les hérétiques montrent la conformité de leur doctrine avec la doctrine apostolique : c'est le défi que leur portent ces Églises trop récentes pour avoir pu être fondées par les apôtres ou par leurs successeurs immédiats, et que nous voyons s'établir tous les jours; car, professant la même foi, elles n'en sont pas moins regardées comme apostoliques, à cause de la consanguinité des doctrines. Toutes les hérésies sont donc sommées par nos Églises de prouver, par leur doctrine ou par leur origine, qu'elles sont apostoliques. Mais elles ne sauraient prouver ce qui n'est point. La différence de leur doctrine démontre au contraire qu'elles ne sont rien moins qu'apostoliques : c'est pourquoi aucune Église apostolique ne les admet à la paix ni à la communion[1]. »

Vous concevez facilement, Messieurs, dans quel embarras un pareil défi jetait les sectaires. Renoncer à toute succession apostolique, c'était se placer en dehors du christianisme; et, d'autre part, comment prétendre à une descendance de ce genre avec quelque apparence de fondement? Mais l'orgueil humain ne se trouve jamais court, quand il s'agit de mettre les paradoxes de l'esprit au service des aberrations du cœur. Obligés, pour le besoin de leur cause, de se créer une succession quelconque, les

1. *De Præscript.*, XXXII.

hérétiques du IIe siècle cherchaient à remonter, de secte en secte, jusqu'au temps des apôtres, afin de dissimuler par cet artifice la date récente de leur apparition. C'est sur ce terrain que les attendait l'impitoyable logicien. Oui, leur dit-il, nous vous l'accordons sans peine, vous avez une filiation qui vous est propre, vous avez des précurseurs et des ancêtres; vous remontez, en effet, non pas aux apôtres, mais, ce qui est tout différent, aux sectes condamnées par eux : voilà votre véritable origine. Là-dessus il passe en revue les doctrines des sectaires, et démontre, article par article, que saint Paul, saint Jean et saint Pierre les avaient déjà couvertes d'anathèmes. plus d'un siècle auparavant, dans la personne des premiers hérétiques. Puis, résumant ce travail de comparaison, il enferme ses adversaires dans un dilemme qui ne leur laisse pas d'issue. Ou les hérésies sont de leur propre aveu postérieures aux temps apostoliques, et alors leur nouveauté seule fait déjà leur condamnation; ou bien elles descendent des sectes primitives, et dans ce cas elles tombent sous la réprobation dont les apôtres avaient frappé celles-ci[1]. Si donc les hérésies ne peuvent se rattacher par aucun lien à ceux que le Christ donnait pour maîtres à l'univers, où faudra-t-il chercher la vraie doctrine des apôtres? Évidemment dans les Églises apostoliques, qui ont reçu, conservé et propagé l'enseignement dont le dépôt leur est confié.

« Voulez-vous satisfaire une louable et salutaire curiosité? dit le prêtre de Carthage, parcourez les Églises

1. *De Præscript.*, XXXIII, XXXIV, XXXV.

apostoliques, où président encore, et à la même place, les chaires des apôtres, où, lorsque vous écouterez la lecture de leurs lettres authentiques, vous croirez les voir eux-mêmes et entendre le son de leur voix. Êtes-vous près de l'Achaïe ? vous avez Corinthe; de la Macédoine? vous avez Philippes et Thessalonique. Passez-vous en Asie? vous avez Ephèse. Êtes-vous sur les frontières de l'Italie ? vous avez Rome, à l'autorité de qui nous aussi sommes à portée de recourir. Heureuse Église, dans le sein de laquelle les apôtres ont répandu, avec leur sang, toute la doctrine, où Pierre est associé à la passion du Seigneur, où Paul est couronné comme Jean-Baptiste, où l'apôtre Jean sort de l'huile bouillante sain et sauf, pour être relégué de là dans une île ! Voyons donc ce qu'a appris et ce qu'enseigne Rome, et en quoi elle communique également avec les Églises d'Afrique. Elle reconnaît un seul Dieu, créateur de l'univers; elle reconnaît Jésus-Christ, fils du Dieu créateur, né de la vierge Marie ; elle confesse la résurrection de la chair ; elle mêle la loi et les prophètes aux Évangiles et aux lettres des apôtres. Voilà les sources où elle puise sa foi. Elle fait renaître ses enfants dans l'eau, les revêt du Saint-Esprit, les nourrit de l'Eucharistie, les exhorte au martyre, et repousse quiconque ne professe pas cette doctrine[1]. »

1. *De Præscript.*, XXXVI. Ce principe était tellement enraciné dans l'esprit de tous les catholiques au IIe siècle, que Tertullien, devenu montaniste, n'en continuera pas moins à l'énoncer avec la même netteté : « En fait de tradition apostolique, dira-t-il, on n'en peut reconnaître d'autre que celle qui est aujourd'hui en vigueur dans les Églises fondées par les apôtres. » (*Adv. Marcionem*, I, 21.)

Ainsi, d'après Tertullien, le criterium d'une doctrine est sa conformité avec la croyance des Églises apostoliques, et en particulier avec l'enseignement de l'Église de Rome. Toute la question est ramenée à ce point unique. Pas de méthode plus courte ni plus facile. Au lieu de nous égarer à perte de vue dans une discussion de textes sans fin ni résultat pratique, nous n'avons plus qu'un simple fait à constater. Il ne s'agit pas de dire : Moi, Marcion, j'ai trouvé ceci dans les Écritures ; moi, Valentin, j'y vois telle autre chose. Vos doctrines sont-elles en harmonie, ou non, avec ce qu'enseignent les Églises apostoliques, et en premier lieu celle de Rome ? tout est là pour vous ; et suivant que vous pouvez faire à cette question une réponse affirmative ou négative, vous professez la vérité ou vous soutenez l'erreur. Car les apôtres ont déposé dans le sein de la bienheureuse Église romaine toute la doctrine, *totam doctrinam*, de telle sorte que, pour terminer le différend, il suffit de recourir à son autorité, *unde nobis quoque auctoritas præsto est*, de savoir ce qu'elle a appris, ce qu'elle enseigne, *videamus quid didicerit, quid docuerit*. Il est impossible, Messieurs, de poser plus résolûment le principe de l'autorité doctrinale en face du libre examen, ni de célébrer avec plus de pompe et d'enthousiasme les prérogatives du siége de Rome. Or, s'il vous en souvient, nous avons trouvé exactement le même langage dans saint Irénée. Comme le prêtre de Carthage, l'évêque de Lyon invite ceux qui cherchent la vraie doctrine à parcourir les Églises apostoliques, et, pour abréger le travail, à consulter celle de Rome, avec laquelle toutes les autres sont obligées de s'accorder dans la

foi, à cause de sa principauté supérieure, *propter potiorem principalitatem*[1]. D'autre part, les épîtres de saint Ignace d'Antioche, écrites à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe, nous montrent dans les évêques successeurs des apôtres les vrais organes de la foi et de la tradition[2]. Donc il faut renoncer à toute certitude historique, ou reconnaître que le principe d'autorité en matière de foi était universellement admis dans l'Église primitive, à l'exception des sectes qui pullulaient hors d'elle et qui devançaient les hérésies modernes en appliquant le libre examen aux dogmes révélés. Au point où en était arrivé le débat, il ne restait plus à Tertullien qu'à résumer l'argument de prescription dans une page où le style et les souvenirs du droit romain viennent prêter à la raison théologique un tour aussi vif qu'original.

« S'il est certain que la vérité se trouve du côté de ceux qui suivent religieusement la règle de foi donnée à l'Église par les apôtres, aux apôtres par le Christ, et au Christ par Dieu, nous sommes donc fondés à soutenir que les hérétiques ne doivent pas être admis à disputer sur les Écritures, puisque nous prouvons sans le secours des Écritures qu'ils sont absolument étrangers aux Écritures. Car, dès lors qu'ils sont hérétiques, ils ne sauraient être chrétiens, ne tenant pas du Christ ce qu'ils ont choisi de leur autorité privée et comme hérétiques. Or, n'étant pas chrétiens, ils n'ont aucun droit aux Lettres chrétiennes. Qui êtes-vous, peut leur dire

1. Voyez *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule au IIe siècle*, leçon XX.

2. Voyez les *Pères apostoliques et leur époque*, leçon XVII.

l'Église? depuis quand et d'où êtes-vous venus? que faites-vous chez moi, n'étant pas des miens? De quel droit, Marcion, coupez-vous ma forêt? qui vous a permis, Valentin, de détourner mes canaux? qui vous autorise, Apelle, à ébranler mes bornes? et vous autres, comment osez-vous ensemencer ici et paître à discrétion? c'est mon bien. Je suis en possession depuis longtemps; j'ai des origines certaines, un titre provenant des premiers possesseurs. Je suis l'héritière des apôtres; et je jouis conformément aux dispositions de leur testament, aux charges du fidéi-commis, au serment que j'ai prêté : pour vous, ils vous ont renoncés et déshérités, comme étrangers et comme ennemis. Mais pourquoi les hérétiques sont-ils des étrangers et des ennemis pour les apôtres? parce que la doctrine que chacun d'eux a inventée ou adoptée, suivant son caprice, est directement opposée à la doctrine des apôtres [1]. »

Tertullien avait tenu sa promesse. Il s'était engagé à prouver que les hérétiques ne sont pas recevables à disputer sur les Écritures, à produire leurs moyens d'attaque ou de défense quant à l'objet même du dogme, en d'autres termes, à plaider la cause au fond. Cette exception péremptoire, il l'avait basée sur une possession légitime et non interrompue. Les apôtres ont communiqué la doctrine du Christ à l'Église fondée par eux, et non pas aux sectes qu'ils frappaient d'anathème, ou qui n'existaient pas encore. Ce simple fait d'une transmission authentique, d'une possession constante, suffit pour écar-

1. *De Præscript.*, XXXVII.

ter *à priori* toutes les prétentions des hérésies à l'héritage du Christ. Impuissants à se rattacher aux apôtres par leur origine ou par le contenu de leurs systèmes, les sectaires ne sont nullement fondés à revendiquer pour eux le privilége d'une doctrine qui ne leur a pas été confiée, ni à porter le débat sur des livres sacrés qui ne leur appartiennent à aucun titre. Après avoir fourni cette preuve, la seule requise pour justifier la prescription, Tertullien aurait pu clore le débat; mais, en écrivain habile, qui sait réserver pour la fin le motif, sinon le plus puissant, du moins le plus propre à exciter l'attention, il voulut frapper un dernier coup en décrivant la conduite des hérétiques. Au fond, cette péroraison ajoutait une nouvelle base à l'argument de prescription, en appuyant la fin de non-recevoir, moins sur la possession et la transmission de la vraie doctrine que sur ses effets comparés au résultat moral des hérésies. Cela revenait à dire aux sectaires : Nous n'avons pas besoin d'examiner vos opinions en elles-mêmes ; il suffit de voir ce qu'elles produisent dans la pratique : car on peut juger de la foi par les mœurs, et la sainteté est une marque de la vérité[1]. Je ne reproduirai pas en entier ce tableau tracé de main de maître ; mais vous penserez sans doute comme moi que beaucoup de traits seraient applicables à d'autres sectes plus modernes :

« Je ne dois pas omettre de décrire ici la conduite des hérétiques, combien elle est frivole, terrestre, basse, sans gravité, sans autorité, sans discipline, du reste en

1. *De Præscript.*, XLIII. « De genere conversationis qualitas fidei æstimari potest : doctrinæ index disciplina est. »

tout conforme à leur foi. On ne sait, parmi eux, qui est catéchumène, qui est fidèle; ils entrent, ils écoutent, ils prient pêle-mêle, et même avec des païens, s'il s'en présente : ils ne se font pas scrupule de donner les choses saintes aux chiens, ni de semer des perles, quoique fausses, devant les pourceaux. Le renversement de la discipline, ils l'appellent simplicité; et notre attachement au devoir, ils le traitent d'affectation. Ils donnent la paix à tout le monde indifféremment. Opposés les uns aux autres dans leur croyance, tout leur est égal, pourvu qu'ils se réunissent pour combattre la vérité... Que dirai-je de leur prédication ? Ils n'ont point à cœur de convertir les païens, mais de pervertir les nôtres : ils mettent leur gloire à renverser ceux qui sont debout, au lieu de relever ceux qui sont à terre. Je ne m'en étonne pas : ne pouvant rien édifier d'eux-mêmes, ils construisent leur œuvre avec les débris de la vérité. Ils s'efforcent de faire crouler notre Église pour bâtir la leur.... On ne peut pas dire qu'il y ait des schismes parmi les hérétiques ; du moins, il n'y paraît pas : le schisme pour eux est l'unité. En s'écartant de leurs propres règles, ils varient sans cesse entre eux. Chacun tourne à sa façon la doctrine qu'il reçoit, comme celui qui la communique l'avait inventée selon sa fantaisie. L'hérésie, dans ses progrès, ne dément point sa nature ni le caractère de son origine. Les Valentiniens et les Marcionites ont droit d'innover à leur gré dans la religion, aussi bien que Valentin et Marcion. Bref, toutes les hérésies, si on les examine à fond, s'éloignent sur beaucoup de points des sentiments de leurs auteurs... Les sectaires nient qu'on doive craindre Dieu : aussi vivent-ils dans

la plus grande licence. Mais où ne craint-on pas Dieu, sinon là où il n'est point? Où Dieu n'est point, la vérité n'est pas non plus; et où la vérité n'est pas, il faut s'attendre à rencontrer une telle discipline. Au contraire, où est Dieu, là se trouve la crainte de Dieu, qui est le commencement de la sagesse; où est la crainte de Dieu, là se trouvent également l'honnête gravité, l'exactitude scrupuleuse, le soin vigilant, le choix éclairé, la communication réfléchie, l'élévation méritée, la soumission religieuse, le service régulier, la modestie en public, une Église unie et Dieu partout[1]. »

La sainteté de l'Église catholique, comparée aux désordres des sectes dissidentes, formait ainsi une dernière présomption en faveur de la vraie doctrine, sans qu'il fût nécessaire d'entreprendre un examen détaillé des systèmes hérétiques. Telle est, en substance, cette argumentation vive, serrée, nerveuse, qui a servi de modèle aux controversistes catholiques dans la suite des temps. Sans doute, les épîtres de saint Ignace d'Antioche,

1. *De Præscript.*, XLI-XLIII. Dans quelques manuscrits, on a joint au traité *des Prescriptions* une notice historique sur les principales hérésies; mais il est hors de doute que cet appendice ne présente aucun caractère d'authenticité : aussi ne se trouve-t-il pas dans l'un des plus anciens manuscrits, celui d'Agobard. Pour prouver que cette pièce est apocryphe, on n'a pas même besoin d'y relever certains traits qui sont en opposition avec des passages de Tertullien, comme par exemple la biographie de Marcion. Il suffit de lire attentivement les mots qui terminent le traité *des Prescriptions*, pour se convaincre aussitôt que l'ouvrage est entièrement achevé. L'auteur promet bien de réfuter dans la suite quelques hérésies en particulier; mais cette promesse, il l'a tenue dans des écrits postérieurs. Quant à cette continuation apocryphe, elle n'a nullement le caractère d'une réfutation; ce qui ne l'empêche pas d'être fort ancienne, car S. Jérôme en reproduit un fragment dans son traité contre les Luciférien.

et, plus particulièrement encore, le traité de saint Irénée contre les hérésies, avaient indiqué la méthode qu'il faut suivre à l'égard des sectes dissidentes, en opposant au libre examen le principe de l'autorité doctrinale. Mais, c'est le mérite incontestable de Tertullien d'avoir résumé en quelques pages, et reproduit sous une forme originale, saisissante, la démonstration catholique, telle que la concevait l'Église primitive. Aussi, depuis le *Commonitoire* de saint Vincent de Lérins jusqu'à l'*Histoire des Variations* de Bossuet, le traité *des Prescriptions* est-il devenu un arsenal inépuisable pour les défenseurs de la vérité. Car, vous le concevez sans peine, ce chef-d'œuvre de raison et de dialectique a une portée qui dépasse les premiers siècles, tant par les principes qu'il pose que par les erreurs auxquelles il s'attaque. En dépit des efforts qu'il fait pour restreindre la valeur du raisonnement aux sectes gnostiques, et en particulier à celle de Marcion, Néander est bien obligé de convenir que le prêtre de Carthage met en cause toutes les hérésies [1]. Le but de l'ouvrage est précisément, comme nous venons de le voir, de s'at-

1. *Antignostikus, Geist des Tertullians*, Berlin, 1849, p. 318, 326. Le procédé de l'érudit protestant est un curieux exemple des libertés que prennent certains auteurs à l'égard d'une vérité qui les gêne. Néander s'étend longuement sur les questions d'origine, de date, etc., qu'on peut soulever au sujet de l'ouvrage; puis il glisse avec une rapidité merveilleuse sur l'argument de prescription, sans avoir l'air de se douter qu'il n'est aucune raison alléguée par Tertullien qui n'atteigne également le protestantisme. Il ne pouvait pas ignorer cependant que, depuis trois siècles, on n'a cessé d'opposer le traité *des Prescriptions* aux partisans de la prétendue Réforme. Comment expliquer, dès lors, un pareil silence chez un auteur qui écrit sur une matière si importante? Assurément, rien n'est plus commode que cette façon d'esquiver les difficultés, mais elle prouve à tout le moins peu de confiance dans la bonté d'une cause.

tacher au caractère général de l'hérésie, sans tenir compte des formes particulières qu'elle peut affecter. S'il vous restait le moindre doute à ce sujet, j'espère le dissiper la prochaine fois, en plaçant le protestantisme en face du traité *des Prescriptions*. Tout ce que Tertullien, et l'Église primitive avec lui, opposaient aux sectaires du IIe siècle, l'Église catholique est en droit de le répéter aux novateurs du XVIe, comme aussi ces derniers n'ont fait que reproduire les sophismes et les variations de leurs prédécesseurs.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON

Le protestantisme en face du traité *des Prescriptions*. — Serrés de près par l'argument de prescription, les chefs de la prétendue Réforme ont exécuté les mêmes évolutions que les sectaires des premiers siècles. — Première hypothèse : apostasie de l'Église entière depuis plus de mille ans. — Le christianisme ruiné par l'hypothèse luthérienne. — Perplexités de Luther sur la question fondamentale de l'Église. — Il change quatorze fois d'opinion en vingt-quatre ans pour justifier la mission qu'il s'arroge. — Deuxième hypothèse : chimère d'une Église purement invisible. — Le protestantisme finit par y renoncer. — Les novateurs du XVIe siècle sommés, comme ceux du IIIe, de produire leur généalogie. — Troisième hypothèse : tentative désespérée de remonter jusqu'aux apôtres par les sectes disséminées dans le passé. — Cette hypothèse est insoutenable comme les deux précédentes. — Conclusion. — Il suffit de changer les noms dans le traité *des Prescriptions* pour retourner contre le protestantisme les arguments de Tertullien.

Messieurs,

Ce qui fait l'importance dogmatique des monuments de la littérature chrétienne au IIe et au IIIe siècle, c'est le témoignage qu'ils viennent prêter à l'Église catholique dans sa lutte avec les hérésies modernes. Changez les noms et la forme, vous retrouverez, d'une part, les mêmes attaques, et de l'autre les mêmes moyens de défense. Nous avons vu, la dernière fois, avec quel art consommé Tertullien dirigeait contre les sectaires de son temps l'argument de prescription. Ceux-ci voulaient engager le débat sur le terrain des Écritures, qu'ils maniaient et interprétaient à leur gré [1]. Tertullien leur

1. *De Præscript.*, XV.

prouve qu'ils ne sont pas même recevables à discuter sur les Écritures, par la raison bien simple que l'Église est en possession de la vraie doctrine qu'elle a reçue des apôtres pour la conserver intacte avec l'assistance de l'Esprit-Saint. A l'exemple des sectes gnostiques, les fractions protestantes du XVIe siècle ont prétendu justifier par la Bible les nouveautés qu'elles opposaient à l'enseignement traditionnel. Sans refuser la controverse sur les divers points où il plaisait aux novateurs de la porter, les défenseurs de l'orthodoxie faisaient observer néanmoins, avec le prêtre de Carthage, qu'il est plus simple et plus rationnel de suivre une autre voie, en cherchant tout d'abord où se trouve la vraie Église de Jésus-Christ; car il est évident, disaient-ils, que là se trouvent également la vraie doctrine et la véritable interprétation des Écritures. Outre l'avantage qu'elle possède de trancher la question par un argument sans réplique, cette méthode offre encore celui d'être à la portée de tous, de ceux-là mêmes que le défaut d'instruction rend incapables d'un examen approfondi du texte sacré; car il est facile de reconnaître la véritable Église de Jésus-Christ aux marques qui la distinguent. Ces marques extérieures et visibles, Tertullien les avait indiquées : l'accord de tous dans une seule et même foi, c'est-à-dire l'unité universelle ou catholique; la succession non interrompue des pasteurs et des fidèles jusqu'aux apôtres, ou l'apostolicité; la pureté et la vigueur de la discipline, ou la sainteté [1]. Il suffisait de reprendre cette thèse, aussi an-

1. *De Præscript.*, XXVIII, XXXII, XXXVI, XLI. Un critique protestant m'op-

cienne que le christianisme, pour en faire sortir une condamnation éclatante des théories luthériennes ou calvinistes, et cela au nom de cette Église primitive que les soi-disant réformateurs avaient la prétention de ressusciter. C'est, Messieurs, ce que je me propose de démontrer aujourd'hui. Serré de près par l'argument de prescription, le protestantisme s'est vu réduit à exécuter les mêmes évolutions que les sectes dont Tertullien décrivait l'attitude et les procédés.

Et d'abord, quel était le but hautement avoué par les sectaires du IIe siècle? Ils venaient, disaient-ils, réformer l'Église, la réformer dans sa doctrine et dans son culte. A les entendre, l'Église n'avait pas compris l'enseignement du Christ et des apôtres; elle s'était trompée sur le véritable sens des Écritures. Il s'agissait donc de la redresser dans les croyances qu'elle s'était faites, et de la ramener vers ce que les hérétiques appelaient la pureté de l'Évangile [1]. D'où il résultait, par une conséquence nécessaire, que la vraie Église de Jésus-Christ

posait, il n'y a pas longtemps, dans une Revue de Genève, que la qualification de *catholique* n'est pas très-ancienne. C'est encore là une de ces assertions qui prouvent avec quelle légèreté on lit les Pères de l'Église chez nos frères séparés. L'Église s'est appelée catholique dès les premiers temps pour affirmer son universalité et se distinguer par là des sectes dissidentes. Déjà, vers la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe, S. Ignace d'Antioche fait usage de cette dénomination, « l'Église catholique, » ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. (Ép. aux Smyrniens, VIII, édition Dressel, Leipzig, 1857, p. 192.) Quant à Tertullien, il emploie cette expression à différentes reprises : « Catholicam bonitatem, toto orbe diffusam. » (*Adv. Marcionem*, l. II.) — « Catholicam Hierusalem. » (L. IV.) Item, *de Præscript.*, XXVI; *de Fuga*, etc.

1. *De Præscript.*, XXVII.

avait disparu de la terre, sauf à revivre par les efforts de Valentin et de Marcion. Cette conséquence, Tertullien la déduisait avec cette puissance de logique qui lui est propre.

« L'erreur, s'écriait-il, a donc régné jusqu'à ce qu'elle ait été détruite par l'hérésie. La vérité attendait donc que les Marcionites et les Valentiniens vinssent la délivrer. Pendant ce temps-là, on prêchait mal, on croyait mal, tant de milliers de milliers d'hommes étaient mal baptisés, tant d'œuvres de foi mal faites, tant de prodiges mal opérés, tant de dons surnaturels mal conférés, tant de sacerdoces et de ministères mal exercés, tant de martyres enfin couronnés inutilement [1]!... »

En effet, il n'y avait pas à hésiter : ou l'Église avait péri, ou les sectaires n'étaient pas fondés à s'insurger contre elle. Même alternative pour les chefs du protestantisme. Quand Luther commença de dogmatiser, il est clair qu'il se mettait en révolte ouverte contre l'Église telle qu'elle existait depuis des siècles. C'est une doctrine nouvelle qu'il venait apporter au monde, puisqu'il déclarait formellement qu'à partir des apôtres jusqu'à lui, personne n'avait rien compris à la foi seule justifiante, base de tout son système [2]. Mais alors se présentait pour lui, comme pour les sectaires du IIe siècle, cette question

1. *De Præscript.*, XXXI.

2. *Œuvres de Luther*, édit. d'Iéna, II, 476. « Je ne sache personne qui eût été capable d'en juger sainement sauf les apôtres. Quant aux autres livres qui existent, *on n'y trouve rien à ce sujet*, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner que cette doctrine soit aujourd'hui si complétement éteinte et oubliée. — Ce scandale a empêché *dès l'origine jusqu'à ce jour* l'enseignement de la pure doctrine de la foi. »

grosse d'embarras et de difficultés : Où était l'Église avant lui? qu'était-elle devenue? Si, pour me servir des expressions de Tertullien, l'erreur avait régné jusqu'à ce qu'elle eût été détruite par l'hérésie du XVIe siècle, si la vérité attendait que les luthériens et les calvinistes vinssent la délivrer, il s'ensuit évidemment que pendant tout ce temps-là on prêchait mal, on croyait mal, *perperam evangelizabatur, perperam credebatur,* les sacrements étaient mal administrés, le ministère ecclésiastique mal rempli, partant les âmes privées des moyens de salut : bref, l'Église avait totalement péri, et en place d'elle il ne restait plus dans le monde que le règne de l'Antechrist ou de Satan. Repousser cette conclusion, c'était avouer qu'on arborait l'étendard de la rébellion contre la véritable Église de Jésus-Christ, et par conséquent signer aux yeux de tous sa propre condamnation.

Lorsqu'on étudie avec soin le développement des erreurs de Luther, on n'a pas de peine à se convaincre que le réformateur saxon ne s'était nullement rendu compte, dans le principe, des difficultés qui l'attendaient sur cette question fondamentale de l'Église. Aussi cherchait-il à l'éluder, dans l'espoir chimérique qu'il nourrissait de voir ses doctrines adoptées par l'Église, ce qui aurait mis une absorption à la place d'une rupture. Mais, quand l'événement eut dissipé ce vain rêve, les nécessités de la polémique le contraignirent à se prononcer nettement sur un point qu'il aurait voulu pouvoir laisser dans une obscurité favorable aux équivoques. Conséquent, cette fois du moins, avec lui-même, Luther n'hésita pas à conclure que, depuis de longs siècles, l'Église avait failli à sa mis-

sion et qu'elle était déchue de ses droits. Les propositions de ce genre abondent dans les écrits de l'hérésiarque; je n'en citerai que l'une ou l'autre :

« Sous la papauté le ciel était fermé ; nul homme n'y a été sauvé; car quiconque approuve la religion des papistes est nécessairement perdu à jamais dans l'autre vie. — L'Église du pape est pleine de mensonge, de démons, d'enfer, de meurtre et de toutes les misères; elle en fourmille, et c'est là qu'il faut entendre les paroles de l'ange dans l'Apocalypse: Sortez de cette Babylone, mon peuple! Que vous n'ayez point part à ses péchés, et que vous ne soyez pas enveloppés dans ses plaies[1]! »

Voilà qui est clair et formel : d'après Luther, la vraie Église de Jésus-Christ n'existait plus depuis nombre de siècles. Calvin n'est pas moins explicite : selon lui, « la doctrine essentielle au christianisme était entièrement oubliée dans l'ancienne Église, devenue par là une école d'impiété et d'idolâtrie[2]. » Fort bien ; mais, dans ce cas, surgissait une objection dont les réformateurs n'avaient pas calculé la portée. En présence de cette défection totale de l'Église, que fallait-il penser des promesses de Jésus-Christ? Comment! le Fils de Dieu avait promis à

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch., XIII, 347, 2300. Édit. d'Iéna, 1562, VII, 414. Pour appuyer sa thèse sur la défection de l'Église, Luther cite plus de douze fois la prophétie du Sauveur dans S. Matthieu (XXIV, 24) : « De faux prophètes s'élèveront de manière à séduire, *s'il était possible*, les élus mêmes; » mais, suivant un procédé qui lui est habituel, il a toujours grand soin de supprimer ces mots, *s'il était possible*, par lesquels le Sauveur donne à entendre que les élus ne seront pas réellement séduits. On ne trouve pas d'expressions assez sévères pour qualifier ces procédés, à l'aide desquels le moine apostat trompait la bonne foi des simples.

2. *Institut. Christ.*, l. IV, c. II, n° 2

son Église d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles; il avait déclaré que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle, que l'esprit de vérité demeurerait avec elle éternellement, *in æternum ;* et vous venez nous dire que cette Église, cette colonne et ce fondement de la vérité, comme l'appelle saint Paul, est devenue, depuis plus de mille ans, une école d'impiété et d'idolâtrie, le siége de l'Antechrist, une Babylone d'où il faut sortir au plus vite pour ne pas prendre part à ses abominations! Mais, imprudents que vous êtes, ne voyez-vous pas que vos attaques remontent jusqu'au Christ lui-même? que vous le faites descendre du trône de sa divinité, pour le ranger à la suite des plus vils imposteurs? Car, s'il a abandonné son Église, après lui avoir promis le contraire, il s'ensuit qu'il en a menti ; et alors le christianisme cesse d'être l'œuvre de Dieu, pour se confondre avec tant d'autres qui, écloses du cerveau de l'homme, en trahissent par leur instabilité l'irrémédiable faiblesse.

A cela, Messieurs, que répondre? En saine logique, il n'y avait pas d'issue possible à ce dilemme : ou l'Église de Jésus-Christ avait péri à l'époque des réformateurs, et, dans cette hypothèse, les promesses de Jésus-Christ ont été vaines; ou elle existait, et, dans ce cas, de quel droit pouvait-on s'insurger contre elle, soutenir ce qu'elle réprouvait, enseigner ce qu'elle condamnait? Il faut être juste, Luther comprenait par intervalle le danger de sa position. Alors, par la plus étrange des contradictions, il lui échappait de dire qu'on ne peut pas contester à l'Église romaine le privilége « de posséder la parole de Dieu et l'apostolat, la foi, les sacrements, Jésus-Christ et l'Esprit-

Saint[1]. » Permettez-moi, Messieurs, de vous lire ce peu de lignes qui montrent dans quelles perplexités la question de l'Église jetait un esprit partagé entre les erreurs où l'entraînait son orgueil et la vérité dont il subissait l'ascendant malgré lui :

« On ne saurait croire combien l'on est perplexe et chagrin (comme il m'est souvent arrivé) d'avoir à enseigner à l'encontre des Pères, alors qu'on voit que tant d'hommes intelligents, doctes et excellents, l'élite du monde, et puis tant de saints personnages, tels que saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, etc., ont cru et enseigné de telle ou telle manière.... Puis viennent les clameurs de ces gens-là qui crient : Église ! Église ! et c'est ce qui m'afflige le plus. Car c'est vraiment une tâche bien difficile, que de vaincre son propre cœur en ces sortes de choses, de s'éloigner de ceux qui sont en grande vénération et ont une telle autorité, de s'écarter même de l'Église et de ne plus en admettre la doctrine[2]. »

1. *OEuvres de Luther,* édit. Walch., VIII, 479. Pressés par cette redoutable objection, les calvinistes, eux aussi, ont fini par reconnaître que l'Église romaine « est le corps où les vrais fidèles étaient nourris avant la Réforme, et son ministère celui où ils recevaient les aliments suffisants sans soustraction d'aucun. » (Claude, *Réponse à Bossuet,* p. 130, etc.) Jurieu avouait, de son côté, « que Dieu y avait conservé les vérités fondamentales. » Comme si Jésus-Christ avait restreint ses promesses aux deux ou trois vérités dont parle Jurieu ! En tout cas, nous voilà bien loin de cette « école d'impiété et d'idolâtrie, » où, selon Calvin « la *doctrine essentielle* au christianisme était entièrement oubliée. » Jamais l'histoire du genre humain n'a eu à enregistrer de plus misérables contradictions. Je comprends que le système de Hégel sur l'identité du oui et du non ait dû être le dernier mot de la sophistique protestante : il fallait bien finir par ériger en théorie ce qu'on avait pratiqué depuis trois siècles.

2. *OEuvres de Luther,* XXII, 948 ; I, 753. — Voyez également les citations

L'homme qui parlait de la sorte n'était pas très-rassuré sur la légitimité de son œuvre ; et l'on sent au ton de sa voix que la conscience protestait contre les emportements de la passion. Une des choses qui frappent davantage, lorsqu'on étudie les écrits de Luther, c'est de voir que, malgré tous ses efforts pour colorer à ses propres yeux sa révolte contre l'Église, il n'est jamais parvenu à se tranquilliser sur ce point capital[1]. Sa position relativement à la grande société dont il s'était séparé, continua de rester pour lui une source d'angoisses que ni les déclamations ni les sophismes ne pouvaient dissiper entièrement. Il ne crie si fort contre l'Église et le pape, que parce qu'il lui est impossible d'effacer de son âme le souvenir des promesses de Jésus-Christ. On dirait un homme qui a besoin de s'exciter à la haine, pour oublier le devoir ; qui, à force de tempêter, cherche à s'étourdir lui-même, et à dominer par ses bruyantes colères une voix qui le poursuit et l'obsède. Ces préoccupations, ou pour mieux dire ces anxiétés poignantes, sont visibles en plus de cent endroits des œuvres de Luther. C'est qu'en effet, pour quiconque se serait tant soit peu soucié de mettre sa conduite d'accord avec la logique et le droit, la situation était inextricable. Ici venaient se presser en foule les

dans *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne au* IIe *siècle*, leçon XIXe, p. 420.

1. C'est ainsi qu'il cherchait à se consoler par l'idée que lui et ses adhérents n'étaient pas hérétiques, mais simplement schismatiques, XXII, 930. Encore cette atténuation ne suffisait-elle point pour calmer ses inquiétudes. Il aimait à répéter, et tâchait de se persuader à lui-même qu'il ne s'était pas volontairement séparé de l'Église, mais qu'il en avait été expulsé par force, VI, 833.

questions sous lesquelles Tertullien accablait les sectaires de son temps, quand il les sommait de montrer en vertu de quels titres ils s'arrogeaient la mission de réformer l'Église :

« Que les hérétiques, s'écriait l'éloquent prêtre de Carthage, nous prouvent donc qu'ils sont de nouveaux apôtres ; qu'ils affirment que Jésus-Christ est descendu une seconde fois sur la terre, qu'il a de nouveau enseigné, que de nouveau il a été crucifié, qu'il est mort et ressuscité derechef, et qu'enfin il leur a communiqué le pouvoir d'opérer les prodiges qu'il faisait lui-même : c'est à ces traits qu'on reconnaît les vrais apôtres. Qu'ils nous montrent donc à leur tour les miracles qui confirment leur mission. Pour moi, j'en connais un très-grand, par lequel ils ont imité les apôtres en sens contraire : ceux-ci rendaient la vie aux morts, et les hérétiques donnent la mort aux vivants [1]. »

Tel est exactement le langage que les docteurs catholiques tenaient aux novateurs du XVIe siècle. *Probent se novos apostolos esse :* prouvez que vous êtes les envoyés de Dieu, exhibez vos lettres de créance, produisez les titres de votre mission : apôtres d'une nouvelle Église que vous prétendez substituer à l'ancienne, faites des miracles pour démontrer que vous êtes vraiment suscités de Dieu pour une telle œuvre, *volo et virtutes eorum proferri ;* car c'est par des signes extraordinaires que le Seigneur a coutume d'accréditer ceux qu'il charge d'établir son règne au milieu des hommes : ainsi en a-t-il été

1. *De Præscript.*, XXX.

de Moïse, du Christ et des apôtres. La demande était d'autant plus embarrassante que Luther s'accordait sur ce principe avec les théologiens catholiques : « Celui qui veut mettre sur le tapis quelque chose de nouveau, disait-il, ou enseigner autre chose que ce qui est enseigné, celui-là doit avoir mission de Dieu, et justifier sa mission par de vrais miracles. S'il ne le peut faire, qu'il passe son chemin[1]. » C'était se condamner, bon gré mal gré, à faire des miracles, ou à passer son chemin.

Mais d'abord, ne fait pas des miracles qui veut : en prétexter de faux, c'était chercher le ridicule de gaieté de cœur; autant valait y renoncer. Comment se tirer de ce mauvais pas? Il faut lire les écrits de Luther pour voir comment il met son esprit à la torture pour imaginer un expédient quelconque. Dans une analyse critique, pleine de finesse et d'intérêt, le docteur Doellinger, de Munich, a démontré, pièces en main, que Luther a changé d'opinion quatorze fois en vingt-quatre ans sur cet article décisif de la *mission*[2]. En premier lieu, le réformateur déclare tout uniment qu'il ne fera pas de miracles pour confondre les papistes qui en demandent de lui. Plus tard, il se ravise et menace ses ennemis d'en faire, si on le pousse à bout, ajoutant néanmoins, par mesure de précaution,

1. *OEuvres de Luther,* édit. Walch., IX, 1009. Luther était tellement convaincu de ce principe énoncé par Tertullien, qu'il sommait Érasme de confirmer par des miracles sa doctrine sur le libre examen. C'est également en se fondant sur l'absence de miracles, qu'il déniait le droit d'enseigner aux zwingliens, aux anabaptistes et à tous les prédicateurs protestants qui s'étaient séparés de lui.

2. *La Réforme et son développement intérieur,* t. III, p. 199 et suiv.

qu'il espère que cela ne sera point nécessaire et qu'on n'en viendra pas à cette extrémité. Enfin, il hasarde par-ci par-là quelque petit miracle, comme, par exemple, la fuite de la duchesse Ursule de Munsterberg du couvent de Freyberg; malheureusement, il se trouva que le couvent n'était pas bien clos; dès lors le prodige tombait. Luther semble avoir compris qu'en insistant davantage il s'exposait à devenir la risée du public : aussi bien l'esprit le plus satirique du temps, Érasme, avait-il déjà dit qu'en fait de miracles les réformateurs n'étaient jamais parvenus à guérir un cheval boiteux. Et pourtant, à défaut de miracles, quel moyen de justifier son titre d'évangéliste divinement envoyé avec charge de rétablir l'Église détruite depuis plus de mille ans[1]? Pour trancher la difficulté, cet homme versatile se mit à prétendre que chacun a le droit de prêcher et d'enseigner, même sans mission. A coup sûr, cela était radical : le mot ne devait pas tomber à terre, et d'étranges prédicants surgirent de toutes parts. Quand Luther vit l'usage qu'on faisait de sa permission, il changea de lan-

1. On ne saurait croire à quels tourments *l'absence de mission légitime* livrait par intervalles l'âme de Luther. Pour se tranquilliser, le nouvel apôtre regardait ses remords de conscience comme des tentations de Satan. « Le diable, écrivait-il, s'entend à merveille à nous tourmenter. Ah! vraiment! dit Satan, vous prêchez l'Évangile! Et qui vous l'a commandé? qui vous a donné mission de prêcher, comme jamais homme ne l'a fait depuis tant de siècles? Et si cela déplaît à Dieu, et que vous soyez coupable de la damnation de tant d'âmes? » Point d'interrogation terrible, qui vient se poser devant Luther en plus de vingt endroits de ses œuvres, et qu'il ne fait jamais suivre que de réponses embarrassées où se peint le trouble d'une conscience accusatrice. (*Œuvres de Luther*, édit. Walch., XXII, 1087 et suiv., 1141, 1177, 1256, etc.) Tant il se sentait incapable de relever avec succès le défi que Tertullien portait déjà aux sectaires du IIe siècle : « probent se novos apostolos esse. »

gage, déclarant que quiconque se livre à la prédication sans mission sera précipité dans l'enfer, et que, pour lui, il tient sa mission de la commune de Wittemberg. Mais, lui disait-on, en vertu de quelle charte tombée du ciel cette bienheureuse commune de Wittemberg pouvait-elle charger un homme de réformer l'Église entière dans sa doctrine et dans son culte? De toutes les explications tentées par Luther, nulle n'était plus pitoyable. Aussi, à quelques années de là, nouveau changement de front. Alors, c'est des princes et des autorités temporelles que l'investiture descend sur le front de l'oint du Seigneur. Et où donc avez-vous lu, répliquaient les théologiens catholiques, que l'Évangile confère un pareil droit aux magistrats civils? Vous imaginez-vous par hasard que Jésus-Christ et les apôtres tenaient leur mission des princes de leur temps, de Tibère ou d'Hérode? Luther ne sortait d'un embarras que pour retomber dans un autre. Sommé sans cesse de produire les preuves de sa mission, il se retourne vers l'Église romaine, et, le croirait-on? cherche dans son titre de docteur en théologie la justification de sa conduite[1]. Il eût été impossible de se contredire plus grossièrement. Eh quoi! lui répondait-on de toutes parts, vous prétendez tenir votre mission d'une Église que vous avez déclarée déchue de toute espèce de droit! vous vous

1. Il ne donnerait pas, disait-il, son doctorat pour le monde entier; il perdrait courage et désespérerait bien certainement, s'il n'avait commencé à prêcher sa nouvelle doctrine en vertu de son titre de docteur; hors de son doctorat, il n'a aucune mission qui puisse le rassurer. (Édit. Walch., x, 1895; xx, 2074 et suiv.; xx, 2080.) — Un docteur en théologie catholique recevant de l'Église la mission et le droit de la renverser! Il n'y avait que Luther qui pût se repaître de pareilles imaginations.

appuyez sur votre titre de docteur en théologie catholique, titre que vous appeliez naguère le *caractère* de la bête ! Franchement, croyez-vous que l'Église romaine, en vous conférant ce titre, ait voulu vous donner la mission d'enseigner qu'elle est la grande prostituée de Babylone et la synagogue de Satan ? Pour le coup, c'était pousser la plaisanterie un peu loin. Sans ressource de ce côté-là, Luther vint enfin se retrancher jusqu'au bout dans une preuve qu'il avait d'ailleurs alléguée dès le commencement. Ma mission, disait-il, se prouve par le succès de mon œuvre : la propagation rapide de ma doctrine, voilà mes miracles, cela me suffit. Il oubliait que saint Paul l'avait réfuté à l'avance : « La doctrine des hérétiques, écrivait l'apôtre à Timothée, gagne comme la gangrène, » *sermo eorum ut cancer serpit*. Le succès de son œuvre ! Mais quoi de plus facile à expliquer humainement ? Les princes et les peuples affranchis de toute autorité religieuse, les biens du clergé et des monastères livrés au pillage, la morale dépouillée de ce qu'elle a de pénible et d'austère, les bonnes œuvres déclarées inutiles au salut, les plus saintes promesses violées et foulées aux pieds, l'orgueil désormais sans frein, les passions déchaînées, les instincts les plus vils de l'homme glorifiés et satisfaits, n'étaient-ce point des motifs pleinement suffisants pour rendre compte de l'accueil favorable qu'avait rencontré sa prédication ? Qu'y avait-il là de plus miraculeux que dans la propagation du mahométisme ? Pour réussir de la sorte auprès des hommes, on n'a pas besoin d'opérer des miracles : il n'y a qu'à laisser faire, cela va de soi. Ce qui est divin, ce qui est surnaturel, c'est de

faire triompher dans le monde, en dépit de l'orgueil et des passions humaines, les sévérités de l'Évangile, les pratiques de la pénitence et de la mortification, le renoncement à soi-même, l'humilité, la chasteté, la charité, toutes choses qui nous répugnent et nous blessent. Voilà ce que les apôtres avaient fait; et c'est pourquoi le succès de leur prédication prouvait aux yeux du monde la divinité de leur œuvre.

Vous le voyez, Messieurs, pas plus que les novateurs du IIe siècle, ceux du XVIe ne parvenaient à justifier leur insurrection contre l'Église. Le défi de Tertullien, *probent se novos apostolos esse*, est resté sans réponse valable d'un côté comme de l'autre. Nous avons dit que Luther, pressé par l'argument qu'on tirait contre lui des promesses de Jésus-Christ, avait fini par reconnaître l'indéfectibilité de l'Église. « Si Dieu ne peut mentir, écrivait-il au prince Albert de Prusse, l'Église ne peut errer. » Ce raisonnement était fort juste, mais il condamnait le moine apostat et ses adhérents. Car, si l'Église ne peut errer, comment soutenir avec les protestants qu'elle était devenue une école d'impiété et d'idolâtrie? La contradiction était flagrante. Pour y échapper, les sectaires eurent recours à un procédé renouvelé des gnostiques. Ceux-ci, comme Tertullien nous l'apprend, prétendaient que la vraie foi était arrivée jusqu'à eux par un canal mystérieux et caché; que les apôtres avaient communiqué en secret et à un petit nombre d'affidés la véritable interprétation des Écritures; partant que le règne de Dieu s'était prolongé dans l'Église des hommes spirituels ou des pneumatiques, bien différente de l'Église extérieure et

visible[1]. C'est à cette chimère d'une Église purement invisible que Luther se rattacha comme à une planche de salut. Sans doute, se prit-il à dire, le mensonge et l'erreur n'ont point prévalu contre l'Église de Jésus-Christ; mais l'Église de Jésus-Christ, cette Église victorieuse de l'enfer et du monde, n'est pas une Église extérieure et visible, c'est une Église invisible, l'Église des justes, l'Église des saints, l'Église des prédestinés: car l'Église n'est que dans l'esprit, et le bercail des élus est une association purement intérieure[2]. Mais, répondaient les

1. *De Præscript.*, XXV, XXVI.

2. *Vom Bapstthumb, OEuvres de Luther,* édit. d'Iéna, vol. I, p. 266. *Responsio ad librum Ambrosii Catharini*, t. II, fol. 376, 377. Calvin déclare également que les prédestinés seuls appartiennent à l'Église; et comme nul ne sait, de science certaine, s'il est prédestiné, il s'ensuit que Dieu seul connaît la véritable Église; dans ce cas, comment savoir où elle se trouve? (*Instit. Christ.*, l. III, c. II, § 8-11; l. IV, c. I, § 2.)

Rien de plus naïf que la définition de l'Église telle qu'elle est donnée par la Confession d'Augsbourg : « L'Église est l'assemblée des saints dans laquelle se trouvent la vraie prédication de l'Évangile et la légitime administration des sacrements. » Fort bien, mais la question est précisément de savoir où trouver et à quels signes reconnaître la « vraie prédication de l'Évangile et la légitime administration des sacrements. » La définition protestante est une pure tautologie : c'est répondre à la question par la question, résoudre l'inconnu par l'inconnu. Que dirait-on de celui qui, voulant montrer où se trouve la vraie religion, se contenterait de cette définition : « La vraie religion est celle qui détermine le mieux les relations de l'homme avec Dieu? » Cela est vrai sans doute, mais qui ne voit que rien n'est avancé par là? car aussitôt se présente la question : Laquelle des religions existantes détermine le mieux les relations de l'homme avec Dieu? L'Église catholique ne se joue pas ainsi de la raison humaine; elle répond en produisant des marques décisives, caractéristiques, parce qu'elles sont extérieures, notoires, visibles pour tous, l'accord de toutes les églises particulières dans la même foi; la succession non interrompue des évêques jusqu'aux apôtres; la primauté de S. Pierre persévérant d'âge en âge dans le pontife romain, etc.

théologiens catholiques, cette Église invisible, où est-elle? Par quelle porte entrer dans cette Église que l'on ne voit pas, que l'on n'entend pas, que l'on ne touche pas, que l'on cherche partout sans la rencontrer nulle part? Comment, pour des êtres visibles tels que nous, Jésus-Christ aurait institué une Église invisible! Et ce serait là cette cité dont parle l'Évangile, cette cité bâtie sur la montagne, de telle sorte que chacun puisse la distinguer: ce flambeau élevé sur le candélabre pour reluire aux yeux de tous; ce corps de Jésus-Christ, que décrit saint Paul, et dont tous les membres doivent pouvoir se reconnaître, parce que chacun a sa fonction spéciale à remplir! Mais, si vous aviez pesé sérieusement ce mot qui dit tout, qui renferme tout, *Verbum caro factum est*, « le Verbe s'est fait chair, » vous n'affirmeriez pas que le royaume du Verbe incarné, du Verbe rendu visible et palpable, a dû être un royaume invisible; mais une Église purement intérieure et spirituelle, c'est une Église en l'air, sans forme ni réalité, c'est un rêve, un fantôme, une chimère, ce n'est rien. Donc, ou professez l'idéalisme absolu, le docétisme à la façon de Valentin et de Marcion, ou reconnaissez que l'hypothèse d'une Église purement invisible est aussi contraire à l'incarnation du Verbe qu'à la nature et à la constitution de l'homme.

Les sectes protestantes comprirent que l'hypothèse de Luther équivalait à la négation du christianisme, comme institution extérieure et positive; aussi cette machine de guerre inventée pour les besoins d'une mauvaise cause disparut-elle peu à peu de l'arsenal des pré-

tendus réformés [1]. Mais alors revenait, plus pressante que jamais, l'argumentation de Tertullien et de l'Église primitive. Que disait, en effet, le prêtre de Carthage aux novateurs de son temps? Vous n'êtes pas la véritable Église de Jésus-Christ, parce que vous ne remontez pas jusqu'aux apôtres. Hier encore, personne ne vous connaissait. L'Église enseignait depuis longtemps, et nul ne songeait à vous. Où étiez-vous alors? Où était Marcion, ce pilote du Pont-Euxin, ce stoïcien zélé? où était Valentin le platonicien? Si vous prétendez être les héritiers des apôtres, eh bien! dressez votre table généalogique, faites-nous voir l'origine de vos églises, l'ordre et la succession de vos évêques, en sorte que vous remontiez jusqu'aux apôtres ou à l'un de ces hommes apostoliques qui ont persévéré dans la communion des disciples du Seigneur. Voilà ce que l'Église catholique peut établir sans la moindre difficulté : chacun de ses évêques se rattache aux apôtres par la perpétuité d'un ministère qui n'a jamais souffert d'interruption. Quant à vous, il vous est impossible de rien imaginer de semblable : vous êtes là, isolés, sans lien ni rapport avec le passé; votre nouveauté seule fait déjà votre condamnation [2].

Vous concevez fort bien, Messieurs, que l'argument

1. C'est ainsi que la confession saxonne, article XII, reconnaît la visibilité de l'Église : « Nous ne parlons pas de l'Église comme d'une idée de Platon, mais nous montrons une Église que l'on puisse voir et entendre. » Mélanchthon s'exprime de même à cet égard dans ses *Loci communes :* « Toutes les fois que nous pensons à l'Église, représentons-nous l'assemblée de ceux qui sont appelés, c'est-à-dire une Église visible, et n'allons pas nous figurer qu'il y ait des élus ailleurs, si ce n'est dans cette société visible. »

2. *De Præscript.*, XXX, XXXII, XXXIV, XXXV.

de Tertullien s'appliquait encore avec plus de force aux sectes protestantes, séparées des apôtres par un intervalle de quinze siècles, pendant lequel nul n'avait entendu parler de luthériens ni de calvinistes. Comment prétendre avec la moindre apparence de raison qu'on se rattachait aux apôtres par une succession non interrompue de pasteurs et de fidèles? Où donc cette succession se serait-elle trouvée? Dans l'Église catholique? C'était reconnaître en elle la véritable Église de Jésus-Christ, et par suite se condamner soi-même. Dans l'Église grecque? Mais en vertu de quelle filiation Luther et Calvin descendaient-ils des patriarches de Constantinople et d'Alexandrie? Ceux-ci n'avaient-ils pas répudié hautement toute alliance avec des gens qu'ils tenaient pour hérétiques? Or, en dehors de l'Église grecque et de l'Église latine, où découvrir une Église qui eût existé depuis quinze siècles et par le canal de laquelle les protestants pussent remonter jusqu'aux apôtres? Et, si l'on ne parvenait à en découvrir une, n'était-ce pas renoncer à toute succession apostolique, et avouer par là même ce caractère de nouveauté qu'il fallait dissimuler à toute force? La difficulté était extrême. Pour y échapper, les sectes protestantes empruntèrent aux gnostiques un expédient dont Tertullien avait dévoilé la faiblesse. C'est chose vraiment curieuse que d'observer comment des situations analogues obligent l'esprit de parti à recourir aux mêmes procédés.

Nous avons vu que les hérétiques du IIe siècle, sommés par Tertullien de produire leur généalogie, cherchaient à se créer une succession quelconque, en remon-

tant de secte en secte jusqu'au temps des apôtres, afin de jeter sur leur origine récente un voile d'antiquité. A quoi le prêtre de Carthage répondait avec infiniment de raison : Ne vous faites pas illusion, ce n'est point aux apôtres que vous remontez par cette filiation dont nous vous laissons toute la gloire, mais aux sectes condamnées par les apôtres, ce qui est bien différent. Parmi les écrivains du protestantisme, il s'en est trouvé qui n'ont pas craint d'avoir recours à un artifice semblable, pour se donner des ancêtres et des prédécesseurs. Et ne soyez pas étonnés, Messieurs, de toutes ces évolutions que nous décrivons en ce moment : les nécessités de la polémique ont contraint la Réforme à les exécuter l'une après l'autre. En général, les hommes ne sont pas absurdes pour le plaisir de l'être : ils le deviennent par intérêt ou par entêtement. Pour écarter le reproche de nouveauté, il fallait absolument se rattacher au passé par un lien quelconque; sinon, comment répondre à cette objection si embarrassante pour les auteurs du mouvement : Où était votre Église avant le XVIe siècle? Alors, les voilà qui, se retournant vers les âges antérieurs, composent une Église dans laquelle ils font entrer pêle-mêle, sans suite ni unité, les révoltés de tous les temps et de tous les lieux. Partout où l'on découvrira un hérétique, d'où qu'il vienne et quelque nom qu'il porte, pourvu qu'il ait crié bien haut contre le pape et contre l'Église, il comptera parmi les précurseurs de Luther et de Calvin, sans que l'on s'inquiète de savoir si le fond de sa doctrine s'accorde avec la leur. De cette manière, l'on s'arrangera sans peine une descendance légitime, qui comprendra

tous les sectaires et les excommuniés, de Jean Huss à Wiclef, de Wiclef aux Vaudois et aux Albigeois, de ces derniers aux Pauliciens, aux Cathares, et ainsi de suite. Donc, que l'on ne reproche plus à la Réforme sa nouveauté : elle a ses antécédents, sa généalogie, aussi ancienne que celle de l'Église catholique; car, après tout, Simon le magicien a été contemporain des apôtres.

De toutes les réponses hasardées par les écrivains de la Réforme, je n'en connais pas de plus faible, ni qui trahisse mieux l'embarras où les jetait une rébellion injustifiable. Quoi! reprenaient les théologiens catholiques, voilà votre Église, votre succession apostolique, votre héritage traditionnel? Un amalgame de sectes, perdues çà et là dans quelques coins de la terre, sans lien ni consistance, un ramassis de révoltés qui ne sont jamais parvenus à former une société compacte et unie! C'est ainsi que vous remontez jusqu'aux apôtres, en donnant la main à tout ce qu'il y a eu dans les siècles passés d'hérétiques et d'excommuniés! C'est là votre avant-garde; ce sont vos pères dans la foi! Une poignée de factieux que l'Église entière avait rejetés de son sein, contre lesquels les princes temporels eux-mêmes avaient été obligés de se défendre pour les empêcher de détruire les bases de l'ordre social par un communisme insensé! Voilà, selon vous, l'Église de Jésus-Christ! C'est-à-dire qu'au lieu de suivre le cours majestueux du fleuve de la tradition, vous allez côtoyer quelques ruisseaux fangeux qui n'ont pu retenir leurs eaux dans des lits desséchés! Au lieu de vous rattacher à cet arbre de vie planté par le Christ, et dont les branches vigoureuses s'étendent depuis quinze siècles

sur le monde entier, vous essayez de juxtaposer quelques tronçons épars qui se refusent à toute cohésion. Car, cette dernière consolation même vous reste interdite. Êtes-vous bien sûrs que ces sectes auxquelles vous avez la prétention de relier la vôtre, vous auraient reconnus pour leurs descendants légitimes? D'accord avec vous dans leur révolte contre l'Église catholique, elles se séparent de vos doctrines sur des points fondamentaux. Vous dites vous-mêmes « que Wiclef n'a rien compris à la justice de la foi, » qui est l'article capital de votre système [1]. Jean Huss se serait signé devant vous, lui qui jusqu'à la fin de ses jours a dit la Messe et adoré l'Eucharistie. Tout en niant l'un ou l'autre dogme professé par l'Église, ni Bérenger, ni Vigilance, ni Jovinien, ni aucun de ceux que vous comptez parmi vos ancêtres, ne vous eût admis dans sa communion. Croyez-le bien, il vaut encore mieux pour vous renoncer à toute succession et vous résigner à votre isolement que d'accepter un pareil héritage : votre alliance avec les sectes antérieures n'ajoute rien à leur autorité, et leur cause ne sert pas la vôtre.

La tentative de remonter jusqu'aux apôtres par les sectes disséminées d'espace en espace dans le passé, cette tentative extrême n'avait pas été plus heureuse que les deux hypothèses d'une Église invisible ou d'une apostasie de l'Église depuis mille ans. Si, avant la Réforme, la véritable Église de Jésus-Christ n'existait plus, les

1. C'est ainsi que parle Mélanchthon, dans la préface de ses *Loci communes*. Luther s'exprime de même dans ses *Colloquia*, sur le compte de Jean Huss, qu'il déclare plongé dans l'erreur pour l'article de la justification, pivot de toute la théologie protestante.

promesses du Fils de Dieu ont été vaines; si l'Église de Jésus-Christ se réduit à une société purement intérieure et invisible, l'incarnation du Verbe est un non-sens; si l'Église de Jésus-Christ se compose de tous les hérétiques des temps passés, jamais société plus misérable n'a paru sur la terre. Que le protestantisme choisisse entre ces trois suppositions, qui détruisent également la religion chrétienne. Car, remarquez-le bien, il a besoin d'en adopter une; sinon, l'argument de prescription formulé par Tertullien conserve toute sa force. Avant Luther et Calvin, il y avait une Église embrassant l'univers entier dans les liens de sa hiérarchie et de sa doctrine. Seule, elle remontait jusqu'aux apôtres par une suite non interrompue de pasteurs et de fidèles réunis sous l'autorité du successeur de saint Pierre, chef du collége apostolique. Pas un diocèse, pas une paroisse qui ne se rattachât à la grande chaîne traditionnelle par une série d'anneaux dont le dernier venait aboutir à l'origine du christianisme. En dehors de cette Église une et universelle, il y avait bien, suivant la prédiction du Christ et des apôtres, quelques individus qui protestaient, ici et là, contre le sentiment général, mais rien qui formât un corps d'Église comparable à la grande société des fidèles. Quant à la branche des Grecs schismatiques, elle s'était violemment détachée du tronc antique auquel elle adhérait depuis huit siècles, montrant assez par cette scission qu'elle se plaçait en dehors de la vraie succession apostolique; et comme d'ailleurs cette fraction relativement petite se bornait à une race, elle ne pouvait prétendre en aucune façon au caractère d'universalité essentiel à l'Église de

Jésus-Christ. Donc, à moins de retomber dans l'une des trois hypothèses que nous discutions tout à l'heure, il fallait bien reconnaître que l'Église catholique, héritière légitime des apôtres, se trouvait en possession de la vraie doctrine chrétienne. Conséquemment toute rupture avec elle devenait un démenti donné au Christ, un péché contre l'Esprit-Saint, une insurrection contre Dieu.

Ainsi, Messieurs, comme je le disais en commençant, il suffit de changer les noms dans le traité *des Prescriptions* de Tertullien, pour retourner contre la prétendue Réforme du XVIe siècle les arguments du prêtre de Carthage. Tant il est vrai que les mêmes erreurs appellent toujours des réfutations identiques! Il n'y a pas jusqu'au trait final de ce chef-d'œuvre du IIe siècle, qui ne s'applique à merveille aux hérésies modernes. Nous avons vu que le controversiste africain cherchait dans les désordres provoqués par les sectes dissidentes une dernière preuve de la fausseté de leurs doctrines. Le renversement de la discipline, le mépris pour toute espèce d'autorité, l'anarchie la plus complète en fait de croyances, l'absence de la crainte de Dieu, et par suite une licence de mœurs effrénée, voilà ce qu'il signalait dans la conduite des sectaires de son temps [1]. Même résultat moral pour le protestantisme. Ici, de peur qu'on ne puisse m'accuser de partialité, je produirai un témoin non suspect : c'est Luther lui-même. Il va nous apprendre quels fruits sa doctrine avait produits dans le monde :

« Les gens s'effrayent de voir comme tout était jadis

1. *De Præscript.*, XLI et suiv.

tranquille et calme, comme la paix était partout, tandis qu'aujourd'hui tout est plein de sectes et de factions, que c'est une abomination à faire pitié... Il faut que je l'avoue, ma doctrine a produit beaucoup de scandales; oui, je ne saurais le nier, souvent ces choses-là me font peur, surtout quand la conscience me dit que j'ai déchiré le précédent état de l'Église, tranquille et paisible sous la papauté... Le monde empire tous les jours et devient plus méchant. Les hommes sont aujourd'hui plus acharnés à la vengeance, plus avares et dénués de toute miséricorde, moins modestes et plus incorrigibles, enfin plus mauvais qu'au temps de la papauté... Chose étonnante et scandaleuse, depuis que la pure doctrine de l'Évangile a été remise en lumière, le monde va journellement de mal en pis... Les nobles et les paysans en sont venus à vivre conformément à leurs croyances, ils sont et restent des pourceaux, croient en pourceaux et meurent en vrais pourceaux... Nous prétendons montrer que nous sommes évangéliques, en célébrant la communion sous les deux espèces, en renversant les images, en nous gorgeant de viande, en nous abstenant de jeûner, de prier, etc.; quant à la foi et à la charité, personne n'en veut. La malice des hommes, parmi nous, est parvenue en peu de temps à un tel point, que je ne crois pas que le monde puisse encore durer plus de cinq à six ans... C'est une expérience incontestable : nous autres prédicateurs, nous sommes maintenant plus paresseux, plus nonchalants que nous ne l'étions jadis dans les ténèbres de l'ignorance papiste. Plus nous sommes sûrs de la liberté acquise par le Christ,

plus nous sommes tièdes et paresseux à pratiquer l'enseignement et la prière, à faire le bien, à supporter avec patience les injustices, etc... Hélas! j'ai cru tout ce que disaient le pape et les moines ; à présent, je ne puis plus croire ce que dit Jésus-Christ, qui pourtant ne ment point. C'est chose bien lamentable et bien triste [1]. »

Singulière réforme que celle qui arrachait à son auteur de pareils aveux! En tout cas, ce tableau, peint par Luther, fait pendant à celui que Tertullien traçait des sectes du IIe siècle; et l'on peut appliquer de part et d'autre le principe qu'établissait le prêtre de Carthage : *doctrinæ index disciplina est*. Par cet examen du protestantisme placé en regard du traité *des Prescriptions*, je me proposais de montrer que l'Église primitive avait condamné d'avance les novateurs du XVIe siècle; et j'ose espérer, Messieurs, que votre attente n'a pas été trompée. Faut-il s'étonner après cela que les fractions protestantes en soient venues à ce degré de dissolution intérieure au-

1. *OEuvres de Luther*, édit. Walch., VII, 2351. — Édit. de Wittemberg, t. II, p. 281, 387.— *In Postilla, sup.* I *Dom. Advent.* — *In Serm. Conviv. German.*, f. 55. — *In Epistolam* Iam *ad Cor.*, c. XV. — Édit. Walch., XX, 132. — *Propos de table*, publiés par Foerstemann, II, 42. — *Comment. sur l'Ép. aux Galates*, II, 351. — Édit. Walch., XXII, 202. — Tout le monde connaît le mot de Mélanchthon : « Non, l'Elbe avec tous ses flots ne donnerait pas assez d'eau pour pleurer la réforme divisée. On a des doutes sur les questions les plus importantes, *le mal est incurable.* » *Ep.*, l. IV, 100. — Calvin s'exprimait encore plus vivement sur les conséquences morales de la Réforme : « Les pasteurs, oui, les pasteurs eux-mêmes, qui montent en chaire, sont aujourd'hui les plus honteux exemples de la perversité et de tous les vices. De là vient que leurs sermons n'obtiennent ni plus de crédit ni plus d'autorité que les fables débitées sur la scène par un histrion... Je m'étonne que les femmes et les enfants ne les couvrent pas de boue et d'ordure. » (Calvin, livre *sur les Scandales*, p. 128.)

quel nous les avons vues arriver; qu'elles aient multiplié depuis trois siècles les variations et les contradictions sans pouvoir s'arrêter à rien de fixe ni de constant, et qu'enfin elles aient descendu si rapidement la pente fatale qui les entraînait vers le rationalisme? Que nos frères séparés me permettent de le leur dire, la position qu'ils ont choisie est la plus fausse de toutes; aussi n'ont-ils réussi à s'y maintenir qu'en faisant violence aux règles les plus élémentaires du bon sens et de la logique. Je comprends jusqu'à un certain point que l'on puisse contester l'existence d'une révélation surnaturelle, malgré les preuves éclatantes qui l'établissent : la révélation chrétienne est un don purement gratuit, qui dépendait de la libre volonté de Dieu, et que l'on ne saurait par conséquent envisager comme une condition essentielle de la nature humaine. Mais admettre l'existence d'une révélation surnaturelle, et donner à chacun le droit de la juger, voilà qui révolte le sens commun. Comment! vous reconnaissez que Dieu est venu au secours de la raison humaine, de son ignorance et de sa faiblesse, en lui révélant certaines vérités; et vous voudriez que cette raison ignorante et faible s'érigeât en juge de la lumière supérieure qui doit dissiper ses ténèbres! Cela est insoutenable[1]. Il ne vous sert de rien d'affirmer que la révélation vous arrive par le canal de l'Écriture sainte; car c'est toujours votre raison individuelle qui, en définitive, prononce sur le sens de l'Écriture sainte. La Bible est infaillible! qui en doute? Mais vous qui la lisez, vous

1. Voyez sur ce point les aveux des écrivains protestants dans *les Pères apostoliques et leur époque,* leçon XVIIe, p. 380 et suiv.

ne l'êtes pas. Vous confondez deux choses parfaitement distinctes, la Bible qui ne se trompe pas, et son lecteur qui peut toujours se tromper. Vous n'êtes pas plus heureux en vous retranchant derrière l'inspiration intérieure de l'Esprit-Saint ; car c'est encore votre raison individuelle qui discerne cette inspiration, qui en juge le sens, le caractère et la portée : sans compter que cette hypothèse d'une inspiration particulière est la moins admissible de toutes, parce qu'il s'ensuivrait que le Saint-Esprit tient aux mille sectes protestantes mille langages contradictoires. Donc, de deux choses l'une, ou rejetez la révélation divine, ou admettez que Dieu a dû la mettre à l'abri des fantaisies de chacun, en constituant au milieu des hommes une autorité vivante qui, assistée de l'Esprit-Saint pût être à jamais, non pas le juge, mais le témoin fidèle, la gardienne et la dépositaire, l'organe et l'interprète infaillible de la parole de Dieu, écrite ou non écrite. Voilà qui est seul logique dans l'hypothèse d'une révélation surnaturelle et positive. C'est pourquoi le travail critique qui s'accomplit dans le monde moderne tend de plus en plus à enlever tout reste de force à ces systèmes incohérents et mal assortis qu'avait imaginés la prétendue Réforme, pour renfermer la question dans les termes où elle doit se poser, entre le rationalisme antichrétien et le christianisme catholique.

TRENTIÈME LEÇON

Méthode analytique suivie par Tertullien dans le reste de ses ouvrages contre les hérésies. — Importance de ces écrits pour l'histoire des dogmes. — Tertullien expose successivement tous les points de la doctrine catholique à l'occasion des sectes dont il combat les erreurs. — Son grand ouvrage contre Marcion. — Qualités et défauts de sa polémique. — L'idée de Dieu défendue contre le dualisme de Marcion et le panthéisme de Valentin. — Sources de la connaissance de Dieu. — Conciliation des attributs divins. — Exposition satirique de la théorie valentinienne des Éons.

Messieurs,

Deux méthodes, avons-nous dit, s'offraient à l'éloquence sacrée dans la réfutation des hérésies. L'une, plus simple et plus courte, consistait à écarter toute discussion sur un point particulier de la doctrine, pour concentrer le débat dans la question de savoir où se trouve, avec la véritable Église de Jésus-Christ, le dépôt intact de la révélation chrétienne. Cette méthode synthétique, Tertullien l'a employée dans son traité *des Prescriptions*. A côté de cette première voie, s'en ouvrait une autre, qui, pour être plus longue, n'en menait pas moins au but. Pour la suivre avec succès, il s'agissait d'analyser en détail les systèmes des novateurs, et d'en démontrer la fausseté par l'Écriture sainte, par la tradition et par la raison théologique. Ce genre de démonstration analytique va se présenter à nous dans les écrits dirigés par le polémiste africain contre Marcion, Valentin,

Hermogène, Praxéas et les autres hérétiques du IIe siècle. C'est la théologie spéciale succédant au traité de l'Église, comme l'on pénètre dans l'intérieur d'un temple majestueux après avoir franchi le portique qui en précède l'entrée.

Déjà, Messieurs, vous avez pu le reconnaître, Tertullien était né pour les luttes de la pensée : sa rare pénétration d'esprit et son style incisif l'y rendaient merveilleusement propre, comme aussi son âme ardente y trouvait un aliment dont elle n'use pas toujours avec sobriété. De là vient qu'il n'est aucun de ses écrits qui ne tourne à la polémique par quelque endroit. C'est vous dire assez qu'il a dû déployer dans l'analyse critique des sectes et de leurs doctrines toutes les ressources de son talent. Nul autre sujet ne répondait mieux à ses aptitudes ni à la trempe de son caractère. Il y avait dans les extravagances des gnostiques de quoi enflammer cette éloquence où le syllogisme, l'invective et le sarcasme se mêlent et se pressent pour accabler l'adversaire. Outre son mérite littéraire, la dernière partie des œuvres de Tertullien se recommande à nous par son importance dogmatique. Tout le symbole de la foi s'y trouve exposé et développé à l'occasion des erreurs que les différentes sectes cherchaient à répandre au IIe et au IIIe siècle.

Chose singulière, Messieurs, la plupart de ces traités, si précieux pour l'histoire de la théologie et de l'éloquence, appartiennent à l'époque où Tertullien avait déjà contristé l'Église par son acharnement à soutenir des thèses hétérodoxes. On dirait que le vieil athlète voulait

effacer, par son ardeur à combattre les hérésies, le souvenir des dissensions intestines qu'avait provoquées son rigorisme étroit et farouche. Fatigué de ces luttes où il avait dépensé en pure perte tant de verve et d'esprit, il se retourne contre l'ennemi commun, et laisse du moins aux catholiques la consolation de penser que les dernières années de sa vie ont été employées à la réfutation des sectes condamnées par l'Église.

Parmi toutes ces sectes, celle de Marcion semble avoir attiré davantage l'attention de Tertullien; et je le comprends sans peine. En analysant le traité de saint Irénée contre les gnostiques, nous avons dépeint la physionomie vraiment originale de cet hérésiarque, esprit exclusif et absolu, qui ne voyait partout qu'antithèses et contradictions, opposant la loi à l'Évangile, le Dieu des juifs au Dieu des chrétiens, la notion de la justice à celle de la bonté[1]. C'est à lui que le prêtre de Carthage s'attaque de préférence, comme à l'adversaire le plus redoutable du dogme catholique. Aussi lui a-t-il consacré le plus volumineux de ses ouvrages, celui qui, avec le traité *des Prescriptions*, fait le mieux ressortir son talent de controversiste. Voilà pourquoi nous allons nous établir dans cette œuvre capitale, comme dans un centre auquel il nous sera facile de ramener le reste des écrits concernant les hérétiques.

Tertullien nous apprend lui-même quelle a été la fortune de ce livre. A une époque déjà éloignée, il avait composé un opuscule contre Marcion. Cette pièce, rédi-

1. S. *Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçons XII et XVIII.

gée à la hâte, il l'avait refondue pour la compléter. Sur ces entrefaites, un chrétien, apostat depuis lors, déroba le second manuscrit, qu'il publia encore tout chargé de fautes. Par suite de cette infidélité, l'auteur se vit obligé de refaire le tout sur un plan plus large et plus étendu. Ainsi remanié une troisième fois, l'ouvrage est devenu ce qu'il est aujourd'hui[1]. Dans le premier livre, Tertullien réfute la distinction chimérique qu'avait imaginée Marcion entre le Dieu des juifs et le Dieu des chrétiens. Dans le deuxième, il venge le Dieu de l'ancien Testament des accusations formulées par le sectaire. Le troisième est consacré à établir qu'il n'y a pas d'autre Christ que celui qui avait été prédit par les prophètes et qui est né de la vierge Marie. Le quatrième est une revue des Évangiles destinée à montrer l'accord du Nouveau Testament avec l'Ancien, qu'il complète et perfectionne. Le cinquième comprend un travail analogue sur les épîtres de saint Paul, dans le but de prouver que ce dernier reconnaît la sainteté de la loi mosaïque avec le reste des apôtres, et que son Évangile ne diffère en rien du leur[2]. Comme vous le voyez, l'ouvrage contre Marcion est un véritable traité de théologie, une analyse raisonnée de la révélation tout entière, un trésor de science et d'érudition où l'éloquence sacrée, la dogmatique et l'exégèse peuvent puiser à pleines mains. Nous n'y toucherons

1. *Adv. Marcionem*, I, 1.

2. C'est ainsi que, dans les premières années du IIe siècle, Tertullien réfutait *ex professo* la thèse du *paulinisme*, qu'une école de critiques protestants a reprise de nos jours. Par où l'on voit combien sont vieilles ces prétendues nouveautés à l'aide desquelles nos modernes fantaisistes surprennent la bonne foi de lecteurs ignorants en matière théologique.

aujourd'hui que pour montrer avec quelle précision et quelle netteté Tertullien oppose la vraie idée de Dieu au dualisme de Marcion et au panthéisme de Valentin.

Et d'abord, rien de plus dramatique que l'entrée en matière. Marcion était originaire de Sinope, dans le Pont. Tertullien s'empare de cette particularité pour établir entre la patrie et le caractère de l'hérésiarque un rapprochement des plus curieux. A coup sûr, la mise en scène est habilement ménagée: lieux et personnage, tout est disposé en vue de produire un grand effet; mais vous jugerez sans doute comme moi qu'à force de prodiguer les traits et les couleurs, l'artiste a dépassé le but. L'infortuné sectaire reçoit de telles injures qu'il finirait par devenir intéressant, si cela était possible. Il est évident que Tertullien frappe trop fort pour toucher juste. Je regrette qu'ayant remanié son manuscrit à différentes reprises, il n'ait pas senti le besoin de retoucher cette page qui, à la vérité, étincelle de vigueur, mais qui n'en rappelle pas moins la rhétorique africaine dans ce qu'elle a de plus déclamatoire et de plus enflé:

« La mer qui s'appelle Pont-Euxin (c'est-à-dire la mer hospitalière), a reçu par une ironie de mot un nom que dément sa nature. Ne croyez pas que sa situation la rende plus favorable aux navigateurs. Elle s'est éloignée de nos plages civilisées comme si elle avait honte de sa barbarie. Les peuples les plus féroces habitent ses rivages, si toutefois c'est les habiter que d'y vivre errants sur des chars. Point de demeure fixe, des habitudes brutales, la promiscuité des femmes, des voluptés grossières et sans voile. Leur arrive-t-il de se cacher? le carquois dénon-

ciateur est suspendu au joug pour écarter d'indiscrets témoins. Ils ne rougissent pas de ces armes accusatrices. Ils égorgent leurs parents, dont la chair se mêle dans leurs festins à celle des animaux. Malheur à qui meurt sans laisser aux siens l'espoir de le dévorer ! la malédiction pèse sur son trépas. Là les femmes sont étrangères à tous les sentiments de pudeur naturels à leur sexe. Les mères refusent la mamelle à leurs enfants. Au lieu d'une quenouille, la hache; en place du mariage, les exercices de la guerre. Le ciel lui-même est de fer dans ces régions sauvages. Jamais de jour lumineux, un soleil qui ne se montre qu'à regret; pour atmosphère, de sombres vapeurs; pour toute saison, l'hiver; pour tout vent, l'aquilon. Les liquides ne recommencent à couler qu'à l'aide de la flamme; le cours des fleuves est enchaîné par les glaces, les montagnes grandissent sous les neiges qui s'y amoncellent. Partout la torpeur, l'engourdissement. En ces lieux il n'y a d'ardent que les passions féroces. Aussi la scène tragique leur a-t-elle emprunté le thème de ses fables, les sacrifices de la Tauride, les amours de Colchos, les croix du Caucase. Mais le Pont n'a rien de plus barbare ni de plus triste que d'avoir donné naissance à Marcion, Marcion plus farouche que le Scythe, plus inconstant que l'Hamaxobien, plus sauvage que le Massagète, plus audacieux que l'Amazone, plus ténébreux que les brouillards, plus froid que l'hiver, plus fragile que la glace, plus faliacieux que l'Ister, plus abrupte que le Caucase[1]. »

1. *Adv. Marcionem*, I, 1.

Voilà qui s'appelle, en style familier, éreinter un homme. Impossible de draper un personnage avec plus de liberté et de sans-façon. Ce n'est pas tout: Tertullien est loin d'avoir épuisé son vocabulaire; il va reprendre de plus belle:

« Faut-il s'en étonner? Le sectaire déchire par ses blasphèmes le vrai Prométhée, le Dieu tout-puissant. Oui, Marcion est plus acharné que les bêtes issues de cette barbarie. En effet, montrez-moi un castor aussi habile à mutiler sa chair que ce destructeur du mariage? Quel rat du Pont est armé de dents aussi incisives que ce rongeur des Évangiles? O terre qui avoisines l'Euxin, tu as enfanté une bête plus chère aux philosophes qu'aux chrétiens. Ce chien de Diogène, une lanterne à la main, cherchait autrefois un homme en plein midi. Aujourd'hui Marcion, après avoir éteint le flambeau de la foi, perd le Dieu qu'il avait trouvé.... Brisant son navire contre le double écueil du Bosphore, le pilote du Pont imagine deux dieux, l'un qu'il n'a pu nier, le Dieu créateur, qui est le nôtre; l'autre dont il ne démontrera jamais l'existence, c'est-à-dire le sien[1]. »

J'ai rapporté tout au long ce morceau, parce qu'il n'en est aucun où les défauts de la polémique de Tertullien se montrent plus à découvert. Il y a sans contredit une rare vigueur de pinceau dans la description de la Tauride et dans le portrait de Marcion; mais, vous en conviendrez avec moi, l'injure y occupe une trop grande place. Quelque idée que l'on doive se faire de

1. *Adv. Marcionem*, I, 1, 2.

l'hérésiarque de Sinope, il ne méritait pas l'amas d'épithètes sous lequel son adversaire cherche à l'accabler. Encore moins fallait-il s'en prendre au Pont-Euxin, au Bosphore et à ses habitants, qui n'avaient que faire dans le système de Marcion. C'est le malheur de Tertullien de ne pas savoir mettre un frein à son humeur satirique ni aux violences de son caractère. Ainsi, par un abus de l'esprit peu digne de lui, il aime à jouer sur ces mots, « le pilote du Pont-Euxin, l'Évangile pontique, l'apostat et l'apostolat ; » il appellera Marcion « un homme sans cœur ni cervelle, » et ses adhérents, « une race impudente et perverse, des chiens qui aboient contre le Dieu de vérité, etc. » Bref, le théologien cède trop souvent le pas au pamphlétaire. Le ton du libelle avait ici d'autant moins d'à propos que la cause était excellente, et que Tertullien la plaide admirablement, quand il quitte le terrain des personnalités pour aborder le côté sérieux de la question.

Il s'agissait, comme nous l'avons dit, de défendre l'idée de Dieu contre le dualisme de Marcion. A force de vouloir opposer le Nouveau Testament à l'Ancien, le prêtre de Sinope en était venu, par voie de conséquence, à imaginer deux dieux : le Dieu des juifs ou le Créateur, et le Dieu des ch étiens ou le Rédempteur. Singulière théorie, qui prouve combien peu l'esprit du sectaire était tourné vers la métaphysique. Tertullien enferme son adversaire dans ce dilemme : ou vos deux divinités sont inégales ou elles sont égales; dans le premier cas, la plus parfaite méritera seule le nom de Dieu; dans le second, comment les distinguer, puisqu'elles

ne diffèrent en rien l'une de l'autre[1]? Cette démonstration de l'unité de Dieu l'amène à donner une magnifique définition de l'Être souverain :

« La vérité chrétienne s'est prononcée en termes formels : A moins d'être un, Dieu n'existe pas; car nous croyons plus digne de ne pas être que d'exister autrement qu'on ne le devrait. Or, pour comprendre que Dieu doit être un, cherchez ce qu'il est, et vous en trouverez la raison. Autant que la faiblesse humaine peut définir Dieu, j'exprimerai de la sorte ce que reconnaît d'ailleurs la conscience de tous : Dieu est l'Être souverainement grand, existant de toute éternité; il n'est point né, et n'a pas été fait, il est sans fin et sans commencement. Car telle est la nature de l'éternité qu'elle constitue le Dieu souverainement grand. Ce que je dis de l'éternité ne convient pas moins aux autres attributs, l'idée de Dieu emportant avec elle la souveraine grandeur dans l'essence, dans la raison, dans la force, dans la puissance. C'est de quoi tous conviennent, car nul ne peut refuser à Dieu la grandeur suprême, sans l'abaisser par là au-dessous d'un rival, de sorte que retrancher quelque chose à Dieu, c'est le nier. Ceci une fois reconnu, quelle sera la condition de l'Être souverainement grand? C'est que rien ne puisse lui être égalé; et par conséquent qu'il n'y ait pas à côté de lui une deuxième grandeur souveraine : sinon vous lui donnez un égal, et dès lors il n'est plus l'Être souverainement grand... Comment deux êtres souverainement grands pourraient-ils coexister, puisque la souveraine grandeur consiste à n'avoir pas

1. *Adv. Marcionem*, I, 3-7.

d'égal, ce qui revient à dire qu'elle est unique[1] ? »

Ainsi, d'après le raisonnement de l'auteur, la souveraine grandeur exclut l'idée d'une grandeur égale ; en d'autres termes, il est contradictoire d'admettre deux êtres absolument parfaits ou deux infinis. Pour nous, Messieurs, ces notions sont devenues tellement claires, que nous avons peine à comprendre l'insistance avec laquelle Tertullien les développe et les retourne sous toutes les formes. Mais il faut se rappeler que le polythéisme comptait encore une multitude d'adhérents dans le monde romain, et qu'on ne pouvait assez prémunir les esprits contre la tentation de diviser l'Être divin par des représentations grossières et charnelles. Le théologien de Carthage fait une observation très-juste : il n'y a pas plus de motif, dit-il, pour s'arrêter à deux dieux que pour en admettre une infinité ; une fois sorti de l'unité, vous entrez dans la pluralité, sans que rien puisse en limiter le terme. Alors, vous voilà derechef en plein polythéisme, ou bien vous allez vous perdre à la suite des Valentiniens dans des généalogies sans fin. Il n'y a de salut pour l'intelligence humaine que dans le dogme chrétien de l'unité de Dieu[2]. Le dualisme de Mar-

1. *Adv. Marcionem*, I, 3. — I, 7, 8. « L'éternité n'a pas de temps, car elle est elle-même le principe du temps. Dieu ne peut être soumis à l'action de ce qu'il a créé. Point d'âge en Dieu, par la raison qu'il n'a pu naître. Vieux ? il ne sera pas. Nouveau ? il n'a pas été. La nouveauté suppose un commencement ; l'ancienneté annonce une fin. Or Dieu est aussi étranger à tout commencement et à toute fin, qu'il est à l'abri du temps, cet arbitre des choses humaines qui mesure notre commencement et notre fin. »

2. *Adv. Marcionem*, I, 5.

cion se reproduisait également dans sa doctrine sur les attributs divins. Ne pouvant concilier la justice avec la bonté, cet amateur d'antithèses aimait mieux admettre deux dieux que d'en reconnaître un seul à la fois juste et bon. Tertullien lui répond que ces deux perfections, loin de s'exclure, s'appellent l'une l'autre : sans la justice, la bonté dégénère en faiblesse ; et la justice séparée de la bonté ressemblerait à une tyrannie. Nous avons vu, en parlant de saint Irénée, avec quel sens ferme et droit le disciple de saint Polycarpe soutenait contre Marcion cette même thèse que Luther essaya d'ébranler à l'exemple du sectaire de Sinope[1]. C'est pourquoi je ne m'y arrêterai que pour montrer comment le prêtre de Carthage s'est rencontré avec l'évêque de Lyon sur la question des attributs divins :

« Il faut à Marcion un Dieu sans jalousie, sans colère, sans condamnation, sans châtiment, en un mot, un Dieu qui ne soit pas juge. Mais alors, où est la raison des lois qu'il pose, où la trouver dans sa plénitude ? Étrange Dieu que celui qui établit des préceptes pour ne pas y donner suite ! qui défend le péché et le laisse impuni, parce qu'il s'abstient de le juger, étranger qu'il est à tout sentiment de rigueur et de sévérité ! A quoi bon interdire des prévarications qu'il ne venge pas une fois commises ? Mieux vaudrait ne pas défendre ce qu'il ne peut châtier, que de ne pas châtier ce qu'il défend. Bien plus, il devrait permettre l'iniquité sans détour,

1. *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XVIIIe, p. 394, 395.

puisque, ne la punissant pas, il la prohibe sans cause. Car on permet tacitement ce qu'on interdit avec l'intention de ne pas punir... Mais non, d'une part, le Dieu de Marcion juge le mal en ne le voulant pas, et le condamne en l'interdisant; de l'autre, il l'autorise en ne le réprimant pas, et l'absout en s'abstenant de le châtier! O Dieu prévaricateur de la vérité et destructeur de sa propre loi! Il redoute de condamner ce qu'il accuse; il craint de haïr ce qu'il désapprouve; il défend de faire, et tolère le fait accompli; il veut bien déclarer son éloignement pour le mal, mais non le prouver par des actes. Une pareille bonté est une chimère, toute cette législation un fantôme, et ces préceptes une lettre morte qui assure au crime sa sécurité. Écoutez, pécheurs, et vous tous qui ne l'êtes pas encore, prêtez l'oreille, afin d'apprendre à le devenir. On a inventé à votre usage un Dieu plus commode, un Dieu qui ne s'offense pas, qui ne s'irrite pas, qui ne se venge pas; un Dieu dans l'enfer duquel il n'y a ni flamme, ni grincements de dents, ni ténèbres extérieures. Il est bon: voilà tout; s'il défend de pécher, c'est une vaine formule. Vous pouvez lui obéir, si vous le voulez, afin de paraître l'honorer; pour de la crainte, il n'en veut pas[1]. »

Nous retrouvons là ce ton ironique que Tertullien aime à prendre après qu'il a triomphé de son adversaire par la force du raisonnement. On ne conçoit guère qu'il puisse venir à l'esprit d'un homme sérieux de vouloir

1. *Adv. Marcionem*, I, 26, 27; II, 12 et suiv.

refuser à Dieu l'attribut de la justice. Toute loi, pour être digne de ce nom, doit avoir une sanction, et le Législateur suprême ne saurait assurer l'impunité au mal qu'il défend. Il ne faudrait pas, Messieurs, conclure de quelques expressions employées dans ce passage que Tertullien considère les attributs divins comme des qualités humaines élevées à l'infini, au lieu d'y voir des perfections absolues dont nos facultés ne sont qu'un pâle reflet. L'auteur s'élève au contraire avec beaucoup de force contre ceux qui voudraient faire Dieu à l'image de l'homme, oubliant que c'est l'homme qui a été formé à l'image de Dieu. Il écarte avec soin de l'idée de l'infini tout ce qui pourrait en rapetisser l'objet. Insensés, s'écrie-t-il, ceux qui jugent l'Être divin d'après les choses humaines! C'est précisément le propre de Dieu d'exclure toute comparaison avec les êtres finis. Sa grandeur cesserait d'être incommensurable, si l'homme en avait la mesure. En le nommant, vous repoussez loin de lui tout ce qui participe de l'homme et de sa condition, car Dieu seul est parfait. Bonté, patience, miséricorde, tous ces sentiments, il les éprouve à sa manière, *suo more*, sans que rien puisse troubler son immuable essence[1]. On ne sau-

1. *Adv. Marcionem*, I, 4; II, 2, 16. « Perversum est ut in hominis imagine Deum imbuas potius quam Dei hominem. — Stultissimi qui de humanis divina præjudicant. — De Deo agitur, cujus hoc principaliter proprium est, nullius exempli capere comparationem. — Negas magnitudinem, non tantam eam agnoscens, quantam si homo omnifariam nosse potuisset, magnitudo non esset. — Deum confitendo, præjudicasti utique illum ab omni humanarum conditionum qualitate diversum. — Non tamen perfecte ea obtinemus, quia solus Deus perfectus. — Quæ omnia patitur suo more, quo eum pati condecet, etc. »

rait rendre l'idée de Dieu sous une forme plus exacte, ni mieux la dégager des nuages de l'anthropomorphisme: et je vous prie d'avance de vous rappeler cette belle métaphysique, quand nous devrons examiner plus tard les accusations qu'on a formulées contre la théodicée de Tertullien.

Mais, ce qui est plus remarquable encore, c'est la source d'où le théologien du IIe siècle fait dériver la connaissance de Dieu. Dominé par un supernaturalisme exclusif, Marcion prétendait que l'homme n'avait pu arriver à l'idée de Dieu en dehors de la révélation chrétienne. Tertullien lui répond que cette idée fondamentale est antérieure à l'Évangile comme aux livres de Moïse, qu'elle est naturelle à l'âme humaine, dont elle forme en quelque sorte la dot et l'apanage :

« Dès l'origine des choses, le Créateur s'est révélé en même temps que son œuvre, qui a précisément pour but de faire connaître Dieu. Car, bien que Moïse, venu plus tard, semble avoir le premier inauguré le culte du Dieu de l'univers dans le temple des saintes Lettres, ne vous imaginez pas pour cela que la connaissance du vrai Dieu soit née avec le Pentateuque. En effet, toute la narration mosaïque nous montre qu'elle a commencé dans le paradis avec Adam, loin qu'il faille la dater de l'Égypte et de Moïse. Il y a plus, la grande majorité du genre humain n'avait jamais entendu parler de Moïse, encore moins de ses livres. Et pourtant elle connaissait le Dieu de Moïse, alors même qu'elle était dominée par les ténèbres de l'idolâtrie. Elle le distinguait de ses idoles, l'appelait Dieu du nom qui lui est propre, ou le Dieu des dieux;

elle manifestait sa foi par des locutions de ce genre : « Si Dieu l'accorde ; ce qui plaît à Dieu ; je me recommande à Dieu. » Réponds ! n'est-ce pas le connaître que de proclamer sa toute-puissance ? Les livres de Moïse n'y sont pour rien. L'âme est antérieure à la prophétie. Car la conscience de Dieu est la dot originelle de l'âme. Elle ne varie point, elle est la même en Égypte, en Syrie, dans le Pont. Tous voient dans le Dieu des Juifs le Dieu de l'âme. Ne viens plus, hérétique barbare, placer Abraham avant le monde... Dieu a ses témoignages : il a pour témoins et tout ce que nous sommes et le monde où nous sommes [1]. »

La conscience de Dieu est la dot originelle de l'âme ! Voilà, Messieurs, une magnifique parole, qui rappelle cet autre mot que nous admirions naguère : l'âme est naturellement chrétienne. Il n'y a pas seulement dans ces phrases restées célèbres la touche d'un grand artiste, mais encore l'empreinte d'un profond penseur. Nous avons vu, en étudiant le traité *du Témoignage de l'âme*, comment Tertullien développe cette belle doctrine [2]. Qu'on ne répète donc plus qu'il a été l'adversaire de la philosophie ou qu'il a méconnu les forces naturelles de la raison. Il a critiqué, et non sans amertume, les systèmes philosophiques de l'antiquité, cela est vrai ; mais autre chose est la philosophie, autre chose ce que les divers chefs d'écoles imaginent sous ce nom. Nul n'est plus éloigné que lui de vouloir absorber la raison dans la foi. Vous l'avez entendu : l'idée de Dieu est

1. *Adv. Marcionem*, I, 10.
2. Leçon IXe.

la dot de l'âme humaine, qui la possède comme un don naturel. Même sans le secours de la révélation, l'homme, placé en face du monde, peut s'élever jusqu'au Créateur, dont les œuvres proclament l'existence : *Habet Deus testimonia, totum hoc quod sumus et in quo sumus.* Car l'âme a précédé la prophétie, *ante anima quam prophetia;* elle rend les mêmes oracles pour tous ceux qui l'interrogent avec bonne foi et dans le silence des passions. Cette voix de la nature peut être couverte par les bruits du dehors, mais elle éclate par intervalle à travers le mensonge et l'erreur qui cherchent à l'étouffer. L'idolâtrie elle-même n'a pu la dominer entièrement, et les débris du monothéisme répandus dans le monde païen attestent ce consentement universel des peuples sur une vérité que l'ignorance et les préjugés sont capables de défigurer, mais non pas de détruire. Tant est naturelle à l'homme cette idée de l'Être infini, qui fait le fond de notre intelligence, et qui se réveille à la vue du monde et par la réflexion sur soi-même! Il y a donc une philosophie distincte de la théologie, parce qu'il existe une connaissance naturelle de Dieu à laquelle la raison peut arriver par ses propres forces. Voilà ce que la tradition chrétienne, d'accord avec Tertullien, n'a cessé de redire; et, il y a peu de mois seulement, le chef suprême de l'Église rappelait, avec l'autorité inhérente à la chaire apostolique, « que ceux-là mêmes qui n'ont pas encore reçu la foi peuvent connaître l'existence de Dieu et beaucoup d'autres vérités par la lumière naturelle de la raison [1]. » C'est ainsi que l'Église catholique,

1. « Ex divinis enim Litteris, et sanctorum Patrum traditione constat,

toujours éloignée de toute exagération, sait défendre les droits de la raison humaine en même temps qu'elle lui enseigne ses devoirs.

Établir l'unité de Dieu contre un dualisme insensé, concilier les attributs divins, indiquer la source naturelle d'où dérive cette connaissance fondamentale, telle est la première série de questions débattues entre Tertullien et Marcion. Mais l'idée de Dieu, détruite par les antithèses du sectaire de Sinope, n'était pas moins menacée par le panthéisme de Valentin et de ses disciples. Ceux-ci, au lieu de scinder l'essence divine, la soumettaient à un développement progressif, dont l'humanité et le monde seraient le terme. Attentif à toutes les erreurs qui se produisaient autour de lui, Tertullien ne pouvait manquer de combattre cette deuxième négation de la théodicée chrétienne. De là son traité *contre les Valentiniens*.

A vrai dire, ce traité n'est qu'une imitation constante de l'ouvrage de saint Irénée sur les hérésies. Le controversiste africain énumère lui-même les sources auxquelles il a puisé pour l'exposition du système de Valentin : « On ne m'accusera pas, dit-il, d'avoir inventé à plaisir ces matières, qu'ont exposées et réfutées, dans des livres fort savants, tant de personnages remarquables par leur sainteté et par leurs lumières : ils ont été contemporains des hérésiarques et nos devanciers dans cette

Dei quidem existentiam, multasque alias veritates, ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci. » *Bref du pape Pie IX à l'archevêque de Munich, au sujet des erreurs du docteur Froschhammer*, 11 décembre 1862.

voie : notamment, Justin, philosophe et martyr, Miltiade, le champion des églises, Irénée, investigateur patient et habile de toutes ces doctrines, et notre Procule, resté jusque dans sa vieillesse l'honneur de la virginité et de l'éloquence chrétienne. Fasse le ciel que je marche sur leurs traces dans toutes les œuvres de la foi comme dans celle-ci [1] ! » Il est donc hors de doute, d'après son propre aveu, que le prêtre de Carthage avait sous les yeux le grand ouvrage de saint Irénée ; mais la comparaison des textes le prouve encore mieux. Tertullien suit son modèle presque pas à pas : tantôt il reproduit à la lettre les détails que lui fournit l'évêque de Lyon ; tantôt il les abrége, ou en ajoute d'autres qu'il a trouvés ailleurs [2]. Cela prouve, Messieurs, avec quelle rapidité les productions de la littérature chrétienne se répandaient alors d'un point de l'Église à l'autre, car le livre de saint Irénée avait paru peu d'années auparavant. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que Tertullien a su rester original tout en imitant son prédécesseur : il y a dans cette pièce satirique une profusion d'esprit et une vivacité de traits qu'on chercherait vainement dans la composition plus calme et plus sobre de l'évêque gaulois. La différence des deux caractères se peint à merveille dans des œuvres si analogues quant au fond, si diverses pour la forme.

1. *Adv. Valentin.*, v.

2. Comparez S. Irénée, l. I, c. I, nos 1, 2. — C. II, nos 1, 2, 3, 4, 5, 6. — C. IV, nos 1, 2, 4, 5. — C. V, nos 1, 2, 4, 5, 6. — C. VI, no 1. — C. VII, nos 2, 3, 5. — C. VII, no 1. — C. XII, no 1. — C. XI, no 5. — C. XII, no 2. — C. XI, nos 2, 3. — C. XII, no 4. — Tertullien, VII, VIII ; IX-XII ; XIV-XVII ; XVIII-XXV ; XXVI-XXIX ; XXXI, XXXII ; XXXIII ; XXXV, XXXVI ; XXXVII, XXXVIII ; XXXIX.

Car, Messieurs, c'est la forme qui doit nous attirer davantage dans le traité *contre les Valentiniens*. Mon intention ne saurait être de vouloir rentrer dans l'examen d'une doctrine que nous avons discutée à propos de l'analyse qu'en donne saint Irénée [1]. Mais vous comprenez sans peine quelle ample matière fournissaient à l'humeur caustique de Tertullien ces généalogies d'Éons, ces mariages dans le ciel, ces accouplements bizarres d'abstractions métaphysiques revêtues de chair et d'os, ces aventures romanesques de Sophia Achamoth, ces tétrades, ces ogdoades, ces décades qui remplissent le Plérôme, et tous ces produits fantastiques d'une imagination en délire. Aussi le spirituel écrivain donne-t-il libre carrière à sa verve railleuse. Comme d'habitude, il commence par tracer le portrait de ses adversaires [2]. La secte de Valentin affectait le mystère : on y parlait à mots couverts et par métaphores, pour ne pas livrer au vulgaire des arcanes dont la profondeur était inaccessible au commun des esprits. *Altum est*, « tout cela est fort élevé, » répondaient les intimes d'un ton sibyllin, lorsqu'on les interrogeait sur leurs doctrines. Ils composaient leur visage et retenaient leur langue, comme des gens qui en auraient long à dire, mais qui ne croient pas leurs auditeurs suffisamment préparés à recevoir un si haut enseignement. Tertullien se moque d'eux, et avec raison. D'abord, il les rappelle à la simplicité chrétienne, qui n'admet pas ces grands airs ni ces dédains que rien ne justifie ; il leur montre que le bon

1. *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XIIe.
2. *Adv. Valentin.*, I.

sens est mille fois préférable à ces rêveries de l'orgueil qui se perd dans ses visées.

« S'il fallait choisir, s'écrie-t-il, j'aimerais mieux savoir moins que de savoir mal, me tromper que de tromper les autres... C'est la colombe qui sert d'ordinaire à figurer le Christ; le serpent n'arrive que pour le tenter. L'une a été dès l'origine le héraut de la paix céleste; l'autre est depuis le commencement le spoliateur de l'image divine. Que le serpent donc se cache autant qu'il peut, qu'il tourmente sa prudence dans les détours de ses retraites ténébreuses, qu'il habite les profondeurs, qu'il se plonge dans les sombres refuges, qu'il déroule la chaîne de ses anneaux en mille sinuosités, qu'il suive sa marche tortueuse, sans jamais se montrer tout entier, bête ennemie du jour et de la clarté. Notre colombe à nous habite dans le sanctuaire de la simplicité, toujours sur les hauteurs, à découvert et au grand jour. L'Esprit-Saint aime à désigner le Christ sous la figure de l'Orient. La vérité ne rougit de rien, si ce n'est de rester cachée [1]. »

Ainsi, le soin que mettaient les sectaires à cacher leurs doctrines formait déjà contre elles un préjugé défavorable. Car le propre de la vérité, c'est de se montrer à découvert et de ne pas craindre l'épreuve de la publicité. Ce principe, énoncé avec tant de force par Tertullien, est applicable à tout ce qui s'appelle enseignement ésotérique et société secrète. Si vous croyez professer la vérité et pratiquer le bien, montrez qui vous êtes et comment

1. *Adv. Valentin.*, II, III.

vous agissez. En vous entourant de mystère et en refusant de livrer vos actes à la connaissance du public, vous donnez le droit de conclure que le bien n'est pas votre seul mobile ni la vérité le fond de vos doctrines. Partant de cette maxime, Tertullien s'apprête à démasquer les sectaires, en écartant le voile qu'ils jettent sur leurs erreurs. Vous croiriez, dit-il, entendre une de ces fables que votre nourrice vous racontait autrefois dans votre enfance, et parmi les difficultés du sommeil, comme l'histoire des tours de la Lamie ou des peignes du soleil [1]. C'est pourquoi de pareilles chimères ne méritent pas une réfutation sérieuse ; il suffit de les exposer pour en faire justice. Là-dessus Tertullien développe toute une théorie que nous allons examiner de près :

« Quoique je remette à un autre moment la lutte sérieuse, pour me contenter aujourd'hui d'un simple exposé, cependant partout où ces indignités vaudront la peine d'être flétries, je les combattrai rapidement, sans qu'il soit nécessaire de pénétrer jusqu'au fond. Imagine-toi, lecteur, que tu assistes à l'escarmouche avant le combat. J'indiquerai, mais n'enfoncerai pas les coups. Si le rire s'élève en quelque endroit, ce sera justice pour de pareilles matières : il en est beaucoup qui ne demandent pas d'autre réfutation, de peur qu'une réponse sérieuse ne leur donne de l'importance. Le ridicule va naturellement à de vaines conceptions. Il convient aussi à la vérité de rire, parce qu'elle est joyeuse, et de se jouer de ses ennemis, parce qu'elle est sûre d'elle-même. Seulement il

1. *Adv. Valentin*, III.

faut éviter que le rire n'excite à son tour la raillerie, s'il était déplacé. Mais d'ailleurs partout où le rire est convenable, il remplit un devoir [1]. »

Par les restrictions qu'il y met, Tertullien indique assez que cette théorie du rire pourrait devenir dangereuse, si on l'appliquait mal à propos et sans discernement. En général, la gravité sied le mieux aux discussions religieuses et philosophiques; ce serait un mauvais genre que d'introduire le ton de la plaisanterie dans des matières si importantes. Cependant, l'on se jetterait dans un autre extrême, si l'on voulait prétendre que toutes les sottises qui peuvent passer par le cerveau d'un homme méritent d'être prises au sérieux. Pour avoir droit au respect d'autrui, il faut savoir se respecter soi-même. Quand l'erreur arrive à ce degré d'absurdité où elle tombe dans le ridicule, ce serait vraiment lui faire trop d'honneur que de l'admettre à une discussion scientifique : en pareil cas, un rire franc et gai convient à merveille, ne serait-ce que pour soulager la conscience publique et venger le sens commun des outrages qu'il reçoit. Dans l'espèce, les extravagances des Valentiniens justifiaient pleinement le procédé dont use le prêtre de Carthage. Nous lui reprochions tout à l'heure les violences de langage qu'il s'est permises contre la personne de Marcion, mais nous ne saurions le blâmer de s'être armé du fouet de la satire devant la doctrine de Valentin. Autre chose est d'injurier un adversaire, autre chose de rire des folies

1. *Adv. Valentin.*, VI.

qu'il lui plaît de débiter. Il y a des limites au delà desquelles toute controverse sérieuse devient inutile ou impossible; et, comme le dit fort bien Tertullien, attaquer par le raisonnement des absurdités palpables, c'est leur prêter une importance qui peut faire illusion sur leur valeur. Cette observation est de toute justesse, et s'applique à notre époque encore mieux qu'au IIIe siècle. Après tant de démonstrations mille fois répétées, il devrait être admis qu'on ne discute plus certaines vérités, parce qu'elles sont acquises à la conscience universelle, comme, par exemple, l'existence de Dieu. Pour l'honneur de l'humanité, il faudrait pouvoir mettre au ban de la science quiconque voudrait porter le débat sur ce terrain, et lui opposer tout simplement une fin de non-recevoir au nom du bon sens public et de la raison générale. Ainsi, lorsqu'on vient nous dire de sang-froid, avec grand appareil de formules et de syllogismes, que le oui et le non, l'être et le néant, sont identiques, je regrette qu'un immense éclat de rire ne s'élève pas d'un point de l'Europe à l'autre pour faire à cette énormité le seul accueil qu'elle mérite. De même, quand des hommes d'esprit estiment assez peu leurs contemporains pour oser leur répéter « que l'âme est l'ensemble des fonctions du cerveau et de la moelle épinière [1], » je n'en ris pas, car cela est triste; je ne m'en indigne pas non plus, parce qu'il n'en vaut pas la peine; mais je me contente de redire avec Tertullien : signaler des étrangetés de cette nature, c'est en faire justice : *talia demonstrare destruere est.*

1. M. Littré, *Dictionnaire médical* (art. *Ame*).

Je ne suivrai pas l'adversaire de Valentin dans son exposition satirique de la théorie des Éons. Il appelle ce système une comédie dont le premier acte se passe dans le cercle même du Plérôme. Après quoi le rideau tombe pour séparer la deuxième représentation de la première. Quand la toile se lève, le spectateur assiste aux aventures de Sophia Achamoth en dehors du Plérôme. Cette nouvelle scène est suivie d'une symphonie qui termine tout le drame [1]. Pour vous donner une idée de cette analyse critique où chaque mot est une ironie, je citerai la description de l'échafaudage que Valentin avait construit dans ce qu'il appelait les cieux :

« Le poëte romain Ennius s'était contenté de dire, le premier de tous, que *les cénacles du ciel sont immenses*, soit à cause de la grandeur du lieu, soit en raison des festins que Jupiter y donnait d'après Homère. Mais c'est chose merveilleuse de voir combien d'élévations sur élévations, de sublimités sur sublimités, les hérétiques ont suspendues, entassées, déployées, pour former l'habitation de chacun de leurs dieux. Ces cénacles, qu'Ennius assigne à notre Créateur, ont été disposés dans la forme de petits appartements, superposés d'étage en étage, et distribués à chaque dieu par autant d'escaliers qu'il y a eu d'hérésies. Le monde est devenu un véritable comptoir. Vous diriez un îlot comme celui de Félix, à voir ces mille et mille degrés du ciel : où sont-ils? je l'ignore. C'est là qu'habite le Dieu des Valentiniens, tout à fait sous les tuiles [2]. »

1. *Adv. Valentin.*, XIII, XXXIII.
2. *Ibid.*, VII.

Toute la pièce est sur ce ton, et il faut bien avouer que les formes grotesques dont Valentin revêtait ses doctrines, se prêtaient d'elles-mêmes au ridicule. Tertullien épuise toutes les ressources de l'esprit pour aiguiser la pointe de ses épigrammes. C'est ainsi qu'il nomme la tétrade valentinienne le premier quadrige auquel s'attelle la secte. Il demande à l'hérésiarque pourquoi son imagination, si fertile à produire des Éons, a omis de représenter les nourrices de tous ces dieux. Il raille le sectaire qui, plaçant Adam et le paradis terrestre au-dessus du troisième ciel, se trouve également obligé de planter à cette hauteur-là des arbres fruitiers, comme dans les fables de Ptolémée que l'on raconte aux enfants, et où l'on voit naître des pommes dans la mer et des poissons sur les arbres. Passant ensuite à cette singulière idée des gnostiques d'après laquelle les anges s'empareront de nos âmes pour en faire leurs épouses, il compare ce rapt céleste à l'enlèvement des Sabines [1]. Je ne dirai pas que cet écrit soit toujours assaisonné de sel attique : le sel que Tertullien y répand à pleines mains est souvent âcre et quelque peu grossier. Tracer le portrait de Ptolémée sur celui de Valentin, c'est, dira-t-il, dessiner un mulet d'après un âne [2]. Ces libertés de langage lui sont trop familières, comme aussi, d'autre part, il est juste d'ajouter que le goût de l'époque les tolérait sans peine. Mais ce que l'on retrouve toujours au milieu de plaisanteries plus ou moins fines, c'est le coup d'œil pénétrant du théologien qui analyse cette fantasmagorie

1. *Adv. Valentin.*, VII, VIII, XX, XXXII.
2. *Ibid.*, XIX.

moitié grecque, moitié orientale, pour en saisir le véritable sens. Le prêtre de Carthage a fort bien vu où aboutissait le système dépouillé de sa forme mythologique : à une confusion complète de Dieu avec le monde et l'humanité. A ses yeux, cette généalogie d'Éons n'est que la série des évolutions internes de l'Être divin, qui se développe dans le monde et arrive à la conscience de lui-même dans l'homme[1]. Ce panthéisme, qui est devenu celui de Hégel et de beaucoup d'autres, lui paraissait tellement absurde, qu'il n'a pas jugé à propos d'y consacrer une réfutation sérieuse. Il lui semblait que l'arme de la raillerie suffit pour combattre une doctrine qui révolte le sens commun. Nous allons voir que Tertullien n'a pas cru devoir suivre la même méthode à l'égard d'autres erreurs non moins faciles à détruire, mais qui se présentaient sous des apparences plus spécieuses. Après avoir opposé l'idée de Dieu au dualisme de Marcion et au panthéisme de Valentin, il va défendre contre Marcion et Hermogène le deuxième article fondamental de la théologie chrétienne, c'est-à-dire le dogme de la création.

1. *Adv. Valentin*, XXXVI. « Ex ipso denique ejus motu nomina gerunt... Cum semet ipsum voluit probari, hoc homo pronunciatus est. » Il eût été impossible de mieux dire le dernier mot de la théorie panthéistique de Valentin.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON

Le dogme de la création défendu contre Hermogène. — Enthousiasme religieux avec lequel le prêtre de Carthage célèbre les œuvres du Créateur. — Réponse aux objections des panthéistes contre le dogme de la création. — Hypothèse dualiste d'une matière préexistante. — Hermogène veut expliquer par elle l'existence du mal dans le monde. — Souplesse et fermeté de la dialectique de Tertullien. — Les adversaires de la création *ex nihilo* se plaisent à confondre l'infini avec l'indéfini. — Discussion avec Hermogène sur le terrain de la Bible.

Messieurs,

Les écrits de Tertullien contre les hérétiques forment dans leur ensemble un véritable traité de théologie spéciale, où les principaux articles du symbole se trouvent exposés l'un après l'autre et défendus avec une rare vigueur. Pour les apprécier selon leur mérite, il nous faudra parcourir à la suite de leur auteur le vaste champ de la dogmatique chrétienne. Déjà le dualisme de Marcion et le panthéisme de Valentin nous ont placés en face de la question par laquelle débute toute science religieuse et philosophique, celle de Dieu et de ses attributs. A ce point fondamental venait s'en rattacher un autre : quelle a été l'origine du monde ? Comment expliquer l'existence de l'univers, la production des esprits et des corps qu'il renferme ? En résolvant ce problème par le dogme de la création, la foi catholique s'était heurtée au sentiment général de l'antiquité païenne. Pour confirmer la

doctrine d'un Dieu unique, Tertullien pouvait bien faire appel à la conscience humaine, au fond de laquelle cette grande idée n'avait cessé de vivre malgré les ténèbres de l'idolâtrie qui l'obscurcissaient sans la détruire[1]. Mais en était-il de même pour le dogme de la création? Sans doute, il eût été possible d'en découvrir quelques rares vestiges à travers les siècles païens, comme un souvenir confus des traditions primitives, ou un vague pressentiment des croyances futures; mais, en dehors du peuple juif, l'erreur opposée avait envahi toutes les écoles philosophiques non moins que toutes les religions de l'antiquité. « Rien ne se fait de rien, » cet adage fameux y régnait sans restriction ni partage. Malgré quelques apparences contraires, la plus haute philosophie qu'eût produite l'ancien monde, celle de Platon, n'avait pas su dépasser le point de vue auquel s'arrêtaient les savants et la multitude : l'hypothèse d'une matière préexistante fait le fond de sa cosmogonie. Le Dieu des platoniciens est un simple organisateur des éléments qu'il trouve sous la main : il leur donne la forme, les dispose avec ordre et harmonie; mais il ne les produit pas quant à la substance, en d'autres termes, il ne les crée pas. La notion d'un Dieu créateur ne s'était conservée qu'au sein du peuple dépositaire des révélations divines; et il était réservé au christianisme de la faire triompher dans le monde, en renversant toutes les cosmogonies anciennes par cette formule si simple et si profonde : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. »

1. *Liber de Testimonio animæ; adversus Marc.*, I, 10.

Or, Messieurs, il est facile de comprendre qu'un dogme qui heurtait à ce point toutes les idées reçues dans le monde païen ait dû y rencontrer une vive opposition. Je ne m'étonne pas davantage qu'il se soit trouvé en butte aux contradictions des gnostiques. Qu'étaient-ce pour la plupart que ces derniers? Des hommes qui, après avoir passé dans le camp de l'Église, essayaient d'y transporter à leur suite l'un ou l'autre système emprunté aux écoles de philosophie païenne d'où ils étaient sortis. Or, toutes ces écoles s'accordaient à nier la création dans le sens chrétien. De là vient qu'on ne citerait aucun point de doctrine qui ait été combattu avec plus d'opiniâtreté par les sectes primitives. C'est l'un des mérites de Tertullien d'avoir mis en lumière et défendu contre les hérétiques avec autant d'énergie que de clarté le dogme de la création *ex nihilo*, pour me servir d'une expression consacrée qu'il emploie plus de trente fois. Le traité qu'il écrivit à ce sujet contre Hermogène prouve combien nette et précise était la doctrine des premiers Pères sur cet article important du symbole catholique.

Marcion avait déjà fourni à Tertullien l'occasion de s'exprimer à cet égard avec une élévation de langage et une exactitude théologique qui ne laissent rien à désirer; or, comme nous l'avons fait remarquer, il faut toujours en revenir au grand ouvrage contre Marcion, comme au point de départ ou au résumé de toutes les controverses du prêtre africain avec les hérétiques. Le sectaire de Sinope admettait-il, à l'exemple d'Hermogène, l'existence d'une matière coéternelle à Dieu, dont le monde aurait été formé et qui serait la source ou le siége du mal? voilà

ce qu'il nous importe peu de savoir pour le moment : Tertullien lui impute cette erreur, et nous n'avons aucune raison pour révoquer en doute la fidélité de son témoignage[1]. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est que l'hérésiarque attribuait la formation du monde au Dieu des juifs, qu'il envisageait comme un être inférieur au Dieu suprême. Partant de là, il ne voyait dans cet univers visible qu'une œuvre extrêmement imparfaite, ou, pour mieux dire, digne de mépris[2]. L'économie de la Rédemption lui semblait seule porter l'empreinte des perfections divines. Il faut bien le reconnaître, Marcion était le plus chrétien de tous les hérétiques : sous ce rapport comme sous tant d'autres, il devance Luther exaltant la grâce aux dépens de la nature, et annulant la raison pour l'absorber dans la foi. Tant il est vrai que, dans cette classe d'esprits violents et extrêmes, le rationalisme s'allie, par un étrange contraste, au mysticisme le plus outré. Tertullien est admirable lorsqu'il oppose à ce contempteur sauvage de la nature les merveilles que la main de Dieu y sème à chaque pas. « Que je t'offre une rose, s'écrie-t-il, tu n'oseras plus mépriser le Créateur[3] ! » Il y a dans le passage que je vais citer une grande poésie de langage et de sentiment : nous voyons par là avec quelle facilité l'âme de Tertullien s'ouvrait aux impressions religieuses que produit la nature sur un cœur qui sait y lire la sagesse et la beauté de Dieu :

« Prenons, dit-il, ce qu'il y a de plus infime. Une

1. Voyez *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XIIIe.
2. *Adv. Marcionem*, I, 13.
3. *Ibid.*, I, 14. « Rosam tibi si obtulero, non fastidies Creatorem. »

humble fleur, je ne dis pas de la prairie, mais du buisson ; le coquillage d'une mer quelconque, comme celui de la mer Rouge; l'aile du plus insignifiant oiseau comme la magnifique parure du paon te montrent-ils dans le Créateur un ouvrier si méprisable ? Mais toi qui souris de pitié à l'aspect de ces insectes que l'industrie du suprême ouvrier a su douer d'adresse et de force, afin de nous enseigner que la grandeur se manifeste dans la petitesse, comme la force dans l'infirmité, suivant le langage de l'apôtre, imite, si tu le peux, les constructions de l'abeille, les greniers de la fourmi, les filets de l'araignée, la trame du ver à soie ; lutte, si tu l'oses, avec ces humbles animaux qui se jouent dans tes vêtements ou sur ta couche; tâche d'égaler le venin de la cantharide, l'aiguillon de la guêpe, la trompette et la lance du moucheron. Que sera-ce des plus grandes, lorsque de si petites créatures peuvent te servir ou te nuire, afin de t'apprendre à respecter le Créateur jusque dans ses moindres ouvrages[1] ? »

Sans doute, Messieurs, l'éloquence et la poésie ont souvent repris depuis lors ce thème inépuisable ; mais je n'en admire pas moins l'enthousiasme religieux avec lequel le prêtre de Carthage célèbre les œuvres du Créateur. Bien éloigné de ces fanatiques qui devançaient les manichéens par la réprobation dont ils frappaient la nature extérieure, il voit dans l'univers la manifestation sensible de Dieu, de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Sans aller aussi loin que Marcion dans l'idée imparfaite

1. *Adv. Marcionem*, I, 14.

qu'il s'était formée de l'Auteur du monde, Hermogène partait d'un autre principe pour limiter l'activité de l'Être souverain. S'inspirant des doctrines de la philosophie grecque, il réduisait le rôle de Dieu à celui d'organisateur d'une matière préexistante qui lui aurait fourni les éléments de son œuvre. En deux mots, il niait le dogme de la création pour affirmer l'éternité de la matière. C'est sur ce terrain que Tertullien va le suivre ; mais d'abord, selon son habitude, il commence par tracer le portrait de son adversaire ; et nous savons déjà que, s'il excelle dans les morceaux de ce genre, il n'oublie jamais de faire à la raillerie une trop large part. Hermogène était peintre, ce qui ne devait guère le recommander auprès d'un homme peu favorable aux professions de cette espèce ; de plus, il s'était marié deux fois, crime irrémissible pour le fougueux adversaire des secondes noces. Dès lors, il faut nous attendre à rencontrer un tableau peu flatteur.

« Le génie inquiet d'Hermogène le destinait naturellement à l'hérésie. Il se croit éloquent, parce qu'il parle beaucoup ; son impudence, il la prend pour de la fermeté ; et dire du mal de tout le monde, voilà ce qu'il appelle l'office d'une conscience vertueuse. Ajoutez à cela qu'il peint illicitement et qu'il se marie assidument : d'un côté, invoquant la loi de Dieu dans l'intérêt de sa passion, de l'autre, la méprisant au profit de son art ; deux fois faussaire, par le pinceau et par le style ; adultère depuis les pieds jusqu'à la tête, et dans sa doctrine et dans sa chair, puisqu'il participe à la contagion de ceux qui réitèrent le mariage, et qu'il n'a pas plus persévéré dans la règle de foi que cet autre Hermogène dont parle l'apôtre. Mais

qu'importe la personne? je n'ai affaire qu'à la doctrine[1].»

C'était, en effet, la seule chose qui fût en question; mais l'esprit satirique de Tertullien n'a pas su s'y renfermer. En dépit de ses bonnes résolutions, il lui échappe à chaque instant des traits d'ironie dirigés contre la personne ou la profession d'Hermogène. Tantôt il dira « que ce détestable peintre amasse par ses sophismes des ombres sans lumière; » tantôt « que l'artiste philosophe n'a rencontré la matière éternelle que parmi ses couleurs; » ici, il l'engage, pour l'honneur du métier, à tirer des lignes un peu plus droites que sa raison; là, il déclare que le peintre a fait son propre portrait en représentant la matière à l'état informe et chaotique, etc. Évidemment, l'habitude de tourner ses adversaires en ridicule était devenue chez le prêtre de Carthage une seconde nature. Mais laissons de côté ces vivacités de ton et de forme que nous avons déjà relevées plus d'une fois, pour nous attacher au fond de la controverse. Tout en concluant fort mal, Hermogène posait la question dans ses véritables termes. Voici son argumentation, telle que Tertullien la résume.

Il n'y a que trois hypothèses possibles pour expliquer l'origine du monde. Dieu a tiré le monde de sa propre substance; ou il l'a créé de rien, en vertu de sa seule volonté; ou enfin, il l'a formé avec le secours d'une matière préexistante. Mais d'abord, il est absurde de prétendre que Dieu ait tiré le monde de sa propre substance, parce que les êtres ainsi produits seraient autant de parcelles de lui-même; or, Dieu n'admet aucun partage, puisqu'il

1. *Adv. Hermogenem*, I.

est indivisible et immuable. Autre contradiction. Si Dieu tirait le monde de son propre fonds, il serait à la fois complet et incomplet; complet, parce qu'il existe; incomplet, parce qu'il devient. L'Être parfait exclut le devenir; car l'on ne devient que parce qu'on n'est pas tout ce que l'on pourrait être[1]. Donc le monde n'a pas été formé de la substance divine.

Vous voyez d'après cela qu'Hermogène rejetait bien loin le panthéisme, contre lequel il présente d'excellentes raisons. Dieu ne devient pas, il est : faire sortir le monde de son sein par voie d'émanation ou d'irradiation, c'est le soumettre lui-même à la loi du progrès ou du changement, c'est détruire son immutabilité. Les panthéistes ont beau répliquer qu'ils ne divisent pas la substance divine, puisqu'ils la proclament une et identique dans tous les êtres : outre qu'il est impossible de concevoir des êtres réellement existants qui ne soient pas en même temps des substances propres et distinctes, il sera toujours vrai de dire que les panthéistes sont obligés d'introduire des modifications dans la substance divine, de lui attribuer des phénomènes variables, des formes imparfaites, ce qui revient à nier la perfection absolue. Hermogène était donc fondé à voir la destruction de l'idée de Dieu dans l'hypothèse qui tire le monde de la substance divine; mais, par une inconséquence non moins manifeste, il refusait d'admettre la création *ex nihilo*, et reproduisait contre ce dogme les objections

1. *Adv. Hermogenem*, II. « Si enim esset, non fieret, esset enim. » On dirait que l'auteur a en vue le système de Hégel et jusqu'à la terminologie employée par ce philosophe.

du panthéisme qu'il venait de réfuter. C'est ici que l'attendait son adversaire, prêt à lui faire comprendre les embarras de sa position.

Dieu, qui est la bonté même, disait Hermogène, n'a pu vouloir produire que des choses bonnes et très-bonnes. Si donc, et l'expérience le prouve, il en existe de mauvaises, cela ne peut provenir de son choix ni de sa volonté; il faut nécessairement que la puissance divine ait trouvé un obstacle invincible dans quelque matière préexistante, où le mal prend son origine. Il y a plus : Dieu ne saurait acquérir de nouveaux titres, ni de nouvelles perfections. De même qu'il n'a jamais cessé d'être Dieu, il a toujours été Seigneur; or il ne l'aurait pas toujours été, si le monde avait eu un commencement; d'où il suit que la matière est éternelle [1].

Il est évident, Messieurs, que les deux objections d'Hermogène résument au fond ce que les panthéistes ont coutume d'opposer au dogme de la création. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que les partisans de ce système ne sont nullement recevables à soulever des difficultés qui se retournent contre eux, et avec bien plus de force. Mettons que l'objection tirée du mal soit embarrassante pour nous; elle l'est cent fois davantage pour les panthéistes. Au moins, nous mettons le mal en dehors de Dieu; eux, au contraire, sont obligés, bon gré mal gré, de le placer en Dieu, ce qui est contradictoire, ou de le nier, ce qui est contraire à l'évidence. Le monde est imparfait, disent-ils; or, l'être parfait ne peut

1. *Adv. Hermogenem*, II, III.

rien produire d'imparfait. Fort bien; mais enfin, puisque ni vous ni nous ne pouvons nier cet imparfait, il vaut encore mille fois mieux le placer, comme nous, en dehors du parfait, ce qui peut être difficile à comprendre, que d'en faire, avec vous, une partie du parfait, ce qui est une contradiction palpable. Même réponse à l'objection tirée de ce que Dieu aurait acquis par la création un titre ou une qualité qu'il ne possédait pas auparavant, celui de créateur ou de seigneur. Il est clair que cette objection repose sur une confusion d'idées déplorable entre le temps et l'éternité, qui ne peuvent pas se comparer, car pour Dieu il n'y a ni avant, ni pendant, ni après. Si elle prouve quelque chose, c'est la faiblesse de notre entendement, incapable de saisir par une vue claire et distincte le rapport qui existe entre une cause éternelle et un effet temporaire. En tout cas, elle se trouve écartée par la distinction essentielle que nous établissons entre l'éternité qui est un point immobile, invariable, et le temps qui se compose d'une succession de moments. Mais, encore une fois, les panthéistes n'ont pas le droit de la faire, parce qu'elle se reproduit pour eux accablante et décisive. Il nous est permis, à nous, de la repousser comme un non-sens, parce que nous ne faisons pas remonter à Dieu les changements d'une substance différente de la sienne; mais des hommes qui ne craignent pas d'identifier la substance divine avec celle du monde sont contraints de reconnaître que leur Dieu change à tout instant, qu'il n'est pas aujourd'hui ce qu'il a été hier, et qu'il ne sera plus demain ce qu'il est aujourd'hui. Voilà, Messieurs, la différence : nos adversaires ne sauraient

nous opposer une seule objection qu'ils ne soient tenus de résoudre tout comme nous, et nous pouvons leur en faire qui ne nous atteignent nullement : en nous sommant d'expliquer des mystères, ils sont obligés pour leur compte de dévorer des contradictions.

Voyons maintenant si le dualisme a été plus heureux dans son attaque contre le dogme de la création. A la place de l'unité de substance, qu'affirment les panthéistes, il met l'éternité de la matière. C'est la conclusion d'Hermogène. Or, Messieurs, je n'ai guère besoin de vous faire observer que la solution proposée par les dualistes est la plus faible de toutes : elle n'échappe aux embarras du panthéisme que pour retomber dans des contradictions encore plus grossières. Ces contradictions, Tertullien les relève avec beaucoup de force. Vous admettez, dit-il à Hermogène, une matière éternelle dont Dieu aurait eu besoin pour former le monde. Mais, si la matière est éternelle, elle est égale à Dieu, car l'éternité est un attribut distinctif de l'Être divin. C'est le propre de Dieu d'exister par lui-même, de n'avoir ni commencement ni fin, en d'autres termes, de n'être pas soumis aux conditions du temps, qui est la mesure des existences finies. Donc, affirmer l'éternité de la matière, c'est l'égaler à Dieu [1]. Ne dites pas que, tout en possédant l'éternité comme Dieu, la matière ne participe point au reste de ses attributs. Du moment que vous lui reconnaissez une seule perfection infinie, vous êtes obligé de les lui accorder toutes. Ce qui est éternel existe par

1. *Adv. Hermogenem*, IV.

soi, et possède en conséquence la plénitude de l'être, sans qu'on puisse lui assigner la moindre limite sous quelque rapport que ce soit. Voilà donc, à côté de Dieu, un deuxième principe également nécessaire, immuable, absolu, parfait. Quelle absurdité [1]! Ce n'est pas tout : en voulant élever la matière jusqu'à Dieu, vous rabaissez Dieu au-dessous d'elle : vous le placez dans un état d'infériorité et de dépendance relativement à un principe dont le concours lui serait indispensable pour former le monde [2]. En résumé, vous établissez deux dieux, et en les limitant l'un par l'autre, vous les détruisez. Il n'y a d'issue pour la raison humaine que dans le dogme de la création :

« L'essence du Dieu unique exige impérieusement cette condition : il n'est unique que parce qu'il est seul; il n'est seul qu'autant que rien n'existe avec lui; il sera donc le premier, parce que tout est après lui; tout est après lui, parce que tout provient de lui; tout provient de lui, parce que tout sort du néant; de manière que l'Écriture a pu dire avec raison : « Qui a pénétré les desseins du Seigneur? Qui est entré dans son conseil? Qui a-t-il consulté? Qui lui a enseigné les voies de l'intelligence et de la sagesse? Qui lui a donné pour recevoir de lui? » Personne, parce qu'il n'y avait pour le seconder aucune force, aucune matière, aucune substance différente de lui [3]. »

1. *Adv. Hermogenem*, v, vi, vii-xxxix. « In æternitatis Dei consortio posita, participet cum illo necesse est et vires, et leges et conditiones æternitatis. »

2. *Ibid.*, viii-xxxviii. Hermogène lui-même reconnaissait, et avec raison, que si la matière est infinie en durée, elle est infinie en substance, « infinita est, eo quod semper est. »

3. *Ibid.*, xvii.

C'est ainsi que Tertullien détruisait l'hypothèse d'une matière préexistante, et l'on ne peut qu'admirer ici la fermeté et la souplesse de sa dialectique. Nous avons vu qu'Hermogène se réfugiait dans le dualisme pour expliquer l'origine du mal. Dieu, disait-il, ne peut faire que le bien; et cependant le mal existe. A qui donc attribuer l'imperfection physique et morale du monde? A la matière même dont le monde a été formé, matière essentiellement mauvaise, qu'il n'était pas au pouvoir de Dieu de transformer entièrement. De cette façon, le peintre philosophe croyait avoir déchargé Dieu de la responsabilité du mal, en la reportant tout entière sur une matière éternelle. Tertullien ne juge pas à propos d'entrer avec lui dans une discussion approfondie sur l'origine et la nature du mal : il se réserve de traiter ailleurs ce grave sujet. Pour le moment, il se borne à établir que son adversaire tombe dans d'étranges contradictions, sans résoudre aucunement la difficulté. Comment pouvez-vous admettre, s'écrie-t-il, une matière éternellement mauvaise? Ces deux termes s'excluent : ce qui est éternel est parfait, et répugne par conséquent au mal, qui est un abaissement, une déchéance. De plus, si le mal est éternel, il est invincible, insurmontable; il résiste à tout effort que l'on ferait pour en triompher : dès lors, à quoi bon le combattre[1]? Mais supposons un instant l'existence de cette matière éternelle et mauvaise : vous n'avez pas pour cela écarté de Dieu le reproche d'être l'auteur du mal. Car enfin, si Dieu a tiré de cette matière

1. *Adv. Hermogenem*, XI.

des choses mauvaises, il en résulte qu'elles sont le fait de sa volonté : mieux aurait valu les laisser ensevelies dans ce fonds chaotique que de les appeler à une existence formelle et distincte. Donc, dans votre système, Dieu a voulu le mal, puisqu'il le produit avec le secours de la matière. Peu importe d'où il le tire : du moment qu'il le forme et l'organise, il en est responsable; l'objection que vous prétendez éloigner par l'hypothèse d'une matière préexistante reparaît tout entière, et suivie de beaucoup d'autres. En effet, il ne s'agit pas seulement d'expliquer l'origine du mal, mais encore celle du bien. De quelle source faites-vous dériver le bien qui existe dans le monde? De la matière? Mais vous la déclarez essentiellement mauvaise. De la substance de Dieu? Non, car vous repoussez le panthéisme. Reste donc à dire que Dieu a produit le bien par le seul effet de sa puissance et de sa volonté : vous voilà ramené forcément au dogme de la création[1]. Permettez-moi, Messieurs, de compléter par une citation l'idée que j'ai voulu vous donner de cette argumentation vive et pénétrante, qui fait honneur au prêtre de Carthage. Assurément, le dualisme dans le sens d'Hermogène n'a plus guère d'actualité : l'hypothèse d'une matière coéternelle à Dieu est définitivement bannie de la science incrédule, nous l'espérons du moins; mais c'est pour l'historien de l'éloquence sacrée un beau spectacle de voir avec quelle finesse d'analyse les premiers écrivains du christianisme discutaient des systèmes qui avaient eu cours si longtemps parmi les philosophes de l'antiquité :

1. *Adv. Hermogenem*, x, xii, xiii, xiv, xv.

« Je dis donc, continue Tertullien, que vous êtes forcé d'attribuer à Dieu le bien et le mal qu'il a tirés de la matière; ou à la matière d'où il les a tirés; soit encore l'un et l'autre à tous les deux ensemble, parce que tous les deux sont mutuellement solidaires, et celui qui a produit, et celle de qui il a produit; soit enfin à chacun des deux son domaine distinct; car, de troisième après Dieu et la matière, il n'y en a pas. Le bien et le mal viennent-ils de Dieu? Dans ce cas, Dieu paraîtra l'auteur du mal; or, le Dieu infiniment bon ne peut être l'auteur du mal. Attribuez-vous le bien et le mal à la matière? Aussitôt la matière devient la matrice du bien; or la matière, que vous dites entièrement mauvaise, ne saurait être la matrice du bien. Attribuez-vous l'un et l'autre à tous les deux? Voilà encore la matière placée au niveau de Dieu. Tous deux seront égaux; tous deux auront une part semblable dans le bien et dans le mal. Or la matière ne peut être égalée à Dieu sans qu'il en résulte par là même deux divinités. Assignez-vous l'un au premier principe, l'autre au deuxième, c'est-à-dire le bien à Dieu, le mal à la matière? Alors, sans doute, le mal n'est plus imputé à Dieu, ni le bien à la matière; mais reste toujours que Dieu, en faisant sortir de la matière le bien et le mal, les produit concurremment avec elle. S'il en va ainsi, je ne sais par quel côté peut s'échapper l'opinion d'Hermogène, qui n'entend pas que Dieu soit l'auteur du mal, tout en voulant qu'il l'ait tiré de la matière, n'importe comment, soit volontairement, soit par nécessité, soit par un motif quelconque. Or, si celui qui a fait l'œuvre est l'auteur du mal, vous avez beau lui associer une matière qui lui fournit les

éléments de la substance, il n'y a plus de cause pour motiver l'introduction de cette matière. En effet, si la matière n'apparaît ici que pour justifier Dieu du reproche d'être l'auteur du mal, Dieu n'en demeure pas moins l'auteur du mal, même avec la présence de la matière. Conséquemment, la matière une fois exclue, par là même que disparaît la nécessité de sa présence, il ne reste plus qu'à tirer cette conclusion : Dieu a créé toutes choses de rien[1]. »

Voilà, Messieurs, une page de métaphysique qui montre avec quelle aisance l'esprit du prêtre de Carthage se jouait dans des matières si abstraites. Nous verrons plus tard comment saint Augustin va reprendre contre les manichéens ce thème qu'il saura développer avec la richesse d'imagination qui lui est propre, sans surpasser toutefois l'éloquence nerveuse et concise de son devancier. Cette réflexion faite, et tout en appréciant la justesse des arguments *ad hominem* que Tertullien oppose à Hermogène, je dois ajouter qu'il y aurait eu moyen de serrer la question de plus près, si l'auteur s'était proposé de la traiter à fond. Il est clair que nous n'avons nul besoin de recourir à l'hypothèse d'une matière éternelle pour expliquer l'existence du mal, d'où l'on ne saurait tirer une objection valable contre la puissance, la sainteté ou la bonté de Dieu. S'agit-il, en effet, de l'imperfection du monde, ou de ce qu'on appelle en terme d'école le mal métaphysique? Il faudrait ne jamais avoir réfléchi sérieusement pour soulever une pareille

1. *Adv. Hermogenem*, XVI.

difficulté. Vous voudriez que le monde fût parfait, en d'autres termes, qu'il fût Dieu; car l'Infini seul est absolument parfait. Du moment qu'il a plu à Dieu de créer le monde, il a dû le créer fini, c'est-à-dire imparfait; car il est une seule chose qu'il ne puisse faire, c'est l'absurde; or un fini infini est une contradiction manifeste. Veut-on parler du seul mal véritable, du mal moral ou du péché? Dieu n'en est nullement l'auteur: créer un être capable de faire le bien ou le mal, ce n'est pas créer le mal : il y a un abîme entre ces deux idées. Le péché provient de l'abus que l'homme fait de sa liberté; or l'on ne prouvera jamais que Dieu fût tenu de créer l'homme dans un état de liberté assez parfaite pour rendre toute déchéance impossible. La liberté, telle que nous la possédons, est une chose bonne en soi, bien qu'imparfaite. Cela suffit pour écarter tout reproche de celui qui nous l'a donnée. Reste enfin le mal physique, la souffrance ou la douleur. Mais de quel droit prétendre que Dieu aurait dû nécessairement soustraire notre corps à l'action naturelle des éléments, et notre âme à l'influence des causes morales qui engendrent le malaise et la tristesse? Comment fixer la limite à laquelle il était obligé de s'arrêter dans la répartition des biens ou des maux? La souffrance n'a-t-elle pas ses avantages et son utilité? N'est-elle pas ordonnée par rapport à une fin supérieure, comme épreuve destinée à exercer nos forces, à manifester notre vertu, à augmenter notre mérite? Placés sur un point presque imperceptible de l'espace, comment pourrions-nous, sans témérité ou sans folie, vouloir juger que telle chose qui nous blesse,

qui nous choque, n'a pas sa raison d'être dans le plan général de la Providence? Assurément, Messieurs, rien n'est aussi facile que d'émouvoir la sensibilité par le tableau plus ou moins chargé des maux qui affligent l'humanité, surtout lorsqu'on ne tient pas suffisamment compte des biens qui les compensent; mais, envisagées de près, ces difficultés s'évanouissent au regard d'une raison calme et ferme. Nous aurons occasion d'y revenir à propos des questions que soulevaient les hérétiques du IIe siècle sur la nature et la condition de l'homme.

Jusqu'ici la discussion avec Hermogène s'était renfermée dans les preuves rationnelles, celles que l'intelligence humaine tire de la nature même des choses et de leurs relations nécessaires. Mais, comme tous les sectaires de l'époque, l'artiste philosophe prétendait justifier son sentiment par l'Écriture sainte; et, chose assez étrange, pour soutenir l'éternité de la matière, il s'appuyait précisément sur le passage qu'invoquent les défenseurs du dogme de la création : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Par ces mots, *in principio*, Hermogène entendait une substance primordiale de laquelle Dieu aurait tiré le monde, comme d'une matière ou d'un principe préexistant. L'artifice était grossier, et Tertullien n'a pas de peine à le détruire, en conservant aux mots leur signification propre et naturelle. Ce verset de la Genèse veut dire tout simplement que le ciel et la terre commencèrent d'être au moment où ils furent appelés à l'existence par la volonté divine. Quand nous disons, par exemple, « dans le principe le potier fit un plat ou une amphore, » nous n'entendons pas désigner par ce mot *principe* la matière

avec laquelle l'artisan a fait son œuvre, mais le moment où il l'a exécutée. Que si vous cherchez absolument la trace d'une puissance dans cette expression *in principio*, ἐν ἀρχῇ, eh bien, vous avez sous la main une interprétation plus littérale; traduisez à votre aise : Dieu a fait le ciel et la terre dans sa puissance, *in principatu*; ou mieux encore, dans son Verbe, qui a été, en effet, le modèle et l'ordonnateur de toutes choses. Quant à une matière préexistante, il n'y en a pas vestige dans le texte sacré; il eût fallu dire, pour l'insinuer, non pas, Dieu créa *dans le principe*, mais, *du principe*. En excluant par son silence toute matière avec laquelle Dieu aurait formé le monde, l'Écriture sainte montre assez qu'il l'a créé de rien[1].

Ce raisonnement de Tertullien est fort juste; et, pour en saisir la portée, il suffit de bien déterminer les notions de temps et d'éternité. Presque toutes les objections que l'on a formulées contre le dogme de la création proviennent d'une confusion déplorable entre deux idées complétement différentes. Ainsi, l'on demande ce que faisait Dieu avant la création, dans les siècles qui ont précédé le commencement des choses, etc. Même paralogisme pour l'idée d'espace : où s'arrête le monde? quelle en est la limite, et qu'y a-t-il au delà?.... On ne ferait pas ces questions, si l'on savait modérer l'imagination par le frein que la raison doit y mettre. Tout cela suppose que l'éternité est une succession infinie de moments, et l'immensité une addition infinie de grandeurs occupant

1. *Adv. Hermogenem*, XIX, XXII.

chacune plus ou moins d'espace. Or rien n'est plus faux. Il n'y a ni temps infini, ni espace infini : l'espace et le temps ont commencé avec le monde, dont ils mesurent, l'un, la durée, l'autre, l'étendue[1] ; et même, à parler juste, ni le temps ni l'espace ne sont des êtres réels, mais de simples rapports. Un être n'a de durée, un corps n'a d'étendue que par rapport à un autre : s'il était absolument seul et qu'on ne pût lui appliquer aucun terme de comparaison, on ne saurait dire de lui qu'il est grand ou petit, qu'il a une existence courte ou longue. D'où il suit que ces mots, *avant le monde, en dehors du monde,* ne signifient rien, parce qu'ils supposeraient l'existence d'un deuxième monde auquel on pût comparer le premier, pour établir un rapport d'antériorité ou d'extériorité. Encore moins ces mots, *avant, après, en dehors*, ont-ils un sens quelconque relativement à Dieu, car il n'y a aucune proportion entre l'infinité ou la plénitude de l'être, et le temps ou l'espace, qui admettent l'accroissement et la division. Si notre imagination se trouve en défaut dans un ordre de choses qui la dépasse, c'est qu'il y a des limites qu'elle est impuissante à franchir. Il appartient à la raison de venir au secours des sens, pour corriger des représentations matérielles et grossières ; sinon, l'on se jette dans l'absurde, en voulant éviter l'incompréhensible.

Il en est de même, Messieurs, d'une autre erreur, voisine de l'opinion d'Hermogène sur la matière préexistante dont Dieu se serait servi pour former le monde.

1. *Adv. Marcionem,* II, 3. « Ergo nec tempus habuit ante tempus, quæ fecit tempus, sed nec initium ante initium, quæ constituit initium. »

Les adversaires du dogme de la création se plaisent quelquefois à défigurer ce qu'ils attaquent. Pour se ménager un triomphe facile, ils supposent que, d'après la doctrine chrétienne, le non-être est devenu l'être, ou bien que Dieu a tiré le monde du néant comme d'une substance qui lui aurait fourni les éléments de son œuvre. Impossible de mieux travestir un enseignement. Par le dogme de la création nous affirmons que Dieu a produit le monde de sa pleine puissance et avec une liberté absolue, qu'il l'a produit sans le secours d'aucune matière préexistante, et quant à la substance et quant à la forme. Laissez-moi vous rapporter l'excellente définition qu'a donnée de la création un écrivain dont nous avons combattu trop souvent les tendances pour ne pas saisir avec empressement l'occasion de lui emprunter une page remarquable de bon sens et de clarté :

« Qu'est-ce que cela, tirer le monde du néant? Ce qui n'était pas ne peut devenir. Il est vrai; mais dire que Dieu a fait le monde de rien, cela ne signifie pas qu'il se soit servi du néant comme d'une matière pour fabriquer le monde ; cela signifie que le monde n'existe point nécessairement, qu'il tient de Dieu non-seulement sa forme et son mouvement, mais son être, sa substance; qu'il existe bien réellement, séparé de Dieu, quoique dépendant de lui ; que la volonté de Dieu a produit le monde librement et par la seule vertu de son efficace, sans le concours d'aucun autre principe, parce qu'en dehors de Dieu et de ses œuvres il n'y a rien; qu'enfin la puissance de Dieu ne diffère pas de la nôtre par cet unique caractère que notre puissance est limitée et la sienne sans li-

mite, mais que de plus il y a cette différence, que nous pouvons seulement modifier ce qui est, tandis que la vertu de Dieu donne l'être. Quand on affirme en ce sens que Dieu ne peut tirer le monde du néant, on limite la puissance de Dieu; la puissance de Dieu n'a qu'une seule limite, c'est le contradictoire. La production d'une substance implique-t-elle contradiction? qu'on le prouve. Ce n'est pas aux partisans de la création à prouver la possibilité de la création. La toute-puissance de Dieu est démontrée, si quelque chose est démontré. Si l'on soutient que Dieu, qui peut tout, ne peut pas produire un être, il faut prouver l'exception; c'est à dire, qu'il faut fournir la preuve que la production d'un être est absurde et contradictoire[1]. »

Cette preuve, Hermogène n'était point parvenu à la fournir; encore moins avait-il réussi dans sa singulière tentative de démontrer l'éternité de la matière par l'Écriture sainte. Chassé du premier verset de la Genèse, il se réfugiait dans le deuxième : « La terre était informe et nue. » Oui, lui répond Tertullien, cette même terre, cette terre créée dont l'écrivain sacré vient de parler, et non une matière incréée dont il n'est dit mot dans le texte. Mais, répliquait le sectaire, il est écrit : « La terre était; » donc elle a toujours existé. Grande difficulté vraiment! s'écrie le prêtre de Carthage. Sans le moindre doute, la terre était, à partir du moment où Dieu la créa; mais où avez-vous lu qu'elle existât auparavant[2]? J'abuserais de

1. M. Jules Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 368.

2. *Adv. Hermogenem*, XXIII-XXVIII.

votre patience, Messieurs, si je m'étendais davantage sur des arguties qui n'ont pas la moindre valeur scientifique. Toutefois, il est facile de comprendre que les premiers écrivains de l'Église aient dû mettre un soin extrême à écarter du texte biblique toute interprétation empruntée aux cosmogonies anciennes. Les hérétiques abusaient de quelques expressions du récit de la Genèse, si sobre en détails, pour y transporter le chaos chanté par les poëtes, ou la matière éternelle rêvée par les philosophes. Voilà pourquoi Tertullien s'attache avec tant d'énergie à éloigner de la narration de Moïse tout ce qu'elle ne renferme pas, pour la résumer en ses deux points principaux : la création générale de toutes choses, et la formation progressive de la terre :

« Je vois Dieu, dit-il, consommer toutes ses œuvres par degré, faisant d'abord paraître le monde avec des éléments incultes, puis le consacrant comme un temple après avoir donné à ces éléments leur forme. Il ne commence point par inonder le jour des splendeurs du soleil ; par tempérer les ténèbres au moyen des rayons consolateurs de la lune ; par semer dans le ciel comme autant de signes les étoiles et les astres ; par peupler les mers de leurs gigantesques habitants. Il ne dote pas sur-le-champ la terre de sa riche fécondité. D'abord il lui donne l'être ; plus tard il la complète, pour qu'elle ne reste pas vide. Car, dit Isaïe, il a voulu faire d'elle, non pas une demeure vide, mais un lieu habité. Maintenant donc que la voilà créée, elle deviendra parfaite un jour ; jusque-là elle est invisible et grossière... Quant à une matière éternelle, je la cherche vainement dans le

récit de Moïse : Hermogène a pu la rencontrer parmi ses couleurs ; il ne la trouvera certainement pas dans les Écritures de Dieu[1]. »

Un des plus grands services que le christianisme ait pu rendre à la raison humaine, c'est de lui avoir enseigné le dogme de la création. L'ignorance de cette vérité fondamentale a été le grand vice des religions et des philosophies de l'antiquité païenne. C'est faute d'avoir su conserver la notion d'un Dieu créateur, qu'elles se sont perdues dans des extravagances sans fin. Toutes leurs erreurs s'expliquent par ce prodigieux égarement. Car, en dehors du dogme de la création, il ne reste que l'athéisme, le panthéisme ou le dualisme : l'athéisme, qui nie Dieu pour affirmer le monde: le panthéisme, qui identifie la substance du monde avec celle de Dieu; le dualisme, qui sépare Dieu du monde pour admettre deux principes coéternels et indépendants. Avec ces trois théories également absurdes, il n'y a plus ni principe de causalité, ni principe de contradiction : la raison s'écroule sur elle-même, ou s'agite dans le vide. Proclamez, au contraire, le dogme de la création, vous replacez la raison humaine sur ses bases naturelles; l'idée de l'infini et celle du fini conservent à la fois leur réalité et leur distinction. Sans doute, affirmer la création, c'est affirmer un mystère : la théologie chrétienne ne cherche nullement à le dissimuler; et toute philosophie digne de ce nom en est réduite au même aveu. Rien de tout ce qui nous entoure ne saurait nous donner l'idée de la création. La nature

1. *Adv. Hermogenem*, XXIX, XXXIII.

nous offre partout des phénomènes qu'on peut observer, des substances qui se modifient ou se transforment, jamais la production d'une substance *ex nihilo*. Mais, de quel droit prétendre que la cause infinie est impuissante à produire un effet qui dépasse le pouvoir des causes finies? Il faut se résigner à ne rien comprendre, ou accepter l'incompréhensible là où on le doit. Vouloir briser des limites qu'on ne peut franchir, c'est faire preuve de témérité, et non de force. Le dogme de la création, enseigné par la révélation divine, est démontré par la démonstration même de l'existence de Dieu. Qu'importe, après cela, que la coexistence de l'infini avec le fini reste un mystère impénétrable pour l'intelligence humaine : la nier, c'est nier le Dieu vivant et personnel. Or la véritable science ne consiste pas à nier ce qui est certain, sous prétexte qu'elle ne saurait le comprendre; son devoir est de l'admettre comme un point de départ pour ses recherches ultérieures. Telle est la méthode invariable qu'ont suivie de tout temps les théologiens et les philosophes catholiques : elle est une sauvegarde de la vérité et une condition du progrès.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON

Le traité *contre Praxéas* sur le mystère de la Trinité. — Origine de cet écrit. — Nécessité pour l'éloquence chrétienne d'appuyer avec force, d'une part, sur l'unité de la substance divine, de l'autre, sur la distinction réelle des trois personnes en Dieu. — La *monarchie* et l'*économie*, dans le langage théologique du temps. — Exposition nette et précise du dogme de la Trinité. — Tertullien créateur de la terminologie latine pour l'exposition scientifique de ce mystère. — Les vestiges de la Trinité dans l'Ancien Testament. — Interprétation rigoureuse et littérale des textes du Nouveau. — La génération du Verbe. — Comparaison tirée de l'âme humaine. — Similitudes empruntées à la nature. — Dans quel sens Tertullien attribue à Dieu la corporéité. — Sa doctrine sur l'Esprit-Saint. — Irrégularités ou expressions défectueuses dans son langage théologique.

Messieurs,

En défendant contre Hermogène et Marcion l'idée d'un Dieu unique, créateur du monde, Tertullien avait développé le point fondamental de la théodicée chrétienne. Mais la révélation évangélique ne s'était pas bornée à détruire les erreurs du polythéisme sur la nature divine et sur l'origine du monde. Par le mystère de la Trinité, elle initiait l'intelligence humaine aux secrets de la vie intime de Dieu. Il n'en était pas de ce dogme particulier au christianisme comme de l'existence de Dieu et du fait de la création : là-dessus, la raison naturelle était muette, et l'Ancien Testament sans indications claires ni précises. Insinué en certains endroits de la Bible, supposé dans la plupart des prophéties messianiques, connu peut-être

dans une certaine mesure de quelques âmes privilégiées, ce mystère, le plus impénétrable de tous, devait rester dans l'obscurité jusqu'à ce que l'incarnation du Verbe vînt déchirer le voile qui l'enveloppait. L'exemple des Juifs montre assez que ces textes, dans lesquels nous cherchons à bon droit des vestiges de la Trinité, ne se sont vraiment éclaircis qu'à la lumière de l'Évangile. En dehors de la religion mosaïque, l'un ou l'autre philosophe, partant des données de la conscience ou raisonnant sur la nature de l'Être divin, était parvenu à soupçonner quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la Trinité; mais quelle différence entre ces triades indécises, grossières, et cette affirmation nette, explicite, formelle : Dieu existe en trois personnes, le Père, le Fils, l'Esprit-Saint; et ces trois personnes, dont la deuxième procède de la première, et la troisième des deux autres, sont égales entre elles, coéternelles, consubstantielles, de telle sorte que la réalité de leur distinction n'affaiblit en rien l'unité indivisible d'une nature qui leur est commune à toutes les trois.

Évidemment, Messieurs, rien de pareil ne s'était dit avant le christianisme ni en dehors de lui. En ouvrant à l'intelligence humaine cette nouvelle perspective, la révélation l'invitait à y plonger sous la direction de la foi. Nous avons vu avec quel succès l'éloquence chrétienne s'exerçait depuis deux siècles sur un sujet si fécond et si élevé. Saint Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, saint Irénée se sont efforcés, l'un après l'autre, d'exprimer le dogme de la Trinité avec précision, et de l'éclaircir par des analogies empruntées aux choses hu-

maines [1]. Une pareille tâche était aussi importante que délicate. D'une part, il fallait appuyer avec force sur l'unité de la substance divine, pour montrer que la religion chrétienne, en se posant comme l'adversaire du polythéisme, n'entendait pas ramener sous une nouvelle forme la pluralité des dieux; d'autre part, on devait s'appliquer à maintenir avec soin la distinction réelle des personnes divines, sous peine de ne plus pouvoir expliquer l'incarnation du Verbe. Or, Messieurs, il est toujours difficile de marcher entre deux erreurs contraires, sans du moins côtoyer l'une ou l'autre par quelque exagération dans la forme. Ajoutez à cela que ces controverses sur la Trinité se produisaient pour la première fois, qu'il s'agissait en quelque sorte de créer une langue nouvelle pour lui faire rendre l'idée chrétienne avec toute la justesse possible, et vous n'aurez pas de peine à comprendre les obstacles qu'avait à vaincre sous ce rapport la littérature ecclésiastique. Si donc nous rencontrions chez le plus ancien écrivain de l'Église latine un petit nombre d'expressions dures, incorrectes même, nous n'en serions nullement étonnés : pourvu que le dogme s'y trouve nettement formulé, l'orthodoxie est sauve; c'est tout ce que nous avons le droit d'y chercher. Cela posé, je dis que, hormis quelques irrégularités de style qui trahissent une littérature ou une science naissante, Tertullien s'est exprimé sur le mystère de la Trinité avec une exactitude qui mérite notre admiration.

1. Voyez *S. Justin*, leçon XVIIIe. — *Les Apologistes chrétiens au* IIe *siècle*, leçons VIIe, XIIIe. — *S. Irénée*, leçon XXIe.

Un mot d'abord pour expliquer l'origine du traité *contre Praxéas*. Tertullien avait plus d'un motif pour faire sentir à ce sectaire le poids de son éloquence, j'ajouterai, de son ressentiment. Avant d'en arriver à ce point extrême où la divergence d'opinions devient la révolte, le montanisme avait parcouru différentes phases. Dans le principe, ses partisans semblaient vouloir se borner à une grande sévérité de conduite, sans incriminer du reste la discipline générale de l'Église. Avec cet esprit de modération et de sage lenteur qui a toujours distingué le siége suprême, le pape Éleuthère hésitait à exclure de sa communion des hommes qui lui paraissaient pécher tout au plus par un excès de zèle : il espérait par là ramener à la concorde les Églises d'Asie et de Phrygie. Sur ces entrefaites, un confesseur de la foi, Praxéas, arriva de l'Orient à Rome, portant au souverain Pontife des renseignements complets sur la situation des choses : ces détails rendirent Éleuthère plus attentif aux menées du parti, et l'obligèrent à user de sévérité envers les montanistes. De là cette vive animosité de Tertullien contre Praxéas[1]. Malheureusement, celui-ci ne sut pas de son côté rester fidèle à l'orthodoxie. Enflé, suivant l'expression de son adversaire, par l'orgueil du martyre, il se mit à dogmatiser à son tour, prétendant que Dieu le Père lui-même s'était incarné et avait souffert sur la croix : c'est ce qui fit donner à sa secte le nom de *Patripassiens*. En réduisant ainsi les trois personnes divines à la triple manifestation d'une seule, Praxéas frayait la

1. *Adv. Praxeam*, I.

voie au sabellianisme, de concert avec trois autres hérétiques du même temps, Noët, Épigone et Cléomène[1]. Vivement combattu par les catholiques, il signa sa rétractation dans une pièce dont Tertullien atteste l'existence. Mais l'erreur, qui paraissait étouffée dans son germe, éclata de nouveau à Rome et à Carthage. Le prêtre africain saisit avec empressement une occasion qui lui permettait tout ensemble de venger le dogme de la Trinité et d'accabler un adversaire qu'il haïssait de longue date[2].

L'idée dominante chez les antitrinitaires du IIe et du IIIe siècle, c'est qu'il ne leur semblait pas possible de concilier l'unité de la nature divine avec la trinité des personnes, ou, pour parler le langage théologique du temps, la *monarchie* avec l'*économie*[3]. Voilà pourquoi ils sacrifiaient l'une afin de sauver l'autre. A les entendre, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont de pures dénominations

1. Voir les *Philosophumena,* ouvrage récemment découvert par M. Miller et publié à tort sous le nom d'Origène (page 279). Ce document répand de vives lumières sur les controverses agitées à Rome relativement à la Trinité, dans la première moitié du IIIe siècle. Praxéas n'y est pas nommé, ce qui prouve combien peu est fondée l'opinion de ceux qui ont attribué les *Philosophumena* à Tertullien ou à un écrivain de son école.

2. On ne saurait douter que Tertullien ne fût montaniste à l'époque où il écrivit le traité *contre Praxéas.* Non-seulement l'auteur de cette pièce parle avec éloge des prophéties de Montan, de Prisca et de Maximilla (I, XXX), mais de plus il constate en termes formels sa défection : « Quant à nous, la défense du Paraclet nous a depuis lors séparé des psychiques (I). » Mais l'on sait également qu'il n'y avait aucune contestation entre les catholiques et les montanistes sur le dogme de la Trinité.

3. Μοναρχία, gouvernement ou pouvoir d'un seul. C'est dans ce sens que S. Justin avait intitulé *Traité de la Monarchie* sa défense du monothéisme. — Οἰκονομία, disposition, arrangement intérieur, vie intime de Dieu. Un peu plus tard on se servit de ce mot pour désigner l'incarnation du Verbe.

qui servent à caractériser, sous leurs différentes formes, les opérations extérieures d'une seule et même personnalité divine. Il s'agissait donc d'établir contre eux que la révélation enseigne, d'une part, trois personnes réellement distinctes, et de l'autre, une substance indivisible. Tertullien commence par reproduire le symbole des apôtres, comme il a coutume d'agir avant d'entrer en matière; puis il expose le dogme de la Trinité dans le sens catholique. Vous allez juger, Messieurs, s'il eût été facile de mieux s'exprimer sur un sujet auquel il fallait plier une langue jusque-là étrangère à de pareilles idées :

« Les hérétiques se vantent de posséder la vérité pure, parce qu'ils s'imaginent que la seule manière légitime de croire à l'unité de Dieu, c'est de confondre dans une seule et même personne le Père, le Fils et l'Esprit-Saint : comme si un seul n'était pas tout, quand tout dérive d'un seul, à savoir, par l'unité de substance, et sans que l'on supprime le sacrement de l'économie qui dispose l'Unité en Trinité, et permet de distinguer les trois, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Ils sont trois, non pas en nature, mais en ordre; non pas en substance, mais en forme; non pas en puissance, mais en propriété : tous trois ont une seule substance, une seule nature, une seule puissance, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu à qui l'on doit rapporter ces degrés, ces formes et ces propriétés, sous le nom de Père, de Fils et de Saint-Esprit. Comment le nombre peut-il s'y trouver sans division, c'est ce que montrera la suite du discours[1]. »

Si l'on tient compte de la difficulté qu'éprouvait

1. *Adv. Praxeam*, II.

le premier écrivain de l'Église latine à traduire des idées toutes neuves, pour lesquelles l'ancienne langue des Romains ne pouvait avoir d'expressions consacrées, il est impossible de ne pas admirer ce que j'appellerai un vrai tour de force. Tertullien nous apparaît ici comme le créateur de la terminologie latine, pour l'exposition scientifique du dogme de la Trinité, ou du moins comme l'un de ceux qui ont le plus contribué à la fixer. C'est chez lui qu'apparaissent pour la première fois, avec leur signification nette et précise, les mots *unité*, *trinité*, *substance*, *personne*, *propriété*, *procession*, etc.[1]. Sans doute ces mots avaient cours pour la plupart dans la littérature profane, qui les appliquait à un autre ordre d'idées; mais il les a transportés dans la science théologique en les marquant au coin de la doctrine révélée; il leur a donné l'estampille chrétienne, et cela pour toujours. Voilà, Messieurs, un mérite que nul ne peut lui disputer. Si de la forme nous passons au fond, vous avez dû être frappés comme moi de l'énergie avec laquelle Tertullien distingue les trois personnes divines, sans diviser leur essence. Mais il ne s'en tient pas à cette profession de foi, aussi énergique que concise; pour réfuter Praxéas et les antitrinitaires, il va parcourir toute l'Écriture sainte, à l'effet d'établir qu'autre est le Père, autre le Fils,

1. Cela n'est pas étonnant de la part d'un homme qui a légué à la langue théologique une foule d'autres mots devenus depuis lors des formules pour ainsi dire sacramentelles : « Liberum arbitrium. » (*Adv. Marcionem*, II, 5.) « Satisfacere, satisfactio. » (*Ibid.*, IV, 21.) « Sacramentum baptismatis et eucharistiæ. » (*Ibid.*, IV, 34; *de Baptis.*, I; *de Corona mil.*, III.) « Voluntas Dei pura. » (*Exhort. cast.*, III.)

autre l'Esprit-Saint, bien que ces trois personnes subsistent dans l'unité d'une même nature.

Et d'abord il cherche dans l'Ancien Testament les vestiges du dogme de la Trinité. A cet effet, il discute avec une grande finesse d'analyse ces textes célèbres qui insinuent la pluralité des personnes en Dieu : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. — Voilà qu'Adam est devenu comme l'un de nous. — Le Seigneur fit pleuvoir au nom du Seigneur le feu du ciel sur Sodome et Gomorrhe. — Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir de marchepied. — Vous aimez la justice et vous haïssez l'iniquité : c'est pourquoi, ô Dieu, votre Dieu vous a sacré d'une onction de joie, etc.[1]. » Il appuie principalement sur les passages qui affirment, tantôt, que Dieu est invisible, tantôt, que les hommes ont joui de sa présence; et il en conclut qu'autre est celui que personne n'a jamais vu, autre celui qui s'est manifesté dans la suite des temps[2]. L'Ancien Testament ne vous suffit pas, dit-il à Praxéas : eh bien, écoutez le Nouveau, qui vous indique à chaque page la pluralité des personnes divines. Le Verbe était avec Dieu; donc il est distinct de celui qui le renfermait dans son sein. Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde : c'est dire assez qu'il ne faut pas confondre le Père qui envoie avec le Fils qui est envoyé. Le Père rend témoignage au Fils; le Fils rend grâce au Père de l'avoir exaucé. Le Père déclare qu'il glorifiera le Fils; le Fils proclame qu'il est sorti du

1. *Adv. Praxeam*, XI-XIV.
2. *Ibid.*, XIV.

Père. Si des relations si diverses doivent s'entendre d'une seule et même personnalité, tout le Nouveau Testament repose sur des jeux de mots qui n'offrent aucun sens[1]. Ce que l'Évangile de saint Jean atteste du commencement à la fin, les autres évangélistes le confirment en appelant le Christ, Fils de Dieu, Celui qui promet à ses disciples le royaume préparé par son Père; qui, en mourant, remet son âme entre les mains de son Père; qui, après sa résurrection, donne pour dernière instruction à ses apôtres de baptiser dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint[2]. Si tout cela ne prouve pas une distinction de personnes en Dieu, il faut renoncer à vouloir rien démontrer par l'Évangile. Cette argumentation de Tertullien est d'une force et d'une netteté qui ne laissent rien à désirer. Est-ce à dire pour cela, s'écrie l'éloquent prêtre de Carthage, qu'il y ait deux dieux, deux seigneurs? Jamais telle parole ne sortira de notre bouche : non pas que le Père ne soit Dieu, que le Fils ne soit Dieu, que le Saint-Esprit ne soit Dieu, que chacun d'eux ne soit Dieu; mais, en distinguant les personnes, nous ne divisons pas une substance identique dans les trois[3]. Voilà ce que Tertullien répète sans se lasser, et avec une énergie toujours crois-

1. *Adv. Praxeam*, XV-XXV.

2. *Ibid.*, XXVI-XXVII.

3. *Ibid.*, XIII, XII. « Duos tamen deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus : non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque... Alium autem quomodo accipere debeas, jam professus sum : personæ, non substantiæ nomine; ad distinctionem, non ad divisionem. Ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus. » Après toutes les controverses qui ont éclairci la question depuis seize siècles, on pourrait défier un théologien moderne de s'exprimer avec plus d'exactitude.

sante[1]. Pour vous donner une idée de cette exégèse non moins correcte que subtile, je citerai le passage où il interprète ce fameux texte : « Mon Père et moi, nous sommes une seule et même chose. » Il nous serait difficile de mieux argumenter contre les sociniens et les autres adversaires du dogme de la Trinité :

« C'est sur ce terrain que voudraient s'établir des insensés, ou, pour mieux dire, des aveugles. Ils ne voient pas, d'abord, que *mon Père et moi* signifient qu'il y en a deux; ensuite que *nous sommes* n'indique pas une seule personne, puisque le verbe est au pluriel; et enfin qu'il est dit *nous sommes une seule chose*, mais non pas *nous sommes un seul*. S'il était écrit *nous sommes un seul*, leur opinion en recevrait quelque appui. *Un*, en effet, paraît signifier le nombre singulier. En outre, *deux* réclamaient le genre masculin. Au lieu de cela il est dit *une seule et même chose*, au neutre, comme pour affirmer non pas le nombre singulier, mais l'unité, la ressemblance, l'union, l'amour du Père qui chérit le Fils, et la soumission du Fils qui obéit à la volonté du Père. Cette parole, *mon Père et moi, nous sommes une seule et même chose*, prouve qu'il y en a deux qu'elle égale en les unissant... Ainsi la connexité du Père dans le Fils et du Fils dans le Paraclet forme trois personnes inséparables, qui procèdent l'une de l'autre, de telle manière que trois sont une seule et même chose, mais ne sont pas un seul, selon qu'il a été dit : *mon Père et moi, nous sommes une seule et même*

1. « Duæ species sunt, sed indivisæ — non divisione alium, sed distinctione — individuus Filius et inseparatus a Patre — tam duos quam inseparatos, — etc. (VIII, IX, XVIII, XXII.)

chose; ce qui implique l'unité de substance, mais non l'unité de nombre[1]. »

Voilà, Messieurs, un vrai modèle d'interprétation rigoureuse et littérale. J'ignore comment il faudrait s'y prendre pour affirmer plus clairement la distinction réelle des trois personnes divines, en même temps que leur consubstantialité. Il me paraît donc hors de doute que la croyance de Tertullien touchant le mystère de la Trinité est d'une orthodoxie irréprochable. En est-il de même des explications scientifiques qu'a essayées le prêtre de Carthage pour éclaircir un dogme exprimé dans des termes qui, je le répète, éloignent jusqu'à l'ombre d'un reproche? C'est ce qu'il nous reste à examiner. En effet, autre chose est la croyance du fidèle qui adhère sans examen approfondi à la doctrine révélée, autre chose le travail du théologien qui cherche à se rendre compte de cette doctrine à l'aide de principes et d'observations puisés à d'autres sources. Cette dernière tentative peut ne pas être heureuse, sans que la foi en reçoive la moindre atteinte, pourvu qu'on soit prêt à soumettre toute recherche de ce genre au jugement de l'autorité compétente. Ainsi les spéculations de Tertullien concernant le mystère de la Trinité seraient-elles défectueuses, que nous n'aurions pas le droit de conclure à une erreur sur la substance du dogme. C'est faute d'avoir fait cette distinction entre la foi qui ne varie pas, et la science qui peut se trouver en défaut, qu'on a imputé quelquefois aux premiers écrivains de l'Église des opinions que repousse l'ensemble de leurs idées. Mais nous n'avons pas même besoin

1. *Adv. Praxeam*, XXII, XXV.

de recourir à une distinction pareille pour justifier Tertullien : chez lui, le théologien est d'accord avec le fidèle, pourvu que l'on ne veuille pas abuser de quelques expressions impropres, ni forcer le sens de certaines similitudes trop matérielles. Voici, par exemple, comment il essaye de se représenter la génération du Verbe. Je placerai tout le morceau sous vos yeux, afin que vous puissiez en apprécier la valeur scientifique et juger de l'imperfection inhérente à tout langage qui se propose de traduire des idées dont l'objet dépasse de si loin l'intelligence humaine :

« Avant toutes choses Dieu existait seul, étant à lui-même son monde, son lieu et tout. Il existait seul, parce qu'il n'y avait rien en dehors de lui. Au reste, alors même il n'était pas seul ; car il avait avec lui celle qu'il avait en lui-même, à savoir sa Raison. En effet, Dieu est raisonnable : la Raison existe en lui avant tout, et ainsi toutes choses sont de lui. Cette Raison n'est autre que sa Sagesse. Les Grecs l'appellent *Logos*, mot qui chez nous signifie parole. De là vient que, parmi les nôtres, il est d'usage de dire, par une interprétation toute simple, que la Parole était au commencement avec Dieu ; tandis qu'il serait plus convenable d'attribuer l'antériorité à la Raison, puisque Dieu n'a pas été parlant dès le commencement, mais raisonnable même avant le commencement : la Parole, subsistant par la Raison, montre assez que celle-ci est la première, en qualité de substance. Toutefois, peu importe. Car, bien que Dieu n'eût pas encore émis la Parole, il ne laissait pas de l'avoir au fond de lui-même, avec et dans la Raison, en méditant secrè-

tement et en disposant ce qu'il allait dire par la Parole. En effet, méditant ainsi et disposant toutes choses avec sa Raison, il s'apprêtait à proférer au dehors ce qu'il se disait à lui-même. Et afin que tu comprennes plus facilement, toi, image et ressemblance de Dieu, considère, d'après toi-même, la raison que tu portes dans ton sein, puisque tu es un animal raisonnable, créé par un être raisonnable, et animé de sa substance. Regarde ! lorsque tu converses silencieusement avec toi-même, cette opération intérieure a lieu par la raison, qui se présente à toi en même temps que la parole, à chaque mouvement de ta pensée, à chaque impulsion de ton sentiment. Tout ce que tu as pensé est parole; tout ce que tu as senti est raison. Il faut nécessairement que tu te parles au fond de ton âme ; et dans ce colloque, tu as pour interlocuteur le verbe auquel est inhérente cette raison même par laquelle tu parles, en pensant avec celui au moyen duquel s'exprime ta pensée. Il y a donc en toi, pour ainsi dire, un second verbe, par lequel tu parles en pensant, et par lequel tu penses en parlant. Ce verbe est un autre verbe. Mais combien Dieu, dont tu es l'image et la ressemblance, n'aura-t-il pas plus pleinement en soi sa Raison, même lorsqu'il se tait, et dans sa Raison son Verbe ! J'ai donc pu avancer sans témérité que Dieu n'était pas seul avant la création de l'univers, puisqu'il avait en lui-même sa Raison, et dans sa Raison son Verbe qu'il engendrait le second après lui, en s'agitant lui-même [1]. »

1. *Adv. Praxeam*, v.

En examinant avec soin ce passage, je ne puis que partager la surprise de Bossuet relativement aux attaques dont il a été l'objet[1]. La comparaison tirée de l'âme humaine est très-juste, bien que toujours infiniment disproportionnée à la nature divine. Tertullien distingue entre la pensée et la parole, ou mieux encore, il observe en nous deux paroles, l'une intérieure par laquelle nous nous entretenons en nous-mêmes, et l'autre extérieure par laquelle nous nous exprimons au dehors. Partant du principe, que l'homme est fait à l'image de Dieu, il cherche à s'élever par le moyen de cette similitude à une certaine intelligence du mystère de la Trinité. Dieu, dit-il, n'a jamais été seul : le Verbe a toujours été en lui comme son éternelle pensée, sa raison subsistante, sa parole intérieure. Voilà pour l'existence éternelle du Verbe dans le sein du Père. Par la création du monde, Dieu a proféré au dehors cette parole intérieure : caché jusque-là dans le sein de son Père, le Verbe s'est manifesté par la production de toutes choses. Vous le voyez, Messieurs, Tertullien se borne à répéter la célèbre distinction que nous avions déjà trouvée dans Théophile d'Antioche et dans les autres apologistes du IIe siècle, entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός, entre le Verbe envisagé comme parole immanente dans le sein du Père, et le Verbe considéré comme parole créatrice du monde[2]. Or, rien n'est plus exact, si l'on ne veut pas prendre au pied de la lettre et pousser à l'extrême ce qui n'est après tout qu'une

1. 6e *Avertissement aux protestants*, édit. de Versailles, t. XXII, p. 125 et suiv.

2. *Les Apologistes chrétiens au* IIe *siècle*, leçon XIIIe, p. 278 et suiv.

métaphore empruntée à l'ordre humain. Il ne faut donc pas se hâter de voir la négation de la naissance éternelle du Verbe dans des passages tels que celui-ci : « Le Verbe reçoit sa forme et son ornement, le son et la voix, quand Dieu dit: *que la lumière soit!* Par cette prononciation extérieure la nativité du Verbe s'est trouvée parfaite[1]. » En rapprochant cette figure, d'ailleurs outrée, de ce qui précède et de ce qui suit, on voit clairement quelle signification Tertullien y attache. Il ne veut pas dire que le Verbe ait été sans forme ou imparfait avant la création du monde, mais simplement que ce Verbe, toujours subsistant dans le sein du Père, a été proféré au dehors, qu'il est devenu en quelque façon une parole *sonore*, manifestée par l'action; et que dans ce sens on peut appeler cette prononciation extérieure une sorte d'enfantement, comme un discours que nous prononçons après l'avoir médité est une nouvelle production de notre esprit. Bref, c'est l'émission au dehors distinguée de la génération au dedans. Il n'y a pas autre chose dans le texte que nous étudions, bien qu'il soit vrai de dire avec Bossuet que Tertullien enfonce trop ses traits, et dépasse sa pensée en forçant l'expression. Voilà pourquoi le devoir de la critique est d'apprécier telle phrase isolée d'après l'ensemble de la doctrine, au lieu de vouloir pousser jusqu'au bout des comparaisons nécessairement défectueuses. Cette règle, Tertullien lui-même la pose, et dans les meilleurs termes : « La plus grande partie, dit-il à Praxéas, doit servir à expliquer la plus petite ; mais c'est le propre des héré-

1. *Adv. Praxeam*, VII.

tiques de suivre une marche contraire : dans une multitude de textes ils en choisissent quelques-uns qu'ils s'acharnent à défendre contre tout le reste[1]. » A moins d'imputer au prêtre de Carthage les contradictions les plus grossières, on ne saurait prétendre qu'il ait nié la génération éternelle du Verbe. Car, d'une part, il répète plus de deux cents fois dans un seul traité que le Verbe est Dieu, de la même substance que le Père ; de l'autre, il affirme avec non moins d'énergie que l'éternité est l'attribut propre et distinctif de Dieu, que Dieu est éternellement tout ce qu'il est, que ce qui est éternel ne peut éprouver le moindre changement[2]. D'où il suit par une conséquence manifeste que le Fils, étant Dieu et de la même substance que le Père, a été engendré de toute éternité; sinon, il ne reste pas une ombre de sens dans toute l'argumentation de Tertullien[3].

1. *Adv. Praxeam*, XX.

2. « Quis enim alius Dei census quam æternitas? » (*Adv. Hermogenem*, IV.) — « Substantia divinitatis est æternitas. » (*Adv. Nationes*, II, 3.) — « Dominus æternus aliud esse non potest quam quod est semper. — Si æternitas est, nullo modo demutari potest. » (*Adv. Hermog.*, XII.)

3. Le ministre Jurieu opposait encore à Bossuet ce passage du traité *contre Hermogène* : « Dieu n'a pu être père avant d'avoir un fils, ni juge avant qu'il y eût des offenses. Or il y a eu un temps où il n'existait ni offense pour faire de Dieu un juge, ni fils pour faire de lui un père. De même il n'a pu être Seigneur antérieurement à un domaine qui le constituât Seigneur. » (*Adv. Hermog.*, III.) L'évêque de Meaux répliquait que « Tertullien raisonne ici en poussant son adversaire selon ses propres principes. » Cette réponse ne me paraît pas très-concluante. Est-ce que le rapprochement de ces mots, *seigneur, juge, père*, n'indique pas assez qu'il n'est nullement question dans ce passage du Fils éternel de Dieu, mais de nous qui sommes ses enfants par adoption, de même qu'il est notre seigneur et notre juge? Si l'on veut absolument y voir une allusion à la Trinité, on peut expliquer le texte en ce sens que la notion de Père est logiquement antérieure à celle de

Nous avons trouvé un premier essai d'explication scientifique dans le rapprochement qu'établit le théologien de Carthage entre la génération du Verbe et la production de la pensée ou de la parole humaine. Il y a sans nul doute dans cette induction un grand fond de vérité, pourvu qu'on veuille bien s'en tenir aux analogies, et ne pas conclure à l'identité : c'est dans ce sens que saint Augustin, saint Anselme et Bossuet ont reproduit, en la développant, la belle comparaison employée par Tertullien. Voici maintenant d'autres similitudes à l'aide desquelles le défenseur de la Trinité s'efforce d'éclaircir ce grand mystère. Assurément, Messieurs, comme nous l'avons fait observer à propos de saint Justin, on méconnaîtrait le caractère et le but de ces tentatives, si l'on voulait y chercher autre chose que des images destinées à représenter sous une forme sensible des réalités toutes spirituelles, images qui se ressentent nécessairement de l'insuffisance du langage et des facultés humaines. Il faut bien se résoudre à faire usage d'un style figuré, et par là même imparfait, lorsqu'on a l'intention de mettre à la portée de tous et de rendre accessibles aux plus humbles intelligences des vérités si fort au-dessus de nos faibles conceptions. Le principal mérite des métaphores que je vais citer, c'est de montrer que dans la pensée de Tertullien les trois personnes de la Trinité sont à la fois distinctes l'une de l'autre

Fils. Reste une troisième interprétation tirée de cette sorte de naissance métaphorique que le Fils a prise lors de la création du monde, par suite de l'émission au dehors du Verbe intérieur. Nous avons vu que Tertullien emploie cette terminologie dans le traité *contre Praxéas*.

et inséparables dans l'unité de la substance divine :

« Dieu a proféré le Verbe, ainsi que l'enseigne également le Paraclet, comme l'arbre sort de la racine, le fleuve de la source, le rayon du soleil; car ces différentes espèces sont les émanations des substances dont elles procèdent. Je n'hésiterai même pas à dire que l'arbre, le fleuve et le rayon sont les fils de la racine, de la source et du soleil, parce que dans toute origine il y a paternité, comme il y a filiation dans tout ce qui découle de cette origine. A plus forte raison en est-il ainsi du Verbe de Dieu, qui même a reçu en propre le nom de Fils. Et cependant l'arbre n'est pas séparé de sa racine, ni le fleuve de sa source, ni le rayon du soleil, de même que le Verbe n'est pas séparé de Dieu. Par conséquent, en conformité avec ces exemples, je confesse et je dis qu'il y en a deux, Dieu et son Verbe, le Père et son Fils. Car la racine et l'arbre sont deux choses, mais unies; la source et le fleuve sont deux espèces, mais indivises; le soleil et le rayon sont deux formes, mais cohérentes. Toute chose qui procède d'une autre est nécessairement la seconde par rapport à celle dont elle procède; elle n'en est pas séparée pour cela. Or, où se trouve un second, là il y a deux; et où se trouve un troisième, là il y a trois. Car le troisième est l'Esprit qui procède de Dieu et du Fils, de même que le troisième par rapport à la racine est le fruit sorti de l'arbre; le troisième par rapport à la source, le ruisseau qui sort du fleuve; et le troisième par rapport au soleil, la lumière qu'envoie le rayon. Aucun d'eux toutefois ne devient étranger au principe dont il tire ses propriétés. Ainsi la Trinité

descend du Père par des degrés qui s'enlacent et s'enchaînent, de telle sorte que la *monarchie* ne reçoit aucune atteinte, et que l'*économie* reste dans son immuable état [1]. »

Certes, Messieurs, il y aurait une extrême injustice à prétendre que Tertullien ne s'est pas clairement exprimé sur la distinction réelle et la consubstantialité des trois personnes divines. De plus, les images qu'il vient d'emprunter à l'ordre sensible ont toute la justesse qu'on peut exiger en pareille matière. La seule chose qu'on doive lui reprocher, c'est de n'avoir pas assez compris que toute comparaison finit par dégénérer, quand on veut la suivre jusqu'au bout et sans tenir suffisamment compte de la différence des objets. Nous l'avons dit plus d'une fois, la mesure dans l'expression n'est pas la qualité dominante de Tertullien : il cherche avant tout le relief de l'image et l'énergie du trait. Si l'on voulait isoler du reste et prendre au pied de la lettre telle métaphore outrée, on ferait dire à l'auteur du traité *contre Praxéas* des énormités que repousse chaque page de son livre. C'est ce que n'ont pas manqué de faire des critiques peu familiers avec la manière d'écrire du célèbre Africain : ils se sont emparés de quelques phrases un peu dures pour lui imputer des erreurs ridicules. Ainsi, dans le but d'appuyer fortement sur la distinction du Père et du Fils, Tertullien écrit ces mots qui suivent immédiatement le passage dont je vous ai donné lecture : « Le Père est toute la substance; le Fils est la

1. *Adv. Praxeam*, VIII.

dérivation et la portion du tout, comme il le déclare lui-même : Mon Père est plus grand que moi[1]. » Il faut bien avouer que l'expression est inexacte : c'est la comparaison du fleuve et de la source portée à ce point extrême où elle cesse d'être juste; mais d'une similitude défectueuse à l'arianisme il y a une grande distance. Il est facile d'épurer ces termes de dérivation et de portion en les rapportant à l'origine des personnes divines et à l'ordre de leur procession. Le Père communique tout à son fils, excepté d'être Père, comme la source, en se versant dans le fleuve, se réserve d'être la source. En ce sens donc et avec ces restrictions on peut dire, comme saint Augustin, « que le Père est la source et le principe de toute la divinité, » puisque les deux autres personnes procèdent de lui, et qu'il ne procède d'aucune. Ce mot de Tertullien, *pater est tota substantia*, n'a pas d'autre signification que celui de l'évêque d'Hippone : *Pater est principium totius deitatis*[2]. Veut-on, au contraire, que Tertullien ait enseigné une véritable inégalité entre le Père et le Fils, une division de la substance divine en

1. *Adv. Praxeam*, IX.

2. S. Augustin, *de Trinit.*, XX; S. Thomas d'Aquin, *Summæ* pars I, qu. 33. Bossuet, 6e *Avertissement aux protestants*. « On peut dire, dans la pauvreté de notre langage, qu'il n'y aura dans le Fils qu'une partie de l'être du Père, puisque l'être Père n'y sera pas... le Père demeure le tout en cette façon particulière et en qualité de principe, qui, à notre façon de parler, est en lui la seule chose incommunicable. » Tome XXII, p. 64 et 65. Pour qu'on n'abuse pas de ces paroles de Bossuet, nous devons ajouter que la qualité d'être Père n'implique aucune supériorité sur la qualité d'être Fils, ni réciproquement; il en est de même pour l'Esprit-Saint. On voit par là combien nos langues humaines éprouvent de difficulté à rendre le mystère de la vie intime de Dieu.

deux ou trois portions? Dans ce cas, on lui prête une absurdité qu'il a lui-même combattue plus de cent fois. Quel autre écrivain a insisté davantage sur la parfaite simplicité de l'Être divin, lequel, dit-il, n'a point de parties, est indivisible et immuable [1]? S'il avait admis l'infériorité du Fils, il serait retombé dans le système de Valentin qui éloignait et séparait ses Éons de leur source, comme un affaiblissement ou une dégradation de la substance divine; or c'est précisément la théorie qu'il attaque dans le traité *contre Praxéas* [2]. De quel droit pourrait-on attribuer une telle opinion à un auteur qui déclare en propres termes que le Père a engendré un Fils *égal à lui-même*, que le Fils est partout comme son Père, que le Fils du Tout-Puissant est aussi tout-puissant qu'il est Dieu Fils de Dieu [3], etc.? Cette communauté d'attributs divins, et l'unité de nature ou d'essence proclamée tant de fois dans le livre que nous étudions, ne suffisent-elles pas pour prouver l'orthodoxie de Tertullien sur ce point capital? Ce serait à mes yeux un vrai déni de justice que de condamner un si grand esprit pour une expression équivoque, sans prendre en considération les nombreux passages qui expliquent sa pensée.

Mais, me dira-t-on, nous sommes d'autant plus fondés à incriminer la doctrine de Tertullien sur la Trinité,

1. *Adv. Hermog.*, II. « In partes non devenire, esse indivisibilem et indemutabilem. »

2. *Adv. Praxeam*, VIII. « Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore, et ita ab eo longe ponit, ut Æon patrem nesciat. »

3. *Ibid.*, VII, XVII, XXIII. « Cum parem sibi faciens; — cum et Filius omnipotentis tam omnipotens sit, quam Deus Dei Filius; — Filius quoque, ut individuus, cum ipso ubique. »

qu'il a enseigné la corporéité de Dieu dans le traité *contre Praxéas*. On conçoit dès lors qu'un homme qui, pour parler le langage de Bossuet, corporalisait trop les choses divines, ait pu admettre une certaine division dans la substance éternelle. Peut-être a-t-il été induit en erreur sur ce point par le stoïcisme, pour qui l'esprit n'est pas une substance incorporelle, mais ce qu'il y a de plus subtil, de plus délié, de plus quintessencié dans la matière. A l'exemple des disciples du Portique, il se sera fait une idée fausse de la spiritualité. Telle est l'objection reproduite, il y a quelques années, par le docteur Ritter dans son *Histoire de la philosophie chrétienne*[1]. Je dois, Messieurs, placer sous vos yeux le passage qui a pu y donner lieu :

« Qui niera que Dieu soit corps, quoique Dieu soit esprit? Car l'esprit est un corps *sui generis* avec des formes qui lui sont propres. Les êtres invisibles, quels qu'ils soient, ont en Dieu leur corps et leur forme par lesquels ils ne sont visibles que pour Dieu. A plus forte raison ce qui est engendré de sa substance ne sera-t-il pas sans substance. Quelle que soit donc la substance du Verbe, je l'appelle une personne, pour laquelle je revendique le nom de Fils; et en reconnaissant le Fils, je défends en lui un second distinct du Père[2]. »

On ne saurait le nier, Tertullien semble ici attribuer à Dieu la corporéité; mais toute la question se réduit à

1. Hambourg, 1841, p. 384, 385. L'objection de Ritter vient d'être reprise par le docteur Schwane, *Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit*, Münster, 1862, p. 168 et 169.

2. *Adv. Praxeam*, VII.

savoir dans quel sens il prend ce mot. Or cela n'est pas douteux : il emploie le mot corps comme synonyme de substance. Pour le démontrer, je vais m'appuyer sur le contexte et sur les déclarations expresses de l'auteur. Les adversaires de la Trinité raisonnaient ainsi : Vous revendiquez pour la parole de Dieu une subsistance distincte; mais qu'est-ce que la parole, sinon un effet de la voix, un son, ou, comme disent les grammairiens, l'air qui, heurté par la langue, est rendu intelligible à l'ouïe, mais d'ailleurs, un je ne sais quoi sans consistance, vide et incorporel[1]. — Non, répond le prêtre de Carthage, rien de vide ni d'inconsistant n'émane de Dieu; tout ce qui procède d'une telle substance est également substantiel; car Dieu est corps, c'est-à-dire substance[2]. Et ne croyez pas, Messieurs, que, pour disculper Tertullien, je veuille lui attribuer une définition qui ne serait pas la sienne; non, cette définition, il l'a donnée lui-même : « La substance, disait-il à Hermogène, est *le corps* de chaque chose[3]. » Voilà qui est net et précis. Donc en disant que Dieu est corps, pour prouver la substantialité du Verbe, il se borne à exclure la simple apparence, le pur phénomène sans consistance ni réalité. Quant à la spiritualité divine, dans le sens véritable du mot, il est si loin de la nier qu'il l'affirme formellement en écartant de l'Être divin

1. *Adv. Praxeam*, VII.

2. *Ibid.*, VII. « Nec carere substantia quod de tanta substantia processit... quis enim negabit Deum corpus esse?... »

3. *Adv. Hermogenem*, XXXV. « Substantia corpus est rei cujusque. » — C'est dans ce sens que S. Paul lui-même avait opposé le corps ou la réalité des choses à l'ombre et à la figure. « Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. » (*Ad Coloss.*, II, 17.)

toute composition de parties, ainsi que nous l'avons démontré tout à l'heure. Bien plus, il déclare ailleurs que le Verbe procède de Dieu, Esprit de l'Esprit, que « l'esprit est la substance propre de Dieu[1]. » Enfin, dans le traité *de la Pénitence*, il distingue entre les péchés commis à l'aide du corps qu'on peut voir et toucher, et les péchés qui se renferment dans l'âme invisible et intangible, montrant assez par là qu'il ne confond nullement la spiritualité avec la corporéité[2]. Lors donc que, dans le livre *de la Chair du Christ*, il énoncera des propositions comme celle-ci : « tout ce qui existe est un corps *sui generis*, il n'y a d'incorporel que ce qui n'est pas, » nous nous rappellerons que, pour lui, corporel est quelquefois synonyme de substantiel. Ici encore, nous sommes en présence d'une locution qui peut paraître singulière, inexacte même, mais qui ne nous permet pas le moins du monde de prêter à Tertullien une erreur que dément l'ensemble de ses ouvrages.

Il ne nous reste plus, pour tirer nos conclusions, qu'à examiner de près la doctrine du prêtre de Carthage sur l'Esprit-Saint. Le dernier critique allemand qui ait traité ce sujet avec quelque étendue, Henri Ritter, prétend que Tertullien s'est exprimé à cet égard avec beaucoup de vague et d'indécision[3]. Après tout ce que nous venons de voir, il nous est permis de dire qu'un tel jugement suppose une lecture très-superficielle du traité *contre*

1. *Apolog.*, XXI. « De spiritu, spiritus, et de Deo Deus. — Nam et Deus spiritus — Deum ediximus, *propriam substantiam spiritum* inscribimus. »

2. *De Pœnitentia*, III.

3. *Geschichte der Christ. philosophie*, p. 393.

Praxéas. La vérité est que la controverse avec les antitrinitaires portait principalement sur la question du Verbe, par la raison bien simple que celle de l'Esprit-Saint se trouvait renfermée dans la première et résolue avec elle. On conçoit dès lors que les défenseurs du dogme de la Trinité aient dû moins appuyer sur la subsistance individuelle de la troisième personne que sur celle de la seconde. Mais, à part cette différence qu'expliquent suffisamment les conditions de la polémique, l'exposition de Tertullien a toute la clarté désirable. S'agit-il, en effet, de la personnalité de l'Esprit-Saint? « Autre est le Père, dit-il, autre le Fils, autre le Saint-Esprit : — nous trouvons dans ce peu de lignes un Esprit-Saint qui parle, un Père auquel il parle, un Fils duquel il parle. De même, les autres passages qui tantôt s'adressent au Père ou au Fils, touchant le Fils, tantôt au Fils ou au Père, concernant le Père, tantôt à l'Esprit, constituent chaque personne avec sa propriété distincte[1]. » Veut-on parler de la consubstantialité de l'Esprit-Saint? Rien de plus explicite que cette profession de foi : « Les trois personnes de la Trinité ont une même substance, une même nature, une même puissance[2]. » Faut-il ajouter que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils? Tertullien saura énoncer cette proposition dans des termes non équivoques : « La connexion du Père dans le Fils, et du Fils dans le Paraclet forme trois personnes inséparables, procédant l'une de l'autre, de manière que ces trois sont une seule et

1. *Adv. Praxeam*, IX, XI. « Unamquamque personam in sua proprietate constituunt. »

2. *Ibid.*, II.

même chose, mais non pas un seul. — Le troisième est l'Esprit qui procède de Dieu et du Fils, comme le troisième par rapport à la racine est le fruit qui sort de l'arbre[1]. » La critique la plus sévère ne saurait exiger davantage. Je retrouve une égale netteté dans la péroraison, où l'adversaire de Praxéas, résumant sa doctrine, montre que la croyance à la Trinité est l'un des caractères principaux qui distinguent le Nouveau Testament de l'Ancien :

« Toute la vérité réside dans le Père, dans le Fils et dans l'Esprit-Saint, selon le sacrement de la foi chrétienne. Croire en un seul Dieu, sans admettre dans l'unité divine le Fils, et après lui l'Esprit-Saint, c'est n'avoir que la foi des Juifs. Qu'est-ce donc qui nous distinguerait d'eux, sinon cette différence? Quelle sera l'œuvre de l'Évangile, et la substance du Nouveau Testament où il est dit « que la loi et les prophètes ont duré jusqu'à Jean, » si depuis lors il n'y a pas obligation de croire que Dieu est un en trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint? Dieu a voulu renouveler le sacrement de la Foi, afin que le monde le crût d'une manière nouvelle, un par le Fils et l'Esprit, et que Dieu fût reconnu publiquement sous les noms et les personnes qui lui sont propres[2]. »

1. *Adv. Praxeam,* XXV, VIII.

2. *Ibid.*, XXXI. Qu'on nous permette de rapprocher des passages de Tertullien les principaux articles du symbole de Nicée et du symbole de S. Athanase, relativement à la Trinité. *Symb. Nic. :* « Deum de Deo, lumen de lumine; » *Tert., Apol.*, XXI : « De Deo Deus, ut lumen de lumine. » — *Symb. Nic. :* « Genitum, non factum, consubstantialem Pa-

Tel est, en effet, l'immense progrès que la révélation évangélique a fait faire à l'intelligence humaine. Non-seulement elle a dégagé de toute erreur l'idée de Dieu, telle que la raison peut la concevoir par ses forces naturelles; mais, de plus, elle a dévoilé le mystère de la vie divine en ouvrant au regard de l'homme un nouvel horizon. Par le dogme de la Trinité, nous pénétrons en quelque sorte dans le sein même de Dieu, pour y surprendre des secrets que la philosophie ancienne ne soupçonnait pas. L'ordre surnaturel repose tout entier sur cette donnée fondamentale, qui en fait comprendre le principe, le moyen et la fin. En élevant la nature humaine au-dessus d'elle-même par la grâce, et en la réintégrant dans son état primitif par la médiation du Verbe fait chair, Dieu nous indique la destinée à laquelle nous sommes appelés. Connaître Dieu et le voir, en tant qu'Être souverain et Créateur de toutes choses, voilà quelle eût

tri ; » *Tert., Apol.* XXI : « Hunc ex Deo prolatum, et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex *unitate substantiæ.* » — *Symb. Athan. :* « Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur; » *Tert., adv. Praxeam,* II : « Deus unus, per substantiæ scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum quod unitatem in trinitatem disponit. » — *Symb. Athan. :* « Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti ; » *Tert., ibid.*, IX, XII : « Alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus..... Adhærebat Patri Filius, secunda persona, et tertia, Spiritus. » — *Symb. Athan. :* « Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus ; » *Tert., ibid.*, XIII : « Pater Deus, Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque. » — *Symb. Athan. :* « Tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur ; » *Tert., ibid.*, XIII : « Duos deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus, etc., etc. » On peut voir par là ce que valent les assertions de quelques critiques modernes qui ont accusé Tertullien sans s'être donné la peine de l'étudier.

été notre fin, si la bonté divine n'avait pas daigné nous introduire dans un ordre de relations plus élevées. Connaître Dieu et le voir face à face, tel qu'il est, en tant que Père, Fils et Esprit-Saint, participer à sa vie intime, telle est la fin surnaturelle que le christianisme assigne à l'homme. On conçoit dès lors l'énergie avec laquelle l'Église a défendu le dogme de la Trinité pendant les premiers siècles de son existence : toute la doctrine révélée se trouvait mise en question dans ces controverses où des esprits superficiels ont voulu voir des luttes stériles pour l'humanité. Admettre la moindre équivoque dans les relations des trois personnes divines entre elles, c'eût été renverser l'économie de la Rédemption et anéantir l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi le traité *contre Praxéas* est l'un des plus grands services que Tertullien ait rendus à la science théologique. C'est le premier ouvrage où le mystère de la Trinité forme l'objet d'une discussion spéciale et approfondie. A part quelques expressions défectueuses, qui se corrigent par le reste, nous y avons trouvé une orthodoxie irréprochable. Le style parfois peu régulier de ce dur Africain n'ôte rien à l'exactitude de sa doctrine ni à la puissante originalité de ses vues. Autant nous avons blâmé le montaniste, autant devons-nous rendre justice au théologien catholique. « Il faut, disait Bossuet, avoir perdu le goût de la vérité pour ne pas sentir dans la plus grande partie des ouvrages de Tertullien, au milieu de tous ses défauts, une force de raisonnement qui nous enlève ; et sans sa triste sévérité, qui à la fin lui fit préférer les rêveries du faux prophète Montan à l'Église catholique, le christianisme n'aurait

guère eu de lumière plus éclatante[1]. » C'est le jugement que portait sur le prêtre de Carthage un homme qui n'avait pas coutume de transiger avec l'erreur, et l'admiration générale n'a pas hésité à le ratifier.

1. 6e *Avertissement aux protestants*, p. 139.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON

Le traité *de l'Ame*. — L'anthropologie chrétienne. — Tertullien devance et prépare les travaux de saint Augustin sur cette partie de la science théologique. — Dignité de l'homme; sa place dans l'ensemble des choses. — Belle définition de l'homme. — Nature de l'âme. — Dans quel sens Tertullien attribue à l'âme la corporéité. — Il exclut du composé humain toute substance différente de l'âme et du corps. — L'animisme et le vitalisme ou dynamisme vital. — Comparaison de ces deux systèmes. — Comment l'âme peut être appelée la forme substantielle du corps. — Facultés de l'âme. — Certitude du témoignage des sens. — Rapports entre le sens et l'intellect. — Origine des âmes. — Réfutation de la préexistence des âmes et de la métempsycose.

Messieurs,

Dieu, le monde et l'homme, tel est le triple objet de la science tant religieuse que philosophique. En parcourant le vaste domaine de la théologie chrétienne, Tertullien avait traité successivement de la connaissance de Dieu et de ses attributs, du mystère de sa vie intime enseigné par la révélation, et de son activité extérieure dont l'univers est le terme. Or, ce qui nous intéresse le plus dans l'ensemble des êtres créés, c'est l'homme, son origine, sa nature et sa destinée. De là l'importance toute particulière qui s'attache à cette partie de la science qu'on appelle l'anthropologie. Si j'ai réussi à vous donner une idée exacte du caractère de Tertullien, de ses aptitudes et de ses tendances, vous devez comprendre à quel point un tel sujet se trouvait en harmonie avec les qualités de cet esprit positif et pratique. Habitué à envisager de préférence

le côté moral des doctrines, et leur influence sur la conduite de la vie, le prêtre de Carthage se sentait moins de goût pour les questions métaphysiques. Sous ce rapport, il est une expression fidèle du génie occidental, auquel du reste il n'a pas peu contribué à imprimer cette direction. Quiconque a étudié l'histoire ne peut manquer d'être frappé de ce fait : tandis qu'en Orient, pendant les premiers siècles de l'Église, l'esprit spéculatif des théologiens grecs s'est exercé sur ce qu'il y a de plus abstrait dans la doctrine, le mystère de la Trinité, les controverses, en Italie et en Afrique, ont porté principalement sur les conditions de la nature humaine, sur la grâce et le libre arbitre, sur la rédemption et la chute. Il y a là, sans contredit, deux grandes écoles, ou, si vous aimez mieux, deux courants d'idées qui partent de Tertullien et d'Origène. D'une part, c'est la métaphysique chrétienne s'élevant à des hauteurs où le regard de l'homme se trouble ; de l'autre, la psychologie chrétienne plongeant dans des abîmes dont le fond nous échappe. Malheureusement, des deux côtés il y a eu des écarts funestes ; et, pour éviter toute rupture d'équilibre entre des forces si diverses, il a fallu ce centre de gravité fixe et immobile que Dieu a établi au cœur de l'Église. Quoi qu'il en soit, le traité de Tertullien *sur l'Ame* inaugure, pour l'anthropologie chrétienne, le mouvement scientifique qui traversera le IIIe et le IVe siècle avant d'aboutir aux travaux de saint Augustin. On ne peut pas se le dissimuler : parmi les opinions physiologiques ou médicales qu'émet le prêtre africain, il y en a qui ont vieilli, comme il en est d'autres que la science moderne a rajeunies ; mais en te-

nant compte de l'époque où il écrivait, il est impossible de ne pas voir dans cette composition moitié théologique, moitié philosophique, un véritable trésor de science et d'érudition.

En raisonnant contre Marcion, qui cherchait à rabaisser l'œuvre du Créateur, Tertullien avait déterminé le rang qui revient à l'homme dans le plan divin. L'univers, disait-il, est une manifestation sensible des attributs divins; mais, pour que cette manifestation fût vraiment digne de la sagesse souveraine, il fallait un être auquel Dieu pût se révéler dans l'ouvrage de ses mains; cet être, c'est l'homme. La bonté infinie n'a pas voulu rester éternellement cachée; voilà pourquoi il lui a plu d'appeler à la vie des intelligences capables de la connaître, et douées du pouvoir de pratiquer le bien. Avant de créer l'homme, elle lui prépara sur cette terre un domicile passager, image du séjour éternel qui l'attend[1]. Tertullien a une si haute idée de l'homme, de cet *animal sublime,* comme il l'appelle dans son langage énergique, qu'il ne craint pas de le mettre au-dessus des anges, en lui assignant une origine et un pouvoir plus élevés[2]. En cela, sans doute, il se trompait; mais cette exagération même prouve combien il était loin de méconnaître la grande place que l'homme occupe dans l'ensemble des choses. Aussi a-t-il dirigé vers l'étude de l'âme humaine toute l'attention d'un observateur sagace et pénétrant.

D'abord, il admet sur ce point, et à juste titre, deux sources de connaissances, l'une naturelle, le sens com-

1. *Adv. Marcionem,* II, 3, 4 et suiv.
2. *Ibid.,* II, 8.

mun ou la raison, et l'autre surnaturelle, la révélation. Cet homme, qu'on s'est plu si souvent à dépeindre comme un ardent adversaire de la philosophie, n'hésite pas à reconnaître que les sages de l'antiquité se sont quelquefois rencontrés avec la doctrine chrétienne, semblables à des naufragés auxquels une violente tempête dérobe la vue du ciel et de la mer, et qui se trouvent néanmoins jetés au port par un heureux égarement. Ils sont redevables de ces notions premières au sens commun dont Dieu a daigné doter l'âme[1]. Là-dessus Tertullien n'a jamais varié, et cette constance à proclamer les forces naturelles de la raison est l'un des traits caractéristiques de son enseignement. Il serait donc peu juste de ne pas tenir compte d'une déclaration tant de fois répétée, pour s'arrêter uniquement à quelques attaques trop vives contre Socrate et d'autres philosophes[2]. C'est Tertullien qui, le premier, en parlant de Sénèque, l'appelle *Seneca noster*, et constate la conformité de plusieurs maximes stoïciennes avec le christianisme[3]. Dans ce même traité *de l'Ame*, il essaye de corriger Platon par Aristote; et, tout en les combattant l'un et l'autre sur beaucoup de points, il admet sans difficulté celles de leurs opinions qui lui paraissent s'accorder avec la foi :

1. *De Anima*, II.

2. *Ibid.*, I. « Philosophus, gloriæ animal; III, philosophis, patriarchis, ut ita dixerim, hæreticorum; XXIII, doleo bona fide Platonem omnium hæreticorum condimentarium factum. » A coup sûr, cette dernière accusation est trop générale; mais il est incontestable que les erreurs de Platon forment la base de plusieurs systèmes gnostiques. Voyez *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XIVe.

3. *De Anima*, XX.

il pratique à cet égard un éclectisme intelligent. Il y a plus, Messieurs : le théologien de Carthage est si peu hostile aux sciences naturelles, qu'il fait à la médecine une large part dans cette dissertation sur l'âme ; et, pour se convaincre que rien n'était étranger à cet esprit vraiment universel, il suffit de remarquer avec quelle facilité il expose et discute les théories des plus célèbres médecins de l'antiquité. Comme nous allons le voir, Tertullien partait d'un excellent principe : c'est que la psychologie ne doit pas être séparée de la physiologie, à cause de l'unité du composé humain ; et je souhaiterais que beaucoup de cartésiens, à commencer par Descartes lui-même, eussent aussi bien compris cette vérité : car l'homme n'est pas une pure intelligence, et il est impossible d'arriver à de justes notions sur sa nature, si on ne le considère pas comme une unité vivante dont les deux éléments constitutifs réagissent l'un sur l'autre. C'est vous dire assez que Tertullien se place d'abord sur le terrain philosophique, pour assurer une base rationnelle aux enseignements de la théologie touchant l'homme et ses destinées.

Il s'agissait donc, avant tout, de définir l'homme, pour donner une idée exacte de la nature qui lui est propre. Quelle que soit la définition de Tertullien, nous pouvons être sûrs d'avance qu'elle vaudra mieux que celle-ci, dont un physiologiste moderne a bien voulu nous gratifier : « Animal mammifère, de l'ordre des primates, famille des bimanes, caractérisé taxonomiquement par une peau à duvet ou à poils rares, le nez saillant au-dessus et en avant de la bouche[1]. » Le prêtre africain respec-

1. *Dictionnaire de Nysten*, dernière édition, art. Homme.

tait trop ses lecteurs pour oser leur débiter de pareilles sottises et oublier l'âme dans une définition où l'on fait entrer les poils de la barbe. Voici comment il caractérise la nature humaine, en tenant compte à la fois des deux substances qui se réunissent en elles : « Ni l'âme par elle-même n'est l'homme, ni la chair sans l'âme n'est l'homme ; mais l'homme est la synthèse de deux substances enlacées l'une dans l'autre, et qui ne méritent ce nom d'homme qu'autant qu'elles restent unies[1]. » Cette définition est fort belle : elle tient la balance droite entre le physiologisme qui fait abstraction de l'âme pour envisager le corps isolément, et le psychologisme qui n'assigne pas au corps son véritable rôle dans l'activité propre à la nature humaine. L'homme n'est pas seulement une intelligence servie par des organes, comme l'a dit M. de Bonald. Réduire le rapport du corps et de l'âme à une pure relation de services, c'est donner une bien faible idée du lien personnel qui les unit. Encore moins peut-on appeler sérieusement un animal mammifère de l'ordre des primates, le seul être de la création terrestre qui possède, outre le don du langage et la sociabilité, la faculté de raisonner, la conscience et la liberté morale. Bref, pour me servir des paroles de Pascal, l'homme n'est ni ange ni bête. Ce qui constitue l'être humain, c'est l'union intime de la substance spirituelle avec la substance corporelle. Cette union n'est point passagère ou accidentelle,

1. *De Resurrectione carnis*, XL. S. Thomas d'Aquin s'exprime de même sur ce point, *Summæ* pars prima, qu. LXXV, art. 4, « Utrum anima sit homo. »

en ce sens que le corps serait une simple enveloppe dont l'âme se dépouille sans retour au bout d'un certain temps, comme l'on rejette un vêtement embarrassant ou inutile; non, l'âme est créée pour rester unie à un corps, et réciproquement. Scinder l'unité humaine par un faux spiritualisme ou par un matérialisme grossier, c'est méconnaître également le rang particulier qui revient à l'homme dans le plan de la création. Vous comprenez, Messieurs, la conséquence qui en résulte pour le dogme si rationnel de la résurrection des corps, et Tertullien saura la déduire avec une grande puissance de logique dans le traité spécial qu'il consacrera plus tard à cet article important de la foi.

Après avoir déterminé la véritable notion de l'homme, il fallait préciser la nature de l'âme. Nous avons vu que Tertullien distingue nettement l'âme du corps visible et tangible qui forme avec elle une unité vivante. Qu'est-ce donc que l'âme? Une substance simple, indivisible, indissoluble, et par là même immortelle : car se diviser, c'est se dissoudre; se dissoudre, c'est mourir. Il ne s'agit donc pas de la diviser en deux parties avec Platon, ni en trois comme Zénon, ni en cinq ou en six à l'exemple de Panœtius, ni en sept après Soranus, ni en huit suivant Chrysippe, etc.; là où ces philosophes ont supposé différentes parties, il faut voir des propriétés, des énergies, des opérations diverses[1]. Certes, on ne dira pas que Tertullien ait nié la simplicité, la spiritualité ou l'immortalité de l'âme : il n'est guère possible de for-

1. *De Anima*, x, xiv, xxii.

muler avec plus d'exactitude ces vérités qui découlent l'une de l'autre. Et cependant, chose bizarre, il soutient d'un autre côté que l'âme est corporelle. Il s'approprie dans ce but les arguments sans valeur des stoïciens contre Platon. Il va jusqu'à prêter à l'âme des dimensions, une figure, que dis-je? une couleur qu'il appelle aérienne et lumineuse. A l'appui de cette opinion, il cite l'autorité d'une femme montaniste ravie en extase, et donne le sens le plus littéral à la parabole du mauvais riche et du pauvre reçu dans le sein d'Abraham [1]. Saint Augustin, qui avait tant étudié son illustre devancier, était fort surpris de ces paradoxes. Il ne voyait que deux manières de les expliquer, ou par une contradiction manifeste avec la doctrine de l'auteur sur la simplicité de l'âme, ou par une signification particulière du mot corps [2]. La première hypothèse n'est guère admissible. Comment supposer que Tertullien ait pu, dans l'espace de quelques lignes, se contredire à un tel point, sans même avoir l'air de s'en apercevoir? Il aurait au moins cherché à se mettre d'accord avec lui-même, à l'aide de quelque sophisme; et nous l'avons vu trop souvent recourir à des expédients de ce genre pour croire qu'il eût été embarrassé d'en trouver dans l'espèce. En soupçonnant quelque singularité dans l'emploi du mot corps, l'évêque d'Hippone me semble avoir indiqué la véritable solution. « Tertullien, dit-il, a pu se servir de cette expression pour faire entendre que l'âme est une réalité, et non pas quelque

1. *De Anima*, v-ix.
2. S. Augustin, *lib. de Gen. ad litter.*, c. xxvi; *de Hæresibus*, c. lxxxvi.

chose de vide ou d'inconsistant, ni une simple qualité. » On reconnaît ici la largeur d'esprit et la pénétration de saint Augustin. Lorsqu'il fait usage du mot corps pour exprimer la réalité de l'âme, Tertullien ne le prend nullement comme synonyme de chair ou de matière : jamais il n'emploie l'un ou l'autre de ces deux termes quand il s'agit de la substance pensante ; ce qui doit exclure tout soupçon de matérialisme. Qu'est-ce donc que signifie le mot corps dans ce cas particulier? Rappelons-nous la définition que donnait de la substance l'adversaire d'Hermogène : « La substance, disait-il, est le corps de chaque chose[1]. » C'est dans le même sens que parle l'auteur du traité *de l'Ame :* pour lui la corporéité de l'âme est sa réalité substantielle[2]. Il oppose le mot corporel à ce qui n'a ni réalité ni consistance, *inane et vacuum*, pour montrer que l'âme n'est pas une pure abstraction ni une simple qualité de l'être humain, mais une réalité concrète et subsistant par elle-même[3]. Partant de là, et toujours préoccupé de cette

1. *Adv. Hermogenem,* XXXV.

2. Ce qui prouve combien l'observation de S. Augustin est juste, c'est que Tertullien range ici parmi les êtres incorporels le son, la couleur et l'odeur (VI) : « Incorporalia ostendo, sonum, colorem, odorem. » Preuve évidente qu'il prend le mot *corporel* pour synonyme de *substantiel*, et non de *matériel*. Dans sa dissertation sur *la Spiritualité de l'âme*, p. 14, le cardinal de la Luzerne s'est beaucoup trop hâté de souscrire à une condamnation dont il ne discute pas les motifs. En disant que Tertullien a soutenu *sans aucune restriction* que l'âme est corporelle, M. Henri Martin ne me paraît pas non plus avoir donné une attention suffisante aux divers passages du traité *de Anima.* (*La Vie Future*, Paris, p. 576.) Tertullien restreint expressément la signification du mot *corporel*, en excluant tout sens charnel : « Anima nostra carnea non est. » (*De Carne Christi*, X.)

3. *De Anima*, VI, VIII. « Unde *vacuæ rei* solida propellere. — Ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, *sed non inanis et vacuæ qualitatis.* »

idée qu'il faut écarter de l'âme tout ce qui pourrait en amoindrir la réalité substantielle, il se croit obligé de lui donner une forme, la forme humaine, *forma humana*, et même une couleur, celle de l'air lumineux. Il est évident que l'imagination prend ici le pas sur l'entendement. Sans doute, l'âme est limitée et circonscrite dans son action par le corps, mais elle n'en prend pas la forme, parce qu'elle est tout entière dans chaque parcelle du corps. En tout cas, la spiritualité de l'âme est parfaitement conciliable avec ce sentiment particulier à Tertullien. Leibnitz lui-même, tout spiritualiste qu'il est, prétend que toutes les intelligences créées, les anges et les âmes humaines séparées par la mort de leurs corps visibles, sont unies à des corps invisibles et plus ou moins subtils ; et pourtant cette opinion erronée n'autoriserait personne à l'accuser de matérialisme. L'essentiel est que Tertullien ait défini l'âme une substance simple, sans composition de parties, et par là même survivant à la dissolution du corps ; or, cela n'est pas douteux, quelque jugement qu'il faille porter d'ailleurs sur l'exactitude de sa terminologie ou des spéculations auxquelles il a cru devoir se livrer.

Passons maintenant à un autre point qui n'offre pas moins d'intérêt. Si l'âme est une substance simple et indivisible, dans quel rapport se trouve-t-elle avec le corps? Ce rapport, est-il direct ou indirect? En d'autres termes, l'âme est-elle unie au corps immédiatement, ou par un intermédiaire? Faut-il admettre dans le composé humain, outre la substance spirituelle et la substance corporelle, un troisième principe sous le nom de force

ou de souffle vital? ou bien, la substance pensante est-elle en même temps le principe de la vie organique? Ici, Messieurs, Tertullien me paraît avoir embrassé le sentiment le plus conforme à la réalité des choses. Vous n'ignorez pas que beaucoup d'anciens philosophes, partant de la distinction platonicienne entre l'âme, *anima*, ψυχή, et l'intelligence, *animus*, *mens*, νοῦς, divisaient l'homme en trois substances : le corps ou la matière organisée, l'âme, principe de cette organisation, et l'esprit ou la substance pensante. Les gnostiques avaient saisi avec empressement cette tripartition, pour ranger l'humanité en trois classes, les hyliques, les psychiques et les pneumatiques, suivant la prédominance de l'un des trois principes. Je dois ajouter que parmi les Pères de l'Église il s'en est trouvé qui semblent avoir adopté la distinction de l'âme et de l'esprit dans le sens platonicien, entre autres saint Irénée, saint Ambroise et saint Éphrem. Depuis lors, cette dichotomie, pour me servir d'une expression consacrée, a été reprise plus d'une fois en médecine comme en philosophie. De nos jours, les partisans du vitalisme ou dynamisme vital, et plus particulièrement encore ceux du duo-dynamisme, se rapprochent beaucoup de cette ancienne opinion. Ainsi, d'après Barthez et l'école de Montpellier, il y aurait dans l'homme, outre l'âme et le corps, un principe spécial, à la fois distinct de l'un et de l'autre et uni à tous les deux, une véritable entité à laquelle on devrait rapporter tous les actes physiologiques et les opérations de la vie. Ou je me trompe fort, ou ce principe vital particulier, différent de la matière organisée et de la sub-

stance pensante, ressemble beaucoup à la ψυχή des anciens, par opposition au σῶμα et au νοῦς, c'est-à-dire à l'organisme et à l'entendement. Eh bien, c'est contre cette division de l'homme en trois principes que Tertullien s'élève avec force; et je crois que la vérité est de son côté [1]. Il n'admet pas la distinction réelle du principe vital, *flatus vitæ*, et de l'âme pensante, *animus, mens*, en tant que ce seraient deux substances différentes [2]. A quoi bon, dit-il, scinder de la sorte l'unité humaine et introduire une troisième substance là où deux suffisent pour expliquer la vie organique et la vie intellectuelle? Le même principe qui fait de l'homme un être vivant, le constitue être pensant et raisonnant. Il vous plaît de placer d'un côté le principe vital, et de l'autre le principe spirituel et intelligent, comme si c'étaient deux entités différentes, *substantia duæ res;* mais, dans ce cas, il pourrait donc arriver que l'esprit se séparât de l'âme, comme l'âme se sépare du corps; que l'esprit abandonnât le corps pendant que l'âme y reste ; car il y à possibilité de séparation entre des substances diverses. Que voyons-nous, au contraire? L'âme ne quitte jamais le corps sans l'esprit : c'est dire assez que l'âme et l'esprit ne font qu'un ; car il y a unité de substance là où toute séparation est impossible [3]. De

1. *De Anima,* x-xx.

2. *Ibid.,* xii. « Si discretio admittitur, ut substantia duæ res sint animus atque anima. »

3. *Ibid.*, x. « Si enim duo sunt anima et spiritus, dividi possunt, ut divisione eorum, alterius discedentis, alterius immanentis, mortis et vitæ concursus eveniat. Sed nullo modo eveniet : ergo duo non erunt, quæ dividi non possunt; quæ dividi possent, si essent. » — Valentin et les

plus, vous introduisez un rouage inutile dans le mécanisme humain : toute l'activité que vous attribuez à cette troisième substance, nous pouvons à égal droit la revendiquer pour la seconde. Affirmer les deux, c'est condamner l'une ou l'autre à l'inaction[1]. Non, l'esprit n'est pas une substance différente de l'âme : « Ce que les Latins appellent *mens*, et les Grecs νοῦς, est une faculté qui naît avec l'âme, réside en elle et lui appartient par droit de naissance, faculté au moyen de laquelle l'âme agit et raisonne, qu'elle possède en propre pour se mouvoir d'elle-même en elle-même[2]. » Bref, la substance qui anime et vivifie le corps est également le centre de l'activité intellectuelle ; car c'est à l'âme qu'il faut attribuer tout ensemble la faculté de penser et la force vitale, *vis sapientialis et vitalis*[3]. Voilà, Messieurs, des observations qui dénotent sans contredit un coup d'œil pénétrant ; et je ne m'étonne pas qu'un critique fort distingué ait pu appeler Tertullien l'esprit le plus philosophique qui eût paru jusqu'alors dans la littérature latine[4]. Bien qu'il ne s'accorde guère avec les idées reçues à cet égard, le jugement de Ritter ne paraîtra pas exagéré à quiconque étudie avec soin le traité *de l'Ame*.

Certes, on ne saurait le nier, il y a dans cette dissertation sur la vie des points contestables, comme par

gnostiques étaient très-conséquents dans leur division de l'homme en trois parties : ils admettaient que, chez les psychiques, l'âme, ψυχή, existe sans l'esprit, πνεῦμα.

1. *De Anima*, XII. « Aut animus vacabit aut anima. »

2. *Ibid.*, XII.

3. *Ibid.*, XV.

4. Ritter, *Geschichte der Christlichen Philosophie*, erster Theil, p. 417, Hambourg, 1841.

exemple lorsque Tertullien prend le cœur pour l'organe correspondant à ce qu'il appelle le degré supérieur de l'âme, sa force *sapientielle et vitale*[1]. Mais en excluant du composé humain toute substance différente de l'âme et du corps, et en rapportant la vie, du moins dans sa cause première, au même principe qui possède en propre l'intelligence[2], le philosophe africain me semble plus rapproché de la vérité que les vitalistes modernes, qui, à la suite de Barthez, font du principe vital une entité particulière douée d'une activité spéciale, ou bien qui, à l'exemple d'autres savants, appellent force vitale l'élément actif de la matière organisée. Car je ne veux point parler des systèmes de Sylvius et de Bichat, dont l'un voit dans la vie une suite non interrompue de réactions chimiques, et l'autre un ensemble de propriétés inhérentes aux tissus des organes. Les phénomènes de la vie sont si différents de ceux des corps bruts ; il y a une telle dissemblance, pour ne pas dire plus, entre les actions physico-chimiques des minéraux et les fonctions de l'organisme, qu'il est impossible de conclure sérieusement à l'identité des forces qui engendrent les unes et les autres. Encore moins est-il vrai de dire, avec l'école de Bichat, que la vie est un ensemble de propriétés inhérentes aux tissus des organes. La vie n'est pas le résultat d'une collection de propriétés particulières

1. *De Anima*, xv.

2. *Ibid.*, x. « Vivere venit ab anima. — Ergo totum hoc, et spirare et vivere, ejus est, cujus et vivere, id est animæ. » — *Adv. Marcionem*, v, 10. « Cum anima nascendo et *per animam vivendo*, animale dici capit corpus. »

à chaque tissu organique : elle est une et ne saurait se diviser, bien que ses manifestations soient multiples comme les organes qu'elle met en jeu ; par conséquent, l'élément causal ou le principe de la vie est simple et un comme elle-même : c'est ce que Barthez et les autres vitalistes me paraissent avoir démontré sans réplique [1]. Mais eux, à leur tour, ne s'éloignent-ils pas de la vérité, quand ils placent la force vitale en dehors de l'âme, pour en faire un être particulier ou pour l'identifier d'une certaine façon avec l'agrégat matériel ? A quoi bon imaginer ce nouveau ressort, quand les deux substances qui composent l'homme suffisent pour rendre compte des phénomènes de la vie ? Ils reconnaissent eux-mêmes que la force vitale est une, simple, immatérielle. Dès lors, pourquoi ne pas la rapporter à l'âme comme une puissance, une énergie qui lui est propre, un mode d'activité spéciale ? On ne prouvera certainement pas qu'il y aurait contradiction pour l'âme à être douée en même temps de facultés intellectuelles et d'une puissance vivifiante ; car du moment qu'on admet la simplicité pour la force vitale, rien n'empêche d'attribuer la force vitale à une substance également simple. A coup sûr, le sentiment de Tertullien, soutenu et développé par saint Thomas d'Aquin, est à la fois ce qu'il y a de moins compliqué et de plus rationnel [2].

1. Delioux de Salignac, *Principes de la doctrine et de la méthode en médecine*, 1 vol. in-8°. — Ém. Chauffard, *Principes de pathologie générale*, 1 vol. in-8°, Paris, 1861.

2. S. Thomas, *pars prima*, qu. LXXVI, art. 1, « Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma ; » art 4, « Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam, etc. » — « Manifestum est quod pri-

Je n'ignore pas, Messieurs, que beaucoup de physiologistes sont très-prévenus contre ce qu'ils appellent l'animisme, parce qu'ils se trouveraient entraînés sur un terrain où ils refusent de mettre le pied ; et il faut bien avouer que Stahl et ses partisans ont compromis tant soit peu cette doctrine au commencement du siècle dernier, en exagérant l'intervention du principe pensant dans les actions organiques ; mais le nom ne fait rien à la chose, et pour rester une science distincte, la physiologie n'a pas besoin de faire divorce avec la psychologie ni avec l'ontologie. L'animisme, entendu dans le sens des théologiens, n'offre aucun des inconvénients du vitalisme, et participe à tous ses avantages : il ne brise pas l'union intime qui constitue l'être humain ; il n'y introduit aucune entité nouvelle ; il n'éloigne pas la substance pensante de l'organisme, mais laisse subsister entre ces deux éléments essentiels à l'homme, une connexion immédiate et directe, une action mutuelle et réciproque qui résulte de ce que la substance immatérielle pénètre l'agrégat matériel jusque dans ses plus infimes molécules ; et d'autre part, en attribuant à l'âme une énergie vivifiante, il rend compte de l'activité organique aussi bien que ses adversaires prétendent le faire à l'aide d'une force vitale différente de l'âme. Oui, c'est l'âme elle-même qui *informe* la matière dont se compose le corps humain, en la limitant et en la déterminant ; c'est

mum quo corpus vivit est anima... Anima est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus... Per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. »

elle qui l'élève au rang de corps organisé. Si l'âme ne s'était unie à la matière pour lui donner une forme déterminée, cette matière serait restée confondue avec les corps bruts, soumise comme eux aux seules lois qui régissent l'ordre minéral ou inorganique. Par son union avec l'âme, la matière reçoit une activité spéciale et entre en possession de la vie. Preuve évidente que l'âme est pour elle la source de cette activité spéciale, le principe de son organisation, la cause de sa vie. A l'instant même où l'homme, comme tout être vivant, commence son existence à l'état de cellule simple, pour parler le langage de la science moderne, l'âme s'unit à cet élément primordial, et lui communique la forme ou le caractère propre à l'espèce humaine, que dis-je? la forme ou le caractère particulier à l'individu. Car ce n'est pas seulement un homme qui commence de vivre, mais tel ou tel homme, Pierre ou Paul, Socrate ou Platon. Déjà l'âme, principe de la vie, lui a donné une forme spéciale, qu'il ne perdra plus jusqu'à sa mort, qui le distinguera de tous les autres individus de son espèce, qui survivra au progrès de l'âge, aux altérations accidentelles du corps, à ce tourbillon incessant où flotte toute matière organisée, de telle sorte que pas une molécule n'y reste en permanence. On peut défier les physiologistes d'expliquer cette invariabilité de la forme au milieu du continuel renouvellement de la matière, s'ils n'admettent pas que c'est l'âme qui communique et conserve à l'organisme, avec l'activité et le mouvement, le caractère de l'individualité. Car une force vitale inhérente à la matière, ou du moins différente de l'âme, serait une force générale, la même

pour tout organisme, et par conséquent donnerait bien la forme générale de l'espèce, mais non pas la forme particulière à chaque individu. C'est pourquoi saint Thomas d'Aquin a dit ce mot profond, que le concile général de Vienne a répété après lui : « L'âme est la forme substantielle du corps : » c'est l'âme, en effet, qui anime et vivifie le corps en vertu d'une énergie spéciale, qui lui donne d'être ce qu'il est, un corps vivant et organisé, ayant une forme propre et permanente, un caractère d'individualité qui le distingue de tout autre[1]. Je

1. On s'est quelquefois mépris sur le sens de cette formule de S. Thomas et du concile de Vienne : « L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain. » Rien n'est plus clair, lorsqu'on prend ces mots dans le sens que leur assigne le langage de l'époque. Il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'il ne s'agit nullement de la *configuration* du corps humain. Dans la terminologie scolastique, la *forme* est le principe de la détermination, de l'individuation, par opposition à la *matière* qui est l'être indéterminé, pouvant devenir telle ou telle chose, mais ne l'étant pas encore. Pour bien saisir la pensée de S. Thomas sur les rapports de l'âme et du corps, il faut avoir égard à ce que le saint docteur rejette et à ce qu'il affirme. Il rejette deux erreurs, et il affirme deux propositions. La première erreur est celle qu'il attribue à Platon et qui consiste à dire que l'âme est unie au corps comme un simple moteur, *ut motor,* que son action se borne à mettre l'organisme en mouvement. Il la combat, et avec raison (*pars prima*, qu. LXXVI, art. 1), en s'appuyant sur l'unité vivante du composé humain. L'âme fait plus que de mettre le corps en mouvement ; elle lui donne d'être ce qu'il est, elle le détermine pour l'existence organisée, elle est le principe et la cause de sa vie, *primum quo corpus vivit est anima.* Voilà dans quel sens S. Thomas dit que l'âme est unie au corps comme *forme, ut forma,* parce qu'en s'unissant à la matière elle la fait passer, par son énergie propre, de la simple possibilité de devenir organisée à l'organisation elle-même. De cette première erreur en découlait une seconde qui consistait à dire que le corps vit par lui-même comme l'âme et avant son union avec elle, partant que cette union est purement *accidentelle* et temporaire. S. Thomas rejette cette opinion qui scindait l'unité humaine et mettait en péril le dogme de la résurrection des corps. Pour

dois me borner à cette explication du sentiment de Tertullien sur la puissance vivifiante de l'âme, sans entrer dans des détails qui ne seraient plus de mon sujet.

Après avoir déterminé la nature de l'âme et ses rapports avec le corps, Tertullien examine les facultés qui la distinguent. Il s'arrête d'abord devant le témoignage des sens, dont il défend la certitude contre les académiciens :

« On accuse, dit-il, la vue de mensonge, parce qu'elle représente comme fléchies ou brisées des rames plongées dans l'eau, contre l'évidence de leur intégrité; parce qu'elle nous persuade qu'une tour carrée, aperçue de loin, est ronde; parce qu'elle trouble la proportion d'un portique en le faisant paraître plus étroit à son extrémité; parce qu'elle confond le ciel avec la mer, bien qu'il soit suspendu à une si grande hauteur. L'ouïe n'est pas moins convaincue de fausseté. Par exemple, nous prenons pour un bruit venu du ciel le roulement d'un char; ou bien, si le tonnerre gronde, nous tenons pour certain que c'est un char qui résonne. Ainsi de l'odorat et du goût : les mêmes parfums, les mêmes vins se déprécient dans la suite par l'usage. On n'épargne pas davantage le reproche au toucher : le pied estime polis les pavés dont l'aspérité offense la main; au bain, la même masse d'eau qui brûlait d'abord, quelques moments après semble très-tempérée. Tant il est vrai, disent ces philosophes, que les sens nous trompent, puisque nos jugements varient [1]. »

appuyer fortement sur l'union des deux substances, il affirme que l'âme n'est pas simplement une forme accidentelle, mais *substantielle* du corps humain, en ce sens que le corps naît à la vie par son union avec l'âme, et se dissout par là même qu'elle se sépare de lui.

1. *De Anima*, XVII.

Voilà bien ce que la sophistique de tous les temps a imaginé pour infirmer le témoignage des sens. Tertullien n'a pas de peine à faire justice de ces arguties. Les sens, dit-il, ne méritent aucun reproche, car ils rapportent exactement les phénomènes qu'ils perçoivent. Si leur relation n'est pas conforme à la réalité des choses, cela tient à des circonstances ou à des causes particulières qu'il appartient à la raison de connaître et d'apprécier. C'est l'eau qui, convertie en miroir par la lumière, réfléchit l'image de la rame en brisant la ligne droite. C'est la distance où nous sommes d'une tour carrée qui nous la fait paraître ronde, parce que les angles et les contours s'effacent à un si long intervalle, et ainsi de suite. Mais les sens ne sont nullement en défaut; ils remplissent avec fidélité la fonction qui leur est propre. A l'intelligence de redresser ces vues erronees, en tenant compte des causes qui nous empêchent de saisir les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. Ébranler la certitude des sens, dans la sphère où doit se renfermer leur témoignage, c'est renverser avec l'ordre de la nature les fondements de la foi :

« Que fais-tu, ô insolente Académie, s'écrie l'éloquent écrivain ? Tu détruis les conditions de la vie ; tu troubles l'ordre universel de la nature ; tu aveugles la Providence de Dieu lui-même, qui a placé à la tête de toutes ses œuvres pour les comprendre, les habiter, les distribuer et en jouir, les sens, maîtres trompeurs et infidèles ! Quoi donc ? Ne sont-ce pas eux qui gouvernent en seconds toute la création ? N'est-ce pas d'eux que le monde a reçu sa seconde forme, tant d'arts, tant d'industries, tant

d'études, d'affaires, de fonctions, de commerces, de remèdes, de conseils, de consolations, d'aliments, de parures et d'ornements? Ils sont comme la saveur et l'assaisonnement de la vie, puisque c'est par eux que, seul entre tous, l'homme est reconnu pour un animal raisonnable, ayant la faculté de comprendre jusqu'à l'Académie elle-même[1]. »

En réfutant le scepticisme des académiciens avec autant de vigueur que d'ironie, Tertullien avait fort bien compris quelles conséquences résulteraient de leurs doutes pour la révélation, qui repose en grande partie sur le témoignage des sens. Il ne manque pas de constater les affinités de ce système avec celui des gnostiques idéalistes qui réduisaient la chair du Christ à un pur fantôme. Ceux-ci établissaient entre l'intellect et le sens, entre la faculté de connaître les choses invisibles et la faculté de percevoir les objets visibles, la même division radicale qu'ils avaient imaginée entre l'esprit et l'âme : ils faisaient sortir l'intellect de ce qu'ils appelaient la semence spirituelle, et le sens d'une semence purement animale, pour expliquer la distribution des hommes en deux classes, les pneumatiques et les psychiques. Tertullien repousse, et à bon droit, toute séparation entre l'intellect et le sens : il les distingue bien quant à leur objet et à leur mode d'exercice, mais sans les diviser dans la substance qui en est le sujet unique. C'est toujours la même âme qui sert à la fois de siége à la pensée et au sentiment, qui comprend ce qu'elle sent, et qui sent ce qu'elle com-

1. *De Anima*, XVII.

prend, qui perçoit les choses visibles à l'aide des organes du corps, et les choses invisibles au moyen de l'intelligence[1]. Il ne s'agit donc pas d'isoler l'une de l'autre ni d'opposer entre elles deux puissances qui ont leur racine commune au fond de l'âme. Nous retrouvons dans cette analyse psychologique toute la sagacité de Tertullien. Sans doute, il se laisse entraîner par l'ardeur de la controverse, lorsque, pour venger le sens du mépris des idéalistes, il semble lui donner la supériorité sur l'intellect lui-même[2]. Toute philosophie digne de ce nom admet que notre esprit s'élève aux choses invisibles à l'aide des choses visibles qui en sont l'image, et qu'il ne saurait se passer du secours des sens qui excitent et réveillent son activité; mais il ne s'ensuit pas de là qu'on puisse disputer à l'entendement la prééminence sur toute autre faculté, car la sphère de l'intelligence est infiniment plus élevée que celle des sens, comme d'ailleurs l'auteur du traité *de l'Ame* n'hésite pas à le reconnaître[3]. C'est le défaut du polémiste africain d'exagérer une vérité pour mieux combattre une erreur. Ses adversaires rabaissaient le sens au profit de l'intellect; cela suffit pour qu'il incline à l'exalter outre mesure : il faut tenir compte de cette tendance lorsqu'on veut arriver à connaître au juste son véritable sentiment.

De même que les gnostiques séparaient l'intellect du

1. *De Anima*, XVIII. « Quod perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum incorporalia intelligat, salvo eo, ut etiam sentiat dum intelligit. »

2. *Ibid.*, XVIII.

3. *Ibid.*, XVIII. « Potiora sunt quæ intellectu attinguntur, ut spiritalia, quam quæ sensu, ut corporalia. »

sens, pour les rapporter à deux principes différents, ils faisaient naître l'un postérieurement à l'autre. D'après eux, l'enfant n'aurait d'abord qu'une âme végétative et sensitive, à laquelle l'intelligence viendrait s'ajouter plus tard. Non, répond le prêtre de Carthage, l'âme naît avec toutes ses facultés [1]; ces facultés existent en elle dès le premier instant de la vie, bien qu'à l'état informe et rudimentaire. L'intellect est comme une semence innée qui devra se développer dans des conditions diverses et au milieu de circonstances indéfiniment variées [2]. Pour éclaircir sa pensée, Tertullien ne craint pas de recourir à l'exemple des végétaux qui cherchent dès le commencement, et comme par une sorte d'instinct, à s'approprier les éléments nécessaires à la vie. Il y a, dans les descriptions que je vais lire, ce profond sentiment de la nature dont nous avons surpris plus d'une fois l'expression poétique sous la plume du grand écrivain :

« Je vois la vigne encore tendre et impubère, je la vois qui déjà, pleine d'intelligence dans ses œuvres, cherche autour d'elle un appui pour se fortifier en s'enlaçant à lui. Enfin, sans attendre l'éducation du laboureur, sans roseau, sans rameau qui la soutienne, elle s'enroule autour de ce qu'elle rencontre, plus vigoureuse par son propre naturel que par ta direction. Elle se hâte d'assurer sa sécurité. Je vois le lierre, si jeune que tu le supposes, je le vois qui aspire à monter et à se suspendre, sans que personne lui montre le chemin,

1. *De Anima*, XIX. « Quam dicimus cum omni instructu suo nasci. »
2. *Ibid.*, XX.

aimant mieux circuler le long des murs, auxquels il s'unit par le luxe de son feuillage, que de ramper à terre, pour y être insulté volontairement. Au contraire, l'arbuste auquel nuit le voisinage d'un édifice, comme il s'en éloigne à mesure qu'il grandit! Comme il cherche un refuge contre le péril! On sent que ses rameaux étaient destinés à s'étendre ailleurs : au soin que met l'arbre à fuir la muraille, on comprend qu'il a une âme, contenue dans cette faible plante qu'elle a instruite et dirigée dès le commencement, veillant toujours à sa conservation. Pourquoi ne prétendrais-je pas à la sagesse et à la science des arbres[1]? »

Le sens de la comparaison est celui-ci : un être quelconque, dans la création, naît avec toutes les propriétés essentielles à sa nature; par conséquent, il doit en être de même pour l'homme. L'intelligence n'est pas une faculté nouvelle qui viendra s'ajouter plus tard à l'homme déjà vivant : la vie commence avec l'union de l'âme et du corps, de même que la mort résulte de leur séparation[2]; or, l'âme est douée radicalement de l'intelligence dès l'instant qu'elle existe. Ici, Tertullien se trouvait amené à traiter la grande question de l'origine des âmes. Sur ce point il y a du vrai mêlé à du faux dans son enseignement. Quand le prêtre africain soutient que l'union de l'âme avec le corps ne date pas de la naissance de l'homme, mais de sa conception, il devance la science moderne qui est généralement

1. *De Anima*, XIX.

2. *Ibid.*, XXVII. « Si mors non aliud determinatur quam disjunctio corporis animæque, contrarium morti vita non aliud definietur quam conjunctio corporis animæque... exinde enim vita, quo anima. »

d'accord sur ce fait[1]. A coup sûr, ce sentiment est plus probable que celui de saint Thomas d'Aquin, qui suppose que l'élément initial du corps est uni en premier lieu à une âme purement sensitive, laquelle est annihilée dans la suite pour faire place à l'âme raisonnable. Une pareille hypothèse a le double tort de ne reposer sur aucun fondement et de compliquer sans profit une question déjà peu simple en elle-même. De plus, en définissant que la sainte Vierge a été exempte de la tache du péché originel *dès le premier instant de sa conception*, l'Église me paraît s'être prononcée, du moins indirectement, dans le sens de Tertullien et de saint Basile, à moins qu'on ne veuille admettre pour la Mère du Rédempteur une exception physiologique que rien ne justifie. Il est clair, en effet, qu'il ne peut pas s'agir de péché originel, ni de grâce sanctifiante, là où il n'y a point d'âme. Donc, en affirmant que l'âme s'unit au corps dès le moment de la conception, et non après un intervalle plus ou moins long, Tertullien me semble avoir indiqué une solution conforme aux données de la science et de la révélation. Mais pouvons-nous en dire autant de la singulière doctrine qui fait naître les âmes par voie de génération? Assurément non. Nous rencontrons ici sur notre chemin la célèbre théorie du *traducianisme*, dont Tertullien s'est constitué l'organe et le défenseur. Voyons d'abord ce qu'il repousse touchant l'origine des âmes; puis, nous discuterons ce qu'il affirme sur ce grave sujet.

Platon, frayant la voie aux gnostiques, avait enseigné

1. *De Anima*, XXVII. Voyez Debreyne, *Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine.*

la préexistence des âmes. D'après lui, les âmes humaines auraient vécu dans un monde antérieur à celui-ci. Là, elles jouissaient d'une félicité sans mélange par leur participation à la vie et à l'intelligence divines. En descendant sur cette terre pour y revêtir un corps, elles oublient leur état primitif, sauf à s'élever de nouveau, par la contemplation des choses visibles, à la science des idées qui faisait leur bonheur, de telle sorte que, pour elles, apprendre, c'est se souvenir. Tertullien combat vivement la réminiscence platonicienne, et avec elle l'hypothèse de la préexistence des âmes. Comment pouvez-vous prétendre, dit-il à Platon, que l'âme ait perdu la connaissance des idées en passant dans le corps, vous qui ne craignez pas de l'égaler à Dieu, en affirmant qu'elle n'a pas été faite, qu'elle n'est point née, en d'autres termes qu'elle est éternelle? Ce qui est éternel et divin est incapable d'oubli. Que si cette substance divine a été impuissante à garder le souvenir, de quel droit lui attribuez-vous le pouvoir de le rappeler? Vous dites que l'âme possède la science des idées en vertu même de sa nature : dans ce cas, elle n'a pas pu la perdre; car nul être ne saurait se dépouiller des propriétés inhérentes à sa nature. Voulez-vous expliquer cet oubli par la longueur du temps écoulé depuis lors? Le temps n'affecte pas ce qui, selon vous, est inné, et par suite éternel. Qu'importe la multitude des années pour qui échappe à toute altération? Le cours d'une vie entière ne saurait suffire à effacer la mémoire d'une existence éternelle. Attribuez-vous au corps la cause de cet oubli? Il n'est pas croyable qu'une substance née puisse éteindre la vertu d'une substance

innée. Et d'ailleurs les corps varient de formes et de qualités, tandis que l'oubli est le même chez tous. Enfin, remarquez-le bien, si la science se bornait à une simple réminiscence, les enfants devraient être les plus instruits de tous, parce qu'ils sortent tout fraîchement de cette vie antérieure que vous supposez. Par là croule votre théorie de la réminiscence et avec elle l'hypothèse de la préexistence des âmes [1].

Cette argumentation, dont je me borne à reproduire les principaux traits, est une des plus puissantes que la philosophie chrétienne ait dirigées contre la théorie platonicienne de la réminiscence. A l'opinion qui attribue aux âmes une existence antérieure à la vie présente, vient se rattacher un système non moins connu, qui les fait voyager d'un corps dans l'autre, par une série de migrations et d'épreuves successives. En traitant la question de l'origine des âmes, Tertullien ne pouvait passer à côté de la métempsycose, sans lui opposer quelques raisons décisives [2].

D'abord il n'a pas de peine à montrer que cette opinion bizarre ne s'appuie ni sur l'expérience ni sur le sens intime. Le seul Pythagore a cru se souvenir qu'il avait autrefois pris part au siége de Troie sous le nom et dans la personne d'Euphorbe : pure allégation qui ne repose sur aucun fondement sérieux, et qui se détruit d'elle-même. D'où vient, en effet, qu'il n'y a pas trace d'un pareil souvenir dans la conscience des autres hommes? Puis Tertullien se retourne vers Platon qui, adoptant l'idée

1. *De Anima,* XXIV.
2. *Ibid.*, XXVIII-XXXVI.

de Pythagore, prétendait que les vivants naissent des morts, suivant cette loi que les contraires sortent des contraires. Opinion chimérique, s'écrie le prêtre de Carthage; car la vie a précédé la mort. A l'origine des choses il n'y avait que des vivants, lesquels sont morts dans la suite. De quel droit affirmez-vous que cette loi primitive a été changée, et que ce sont maintenant les vivants qui naissent des morts? Autant vaudrait dire que la vue procède de la cécité, l'enfance de la vieillesse, et la sagesse de la folie. De plus, dans votre hypothèse, chacun devrait renaître de chacun; nous voyons, au contraire, que plusieurs naissent d'un seul. Enfin, pour conserver son identité, chacun devrait renaître avec le caractère, les goûts et les aptitudes qui le distinguaient dans la vie précédente : alors l'exemple du paisible Pythagore, soldat fougueux huit siècles auparavant, est fort mal choisi. Selon vous, Dieu fait passer les âmes dans d'autres corps pour les récompenser ou pour les punir. Mais ce but ne serait atteint qu'autant que les âmes se souviendraient des actes de la vie antérieure, et l'expérience prouve le contraire; or, là où il n'y a nulle conscience du mérite ni du démérite, il ne saurait être question de récompense ni de châtiment. Cette réflexion est éminemment juste. Encore moins, continue le spirituel et mordant écrivain, peut-on admettre que les âmes humaines passent dans le corps des bêtes. Empédocle rêve qu'il a été poisson : pourquoi pas plutôt melon ou caméléon, insensé que vous êtes? Il y a des différences essentielles entre l'âme humaine et celle des bêtes : transporter la première dans le corps d'une bête, c'est vouloir associer entre elles deux

substances incompatibles qui n'ont pas été faites l'une pour l'autre. Parmi les preuves que Tertullien fait valoir contre la métempsycose, j'en trouve une qui lui fournit l'occasion de tracer un magnifique tableau des progrès de la civilisation. Si les âmes, dit-il, ne faisaient que voyager d'un corps dans un autre, il faudrait en conclure que le nombre des hommes est resté le même depuis le commencement. Que voyons-nous, au contraire? Le genre humain s'est accru par degré, et cette multiplication est devenue la source d'un immense développement :

« Assurément, il suffit de jeter les yeux sur l'univers pour reconnaître qu'il devient de jour en jour plus riche et plus peuplé qu'autrefois. Tout est frayé; tout est connu; tout s'ouvre au commerce. De riantes métairies ont fait oublier les déserts les plus fameux; les champs ont dompté les forêts; les troupeaux ont mis en fuite les bêtes sauvages; les sables sont ensemencés; les rochers ouvrent leur sein à la végétation; les marais sont desséchés; il s'élève plus de villes aujourd'hui qu'on ne voyait autrefois de chaumières. Les îles ont cessé d'être un lieu d'horreur; les écueils n'ont plus rien qui effraye; partout des maisons, partout un peuple, partout une société, partout la vie. Comme témoignage décisif de l'accroissement du genre humain, nous sommes devenus un fardeau pour le monde; à peine si les éléments nous suffisent; les nécessités deviennent plus pressantes; une même plainte est dans toutes les bouches : la nature va nous manquer [1]. »

Tertullien avait réfuté l'hypothèse de la préexistence

1. *De Anima*, XXX.

des âmes, appuyée sur la théorie platonicienne de la réminiscence, et avec elle la doctrine de la métempsycose. Mais il ne suffisait pas d'avoir écarté les erreurs de la philosophie ancienne touchant l'origine des âmes; il fallait, en outre, exposer la vraie doctrine sur ce point important. Les âmes naissent-elles comme le corps par voie de génération? Ou bien Dieu les a-t-il créées toutes ensemble dès l'origine du monde? Ou enfin, Dieu les crée-t-il successivement, suivant un décret éternel qui les appelle à l'existence par le seul fait que certaines conditions sont posées dans le temps et dans l'espace? Telle est la question qui se présentait au théologien de Carthage et qui allait le mettre en face des plus graves problèmes de l'anthropologie chrétienne.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON

Le traducianisme. — Comment Tertullien s'est vu amené à soutenir ce système. — Cette explication de l'origine des âmes est inadmissible. — Hypothèse de la création simultanée des âmes. — Vices de cette théorie. — La doctrine de la création successive des âmes, seule conforme aux saines notions de la théologie et de la philosophie. — Psychologie chrétienne. — Doctrine du libre arbitre; — du péché originel. — Conditions actuelles de la nature humaine. — La mort, suite du péché. — Le sommeil et les songes. — Fins dernières de l'homme. — L'état des âmes après la mort. — Le spiritisme à l'époque de Tertullien.

Messieurs,

Nous en étions restés à cette partie du traité *de l'Ame* où Tertullien, après avoir déterminé la nature de la substance spirituelle et ses rapports avec le corps, ainsi que les fonctions propres au sens et à l'intellect, se propose de résoudre l'un des plus graves problèmes d'anthropologie. D'abord, il écarte l'hypothèse de la préexistence des âmes, en combattant avec force la théorie platonicienne de la réminiscence. Il n'a pas plus de peine à réfuter le système de la métempsycose, qui se rattache au précédent par divers côtés. Mais la question de l'origine des âmes n'était point tranchée par cette démonstration purement négative. Comme nous l'avons dit, trois opinions ont divisé les esprits sur ce point, suivant qu'on se prononce pour la génération des âmes, ou pour leur création simultanée, ou enfin pour leur création succes-

sive. Entre ces sentiments contraires, Tertullien a choisi le moins plausible de tous, celui qui suppose la propagation des âmes, en d'autres termes, le traducianisme.

Pour bien comprendre comment le prêtre de Carthage s'est vu amené à soutenir cette singulière doctrine, il faut se rappeler quelles erreurs il s'appliquait à détruire. Certains matérialistes de l'antiquité, dont il cite les noms aujourd'hui oubliés, s'appuyaient sur des raisons d'étymologie pour prétendre que l'âme s'introduit dans le corps du nouveau-né par le contact de l'air froid[1], ou bien, que l'enfant l'aspire en naissant avec son premier souffle. Platon lui-même avait paru s'exprimer dans ce dernier sens. A cela Tertullien répond, avec beaucoup de raison, que l'union de l'âme avec le corps précède la naissance, et date de la conception même : les observations physiologiques qu'il présente sur la vie de l'enfant dans le sein de la mère sont d'une justesse que relève encore la poésie du langage[2]. Mais, suivant une tendance qui ne lui est que trop habituelle, il exagère la thèse qu'il veut défendre. Il ne lui suffit pas de dire que l'âme est déjà unie au corps avant la naissance ; pour écarter le sentiment de ses adversaires, il croit devoir soutenir que l'âme de l'enfant se trouve contenue en germe dans celle des parents, d'où elle se détache pour acquérir sa vie propre. Nous retrouvons ici ces représentations trop matérielles, où l'entendement cède le pas à l'imagination. D'après le théologien du IIIe siècle, il y aurait une semence

1. Ψυχή, âme ; ψῦχος, froid, fraîcheur.
2. *De Anima*, XXV, XXVI.

pour l'âme, de même qu'il en est une qui produit le corps; et toutes les âmes auraient été renfermées virtuellement dans l'âme d'Adam, d'où elles sortent comme autant de ruisseaux qui dérivent d'une source primitive et unique[1]. Je vous fais grâce, Messieurs, des raisons physiologiques sur lesquelles il appuie son sentiment, parce qu'elles n'ont aucune valeur. Par là, il croyait expliquer d'une manière satisfaisante les qualités et les aptitudes héréditaires dans les familles; et, d'un autre côté, il s'imaginait avoir placé hors d'atteinte le dogme de l'unité de la race humaine, comme celui de la transmission du péché originel.

Il faut bien le dire, la question était neuve. Ici revient la distinction qui s'établit d'elle-même entre la foi et la science. Certes, ni l'unité de la race humaine, ni la transmission du péché originel à toute la descendance d'Adam ne formaient l'objet d'un doute dans l'Église universelle : le christianisme repose tout entier sur ce double fait. Mais, comment expliquer scientifiquement la propagation du genre humain, et la participation de tous à la faute d'un seul? Là-dessus, le champ restait ouvert au libre travail des intelligences. Évidemment, la solution de ces deux problèmes dépendait en grande partie du sentiment qu'on embrasserait touchant l'origine des âmes. Or, au ve siècle encore, saint Augustin hésitait entre l'hypothèse de Tertullien et la doctrine dont saint Jérôme, son ami, s'était constitué l'ardent défenseur. Il aurait aimé pouvoir trouver des raisons suf-

1. *De Anima*, XXVII, XXXVI.

fisantes pour embrasser le sentiment de saint Jérôme; mais n'ayant rien découvert de certain sur ce point dans les écritures canoniques, il persistait à incliner vers le traducianisme, tant ce système lui paraissait offrir d'avantages pour expliquer la transmission du péché originel[1]. Bien plus, à la fin du VIe siècle, le pape saint Grégoire le Grand ne jugeait pas à propos de rien décider à cet égard[2]. Cependant, la question avait gagné du terrain. La plupart des Pères grecs s'étaient prononcés dans le sens de la création successive des âmes, contrairement à l'opinion de Tertullien[3]; et bien que celle-ci eût été accueillie avec faveur dans une bonne partie de l'Occident, Lactance, Prudence, saint Hilaire, et surtout saint Jérôme, l'avaient combattue avec beaucoup de force[4]. Néanmoins, il est peu exact de dire avec Bellarmin que les Pères de l'Église ont tranché la difficulté d'un accord à peu près unanime. Ce qu'il y a de certain, c'est que tous les théologiens scolastiques ont condamné comme d'une seule voix l'hypothèse de la génération des âmes; et saint

1. « Aliquid ergo certum de animæ origine nondum in scripturis canonicis comperi. » *Ep. 190 ad Optatum.* Voyez également sa *Lettre à S. Jérôme,* IV-VIII; son *Commentaire sur le sens littéral de la Genèse,* X, 15, 16, 23; son *Traité de l'âme,* I, 17.

2. *Ep. ad Secund.,* n° 6.

3. S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de Virginibus,* v. 392 et suiv.; *de Anima,* v, 79 et suiv. — S. Grégoire de Nysse, *de la Formation de l'homme,* XXIX, p. 123 et suiv. — S. Basile, *Hom.* XXIV, n° 5. — S. Éphrem, *de l'Inspiration*, t. II, p. 323. — S. Cyrille d'Alexandrie, *contre Nestorius*, I, 4. — Théodoret, *Fables des hérétiques,* V, 9.

4. Lactance, *de Opificio Dei*, XIX. — Prudence, *de Natura animæ*, v. 986-991. — S. Hilaire, *in Psalm.* XCI, n°s 3, 4; *de Trin.,* I, 20, 22. — S. Jérôme, *Ep. 58 ad Pammachium*, t. IV, part. II, p. 318; *adv. Rufinum*, II, 2.

Thomas ne craint pas de la qualifier d'hérésie, du moins en tant qu'elle ferait naître l'âme d'une semence matérielle [1]. Depuis lors, le traducianisme a été généralement abandonné dans les écoles catholiques ; au contraire, il a été repris avec empressement par des écrivains protestants qui ont voulu justifier par là cette erreur capitale de Luther, que le péché est devenu l'essence de l'âme humaine[2]. Enfin, le décret porté en 1661, par le pape Alexandre VII, sur l'immaculée conception de Marie, et plus récemment la définition dogmatique du pape Pie IX touchant le même point de doctrine, ont porté le dernier coup au système de Tertullien. En déclarant, dans la Constitution du 8 décembre 1854, que l'âme de la sainte Vierge a été préservée du péché originel au moment de sa *création* et de son union avec le corps, le souverain Pontife exclut formellement l'hypothèse de la génération des âmes, du moins en ce qui concerne la mère du Rédempteur. Or, si l'âme de Marie a été créée, il serait déraisonnable de supposer que les autres sont engendrées : il ne saurait y avoir de différence entre la sainte Vierge et nous, quant aux conditions essentielles de la nature hu-

1. Pierre Lombard, II, dist. 17, 18. — S. Thomas, *Somme théol.*, 1re partie, qu. CXVIII, art. 2. Dans son traité *de Deo creatore,* le père Perrone me semble avoir trop étendu le sens de la déclaration de S. Thomas. Le contexte prouve clairement que le docteur angélique n'applique la note d'hérésie qu'au génératianisme matérialiste : « Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quæ est in *materia,* extendere suam actionem ad producendum *immaterialem* effectum. » Si saint Thomas avait taxé d'hérésie le génératianisme spiritualiste, qui fait naître une âme d'une autre âme, il se serait montré plus sévère que l'Église, laquelle n'a rien défini sur ce point.

2. Gerhard, *Loci theolog.*, IV, p. 331.

maine. Voilà pourquoi il y a lieu de s'étonner que l'un ou l'autre théologien moderne[1] ait voulu faire revivre une opinion contraire aux saines notions de la philosophie non moins qu'au sentiment général de la tradition catholique.

En effet, Messieurs, le traducianisme, sous quelque forme qu'on le présente, est inadmissible, et peut ouvrir la voie aux plus graves erreurs. L'âme est une substance simple et indivisible, qui n'admet aucune composition de parties; par conséquent, on ne saurait prétendre qu'une portion quelconque s'en détache pour donner naissance à une nouvelle âme. Le matérialisme est au bout de cette supposition comme une conséquence logique. Il faut être dupe de son imagination pour confondre à un tel point les lois qui régissent les corps avec la condition naturelle aux esprits. Dira-t-on que rien de substantiel ne se détache de l'âme des parents? Dans ce cas, selon que l'observe fort bien saint Thomas, l'âme de l'enfant, privée de toute subsistance propre, se réduit à une simple manière d'être ou à un mode du corps, périssable comme lui. Pour échapper à cette difficulté, il faudrait soutenir que les parents produisent l'âme de l'enfant sans la tirer d'aucune substance préexistante, ce qui reviendrait à les investir de la puissance créatrice, laquelle n'appartient qu'à Dieu. Dès lors, ce ne serait plus une génération, mais une véritable création *ex nihilo*. De quelque côté qu'il se tourne, le traducianisme vient se heurter à des impossibilités; et cela, sans le moindre profit. Ses parti-

1. Klee, *Dogmatik*, t. II, 313-318, Mayence, 1840. — M. Laforet, *Les Dogmes catholiques*, IX, 6, § 1, t. II, p. 142-149, Bruxelles, 1856.

sans prétendent y trouver plus de facilité pour rendre compte de la transmission du péché originel ; en réalité, ils n'expliquent rien du tout. Au contraire, s'il y a une chose incompréhensible, c'est de supposer que chaque âme émane de l'âme d'Adam, dans laquelle toutes les autres auraient été contenues implicitement. Veut-on qu'elles s'y soient trouvées avec leur personnalité distincte? C'est une pure absurdité qui a de plus l'inconvénient de reproduire sous une autre forme la théorie platonicienne de la préexistence des âmes. Est-ce d'un simple germe qu'il s'agit? Alors, toute coopération personnelle à l'acte d'Adam devient impossible. Pour expliquer la transmission du péché originel, il n'est nullement nécessaire de recourir à des hypothèses de ce genre. Adam reste toujours le chef moral et physique de l'humanité, sans qu'on ait besoin d'admettre que toutes nos âmes étaient renfermées dans la sienne. De même que nous descendons tous de lui, nous avons tous péché en lui, à cause du lien de solidarité qui nous unit à notre premier père. Pour nous, le péché originel n'est pas un acte commis par notre volonté propre et personnelle, mais une tache que nous contractons, par cela seul que nous naissons enfants d'Adam. A l'instant même où notre âme, sortie pure des mains du Créateur, vient s'unir au corps, elle se trouve privée de la grâce sanctifiante qu'elle devrait posséder pour être agréable à Dieu et conforme au plan éternel; et par conséquent, cette privation de la grâce sanctifiante, qu'entraîne pour elle son union avec le corps, en d'autres termes, le fait même de la naissance humaine, la constitue dans un état de

souillure et de désordre aux yeux de Dieu. Bien loin de faciliter l'intelligence de la question, le traducianisme ne fait qu'y ajouter des complications inutiles.

Restent donc, comme seules admissibles, les deux hypothèses de la création simultanée et de la création successive des âmes. Or, une simple considération suffit pour faire écarter la première. Car, si les âmes avaient été créées toutes à la fois dès l'origine du monde, il faudrait admettre de deux choses l'une, ou qu'elles auraient existé inconscientes et sans vie propre, c'est-à-dire sans raison d'être, ou bien comme des substances douées d'activité morale, ce qui revient au système platonicien ou origéniste de la préexistence, condamné au IIe concile général de Constantinople. Non, sous peine de méconnaître la véritable notion de l'homme, il faut admettre que chaque âme naît pour être unie à un corps, et non pour vivre séparément. Depuis le grand repos du septième jour, Dieu ne crée plus d'espèces nouvelles, cela est vrai; mais cette clôture de l'ère créatrice n'exclut pas la production d'individus nouveaux. Efficaces pour toute la suite des siècles, la puissance et la volonté du Créateur appellent à l'existence les différentes âmes qui, dans le plan divin, doivent composer l'humanité, et cela, au fur et à mesure que se réalisent les conditions établies pour la propagation du genre humain. C'est une loi générale décrétée dès l'origine, et qui s'applique à tout instant : d'après cette loi, qu'il a posée librement et une fois pour toutes, Dieu crée chaque âme dans l'état d'union avec le corps nouvellement engendré. Assurément, je suis loin de prétendre que cette coopération divine à l'acte humain

ne reste pas enveloppée d'un profond mystère, et que toute difficulté s'évanouisse à l'instant même par cette explication ; mais une chose n'est pas douteuse : l'hypothèse de la création successive des âmes échappe aux objections qui atteignent le traducianisme, et elle rend suffisamment compte des faits que Tertullien voulait éclaircir à l'aide d'une supposition insoutenable d'ailleurs. Voilà pourquoi elle a universellement prévalu dans les écoles théologiques.

Si le prêtre de Carthage n'a pas adopté le sentiment le plus plausible touchant l'origine des âmes, il faut du moins reconnaître que le dogme du péché originel a trouvé en lui un interprète sûr et fidèle ; car c'est dans le but d'expliquer la transmission du péché d'Adam qu'il s'est attaché avec tant de force au traducianisme. Ici, nous quittons la partie philosophique du livre pour nous placer au cœur de l'anthropologie chrétienne. Mais, comme sur tant d'autres points, c'est dans l'ouvrage *contre Marcion* qu'il faut chercher tout d'abord l'idée de Tertullien. L'hérésiarque de Sinope essayait de rejeter sur le Créateur la catastrophe amenée par le mal dans le cours des destinées humaines. Le théologien catholique lui répond que Dieu, en créant l'homme, l'a doué du libre arbitre, et que l'abus de ce don magnifique est la seule cause de notre déchéance :

« Je remarque en premier lieu que l'homme a été créé libre, dépendant de son plein arbitre, se gouvernant par sa propre puissance. Tel est surtout le côté par lequel je trouve en lui l'image et la ressemblance de Dieu. Car ce n'est point par le visage et les linéaments du corps, si

variés dans le genre humain, que l'homme exprime l'uniformité divine; il a été marqué du sceau de sa liberté et de sa puissance dans la substance qu'il tire de Dieu, c'est-à-dire dans son âme qui répond à la forme de Dieu. La loi même que Dieu lui dicta confirme ce privilége. A quoi bon une loi pour qui n'aurait pas été maître d'y obéir ou non? Pourquoi des menaces de mort en vue d'une transgression de la loi, si le mépris de la loi ne pouvait être réputé le fait du libre arbitre? Même raisonnement pour les autres préceptes du Créateur qui place constamment devant l'homme le bien et le mal, la vie et la mort. Oui, que Dieu rappelle, exhorte, menace, toute cette discipline ne peut s'appliquer qu'à un être également libre d'obéir à la loi ou de la mépriser [1]. »

Ainsi, le gouvernement de soi-même, le pouvoir qu'a l'homme de diriger sa volonté dans tel sens qu'il lui plaît, tel est, aux yeux de Tertullien, le trait de ressemblance qui rapproche le plus la nature humaine de la puissance divine. Il eût été contradictoire que le roi de la création ne se possédât point dans la liberté de son âme; qu'en devenant le maître des autres, il restât l'esclave de lui-même [2]. Donc, ce qui constitue sa vraie souveraineté, c'est l'empire qu'il est appelé à exercer sur les puissances de son âme. Mais, par cela même qu'il dispose librement de ses actes et de sa destinée, il peut déchoir de son état primitif par une fausse direction qu'il imprime à

1. *Adv. Marcionem*, II, 5.

2. *Ibid.*, II, 6. « Sed et alias quale erat ut totius mundi possidens homo, non in primis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus. »

sa volonté. Car le bien n'est pas essentiel à l'homme; c'est un don que Dieu lui communique. S'approprier le bien comme une qualité acquise à prix d'efforts, devenir bon par choix, et non plus seulement en vertu d'une communication divine, voilà le but assigné à notre activité morale : c'est en cela que consistent la grandeur de l'homme et son mérite. Le passage où Tertullien exprime ces idées est l'un des plus beaux que l'on puisse rencontrer dans la littérature chrétienne :

« Dieu seul est bon de sa nature. Celui qui possède un attribut incréé ne le possède point par communication, mais par essence. Au contraire, l'homme, qui est tout création, a eu un commencement, et avec ce commencement il a reçu une forme et un mode d'existence ; par conséquent il a été disposé pour le bien, non par nature, mais par le fait de sa création ; il n'a pas en propre ce qui le rend bon, mais il le tient par pure concession de Celui duquel tout bien émane. Or, afin que le bien pût devenir sa chose, sa propriété, j'allais dire sa nature, Dieu l'a émancipé, en lui donnant le libre arbitre comme une balance tenant l'équilibre entre le bien et le mal, de telle sorte que l'homme pût faire le bien sans y être forcé. C'est par là seulement que la bonté pouvait devenir volontaire, la liberté n'étant pas enchaînée à l'institution primitive. Il ne suffisait pas que l'homme fût bon par communication, il fallait encore qu'il le devînt de son choix, comme par une propriété de sa nature, afin que, rendu plus fort contre le mal, il pût triompher librement des assauts que Dieu avait prévus. Enlevez-lui son libre arbitre : enchaîné au bien par né-

cessité, au lieu de s'y porter volontairement, il deviendra aussi le jouet du mal par la faiblesse d'une nature servile, toujours esclave, tantôt du mal, tantôt du bien. C'est pourquoi toute liberté lui a été donnée pour l'un comme pour l'autre, afin que, maître de lui-même, il pût spontanément se maintenir dans le bien et éviter le mal. D'ailleurs, les jugements de Dieu attendent l'homme au terme de sa carrière. Il fallait bien que l'homme en proclamât la justice par les mérites d'un choix libre. Si, au contraire, le bien ou le mal était une nécessité de sa nature, et non un effet de sa volonté, où serait la justice de la récompense, la justice du châtiment[1] ? »

Cela posé, l'existence du mal dans le monde s'explique sans la moindre peine. Ne possédant pas le bien par essence, mais par communication, destiné à rester bon en vertu de son libre choix, et non d'une nécessité, l'homme pouvait déchoir de son état primitif, et, par le fait, il en est déchu. Il n'y a que l'ignorance ou la mauvaise foi qui puissent tirer de là une conclusion quelconque contre la bonté divine. En accordant à l'homme le pouvoir de faire le bien, Dieu n'était pas tenu de lui assurer l'impeccabilité[2]. L'homme n'a point péché « par le principe qui le rend semblable à Dieu, » mais, « par l'abus d'une faculté qu'il avait reçue pour une fin toute différente[3]. » Or, en cédant de la sorte aux suggestions de l'esprit du mal, Adam a perdu toute la race humaine comprise et renfermée en lui comme dans son chef phy-

1. *Adv. Marcionem*, II, 6.
2. *Ibid.*, II, 7-9.
3. *Ibid.*, II, 9. « Non per illud quod illi cum Deo affine est, etc. »

sique et moral. Ici, le premier écrivain de l'Église d'Afrique formule le dogme du péché originel avec une force et une netteté de langage que saint Augustin lui-même n'a pas surpassées :

« Nous reconnaissons Satan pour l'ange du mal, pour l'artisan de l'erreur, pour le corrupteur du monde, pour l'ennemi par lequel l'homme, circonvenu dans l'origine, transgressa le précepte de Dieu, fut livré à la mort en conséquence de cette révolte, et légua à une postérité qu'il corrompit dans son germe, l'héritage de sa condamnation... Ce qu'il y a d'irraisonnable dans l'homme provient de la suggestion du serpent, je veux dire cette prévarication première qui s'implante dans l'âme et croît avec elle à l'instar d'une propriété naturelle comme étant survenue dès le commencement de la nature... Le Seigneur l'a déclaré : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'esprit, il n'entrera pas dans le royaume de Dieu ; » c'est-à-dire il ne sera pas saint. Ainsi, toute âme reste dans le *cens* d'Adam, jusqu'à ce qu'elle soit comprise dans le recensement du Christ : impure, et par cela même pécheresse, aussi longtemps qu'elle n'a pas pris cette seconde naissance [1]. »

Vous jugerez sans doute comme moi qu'il serait difficile de s'exprimer plus clairement sur la corruption de la nature humaine dans Adam et sur la transmission de

1. *De Testim. animæ*, III. « Totum genus de suo semine infectum, suæ etiam damnationis traducem fecit. » — *De Anima*, XVI. « Atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima. » S. Augustin reproduit cette phrase presque littéralement, quand il dit du péché originel : « Vitium pro natura inolevit. » *Ibid.*, XL.

ce vice originel à tous les hommes. Aussi, dans sa controverse avec les Pélagiens, saint Augustin ne fera que reprendre la thèse de son devancier, en la développant avec cette puissance d'argumentation qui lui est propre. Est-ce à dire néanmoins que le péché originel ait détruit dans l'homme toute force, toute aptitude naturelle pour connaître le vrai et pour pratiquer le bien? Luther, Calvin, et après eux, Baïus, Jansénius, auraient parlé de la sorte; mais l'Église primitive repoussait avec force ces exagérations; et le prêtre de Carthage ne faisait que traduire éloquemment le sentiment général, lorsqu'il dépeignait ainsi la condition intellectuelle et morale de l'homme après la chute :

« La corruption de la nature est comme une autre nature, ayant son dieu et son père, à savoir l'auteur de la corruption lui-même, de telle sorte néanmoins qu'elle n'exclut pas comme bien de l'âme, ce qu'il y a de principal, de divin, de pur, de proprement naturel. En effet, les choses qui sont de Dieu s'éteignent moins qu'elles ne s'obscurcissent. Elles peuvent s'obscurcir parce qu'elles ne sont pas Dieu; elles ne sauraient s'éteindre parce qu'elles sont de Dieu. C'est pourquoi, de même que la lumière arrêtée par quelque obstacle demeure, sans briller, si l'obstacle est assez épais pour cela, ainsi le bien, étouffé dans l'âme par l'intensité plus ou moins grande du mal, ou disparaît complétement en cachant sa lumière, ou rayonne par toutes les issues en recouvrant sa liberté. Ainsi y a-t-il des méchants et des bons, quoique nous ayons tous une âme de nature semblable; ainsi se rencontre-t-il quelque bien dans les plus pervers, quel-

que mal dans les plus vertueux, car Dieu seul est sans péché, et le Christ est le seul homme sans péché, parce que le Christ est Dieu. Ainsi encore la divinité de l'âme, en vertu de son bien antérieur, éclate-t-elle en présages, et la conscience prend-elle une voix pour rendre témoignage à la vérité : Dieu est bon ! — Dieu me voit ! — Je m'abandonne à Dieu! Conséquemment il n'y a pas d'âme sans souillure, parce qu'il n'est point d'âme qui n'ait la semence du bien[1]. »

Nous voilà loin de ces théories extrêmes par lesquelles Luther, Calvin, et à leur exemple les jansénistes, s'efforçaient d'établir que le péché originel n'a laissé dans l'homme déchu ni aptitude pour la vérité religieuse, ni capacité naturelle pour le bien. S'il en était ainsi, la grâce ne trouverait dans la nature humaine aucun point de rattache, la foi ne saurait jamais devenir raisonnable, et la Rédemption ne ferait que dissimuler, sans la guérir, une corruption au sein de laquelle il ne reste plus ni étincelle de lumière ni germe de bien. J'aimais à citer cette page de Tertullien pour montrer une fois de plus qu'il ne mérite pas le reproche d'avoir méconnu la puissance naturelle de la raison ni les bons instincts qui survivent dans l'homme déchu à la perte de la justice originelle. Il est vrai que ces débris ne suffiraient d'aucune façon pour reconstruire dans son ensemble l'édifice de la vérité et de la moralité humaine; encore moins ces ressources naturelles de l'intelligence et de la volonté auraient-elles quelque proportion avec

1. *De Anima*, XLI.

la fin surnaturelle que Dieu nous propose. C'est pourquoi le prêtre de Carthage se hâte d'ajouter que l'âme a besoin de renaître dans le Christ, comme elle est morte dans Adam. Mais, avant d'apprécier son exposition des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, il importe de voir comment il a résolu deux ou trois problèmes d'anthropologie qui terminent le traité *de l'Ame*.

Déjà, Messieurs, vous avez pu juger du caractère de cet ouvrage, auquel rien ne ressemble dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles : c'est une véritable histoire de l'âme depuis son origine jusqu'à sa séparation d'avec le corps. Avant de la suivre dans les divers états où elle pourra se trouver après sa sortie de ce monde, Tertullien observe de près l'étonnant phénomène qui nous offre une image anticipée de la mort, je veux dire le sommeil. Il repousse l'opinion des anciens philosophes, qui cherchaient en dehors de la nature des raisons pour expliquer ce fait. Rien de plus naturel, dit-il, que cette loi établie de Dieu pour réparer les forces de l'homme. En agissant toute seule pendant le sommeil des sens, l'âme témoigne de l'immortalité qui lui est propre, et prélude à son état futur, où elle devra continuer d'agir sans le secours de l'organisme. Toujours prompt à saisir la cause morale des choses par-dessus leurs raisons physiques, le philosophe chrétien développe en beaux termes les leçons qui ressortent pour nous de cette loi providentielle :

« Dieu expose à tes regards le corps brisé par la puissance bienfaisante du sommeil, abattu par l'agréable né-

cessité du repos, gisant dans cet état d'immobilité où il s'était trouvé avant de vivre, où il se trouvera après la mort, pour témoigner ainsi de sa formation et de sa sépulture, attendant l'âme, comme s'il ne l'avait pas encore, ou qu'elle lui fût déjà retirée. Quant à l'âme, elle est affectée de telle sorte qu'elle semble exercer ailleurs son activité; elle dissimule sa présence pour préluder à son absence future; et pourtant elle rêve dans l'intervalle sans se reposer, sans se livrer à l'inaction, sans asservir au joug du sommeil sa nature immortelle. Elle prouve par là qu'elle est toujours en mouvement : sur terre, sur mer, elle voyage, commerce, s'agite, travaille, joue, se plaint, se réjouit, poursuit ce qui est licite et ce qui ne l'est pas, montre que, même sans le corps, elle peut beaucoup, qu'elle est pourvue d'organes à elle; ce qui ne l'empêche pas d'éprouver la nécessité d'imprimer derechef le mouvement au corps. Celui-ci, rendu à ses fonctions aussitôt qu'il se réveille, te confirme la résurrection des morts. Telle sera la raison naturelle et la nature raisonnable du sommeil. Jusque par l'image de la mort, tu es initié à la foi, tu nourris ton espérance, tu apprends à mourir et à vivre, tu apprends à veiller pendant que tu dors[1]. »

A la question du sommeil venait se rattacher celle des songes. Tertullien attribue à l'âme une vertu, qu'il appelle l'extase, et qui lui permet d'agir lors même que les sens sont liés, et leur opération suspendue. Cette extase naturelle peut se produire pendant le sommeil, où

1. *De Anima*, XLIII

l'âme est emportée ailleurs par le mouvement qui lui est propre, tandis que le corps demeure dans un état d'immobilité complète. La plupart des songes sont le résultat de cette activité, qui se prolonge malgré l'engourdissement des organes. Beaucoup de rêves se réduisent à une simple réminiscence de ce qui avait frappé l'âme à l'état de veille. Enfin, à côté de ces phénomènes purement naturels, le prêtre de Carthage admet l'intervention de Dieu, et même celle des démons pour un certain nombre de songes. S'il ne porte pas une critique assez sévère dans l'examen des faits qu'il cite, on ne saurait contester le principe sur lequel repose sa théorie[1]. Dieu peut manifester la vérité aux hommes par tel moyen qu'il lui plaît, et l'Écriture sainte nous offre à cet égard des exemples dont l'autorité domine toute discussion.

Si le sommeil est une image de la mort, la mort est une dette de la nature, *mors naturæ debitum*. Ce n'est pas, dit Tertullien, que l'homme fût destiné primitivement à mourir; sans le péché, il n'aurait jamais connu la mort, qui en est le châtiment. Sous ce rapport, il est vrai de dire que le fait qui nous étonne le moins est de tous le plus contraire à la nature. De là vient que la société du corps et de l'âme ne se dissout jamais sans une cause violente qui les arrache l'un à l'autre. Oui, jusque dans les morts les plus paisibles, on retrouve ce déchirement qui atteste les répugnances de la nature humaine pour une loi sous laquelle le péché seul l'a fait tomber :

1. *De Anima*, XLV-XLIX.

« Pareille est la force qui pousse les vaisseaux, lorsque, loin des écueils de Capharée, sans être battus par la tempête, ni assaillis par les vagues, ils s'avancent sous des brises favorables, et glissent sur la mer au milieu des chants de l'équipage : entr'ouvrant tout à coup leurs flancs déchirés, ils disparaissent avec toute leur sécurité. C'est ainsi que les morts les plus paisibles n'en sont pas moins des naufrages de la vie. Que le navire de notre corps s'en aille tout entier ou mis en pièces, qu'importe, puisque la navigation de l'âme est arrêtée [1] ? »

La brillante imagination de Tertullien ne trouve pas des couleurs moins vives pour dépeindre la situation de l'âme au milieu des défaillances du corps près de s'affaisser sur lui-même et de tomber en dissolution :

« Tandis que les organes du corps sont ravagés par un outrage particulier à chacun d'eux, l'âme, contrainte de se retirer elle-même à mesure que ses instruments, ses domiciles et ses espaces tombent en ruine, semble s'amoindrir aussi, comme le conducteur d'un char paraît défaillir quand la fatigue de ses chevaux trahit leurs forces, privé qu'il est d'un secours nécessaire, sans éprouver lui-même d'affaiblissement. Ainsi l'esprit animal, qui est le cocher du corps, tombe en défaillance, parce que son véhicule vient à lui manquer; privé de son opération, mais non de sa vigueur ; s'allanguissant dans son activité, mais non dans sa nature ; épuisant sa constance, mais non sa substance, parce qu'il

1. *De Anima*, LII.

cesse de paraître, sans pourtant cesser d'être [1]. »

Un traité complet sur l'origine, la nature et les destinées de l'âme, devait nécessairement se terminer par une exposition des fins dernières de l'homme. Ici, Tertullien mêle quelques vues erronées à l'enseignement de la foi; ou du moins son langage est peu net sur divers points. Ce qui est de nature à engendrer la confusion, c'est qu'au lieu d'employer le mot *enfer* pour désigner uniquement le séjour des damnés, il s'en sert comme d'un terme générique qui exprime le lieu où se rendent les âmes après la mort. Il est vrai que l'auteur distingue clairement le paradis qu'habitent déjà les patriarches et les prophètes depuis la résurrection du Seigneur [2]. Mais, cela posé, il reste quelque incertitude touchant ses opinions sur la béatitude céleste. Tel passage ferait supposer que Tertullien n'admet que les martyrs à la participation de la vision béatifique avant le jugement général, tandis que les autres âmes seraient tenues en réserve dans les lieux bas de la terre jusqu'au jour du Seigneur. Ailleurs, il semble se borner à dire que les âmes des justes ne jouissent pas, avant la résurrection, de la plénitude du bonheur, puisqu'elles restent privées de leur corps. Nous avons trouvé chez saint Irénée le même vague au sujet d'une question tranchée depuis lors par les définitions de l'Église [3]. Au moins le sentiment du prêtre de Carthage sur le purgatoire ne saurait-il donner lieu à aucune con-

1. *De Anima*, LIII.

2. *Ibid.*, LV.

3. Voyez *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XXIe, p. 475.

testation. Après avoir démontré que l'âme peut être récompensée ou punie sans la chair, Tertullien ajoute qu'elle a besoin de se purifier des fautes les plus légères dans l'intervalle de la résurrection, et que cette purification s'opère au séjour même qui la reçoit après la mort [1].

Le paganisme avait répandu de telles erreurs sur l'état des âmes après leur séparation d'avec le corps, qu'il était nécessaire de prémunir les fidèles contre les pratiques superstitieuses qui en résultaient. Quoi de plus célèbre dans les poëtes de l'antiquité profane, que l'opinion suivant laquelle l'absence de sépulture empêchait les morts d'être admis au séjour du bonheur? Tertullien fait ressortir l'absurdité de cette supposition, en montrant qu'on ne saurait imputer au défunt une omission dont ses proches seuls sont coupables. Aucune âme, dit-il, n'est retenue ici-bas après la mort; elles passent toutes immédiatement dans la demeure que le jugement divin leur assigne, et d'où nulle opération magique ne peut les rappeler.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, quelle grande place l'évocation des morts occupait parmi les superstitions païennes. Déjà, dans l'*Apologétique*, Tertullien avait mentionné les prestiges à l'aide desquels les démons

1. *De Anima,* LVIII. « Modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur. » — Ajoutons aux paroles de Tertullien le témoignage qu'il rend, dans le même traité, à l'antiquité de la prière pour les morts. Au § 51, il parle d'une défunte qui se croisa les mains, au moment où le prêtre prononçait les prières, et qui ne les laissa retomber qu'après que la paix eût été donnée, *condita pace,* c'est-à-dire vers la fin du sacrifice de la messe.

abusaient de la crédulité publique, contrefaisant les morts pour tromper les vivants; il revient là-dessus à la fin du traité *de l'Ame*. Ces passages sont fort curieux, parce qu'ils nous montrent combien vieilles sont les pratiques que le spiritisme a fait revivre de nos jours [1].

« Si les magiciens font paraître des fantômes, s'ils déshonorent les âmes des morts qu'ils prétendent évoquer, s'ils font rendre des oracles à des enfants; si, habiles charlatans, ils imitent les miracles, s'ils savent même envoyer des songes par le pouvoir des anges et des démons qu'ils invoquent, si enfin, par leurs moyens, des chèvres, *des tables devinent l'avenir*, à plus forte raison ces puissances séductrices feront-elles par elles-mêmes et pour elles ce qu'elles opèrent pour des intérêts étrangers..... Comment appellerons-nous la magie? Comme l'appellent presque tous, une imposture. Mais les chrétiens sont les seuls qui pénètrent la raison de cette imposture; car nous connaissons les esprits mauvais, non par une secrète complicité avec eux, mais par une science qui les hait: au lieu de les attirer par des opérations qui les invitent à se manifester, nous les traitons avec une fierté qui les subjugue. Détestable science que la magie, fléau multiple de l'intelligence humaine, artisan de toutes les erreurs, ruine de l'âme et du salut, seconde idolâtrie dans laquelle les démons contrefont les morts, de même que dans la première ils singent la divinité... Ce sont eux, en effet, qui agissent sous le voile de ces âmes. Cette imposture de l'esprit mauvais, qui se cache sous la personne

1. *Apolog.*, XXIII; *de Anima*, LVII.

des morts, nous la prouvons, si je ne me trompe, par les faits eux-mêmes, lorsque, dans les exorcismes, il se donne tantôt pour un parent, tantôt pour un gladiateur ou pour un bestiaire, ailleurs pour un dieu, cherchant avant tout à étouffer la vérité que nous prêchons. »

Si le théologien du IIe siècle avait eu à tracer le tableau du spiritisme tel qu'on le pratique aujourd'hui dans les rangs d'une secte ténébreuse, il n'aurait pu s'exprimer autrement. Rien ne manque à sa description, y compris les tables parlantes. Tant il est vrai que les mêmes folies se renouvellent à toutes les époques dans l'histoire de l'esprit humain! Remarquez-le bien, Messieurs, Tertullien ne nie pas les résultats extraordinaires qu'obtenaient quelquefois les spirites de son temps par leurs évocations magiques. Nous pensons de même que tout ne se réduit pas à la fourberie et à l'hallucination dans les phénomènes qui se produisent sous la main de nos modernes magiciens. Rien ne nous surprend moins que l'action démoniaque dans des faits de ce genre. Mais ce que le sens chrétien repousse aujourd'hui comme alors, c'est l'hypothèse d'une manifestation quelconque de l'âme des morts. « Que les enfers ne s'ouvrent à aucune âme, dit Tertullien, voilà ce que le Seigneur, parlant dans la personne d'Abraham, confirme suffisamment par cet exemple du pauvre qui repose et du riche qui gémit. Non, personne ne peut sortir de là pour annoncer ce qui s'y passe, chose qui pourtant aurait pu être permise alors, afin que l'on crût à Moïse et aux prophètes[1]. »

1. *De Anima*, LVII.

Quant aux réponses parfois édifiantes ou orthodoxes que les spirites se plaisent à prêter aux voix d'outre-tombe, elles ne prouvent absolument rien en faveur de leur théorie. « Gardons-nous bien de croire, dit le prêtre africain, que l'âme d'un saint, encore moins d'un prophète, ait jamais été arrachée par le démon au séjour des élus, nous qui savons que Satan lui-même se transfigure par intervalle en ange de lumière, à plus forte raison en homme de lumière[1]. » Quel est donc l'unique agent surnaturel dans ces pratiques occultes? Nous venons de l'entendre par la bouche du premier écrivain de l'Église latine. Le spiritisme est dupe des puissances du mal qui se jouent de sa crédulité; et quand il interroge les morts, ce sont les démons qui répondent.

Le traité *de l'Ame* est une des œuvres les plus originales de Tertullien. Nulle production antérieure de l'éloquence sacrée ne pouvait lui servir de modèle pour une dissertation philosophique qui embrasse le vaste champ de l'anthropologie chrétienne. Nous l'avons vu, il y a bien du tâtonnement dans cette première tentative pour construire la science de l'homme sur la double base de la raison et de la foi; les solutions de l'auteur ne sont pas toutes également heureuses. Mais, à défaut d'une sûreté qui défie la critique, quelle hardiesse de coup d'œil dans cette analyse des lois et des phénomènes de l'ordre humain! Quelle connaissance profonde des systèmes et des écrivains de l'antiquité, depuis les théories médicales professées auparavant jusqu'aux sciences occultes tou-

1. *De Anima*, LVII.

jours en vogue au sein du polythéisme! Avec quelle aisance cet homme aborde et discute tous les problèmes que l'on peut agiter sur le terrain où il se place! Quelle ordonnance régulière et quelle ampleur dans ce poëme de l'âme, qui prend la substance spirituelle à son origine pour la suivre dans les phases qu'elle parcourt et la conduire vers sa fin dernière! La science théologique va s'exercer pendant des siècles sur les questions qui font l'objet de ce traité célèbre; la controverse pélagienne, en particulier, obligera les défenseurs de l'orthodoxie à observer de plus près les conditions de la nature humaine; mais c'est le mérite de Tertullien d'avoir préludé à ces travaux de l'avenir par un essai qui restera un modèle, comme il avait été sans précédent.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON

Traité de *la Chair du Christ*. — L'incarnation du Verbe, fondement de la doctrine chrétienne. — Deux tendances contraires chez les sectes primitives. — Les Ébionites et les Docètes. — Idéalisme fantastique de Marcion.—Tertullien défend contre cet hérésiarque la réalité de l'incarnation du Verbe. — Le premier homme créé à l'image du Christ futur. — Dans l'ancien Testament, le Verbe préludait à son incarnation par une action anticipée. — Objections de Marcion. — Réponse de Tertullien. — Glorification de l'humanité par le Verbe incarné. — Ève et Marie. — La divinité de Jésus-Christ.

Messieurs,

Dans son traité *de l'Ame*, Tertullien avait passé en revue la plupart des questions qui se rattachent à l'anthropologie chrétienne. Cette analyse, aussi délicate que profonde de la nature humaine, faisait suite à sa défense de la vraie notion de Dieu, du dogme de la création et du mystère de la Trinité. Comme nous l'avons dit plus d'une fois, les écrits du prêtre de Carthage contre les hérésies forment un véritable traité de théologie dogmatique, où l'éloquence vient prêter à la controverse un puissant attrait. Or, en observant de près l'état moral de l'homme, le philosophe chrétien était arrivé à constater les désordres que le péché originel a entraînés après lui ; et cette peinture des ravages causés par le mal dans l'âme humaine n'est pas une des parties les moins re-

marquables de l'ouvrage que je viens de nommer[1]. Mais, si la chute est le premier terme du problème de nos destinées, la réparation en est le second : ces deux dogmes sont corrélatifs, et l'étude de l'un conduit à l'examen de l'autre. C'est pourquoi l'ordre des matières, comme aussi celui des temps, nous amène vers le livre *de la Chair du Christ*.

Si j'ai réussi à vous donner une idée exacte du caractère et de l'esprit théologique de Tertullien, vous comprendrez sans peine que le dogme de l'Incarnation dût être pour lui le point central d'où part et où converge toute la religion chrétienne. Les hautes relations que ce grand fait établit entre l'homme et Dieu, remplissaient d'admiration son âme si accessible aux beautés de l'ordre moral. S'il voit dans l'Évangile le principe d'une transformation complète de l'humanité, c'est que le Verbe fait chair est à ses yeux la source unique d'où la vie surnaturelle découle dans chaque âme. Selon le prêtre africain, c'est s'arrêter à la surface des choses, que d'envisager simplement le christianisme comme une révélation destinée à régler les croyances et la conduite des hommes; l'incarnation du Verbe a une signification bien autrement large et profonde. Par cette sublime condescendance, Dieu élève la nature humaine à une hauteur et lui ouvre des perspectives que l'œil de la raison ne soupçonnait même pas. « Dieu est venu converser avec les hommes, s'écrie l'éloquent écrivain, pour apprendre aux hommes à vivre en Dieu. Dieu a traité avec l'homme d'égal à égal, afin que

1. *De Anima*, XVI, XL.

l'homme pût traiter de même avec Dieu. Dieu s'est fait petit, afin que l'homme devînt grand : » *Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret*[1].

Certes, Messieurs, l'homme qui célébrait avec tant d'enthousiasme le bienfait de l'Incarnation, devait y voir tout ensemble la pierre angulaire et la clef de voûte de l'édifice théologique. En effet, l'économie entière du salut se résume dans ce fait unique, dont les motifs et les conséquences embrassent l'avenir comme le passé du genre humain. Histoire et doctrine, croyances et institutions, tout s'explique par là. L'Église, c'est le Verbe qui prolonge son incarnation dans la société formée à son image et vivant de sa vie ; les sacrements, c'est le Verbe qui communique sa lumière et sa force à chaque membre de son corps mystique ; le culte, c'est le Verbe qui renouvelle son sacrifice jusqu'à la fin des temps, etc. Il ne faut donc pas s'étonner de l'immense travail d'idées qui s'est accompli, dans les premiers siècles de l'Église, autour de ce dogme fondamental. On s'est plu quelquefois à traiter d'insignifiants ou de stériles ces débats qui ont rempli la jeunesse du monde chrétien. A quoi bon ces discussions ardentes sur l'unité de personne, sur les deux natures ou les deux volontés dans le Christ? Mais, Messieurs, jamais questions plus importantes n'ont été agitées sur cette terre ; car, suivant qu'on admet ou qu'on rejette l'incarnation du Verbe, les destinées humaines changent de face et prennent un autre cours. S'il n'y a qu'une nature ou qu'une volonté dans le Christ, toute

1. *Adv. Marcionem*, II, 27.

l'œuvre de la Rédemption s'écroule, et le christianisme avec elle. De là le caractère grave, sérieux, je dirais presque radical, de ces controverses qui portaient sur le dogme de l'Incarnation et qui ne s'arrêtent qu'au IIIe concile de Constantinople. Oui, il entrait dans les desseins de la Providence que cette grande cause fût instruite et discutée à fond pendant six siècles, et que tout le mouvement des hérésies primitives se concentrât sur la personne de Jésus-Christ, afin que, si quelqu'un était tenté de reprendre ce rôle dans la suite des temps, on pût lui répondre : Vous venez trop tard; vos nouveautés sont des redites vieilles de mille ans et plus; c'est en vain que vous espérez rajeunir une thèse surannée, et rouvrir un débat que le monde chrétien a clos après six siècles de luttes, d'examen approfondi, et par dix-huit siècles de croyance universelle.

Nous ne touchons pas encore à ce débat solennel, qui a valu à l'éloquence sacrée de si beaux triomphes, et dont les phases principales s'appellent Nicée, Éphèse, Chalcédoine et Constantinople. Mais déjà, vers l'époque de Tertullien, les hérésies préludaient par leurs attaques à ces grandes controverses sur l'incarnation du Verbe. Je dis plus, Messieurs : ces luttes sont contemporaines de l'Évangile; et, malgré l'ardeur que mettront nos adversaires à égaler les Juifs, la personne de Jésus-Christ ne sera jamais discutée dans le monde autant qu'elle l'a été pendant sa vie mortelle.

Pascal disait : « L'Église s'est vue obligée de montrer que Jésus-Christ était homme, contre ceux qui le niaient, aussi bien que de montrer qu'il était Dieu; et les

apparences étaient aussi grandes contre l'un que contre l'autre[1]. » Telle est, en effet, l'alternative qui s'offrait aux hérétiques des deux premiers siècles. Tandis que les uns, à l'exemple des ébionites et des cérinthiens, combattaient la divinité de Jésus-Christ, il s'en trouva d'autres, comme les docètes, pour nier son humanité. S'il vous en souvient, les Épîtres de saint Ignace d'Antioche, que nous avons étudiées ensemble il y a quelques années, sont consacrées à la réfutation de ces deux erreurs contraires. Déjà auparavant, l'Évangile et les Épîtres de saint Jean nous montrent cette double tendance chez les sectes primitives[2]. Voilà pourquoi l'apôtre appuie avec tant d'insistance, d'une part, sur la divinité du Verbe, de l'autre, sur la réalité de l'Incarnation. Quand, plus tard, ce grand mouvement d'idées qu'on appelle le gnosticisme, éclata de tous côtés, les erreurs opposées des ébionites et des docètes se développèrent parallèlement dans les différentes écoles dérivées de cette source commune. Mais alors l'on vit se produire un phénomène assez curieux à observer. Parmi les gnostiques, un petit nombre seulement osèrent contester la divinité du Christ; et cependant vous n'ignorez pas à quelles extravagances les portait une imagination dévergondée : tant ce dogme fondamental paraissait solidement établi à ceux-là mêmes qui ne reculaient devant aucune témérité! Il faut faire une exception pour Carpocrate, espèce de socialiste, qui niait le droit de propriété et prêchait la communauté des femmes. Qu'un tel homme ait cru devoir s'atta-

1. *Pensées de Pascal*, x, 4.
2. Voyez *les Pères apostoliques et leur époque*, leçon XVIIe.

quer à la personne divine du Sauveur, cela n'a rien d'étonnant. Quant aux principaux chefs de la gnose, tels que Valentin, Basilide et Marcion, ils étaient si éloignés de vouloir soutenir une pareille thèse, qu'ils se jetaient tout juste dans l'extrême contraire. Pour écarter de Jésus-Christ ce qui leur paraissait une imperfection, ils se croyaient obligés de nier son humanité. Partant de cette idée que la matière est le siége du mal, et que Dieu ne saurait entrer en contact avec elle sans se souiller, ils prétendaient que le corps du Christ se réduisait à une simple apparence, ou du moins qu'il était d'une nature différente du nôtre. C'est cet idéalisme fantastique que Tertullien combat dans le traité dont nous allons nous occuper. Comme la divinité de Jésus-Christ n'était pas en question, l'auteur ne fait que mentionner, en passant, l'opinion des ébionites, sans prendre la peine de les réfuter.

En disant que la divinité de Jésus-Christ n'était pas contestée à l'époque de Tertullien, je n'entends parler ni des païens ni des juifs. Lorsqu'il s'agit d'une attaque contre la personne divine du Sauveur, il faut toujours s'attendre à voir des enfants d'Israël prêter la main à une entreprise dont ils espèrent tirer leur profit. Encore moins pouvait-on s'étonner de rencontrer une telle opposition chez les païens : le culte d'Adonis est incompatible avec celui de Jésus-Christ ; et lorsqu'on regarde le soleil comme « le dieu particulier de notre planète, » il est difficile de rien voir au delà. A des adversaires de cette force et de cette catégorie, il fallait commencer par prouver l'existence d'un Dieu vivant et personnel : c'est ce que

faisaient les apologistes des premiers siècles ; et je vous laisse à juger si, aujourd'hui encore, les ennemis de la divinité du Sauveur se trouvent ailleurs que parmi les athées et les panthéistes. Comment, dès lors, être surpris que la négation du Christ marche de pair avec l'athéisme? L'étonnement serait naïf. Mais, je le répète, en dehors des païens et des juifs, ce dogme capital ne rencontrait guère de résistance, même parmi les hérétiques. C'est plutôt contre la nature humaine de l'Homme-Dieu que le gnosticisme dirigeait ses efforts. Voilà pourquoi Tertullien s'attache de préférence à démontrer la réalité de l'incarnation du Verbe.

Rien de plus élevé, Messieurs, que la doctrine du prêtre de Carthage sur ce point fondamental de la religion chrétienne. Pour lui, c'est l'incarnation du Verbe qui donne à l'histoire du genre humain sa grandeur et son unité. Déjà, dans la formation de l'homme, il croit en trouver le pronostic ou le reflet anticipé. Si Dieu a répandu ses dons sur sa créature naissante, c'est qu'à travers ce limon il entrevoyait le Verbe, qui un jour serait homme, comme ce limon, et chair, comme cette terre nouvellement pétrie. Voilà le prototype sur lequel la main du Créateur modelait l'humanité. Ce limon, qui dès lors revêtait l'image du Christ dans sa chair future, faisait présager l'Incarnation : œuvre d'un Dieu, il était de plus le gage d'un Dieu : *non tantum Dei opus erat, sed et pignus*[1]. Magnifiques paroles, dont la vigoureuse précision n'a d'égale que leur haute poésie! Mais Tertul-

1. *De Resurr. carnis*, VI.

lien ne s'en tient pas là : il suit le Verbe de Dieu dans son acheminement progressif vers l'Incarnation, en rapportant à lui toutes les manifestations divines de l'Ancien Testament. Il le voit converser avec les patriarches, apparaître à Moïse dans le buisson ardent et à travers la fumée du Sinaï. Sous ces formes passagères, le Verbe essayait l'homme, *ediscens jam inde hominem*, et préludait depuis l'origine au rôle qu'il remplirait dans la plénitude des temps : il apprenait ainsi à instruire, à délivrer, à juger le genre humain, dans une chair qui n'était pas encore née[1]. De cette manière, toute l'histoire religieuse de l'humanité venait aboutir à l'apparition de Dieu dans une chair mortelle, et l'action du Verbe incarné sur le monde se développait d'âge en âge avant l'Incarnation même. Pour compléter ces vues déjà si larges sur le passé du genre humain, il eût fallu ajouter, avec saint Justin, que chez les païens le Verbe préludait aussi à l'illumination générale des intelligences par les semences de vérité éparses dans le monde : cette belle philosophie de l'histoire, que nous admirions naguère chez le premier des apologistes chrétiens, aurait donné plus d'ampleur à la thèse de Tertullien sur les conséquences anticipées de la médiation du Verbe[2]. Certes, Messieurs, voilà une théorie féconde : il est impossible de ne pas admirer la profondeur et l'étendue d'esprit que révèlent de pareils aperçus. Aussi, quand je compare à cette puissante synthèse les frivolités qu'on vient nous offrir aujourd'hui sous le nom de critique religieuse ; lorsque je

1. *De Carne Christi*, VI ; *adv. Marcionem*, II, 27.

2. Voy. *Saint Justin et les apologistes chrétiens au* IIe *siècle*. leçon XVIe.

vois des hommes de talent déserter le terrain de la vraie spéculation pour en revenir au matérialisme de l'école d'Ionie, aux atomes de Leucippe et de Démocrite, je ne sais ce qu'il faut plaindre davantage, ou de ceux qui oublient à un tel point la mission de la science, ou d'une époque condamnée à les entendre et à les lire.

Marcion, le grand adversaire de Tertullien, n'admettait pas la réalité de l'incarnation du Verbe. Élevé dans les rangs du clergé, cet hérésiarque cherchait à détruire chez les autres la foi qu'il avait reniée lui-même. C'est ce que le prêtre de Carthage lui reproche avec sa vigueur accoutumée : « Parce que tu as cessé de croire, Marcion, tu travailles maintenant à anéantir ce que tu avais cru; mais loin de la détruire, tu ne fais que confirmer cette foi qui naguère était la tienne[1]. » L'orgueil du gnostique se révoltait à l'idée que le Fils de Dieu eût pris naissance parmi les hommes. Quoi! une étable, une crèche, les langes d'un berceau, les faiblesses de l'enfance, lorsqu'il s'agit d'une personne divine! Insensé! qui ne comprenait pas que tout l'éclat des grandeurs humaines n'eût rien ajouté à la fonction du Rédempteur, et qu'il était plus convenable pour l'Homme-Dieu de les fouler aux pieds que de s'en parer. Sans doute, répond Tertullien, il n'est pas de substance assez noble pour servir de vêtement à la Divinité; mais les formes que Dieu revêt, il les anoblit. Non, une naissance réelle ne dégrade point la majesté divine : en devenant homme, Dieu ne court nul risque de déchoir de sa grandeur, car il ne cesse

1. *De Carne Christi*, II.

pas d'être Dieu. Ce n'est pas dans l'Être souverain que le changement s'opère : en s'unissant par le lien d'une seule et même personne, les deux natures restent néanmoins distinctes; l'une s'élève sans que l'autre s'abaisse[1]. Est-ce le fait de la naissance qui te répugne, continue l'éloquent écrivain? Tu as donc une idée bien basse de la nature humaine. Eh bien! apprends quelle est sa dignité, apprends-le de cette foi à laquelle tu as renoncé. Tout ce passage, Messieurs, est admirable de force et d'élévation; permettez-moi de le placer sous vos yeux :

« Courage, Marcion! Déclame à ton aise contre les saintes et vénérables opérations de la nature! Multiplie tes invectives contre tout ce que tu es! Détruis l'origine de la chair et de l'âme! Appelle cloaque les flancs maternels où s'élabore l'homme, cet animal sublime!... N'épargne pas même la pudeur de la femme qui devient mère, honorable pour les périls qu'elle court, sainte et religieuse par le ministère que la nature lui assigne. Tu as horreur sans doute de cet enfant jeté à terre avec les obstacles qui l'embarrassent et les humeurs qui le souillent. Ces langes qui le retiennent, ces liens qui l'entourent, ces caresses qu'on lui prodigue excitent ton dédain. Tu méprises, Marcion, cette vénération due à l'œuvre de la nature. Et comment donc es-tu né? Tu hais l'homme qui vient au monde : alors, comment peux-tu aimer quelqu'un? Certes, tu ne t'es pas aimé toi-même, quand tu as rompu avec l'Église et avec la foi du Christ. Mais à toi de savoir si tu te déplais ou si tu es né autrement : il n'en est pas

1. *De Carne Christi*, III; *adv. Marcionem*, III, 10.

moins vrai que cet homme conçu dans le sein de la femme, formé dans l'abjection, enfanté dans la honte, élevé avec des caresses qui te semblent dérisoires, le Christ l'a aimé. C'est pour lui qu'il est descendu, pour lui qu'il a prêché, pour lui qu'il s'est anéanti jusqu'à la mort et à la mort de la croix. Oui, il faut bien qu'il l'ait aimé, puisqu'il l'a racheté à un tel prix [1]. »

C'est ainsi que Tertullien cherche dans l'amour divin le motif suprême de l'incarnation du Verbe, en même temps qu'il s'appuie sur la dignité de notre nature, pour écarter de la naissance humaine l'opprobre dont d'orgueilleux sophistes prétendaient la couvrir. Cela prouve, Messieurs, que le respect de l'homme grandit avec la foi, comme il s'affaiblit et se perd par l'incrédulité. Certes, jamais écrivain de l'Église ne s'est avisé de dire, avec une certaine école, qu'il y avait une époque où l'homme ne se distinguait pas de l'animal, et qu'encore aujourd'hui l'humanité offre dans son ensemble un assemblage d'êtres bas, égoïstes, supérieurs à l'animal en cela seul que leur égoïsme est plus réfléchi [2]. Si le christianisme a eu à se défendre d'un reproche, c'est d'avoir fait l'homme trop grand, puisqu'il l'élève jusqu'à Dieu par l'Incarnation, et qu'il le juge capable d'entrer par la grâce en participation de la nature divine. Au IIe siècle comme aujourd'hui, ceux qui étaient les plus prompts à exalter l'orgueil de l'homme, se montraient les moins empressés à reconnaître les vrais titres de sa dignité : ils méprisaient au fond du cœur ce qu'ils prônaient du bout des lèvres. Sans doute,

1. *Adv. Marcionem*, III, 11 ; *de Carne Christi*, IV.

2. *Vie de Jésus*, par M. Renan, p. 2, 457.

en défendant contre les détracteurs de la nature humaine le dogme du Verbe fait chair, Tertullien est loin de contester que cette prodigieuse condescendance de la Divinité ait de quoi étourdir une raison esclave des apparences. Ce n'est pas lui qui voudrait jeter un voile sur ce que saint Paul appelait la folie de la croix. Il admet volontiers que les humiliations de l'Homme-Dieu puissent devenir un objet de scandale pour ceux qui n'admirent que les grandeurs charnelles. Mais, loin de voir une difficulté dans ce qui est l'épreuve nécessaire de la foi, il y trouve un motif de plus pour adhérer à la religion; car c'est le propre des œuvres divines d'offrir aux yeux de l'homme une apparence d'impossibilité. « Le Fils de Dieu est né, s'écrie-t-il en donnant à sa pensée ce tour paradoxal qui lui est propre, je n'en rougis point, parce qu'il faut en rougir. Le Fils de Dieu est mort : il faut le croire, parce que cela révolte la raison. Il est ressuscité : le fait est certain, parce qu'il est impossible [1]. »

Dejà, Messieurs, en étudiant le traité de Tertullien *sur le Baptême*, nous avons expliqué le sens de ces paroles, qui ne laissent pas d'être quelque peu étranges dans la forme. Au fond, il ne s'agit que d'une folie et d'une contradiction apparentes. Le dur Africain est le premier à reconnaître dans l'incarnation du Verbe le chef-d'œuvre de la sagesse divine. Voilà, en effet, le caractère particulier aux mystères de la foi; s'ils choquent à première vue notre faible raison, ils émerveillent l'intelligence qui les approfondit : par là, ils laissent à la

1. *De Carne Christi*, v.

foi tout son mérite, en même temps qu'ils ouvrent à la science les plus vastes perspectives. Nul doute que l'imagination ne puisse se troubler à l'idée d'un Dieu fait homme, qui, pour me servir d'une expression presque intraduisible de Tertullien, se précipite dans les abaissements de notre nature, *qui per naturæ contumelias volutatus est*[1]. Mais, d'autre part, comme la raison se sent à l'aise dans la méditation d'un dogme qui ne la frappe si vivement que pour mieux l'éclairer! Et d'abord, quel acte plus propre à faire resplendir les perfections divines? la puissance, car la création du monde n'est qu'un jeu auprès de l'union personnelle de l'infini avec le fini; la sagesse, car ce plan de réparation est aussi fécond en résultats qu'il paraît simple dans les moyens qui servent à le réaliser; l'amour, car il est impossible de concevoir la bonté divine sous une forme plus expressive. Puis, comme l'œuvre de la création grandit par cet acte souverain qui lui donne pour couronnement, à son sommet, l'union personnelle du Créateur avec la créature! C'est l'univers entier qui s'élève au-dessus de lui-même par cette union de la nature humaine, qui en résume les divers éléments, avec la nature divine. Pas un atome qui ne participe à la glorification de la matière et de l'esprit dans la personne de l'Homme-Dieu. Enfin, si, en dehors de l'incarnation du Verbe, la gloire extérieure que Dieu tire de la création est nécessairement relative et bornée, elle devient sans limites par ce grand fait; car le culte rendu à Dieu par un Homme-Dieu est un hommage adé-

1. *De Carne Christi*, IV.

quat et infini. Ainsi, manifestation des perfections divines, glorification de la créature, glorification de Dieu, tout prend un caractère d'infinité par l'incarnation du Verbe. Voilà comment, tout en restant l'objet de la foi, les mystères de la religion élargissent l'horizon de l'intelligence qu'ils environnent de clartés; c'est dans ce sens que Tertullien pouvait répéter après saint Paul : ce qui paraît une folie et une bassesse aux yeux du monde, est en réalité la vraie sagesse et la véritable grandeur.

Évidemment, les gnostiques n'avaient pas choisi un terrain favorable à leur cause : ils admettaient que le Fils de Dieu avait paru sous forme humaine, tout en soutenant que son corps était un pur fantôme. Mais, leur répond Tertullien, il faut éviter de se donner pour ce qu'on n'est pas. Si, comme vous le prétendez, la matière était essentiellement mauvaise, le Christ aurait dû en répudier jusqu'à l'apparence même. C'eût été tromper le regard, et se jouer des sens, que de feindre d'avoir une chair, « ferme sans os, solide sans muscles, colorée sans qu'elle renfermât de sang, vêtue sans avoir la peau pour tunique, affamée sans éprouver la faim, mangeant sans dents pour manger, parlant sans langue pour parler. » Non, ne cherchez pas à nous ravir par un mensonge la moitié du Christ. Le Christ a été tout vérité, *totus veritas fuit* [1]. Tous les adversaires de l'Incarnation ne poussaient pas l'idéalisme aussi loin que Marcion. Suivant Apelle et ses partisans, le Christ aurait emprunté sa chair à la substance des astres. Est-ce donc dans les astres que le

1. *De Carne Christi*, III, V.

Fils de Dieu a fait son apparition? reprend le prêtre de Carthage. Si la terre a dû être le théâtre de son activité, pourquoi aurait-il emprunté ses organes à la grande Ourse, aux Pléiades, ou aux Hyades? Il est vrai que saint Paul appelle le nouvel Adam « l'Homme céleste ; » mais par opposition à l'homme charnel, et non pour indiquer une diversité de matière : car nous aussi, nous sommes destinés à devenir célestes par l'esprit, bien que dans une chair terrestre. L'Apôtre dit encore que « Jésus-Christ a été dans la ressemblance de la chair du péché; » mais ces paroles, loin de signifier que le Verbe n'a pris que l'image du corps au lieu de sa réalité, expriment une pensée toute contraire : la chair du Christ, exempte du péché, s'est trouvée pareille à la nôtre, pareille par la nature, mais non par la corruption d'Adam[1]. Oui, toutes les marques d'une origine terrestre ont existé dans le corps du Sauveur. Vous allez voir, Messieurs, comment la vive imagination de Tertullien sait mêler à une discussion théologique les charmes de la poésie. Il s'agit des rapports d'analogie qu'on peut observer entre le corps humain et la terre dont les éléments se réunissent en lui.

« Point de matière, dit-il, qui ne porte le témoignage de son origine, malgré les nouvelles propriétés qu'elle acquiert en se transformant. Notre corps, qui est du limon façonné, vérité dont les nations ont tiré leurs fables, atteste les deux éléments d'où il sort, l'élément terreux par la chair, l'élément aqueux par le sang. Je le veux bien, les qualités spécifiques ne sont plus les mêmes de

1. *De Carne Christi*, VI, VIII, XVI.

part et d'autre, car ce qui provient d'une chose diffère de son principe; mais enfin, qu'est-ce que le sang, sinon un liquide rouge? qu'est-ce que la chair, sinon une terre transfigurée? Considère une partie après l'autre : les muscles ressemblent à de petites élévations de terre, les os à des pierres, les glandes des mamelles à de petits cailloux. Regarde! Dans cet enchaînement de nerfs, ne vois-tu pas des racines qui se propagent? dans ces veines ramifiées en tous sens, des rivières qui serpentent? dans le duvet qui nous recouvre, une sorte de mousse? dans notre chevelure, une espèce de gazon? et dans le trésor de moelle que renferme l'intérieur de nos os, comme un métal de chair? Toutes ces marques d'une origine terrestre ont également existé dans le Christ : voilà ce qui cachait aux yeux de la chair le Fils de Dieu, qu'on prenait pour un homme ordinaire, précisément parce qu'on voyait en lui la substance d'un corps humain[1]. »

Sans doute, Tertullien se trompe, lorsque, pour combattre l'origine céleste de la chair du Christ dans le sens des gnostiques, il refuse au visage du Sauveur l'éclat de la beauté humaine. Cette opinion singulière provient d'une fausse interprétation du texte d'Isaïe : « Son extérieur sera sans gloire; » paroles qui doivent se rapporter au Christ défiguré par les souffrances de sa passion, comme il résulte du contexte. Saint Jérôme, saint Chrysostome et saint Augustin ont mieux exprimé le sentiment de la tradition, qui a toujours vu dans la beauté physique

1. *De Carne Christi*, IX.

du Seigneur un reflet de sa grandeur morale [1]. Mais cette erreur de détail n'enlève rien à la justesse de l'argumentation que le prêtre africain dirige contre les gnostiques. Le Fils de Dieu se proposait de sauver l'humanité ; donc il devait posséder tout ce qui constitue la nature humaine, un corps réel, et une âme semblable à la nôtre. Si, comme le prétendent les sophistes, sa chair, au lieu d'être matérielle, avait eu la nature de l'âme, il n'aurait pas plus délivré notre âme que notre chair, car ni notre chair n'est spirituelle, ni notre âme n'a la substance de la chair [2]. Le Christ venait sauver ce qui avait péri ; or, c'est l'homme qui avait péri ; c'est l'homme aussi qu'il s'agissait de réhabiliter dans une nature pareille à la sienne [3]. Une mort humaine suppose une naissance également humaine : nier l'une, c'est rejeter l'autre, et détruire par conséquent l'œuvre de la Rédemption du monde. Pour soutenir que le Sauveur n'avait qu'une chair fantastique, l'hérésie ne manque pas de répéter ces paroles de l'Évangile : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » Mais, loin de renier par là sa naissance humaine, le Christ se bornait à nous apprendre que les relations de famille sont subordonnées aux intérêts de Dieu, dont il faut avant tout écouter la parole et accomplir les œuvres [4]. Tertullien est admirable quand, voulant établir, à la suite de saint Irénée, un parallèle entre Ève et Marie, il montre

1. S. Jérôme, Ep. 140, *ad Principiam ;* S. Jean Chrysostome, *Hom. 28 in Matthæum ;* S. Augustin, S. Bonaventure, S. Bernard, etc.

2. *De Carne Christi,* x, xi, xii.

3. *Ibid.,* xiv.

4. *Ibid.,* vii.

pourquoi le Fils de Dieu devait naître d'une vierge :

« La sagesse éternelle nous préparait d'avance au mystère d'un Dieu naissant d'une vierge. La terre était vierge encore ; le travail de l'homme ne s'y était point fait sentir ; nulle semence n'avait été jetée dans son sein, quand Dieu forma d'elle cette créature destinée à recevoir une âme vivante. Si donc le premier Adam a été formé d'une pareille terre, il était juste que le second, ou le nouvel Adam, comme parle l'Apôtre, fût tiré par l'opération divine d'une terre, c'est-à-dire d'une chair dont la pureté n'avait reçu nulle atteinte, et qu'il devînt ainsi un esprit vivifiant. Et, puisque ce nom d'Adam vient se placer dans mon discours, le Christ aurait-il pu être désigné de la sorte, si sa chair n'avait pas été une substance terrestre? Ici encore je vois éclater la sagesse de Dieu qui recouvre, par une opération contraire, son image et sa ressemblance, que le démon avait ravie. Ève était vierge quand elle ouvrit son âme à la parole, source de la mort ; c'est dans une vierge aussi que devait descendre le Verbe de Dieu, principe de la vie, afin que le même sexe qui avait été la cause de notre perte devînt l'instrument de notre salut. Ève avait cru au serpent ; Marie crut à Gabriel. Le péché que la première avait commis par sa crédulité, la seconde l'effaça en croyant. Mais, me dira-t-on, Ève n'a point conçu dans son sein par la parole du démon. Détrompons-nous, elle a conçu ; car la parole du démon fut pour elle une semence fatale qui la réduisit à enfanter dans l'ignominie et dans la douleur. Enfin, elle mit au monde un démon fratricide. Marie, au contraire, a enfanté celui qui devait un jour sauver

Israël, son frère selon la chair, et son meurtrier. Dieu fit donc descendre dans le sein de la femme son Verbe, frère miséricordieux, afin d'effacer le souvenir du frère homicide. Il fallait que le Christ, pour sauver l'homme, sortît de là même où était entré l'homme condamné [1]. »

Déjà, Messieurs, nous avions rencontré, dans le grand ouvrage de saint Irénée contre les hérésies, ce beau rapprochement entre Ève et Marie, entre l'histoire de la chute et celle de la réparation : Tertullien a certainement imité l'évêque de Lyon, dont il fait ailleurs un si bel éloge [2]. On est ravi de voir avec quelle précision théologique l'un et l'autre exposaient le dogme de l'Incarnation plus d'un siècle avant le concile de Nicée. Ni saint Athanase, ni aucun des Pères qui l'ont suivi, ne se sont servis de formules plus nettes que celle-ci : « De même que, n'étant pas encore né de la Vierge, le Fils de Dieu a pu avoir Dieu pour père, sans mère de condition humaine, ainsi, quand il naissait d'une vierge, il a pu avoir une mère de condition humaine, sans avoir un homme pour père. — Le caractère des deux substances nous l'a montré Dieu et homme, ayant pris naissance, et n'étant pas né ; corporel et spirituel ; infirme et tout-puissant ; sujet à la mort et immortel : propriétés distinctes qui attestent deux natures, la divine et l'humaine, également véritables, où une même foi reconnaît

1. *De Carne Christi*, XVII.

2. *Traité contre les Valentiniens*, V. Voyez *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XXIe.

la réalité de l'esprit et la réalité de la chair [1]. » Toute la doctrine catholique sur l'incarnation du Verbe est résumée dans ce peu de mots, avec la terminologie même qui a prévalu dans la science depuis les définitions solennelles de l'Église. Mais ce que je vous prie de remarquer, c'est la grande place que Tertullien assigne à la sainte Vierge dans l'économie du salut, et l'étroite liaison qu'il établit entre le dogme de la maternité divine et le christianisme tout entier. Qu'on ne vienne donc pas nous dire que l'Église catholique a exagéré les titres et les prérogatives de la Mère du Rédempteur. Saint Irénée et Tertullien s'expriment là-dessus avec une énergie de langage qu'il est difficile d'égaler, et que nous n'avons certes pas surpassée. Tous les deux revendiquent pour Marie, dans l'œuvre de notre réparation, une part égale à celle qui revient à Ève dans l'histoire de notre chute. Sans doute, je comprends que le caractère de la sainte Vierge puisse être méconnu par ceux qui n'admettent pas la divinité de Jésus-Christ. Mais, ce qui me paraît inconcevable, c'est qu'un chrétien ait assez peu de bon sens et de logique pour trouver excessif le culte de vénération que l'Église rend à la Mère du Rédempteur. Ici encore le protestantisme trahit cette absence complète de principes qui en fait le plus incohérent de tous les systèmes religieux. Car, étant donné le dogme de la maternité divine, qu'il ne saurait mettre en question sans renier le christianisme, le culte de la sainte Vierge en découle comme une conséquence nécessaire. Qu'une créa-

1. *De Carne Christi*, XVIII, V.

ture, revêtue d'un caractère dont la sublimité dépasse toutes nos conceptions, ait été exempte de la tache du péché originel, et soustraite à l'empire du mal pendant sa vie ; que Dieu ait devancé pour elle l'heure de cette assomption glorieuse à laquelle nous sommes tous appelés, il n'y a de surprenant dans tout cela que l'étonnement de ceux qui ne comprennent pas le motif de pareils priviléges. Il est évident, d'autre part, que s'il y a dans la grande famille humaine une solidarité d'actes et une réversibilité de mérites, si le membre le plus infime de l'humanité peut influer sur la destinée de son semblable par une intervention quelconque, la dignité et la fonction unique de la Mère du Rédempteur doivent assurer à son intercession auprès de Dieu une vertu illimitée. C'est une simple question de bon sens pour quiconque croit sincèrement à l'incarnation du Verbe. Voilà pourquoi les premiers écrivains de l'Église, échos fidèles de la tradition chrétienne, ont célébré avec enthousiasme les grandeurs de celle qui, par le ministère de la maternité divine, occupe dans la création un rang incomparable.

Assurément, rien n'était moins difficile que d'établir la réalité de la nature humaine dans Jésus-Christ. En face d'adversaires qui admettaient le témoignage des apôtres, il suffisait à Tertullien de citer le commencement de l'Évangile selon saint Matthieu : « Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham. » Comment prétendre que le Sauveur n'avait qu'une chair apparente, en présence de ces textes si formels et si positifs, dont le prêtre de Carthage fait res-

sortir l'irrésistible évidence : « Le Verbe s'est incarné, et il a habité parmi nous. — D'où me vient cet honneur que la mère de mon Seigneur me visite ? — Dieu a envoyé son Fils né de la femme [1]. » Il semblerait dès lors que l'idéalisme fantastique des docètes dût s'évanouir devant des preuves si concluantes. Mais, comme le fait observer en terminant l'auteur du traité *sur la Chair du Christ*, la parole prophétique du vieillard Siméon s'accomplira jusqu'au bout : « Celui-ci a été établi pour la ruine et pour la résurrection de plusieurs en Israël, et il sera comme un signe de contradiction. » Oui, Jésus-Christ est devenu dans le monde un signe de contradiction. C'est autour de sa personne sacrée que l'humanité s'agite depuis dix-huit siècles, avec tout ce qu'elle a d'amour ou de haine. Attaqué jusqu'à la fureur, il a été aimé comme on n'aime que Dieu. Tandis que, d'un côté, des millions de martyrs lui font le sacrifice de leur vie, les hérésies, de l'autre, s'acharnent contre lui, celles-ci pour mutiler son humanité, celles-là, pour nier sa divinité. Après cinq siècles de résistance, le monde subjugué tombe à ses

1. *De Carne Christi*, XVIII, XXI, XXII, XXIII. Il n'y a qu'une erreur dans cette analyse judicieuse des textes du Nouveau Testament. Pour appuyer avec force sur la réalité de la naissance du Christ, Tertullien ne craint pas de soutenir que l'enfantement du Sauveur s'est accompli dans les conditions ordinaires. Il se trompe gravement en cet endroit. La virginité de Marie n'a subi aucune atteinte par la naissance miraculeuse de l'Homme-Dieu. S. Ambroise (*Épître au pape Sirice*) et S. Augustin (*Enchiridium*, c. XXXIV) se sont mieux exprimés sur un point de doctrine nettement défini par le concile de Chalcédoine et par le 3e concile de Latran, tenu sous Martin I. C'est une tendance malheureusement trop ordinaire à Tertullien, quand il combat une erreur, d'exagérer la vérité contraire de telle sorte qu'il offre prise à l'attaque par un autre côté.

pieds; mais le blasphème n'en continuera pas moins de côtoyer la foi. Le moyen âge aura ses passions irréligieuses comme ses prodiges de sainteté; et pendant que l'enthousiasme de la foi poussera les croisés vers le tombeau du Christ, on verra l'ambition et la violence se déchaîner contre le roc sur lequel est bâtie l'Église. Vient le monde moderne, et la lutte se reproduit plus générale, plus ardente. L'Europe entière s'ébranle au bruit des controverses qui menacent l'œuvre de la Rédemption. Ici, un redoublement de fidélité à la doctrine et à la personne du Fils de Dieu; là, une défection éclatante. Et enfin, par un étrange anachronisme, nous assistons depuis cent ans à un combat auquel il ne manque que les noms de Celse, de Porphyre et de Julien pour rappeler l'attaque des premiers adversaires du Christ. C'est donc avec raison que Tertullien citait aux gnostiques la prophétie de Siméon : « Il sera pour le monde un signe de contradiction. » Eh bien, Messieurs, que conclure de là? J'en conclus directement que Jésus-Christ est Dieu. Car jamais simple mortel n'aurait pu ramener à sa personne tout le mouvement de l'histoire, et devenir l'objet même du culte et de la doctrine, au point d'être adoré par tout le monde civilisé, à l'exception d'une poignée d'hommes qui essayent de se soustraire à son empire. La lutte entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur, cette lutte qui donne à l'histoire du genre humain sa vraie signification, est devenue ainsi la lutte pour le Christ ou contre lui; elle s'est appelée depuis lors le combat entre le christianisme et l'antichristianisme. Dieu seul a le pouvoir de mettre la liberté humaine à une épreuve si solennelle et

si durable. Aussi, comme pour montrer que la croyance à la divinité du Christ s'identifie avec la foi au Dieu vivant et personnel, ceux qui attaquent la première de ces deux vérités ont généralement fini par nier la seconde. Chaque fois qu'un homme a le triste courage de se poser en adversaire du Fils de Dieu, vous pouvez être sûr d'avance que le mot Dieu lui-même est pour lui un peu *lourd* et *suranné*. Quand l'expérience aura permis d'ajouter quelques nouveaux exemples à ceux que l'on connaît déjà, une grande lumière se sera faite dans les esprits : cette coïncidence, si singulière à première vue, et si logique au fond, entre l'athéisme et l'antichristianisme, fera comprendre à tous qu'il n'y a de salut pour l'intelligence humaine que dans le dogme de la divinité de Jésus-Christ.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON

Rapports du mystère de l'Incarnation avec les fins dernières de l'homme. — Opuscule *sur la Résurrection de la chair*.— Comparaison avec le traité d'Athénagore sur le même sujet. — Objections des gnostiques. — Réponse de Tertullien. — Importance du fait de la création pour établir la possibilité de la résurrection. — Dignité du corps humain, tirée de son origine, de sa nature et de son union avec l'âme. — Ses droits à la résurrection, fondés sur l'ordre surnaturel. — Le renouvellement périodique de l'univers, image de la résurrection. — Comment Tertullien porte la poésie religieuse dans l'exposition du dogme.

Messieurs,

L'incarnation du Verbe est le grand événement qui domine l'histoire de l'humanité. Toute la religion chrétienne se résume dans cet acte qui l'explique et la détermine. Si le fait de la création établit entre Dieu et l'homme un ensemble de rapports fondés sur la nature même des choses, celui de l'Incarnation nous introduit dans un ordre de relations nouvelles, de relations plus hautes et plus intimes. Tout en rattachant la nature humaine à son auteur par un lien nécessaire, la création la laissait néanmoins extérieure à Dieu ; par l'Incarnation, la nature humaine vient s'unir à la nature divine dans la personne du Verbe fait chair : union à laquelle tous les hommes doivent participer à leur tour par une étroite communauté de vie avec l'Homme-Dieu. De même que le Fils de Dieu a pris corps dans l'humanité, ainsi l'humanité est-elle appelée à devenir le corps du Christ, son

corps social ou mystique, et à s'élever avec lui jusqu'à Dieu, ici-bas par la grâce qu'il lui communique, dans le ciel par la vision béatifique qu'il lui a méritée. De là l'Église, les sacrements, le ministère de la parole, l'oblation du sacrifice, le culte, toute cette merveilleuse organisation du christianisme qui facilite notre libre coopération au plan divin, et continue sur la terre l'œuvre de l'Incarnation, pour ramener à Dieu le genre humain ennobli, transformé, glorifié par le Christ et dans le Christ.

Ici, Messieurs, permettez-moi une réflexion avant d'aller plus loin. Si le plan de l'Incarnation ne se présentait pas à l'intelligence humaine avec un caractère de majesté unique, pensez-vous qu'il serait devenu depuis dix-huit siècles un sujet d'admiration pour la science et pour le génie? qu'il aurait jeté dans le ravissement cette pléiade de penseurs qu'on appelle les Pères de l'Église, ces grands théologiens du moyen âge, à la tête desquels marchent saint Thomas et saint Bonaventure, cette haute lignée de philosophes chrétiens, auxquels nul écrivain vivant n'oserait se comparer sans folie? Mais qu'est-ce donc que l'incrédulité peut mettre en regard d'un plan si vaste et si bien ordonné? Je le sais, le panthéisme séduit quelques imaginations par une certaine apparence de grandeur et de poésie. Ces rêves humanitaires, ces développements de l'Être qui commence par le néant et finit par Dieu, ces phases que parcourt l'idée absolue et qui deviennent ainsi les phases du monde, les époques de la nature et celles de l'histoire; cet athéisme emphatique qui cherche à se dissimuler sous un faux semblant de mysticité, tout cela peut éblouir des esprits qui ont

rompu avec le bon sens et la logique. Mais, même à ne s'en tenir qu'à la hardiesse et au grandiose de l'idée, il n'y a rien, dans ce romantisme philosophique, qui approche du dogme de l'Incarnation. Le panthéisme a beau faire pour exalter l'homme, jamais il ne dépassera la hauteur d'une doctrine où la nature humaine est unie à la nature divine par le lien de la personnalité, où chaque homme doit réfléchir en lui cette union par la communion avec la substance divine, où le terme final de la destinée est la participation de tous à la vie intime de Dieu. Cela est si vrai que les coryphées du panthéisme, Hégel entre autres, sont obligés de parodier l'Incarnation, de s'en approprier la formule tout en la détournant de son vrai sens, lorsqu'ils veulent donner à leurs bizarres constructions un faux air de grandeur. Nous pouvons leur dire hardiment : chaque fois que vous chercherez à élever l'homme, nous irons plus loin que vous; jamais vous ne rêverez pour lui des destinées comparables à celles que lui assurent la grâce, l'Incarnation, l'Eucharistie, la vision béatifique. Seulement, nous évitons l'écueil contre lequel vous venez vous briser : ce que vous détruisez, nous le conservons intact; vous identifiez, nous unissons; vous absorbez, nous distinguons; vous anéantissez, nous glorifions; et tandis que vous dégradez Dieu, sous prétexte d'ennoblir l'homme, nous maintenons la distance qui sépare l'infini du fini : jusque dans le sein de la gloire, nous laissons à Dieu son essence incommunicable, et à l'homme sa personnalité.

Donc, Messieurs, en défendant contre les gnostiques la réalité de l'incarnation du Verbe, Tertullien revendi-

quait pour l'humanité ce qui fait notre grandeur et notre gloire. Ce n'est pas l'un de ses moindres mérites que d'avoir saisi la haute signification de ce fait capital et les conséquences qui en découlent pour nos destinées. Je n'en voudrais d'autre preuve que la perspicacité avec laquelle il découvre la liaison intime qui existe entre ce dogme et les fins dernières de l'homme, en particulier la résurrection de la chair. Il faut bien l'avouer, les gnostiques idéalistes se montraient ici très-conséquents à eux-mêmes. Du moment qu'ils écartaient du Sauveur tout contact avec la matière, qui leur paraissait émaner d'un principe radicalement mauvais, ils devaient rejeter cette palingénésie finale qui rend à l'âme son enveloppe corporelle. De là vient qu'aucun autre point de doctrine ne soulevait plus d'opposition dans le camp des hérétiques. Quant aux païens, il va sans dire que leur esprit ne se pliait pas facilement à l'idée d'une recomposition future du corps humain. Il régnait parmi eux, sur la question des fins dernières de l'homme, une telle incertitude, que toute affirmation nette et précise devait provoquer leur hostilité ou leurs railleries. La seule école de philosophie qui eût clairement enseigné l'immortalité de l'âme, celle de Platon, était sans lumières sur la résurrection des corps : elle en faisait une sorte de parodie par la métempsycose; et, pour me servir d'un mot fort heureux de Tertullien, Platon frappait à la porte de la vérité, mais sans pénétrer jusqu'à elle, *pulsata saltem, licet non adita veritate* [1].

1. *De Resurr. carnis*, I.

Si telle était, parmi les païens et les hérétiques, la disposition des esprits à l'égard du dogme de la résurrection des corps, vous comprenez sans peine que l'éloquence sacrée ait dû dès l'origine diriger ses efforts vers la défense de cet article du symbole catholique. Ici, le prêtre de Carthage trouvait des précédents et des modèles. Nous ne possédons plus, il est vrai, qu'un fragment de l'ouvrage que saint Justin avait composé sur cette question; mais un traité analogue d'Athénagore est arrivé jusqu'à nous. Ce traité, nous l'avons parcouru il y a quelques années; et peut-être vous souvient-il de cette discussion claire, nerveuse, méthodique, qui fait honneur au philosophe athénien [1]. Dans deux parties bien distinctes, l'une négative, l'autre positive, Athénagore avait réfuté les objections de l'incrédulité contre la résurrection des corps, et développé les preuves directes qui établissent ce dogme. Dieu, disait-il, peut ressusciter les corps, et rien n'empêche qu'il le veuille. Il le peut, car il ne manque pour cela ni de force ni de lumière, et la chose en elle-même n'implique point contradiction. Rien n'empêche qu'il le veuille, ni sa justice, ni sa dignité. D'autre part, la résurrection, loin de répugner à la raison, est justifiée par elle. La création et la nature de l'homme, le jugement qu'il doit subir et sa fin dernière en sont autant de preuves. Car l'homme n'est pas un pur esprit : le rôle qu'il remplit dans la création est celui d'un être composé à la fois d'un corps et d'une âme; de telle sorte que ces deux parties constitutives, ayant concouru dans la

1. Voyez *les Apologistes chrétiens au* IIe *siècle*, 2e volume, leçons VIIIe, IXe, Xe.

mesure qui leur est propre à ce qu'il a fait de bien et de mal, doivent participer l'une et l'autre à la récompense ou au châtiment futur. Tel est le résumé de cette œuvre qui nous avait frappés par une sévérité de méthode inconnue au IIe siècle et par une rigueur de déductions toute scolastique. A cette occasion, il nous a été facile d'établir que Kant, dans son traité *de la Religion réduite aux limites de la raison pure*, et l'auteur français d'un livre intitulé *Ciel et Terre*, n'ont fait que reproduire des sophismes déjà réfutés en grande partie par les premiers écrivains de l'Église.

Or, Messieurs, en comparant l'ouvrage de Tertullien avec celui d'Athénagore, on voit clairement qu'il existe une grande différence entre l'un et l'autre. Le philosophe athénien donne à sa thèse le caractère d'une démonstration rationnelle, tandis que le prêtre de Carthage complète par l'Écriture sainte les preuves empruntées aux principes de la raison. Cette diversité résulte du genre d'adversaires auxquels ils s'adressent. Ici, ce sont des païens dont il s'agit de vaincre les préjugés en faisant appel au bon sens; là, des hérétiques qu'il faut réduire au silence par des textes qui les condamnent. Or, si la raison humaine peut établir la haute convenance de la résurrection des corps en s'appuyant sur les perfections de Dieu et sur la nature de l'homme, il n'en est pas moins vrai que la révélation seule nous garantit par une autorité irréfragable la réalité de cette recomposition future. Voilà pourquoi l'opuscule de Tertullien est bien plus complet que celui d'Athénagore. Mais, du reste, ces deux traités se touchent par plus d'un endroit; car les païens

et les hérétiques se rencontraient dans une même série d'objections. Vous allez en juger par celles que Tertullien place dans la bouche des gnostiques : « A l'origine, disent-ils, la chair est immonde par la lie de la terre ; puis, elle devient plus immonde encore par le limon de sa semence, faible, infirme, vicieuse, embarrassante, chargée de misères. Après tant d'ignominie, elle retourne à la terre d'où elle est sortie, pour prendre le nom de cadavre; même ce nom de cadavre ne lui demeurera pas longtemps : elle sera un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue. Avez-vous bien votre sens, pour vouloir nous persuader que cette chair arrachée à votre vue, à votre contact, à votre souvenir même, redeviendra jamais de corrompue entière, d'impalpable solide, de vide pleine, de rien quelque chose ; et cela, quand il faut qu'elle soit rendue par les flammes, par les eaux, par l'estomac des bêtes féroces, par les entrailles des oiseaux et des poissons, et jusque par le gouffre de la gourmandise humaine. Peut-on espérer que cette chair qui a disparu revivra comme elle était autrefois, de telle sorte que le boiteux, le louche, l'aveugle, le lépreux et le paralytique soient obligés malgré eux de reprendre leur premier état? Ou bien reviendront-ils entiers, avec la crainte d'être assujettis derechef aux mêmes infirmités? Qu'arrivera-t-il ensuite des conséquences de la chair? Éprouvera-t-elle de nouveau les nécessités présentes? Et d'abord, lui faudra-t-il des aliments et des boissons? Nos poumons nageront-ils encore dans l'air? Nos entrailles seront-elles toujours embrasées? Aurons-nous comme par le passé à rougir d'une

partie de nous-mêmes? Chacun de nos membres reprendra-t-il sa fonction? Aurons-nous encore des ulcères, des blessures, la fièvre, la goutte, et pour dernier vœu la mort? Vraiment, si tel est le sort qui attend la chair après sa résurrection, il ne restera plus qu'à désirer une seconde fois d'en être déchargé[1] ? »

Il serait difficile de mieux résumer les objections que l'on peut faire contre la résurrection des corps. Au fond, ce sont de pures vétilles qui disparaissent devant la simple exposition du dogme. La doctrine catholique ne transporte nullement dans l'autre monde les accidents de la vie présente; c'est la défigurer que d'ouvrir la voie à de pareilles imaginations. Que parlez-vous de difformités corporelles, s'écrie Tertullien? La chair sera rétablie dans son intégrité. Une transformation complète la guérira de ses défauts. Telle la vie nous est donnée de Dieu, telle la vie nous est restituée; telle nous l'avons reçue, telle nous la recouvrons. C'est à la nature, et non à la disgrâce que nous sommes rendus; nous revivons tels que nous sommes nés, et non pas tels que nous a faits l'outrage : *quod nascimur, non quod lædimur, reviviscimus*[2]. Et qu'on ne dise pas que nos membres deviendraient inutiles, du moment qu'ils ne rempliraient plus leurs fonctions actuelles : ces fonctions n'ont rapport qu'aux besoins de la vie présente, et doivent par conséquent cesser avec eux. Plus de faim, plus de nourriture; plus de soif, plus de boissons; plus de naissance, plus de génération; plus de vivres, plus de travail. La mort une fois détruite, les

1. *De Resurr. carnis*, IV.
2. *Ibid.*, LVII.

aliments ne sont plus nécessaires pour le soutien de la vie. Une autre activité, moins grossière et plus élevée, remplacera les labeurs d'ici-bas; car rien de ce qui nous appartient, ne sera inutile devant le Seigneur, *nihil apud Deum vacabit* [1]. Devenus semblables aux anges, selon la parole du Sauveur, nous participerons de leurs propriétés, sans abdiquer notre nature. Après cette recomposition finale, le corps humain sera comme un navire jadis brisé par la tempête ou ruiné par le temps, navire que son maître répare et remet à neuf, mais qu'il ne livre plus aux hasards de l'Océan. Ou plutôt, l'âme est une épouse que la chair suivra, ne fût-ce qu'à titre de dot, *vel dotis nomine sequetur animam caro.* Oui, l'âme aura son entourage, sa parure, son esclave; c'est la chair : la chair l'accompagnera comme une sœur de lait, *ut collactanea comitabitur* [2]. Êtes-vous effrayés de la difficulté qu'il y aurait à rassembler des éléments que les vicissitudes humaines ont dispersés dans tous les sens? Mais Dieu, qui a créé de rien toutes choses, pourra bien retirer du néant une chair réduite au néant. Qu'est-ce qui l'empêcherait d'arracher la chair à l'abîme, quel que soit l'abîme où elle se trouve ensevelie? Qui a fait une chose, peut la refaire; il y a plus de puissance à produire qu'à réparer, à donner l'être qu'à le rendre. Croyez-le bien, le rétablissement de la chair est plus facile que sa création : *ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione* [3].

Ce dernier argument, Messieurs, est capital dans la

1. *De Resurr. carnis*, LX, LXI.
2. *Ibid.*, LX, LXIII.
3. *Ibid.*, XI.

cause que défend Tertullien. Car la création du premier couple humain est un fait surnaturel devant lequel toute science véritable est forcée de s'incliner. Or, comme le dit admirablement l'auteur, il y a plus de puissance à produire qu'à réparer, à donner l'être qu'à le rendre, *plus est fecisse quam refecisse, initium dedisse quam reddidisse.* Aussi ce fait primitif jette-t-il nos adversaires dans un extrême embarras; et les efforts qu'ils font pour l'éluder sont vraiment dignes d'une meilleure cause. Tantôt ils s'enfoncent dans les entrailles de la terre pour en sortir triomphants, une hache de silex à la main, ou un autre ustensile semblable. Qu'est-ce que cela prouve? Ces traces de l'activité humaine dans les couches primitives du globe seraient-elles aussi certaines qu'elles sont douteuses, il n'en résulterait absolument rien contre le fait surnaturel de la création du premier homme. Tout au plus pourrait-on conclure de là qu'il faut reculer de quelques siècles l'apparition de l'espèce humaine sur notre globe ; mais reculer le surnaturel, ce n'est pas l'écarter. Reste toujours cette question : comment l'homme est-il venu dans ce monde? De quelle façon et par quelle puissance le genre humain a-t-il commencé sur la terre? car il est reconnu et constaté par la science qu'il n'y a pas toujours existé. Pour échapper à cette difficulté, les adversaires du surnaturel se rejettent dans l'hypothèse d'une génération spontanée. Mais, si le premier homme a été le produit du travail propre et intime des forces naturelles de la matière, je demanderai pourquoi ces forces naturelles de la matière ont cessé de fonctionner depuis lors; pourquoi nous n'assistons plus à ce spectacle merveilleux

d'hommes poussant comme des champignons. Puisque les lois qui régissent la matière sont invariables, elles devraient, ce semble, continuer à produire les mêmes résultats. S'il fallait choisir, je préférerais encore la fable de Cadmus semant les dents d'un dragon sur la terre pour en faire sortir des hommes : au moins y a-t-il un semeur dans ce conte béotien. — Oh! mais vous n'y êtes pas, nous a-t-on dit récemment d'un ton sibyllin, c'est là le secret d'une science nouvelle qui se nomme la morphologie zoologique. Jusqu'ici, nous l'avouons, la science a été unanime à proclamer la loi de la permanence des espèces, en ce sens que chaque type animal, constitué une fois pour toutes, se continue avec une sorte d'inflexibilité à travers les âges; mais nous avons changé tout cela. Le temps est l'agent par excellence. L'homme est arrivé à ce qu'il est par un progrès obscur qui dura des milliers d'années et probablement se consomma sur plusieurs points à la fois. Après ces transformations séculaires, l'atome mécanique, contenant déjà le germe de tout ce qui devait suivre, est arrivé à l'état de pensée ou de sentiment[1]. — Et vous appelez cela une science nouvelle! tous les matérialistes du siècle dernier ont parlé de la sorte, et le vieil Épicure leur avait fourni ce thème il y a quelque deux mille ans. Vous niez la fixité des espèces. Comment donc se fait-il que la nature humaine n'ait point varié depuis qu'il est question d'elle dans l'histoire? Si, grâce aux découvertes de la morphologie, les espèces étaient soumises à un développement perpé-

1. *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, par M. Renan. *Revue des Deux Mondes*, p. 764 et suiv. 1863.

tuel, il y a longtemps que les singes auraient dû devenir des hommes, et que nous-mêmes, nous aurions dû acquérir, comme appendice à notre existence, cette queue surmontée d'un œil, dont voulait nous gratifier il y a quelques années un homme fort estimable d'ailleurs et qu'il est inutile de nommer. Je vous demande pardon, Messieurs, de m'arrêter à des fantaisies de cette espèce. Mais supposons même pour un instant que cet atome mécanique soit devenu par la suite des temps un homme, il faut bien admettre que cet homme primitif aurait d'abord existé en germe, qu'il se serait trouvé dans ce premier état de la vie naissante par lequel débute tout être organisé : alors, jeté sur le sol, en dehors de tout secours social, sans père ni mère déjà préexistants, il n'aurait pu vivre un seul jour. Ici, permettez-moi de vous citer les réflexions qu'inspirait à un éminent penseur ce rêve ridicule d'une génération spontanée :

« Mais en admettant, ce que, pour mon compte, je n'admets nullement, les générations spontanées, ce mode de production ne pourrait, n'aurait jamais pu produire que des êtres-enfants, à la première heure et dans le premier état de la vie naissante. Personne, je crois, n'a jamais dit et personne ne dira jamais que, par la vertu d'une génération spontanée, l'homme, c'est-à-dire l'homme et la femme, le couple humain, ont pu sortir et qu'ils sont sortis un jour du sein de la matière tout formés et tout grands, en pleine possession de leur taille, de leur force, de toutes leurs facultés, comme le paganisme grec a fait sortir Minerve du cerveau de Jupiter. C'est pourtant à cette condition seulement qu'en appa-

raissant pour la première fois sur la terre l'homme aurait pu y vivre, s'y perpétuer et y fonder le genre humain. Se figure-t-on le premier homme naissant à l'état de la première enfance, vivant mais inerte, inintelligent, impuissant, incapable de se suffire un moment à lui-même, tremblotant et gémissant, sans mère pour l'entendre et le nourrir! C'est pourtant là le seul premier homme que le système de la génération spontanée puisse donner. Évidemment l'autre origine du genre humain est seule admissible, seule possible. Le fait surnaturel de la création explique seul la première apparition de l'homme ici-bas. Ceux-là donc qui nient et abolissent le surnaturel abolissent du même coup toute religion réelle; et c'est en vain qu'ils triomphent du surnaturel si souvent introduit à tort dans notre monde et dans notre histoire; ils sont contraints de s'arrêter devant le berceau surnaturel de l'humanité, impuissants à en faire sortir l'homme sans la main de Dieu [1]. »

Je le répète, Messieurs, toute science sérieuse est obligée de s'incliner devant le fait surnaturel de la création de l'homme; car l'hypothèse d'une génération spontanée du premier couple humain est une absurdité manifeste. Or, les conséquences qui découlent de là sont fort graves. Si le surnaturel s'impose à nous dès l'origine du genre humain, il serait déraisonnable de vouloir en nier la possibilité pour la suite des temps. Car, remarquez-le bien, la création de l'homme est postérieure à la création générale du monde, puisque l'apparition de l'espèce

1. *L'Eglise et la société chrétienne,* par M. Guizot, 3e édition, p. 27 et suiv.

humaine sur la terre est relativement récente, comme la science le constate d'accord avec l'histoire. Donc, loin d'avoir été le résultat naturel de lois déjà établies, elle s'est produite en dehors de ces lois, par une action directe et immédiate de Dieu. Dès lors, toutes les objections que l'on a coutume de soulever contre la possibilité du miracle s'évanouissent devant ce fait miraculeux, dont nul ne saurait contester la certitude, sans admettre avec les matérialistes la génération spontanée du premier homme. Voilà pourquoi Tertullien et Athénagore en appellent avec confiance au miracle qui apparaît à l'origine de l'histoire, pour faire accepter celui qui marquera la fin des temps; je veux dire la résurrection des corps : la réalité de l'un prouve la possibilité de l'autre. Toutefois, cette démonstration n'eût pas suffi pour réfuter les gnostiques, qui, moins téméraires que les incrédules modernes, ne refusaient pas à Dieu le pouvoir d'opérer des miracles. S'ils rejetaient la résurrection des corps, c'est qu'elle leur paraissait indigne de la majesté divine, à cause de leur mépris profond pour tout ce qui est matériel. Il s'agissait donc d'appuyer avec force sur la dignité de la chair. Cette thèse, Messieurs, est l'un des triomphes oratoires de Tertullien. Argumentant contre des hérétiques qui admettaient le récit de la Genèse, le prêtre de Carthage se place sur le terrain des Écritures. Il montre Dieu façonnant l'homme de sa main pour le distinguer du reste des êtres, créés par une simple parole. Certes, s'écrie-t-il dans l'enthousiasme qui le transporte, ce limon, ce néant aurait été suffisamment heureux, n'eût-il été que touché. Quoi donc? Dieu ne pou-

vait-il pas créer l'homme par un simple contact sans rien de plus? Assurément; mais il convenait de travailler cette matière avec soin, tant était grande la merveille qui se préparait : *adeo magna res agebatur, qua ista materia exstruebatur*. Oui, autant de fois cette matière sent l'impression des mains divines, touchée, pétrie, élaborée par elles, autant de fois la chair grandit en honneur. Figure-toi Dieu occupé tout entier à son œuvre! Main, esprit, action, conseil, sagesse, providence, il y emploie tout son être; et c'est l'amour surtout qui conduit sa main dans les linéaments qu'elle trace. Ah! c'est qu'à travers ce limon grossier il entrevoyait son Christ qui un jour serait homme[1]. Ici, Tertullien exprime ces belles pensées sur l'incarnation du Verbe que nous admirions la dernière fois. Puis, après avoir montré que le corps humain emprunte à son céleste ouvrier une haute dignité, il cherche dans son union avec l'âme un nouveau titre d'honneur, et par suite un deuxième préjugé en faveur de la résurrection :

« S'il en va ainsi, dit-il, tu as d'abord le limon glorieux d'avoir été touché par des mains divines, la chair plus glorieuse encore du souffle divin par lequel elle a déposé les grossiers éléments du limon et reçu la dignité de l'âme. Tu n'es pas plus habile que Dieu. Si tu n'enchâsses point dans le plomb, dans l'airain, dans le fer, ni même dans l'argent la pierre précieuse de la Scythie et de l'Inde, ou la perle brillante de la mer Rouge; si tu les montes au contraire sur l'or le plus pur et le plus

1. *De Resurr. carnis*, v, vi.

artistement travaillé ; si aux vins comme aux parfums exquis tu prépares des vases qui répondent à leurs qualités; si enfin à des épées de bonne trempe tu destines un fourreau digne d'elles, t'imagineras-tu que Dieu ait confié à quelque vase abject l'ombre de son âme, le souffle de son esprit, l'œuvre de sa bouche, témoignant ainsi de sa réprobation par l'indignité du lieu où il l'aurait placée?... Oui, il est glorieux pour la chair de contenir l'âme qui est si rapprochée de Dieu, et de la mettre à même d'exercer son empire. N'est-ce pas, en effet, par le ministère de la chair que l'âme jouit des dons de la nature, des richesses du monde et du charme des éléments? Eh quoi! n'est-ce point par la chair qu'elle est pourvue de l'appareil des sens, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher? C'est par la chair qu'elle est armée d'une puissance divine capable de tout opérer par la parole, et même par le langage muet du geste et du regard. La parole, assurément, est un des organes de la chair. La chair! Elle est le véhicule des arts. La chair! Elle soutient la science et le génie. La chair! Elle est la condition de l'industrie, de la société, de l'activité tout entière. La vie de l'âme est si bien la vie de la chair, que ne plus vivre se réduit pour l'âme à être séparée d'avec la chair. Aussi la mort est-elle le fait de la chair, de même que la vie. Or, si tout est soumis à l'âme par l'entremise de la chair, tout est soumis également à la chair ; il faut que l'instrument soit associé à la jouissance. La chair, par le ministère qu'elle prête à l'âme, est pour elle une compagne et une cohéritière : cohéritière des

biens temporels, pourquoi pas des biens éternels[1] ? »

Vous voyez, Messieurs, par cette éloquente tirade combien Tertullien s'éloigne ici d'un spiritualisme exagéré qui méconnaîtrait les vraies conditions de la nature humaine. L'union du corps avec l'âme lui paraît trop intime pour que la dignité de l'une ne rejaillisse pas sur le ministère de l'autre : associées pendant la vie, séparées par la mort, ces deux substances devront se rejoindre un jour, pour reconstituer l'homme dans son intégrité. On ne pouvait moins attendre d'un écrivain qui, en dissertant *sur l'Ame*, avait donné de l'être humain une définition si exacte et si complète. Ce beau langage, nous le retrouverons plus d'une fois dans l'histoire de l'éloquence sacrée : les orateurs chrétiens n'ont cessé de mettre en relief la noblesse de la chair unie à l'esprit. Lors donc que l'école saint-simonienne prit pour mot d'ordre, il y a quelques années, la réhabilitation de la chair, on pouvait lui demander ce qu'elle venait réhabiliter. Le corps humain, son ministère, ses fonctions? Depuis l'époque des Pères de l'Église jusqu'à nos jours, les écrivains catholiques n'ont laissé à personne le mérite de célébrer avec plus d'enthousiasme qu'eux le merveilleux artifice du corps humain, la dignité que lui prête le contact de l'âme, comme en général les beautés de l'ordre matériel, les progrès de l'art et de l'industrie. Tertullien vient de nous en fournir une preuve éclatante. Chaque fois que nos adversaires poseront le pied sur ce terrain, nous irons aussi avant, et

1. *De Resurr. carnis*, VII.

peut-être plus loin qu'eux. Doit-on entendre par ce mot « réhabilitation de la chair », une liberté sans frein pour les passions humaines? Oh alors, ce mot formule une doctrine que nous combattons de toutes nos forces; car, pour l'admettre, il faudrait supprimer au préalable l'Évangile et le code civil; or nous tenons à l'un et à l'autre. Nous y tenons précisément à cause de la dignité de la chair, pour la sauver de l'ignominie où la conduirait l'absence d'une discipline forte et vigoureuse. Non, l'Église n'exalte pas l'esprit aux dépens de la chair; mais, en voulant assurer à l'âme une légitime souveraineté sur le corps, elle les associe dans le sacrifice, comme elle ne les sépare point dans la récompense. Il y a plus, Messieurs, à tous les degrés de l'ordre surnaturel elle assigne à l'élément sensible sa véritable part, et ne réprouve pas moins un spiritualisme chimérique qu'un matérialisme grossier. Quand Luther voulut faire accepter son rêve d'une Église invisible, les théologiens catholiques lui dirent : non, une Église purement invisible ne s'accorde pas avec la constitution de l'homme, qui est corps et âme tout ensemble: elle répond encore moins au fait de l'incarnation du Verbe, car le Fils de Dieu a paru sous une forme extérieure et visible. Lorsque plusieurs sectes protestantes, dépouillant les sacrements de leur vertu intrinsèque, cherchèrent à réduire toute la vie surnaturelle à la foi intérieure, l'Église repoussa ce faux idéalisme au nom des mêmes principes. Il faut que l'élément sensible tienne dans l'ordre surnaturel une place analogue à celle qu'il occupe dans l'ordre naturel; il faut que l'effet intérieur corresponde à un rit extérieur, que le sacrement soit un

signe sensible, une cause instrumentale de la grâce, comme la parole est le signe sensible de la pensée, comme le corps est l'instrument de l'âme, et la chair, l'organe de l'esprit. C'est par là seulement que les sources de la vie surnaturelle sont en harmonie avec la double nature de l'homme et avec le dogme du Verbe fait chair. Aussi Tertullien va-t-il s'emparer de cette grande loi, pour rehausser encore davantage la dignité de la chair. Plus il avance dans son sujet, plus son langage redouble de vigueur et d'éclat :

« Passons maintenant aux prérogatives que le nom de chrétien communique devant Dieu à cette frêle et abjecte substance. Certes, il suffirait déjà que nulle âme absolument ne pût obtenir le salut à moins de croire pendant qu'elle est dans la chair : tant il est vrai que la chair reste la base du salut. Enfin, quand l'âme est enrôlée au service de Dieu, c'est la chair qui la met à même de recevoir cet honneur. C'est la chair en effet qui est lavée pour que l'âme soit purifiée; la chair qui est ointe pour que l'âme soit consacrée; la chair qui est marquée du signe sacré pour que l'âme soit fortifiée; la chair qui est couverte par l'imposition des mains pour que l'âme soit illuminée par l'esprit; la chair qui se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, pour que l'âme s'engraisse de Dieu, *ut et anima Deo saginetur*. Elles ne peuvent donc être séparées dans la récompense, puisqu'elles sont associées dans le travail [1]. »

Ici, le prêtre de Carthage énumère les privations et

1. *De Resurr. carnis*, VIII.

les sacrifices volontaires dont la chair est le sujet, les tourments qu'elle endure dans le martyre, puis il résume en ces termes les arguments de convenance qu'il vient de développer :

« Ainsi donc, pour récapituler, cette chair que Dieu forma de ses mains et à son image, qu'il anima de son souffle à la ressemblance de sa vie, qu'il établit dans cet univers pour l'habiter et en jouir, pour commander à toutes ses œuvres, qu'il revêtit de ses sacrements et de sa discipline ; cette chair dont il aime la pureté, dont il approuve les mortifications, dont il apprécie les souffrances, cette chair, dis-je, ne ressusciterait pas, elle qui tient de Dieu à tant de titres ! *hæccine non resurget totiens Dei !* Non, non, loin de nous la pensée que Dieu abandonne à une destruction sans retour l'œuvre de ses mains, l'objet de son industrie, l'enveloppe de son souffle, la reine de sa création, l'héritière de sa libéralité, la prêtresse de sa religion, le soldat de son témoignage, la sœur de son Christ [1]. »

Impossible de mieux faire valoir les droits de la chair à la résurrection. Dans cette partie de son sujet, Tertullien n'a pas trouvé d'égal parmi les orateurs chrétiens des premiers siècles ; comme aussi l'on ne citerait aucun de ses écrits où la poésie du style relève davantage la justesse des pensées. J'ai appelé ces preuves des raisons de convenance, parce qu'elles s'appuient moins sur l'autorité positive de la révélation que sur la haute conformité du dogme avec les perfections divines et la nature

1. *De Resurr. carnis*, IX.

de l'homme. Les gnostiques répondaient ainsi à l'argument tiré de l'union intime du corps avec l'âme : La chair, sans discernement par elle-même, dépourvue de sentiment, n'ayant ni la faculté de vouloir, ni celle de ne vouloir pas, la chair est après tout, dans les services qu'elle rend à l'âme, un simple vase, un pur instrument, mais non un ministre. L'âme seule reparaîtra donc au jugement pour répondre sur l'usage qu'elle aura fait du vase de la chair; quant au vase lui-même, il échappe à toute sentence. On ne condamne pas la coupe dans laquelle a été mêlé le poison. On n'envoie pas aux bêtes le glaive qui a servi au brigand pour verser le sang. Voici la réplique de Tertullien. L'exemple manque de justesse par la diversité des choses dont il s'agit. Tout vase, tout instrument, comme la coupe ou le glaive, viennent du dehors, et ne font point partie de la nature humaine, à laquelle ils restent absolument étrangers. Mais le corps, au contraire, ne fait qu'un avec l'âme, dont chaque opération devient la sienne en vertu de cette communauté d'existence et de vie. La perfection et la plénitude du jugement divin ne peuvent se réaliser qu'autant que l'homme se représente tout entier. Or, la nature humaine n'a son intégrité que par l'union des deux substances; il faut donc que l'homme comparaisse dans l'une et dans l'autre pour être jugé tout entier. Tel il a vécu, tel il doit être jugé : *qualis vixerit, talem judicari oportet* [1]. La réponse est victorieuse. Sans doute, Messieurs, alors comme aujourd'hui, ce qui arrêtait certains esprits aussi crédules pour leurs propres opinions que difficiles à l'égard des dogmes

1. *De Resurr. carnis*, XIV, XVI.

de la foi, c'est que Dieu ne daignait pas se mettre à leur service pour leur donner le spectacle d'une résurrection. Il est vrai, disaient les Pères de l'Église, Dieu a reculé dans l'avenir la gloire et le bonheur qu'il destine à l'homme, pour laisser à la foi son mérite ; mais la puissance qu'il a déployée dans la création du monde, garantit l'accomplissement de ses promesses. Pour nous préparer à ces merveilles futures, il place sous nos yeux le prodige du renouvellement périodique de l'univers. Ce tableau du monde physique qui repasse, à certains intervalles, de la mort à la vie, nous l'avions déjà rencontré dans le pape saint Clément et dans Théophile d'Antioche : Minucius Félix et saint Cyrille de Jérusalem le reproduiront également; mais nul n'a égalé Tertullien sur un thème où la brillante imagination du prêtre africain pouvait se donner libre carrière.

« Maintenant, jette les yeux sur les exemples de la puissance divine. Le jour meurt pour faire place à la nuit, et s'ensevelit de toutes parts dans les ténèbres. L'ornement du monde se cache sous des voiles funèbres. Au milieu de cette obscurité universelle, tout est sombre, silencieux et consterné; les travaux cessent; la nature a pris le deuil pour pleurer la perte de sa lumière. Mais la voilà qui revit pour tout l'univers avec la pompe nuptiale de son soleil, toujours la même, toujours entière, immolant la mort, c'est-à-dire la nuit; déchirant son linceul, c'est-à-dire les ténèbres; héritière d'elle-même, jusqu'à ce que la nuit revienne avec l'appareil lugubre qui lui est propre. Alors se rallument les rayons des étoiles, qu'avaient éteints les clartés matinales. Les pla-

nètes, un moment exilées par le jour, sont ramenées en triomphe. La lune répare son disque qu'avait amoindri sa révolution mensuelle. L'hiver, l'été, le printemps et l'automne roulent dans une succession perpétuelle avec leurs influences, leurs habitudes et leurs productions. Sur la terre, mêmes lois que dans le ciel. Les arbres, un instant dépouillés, reprennent leur parure; les fleurs reparaissent avec leurs couleurs; les champs se recouvrent de verdure; les semences, consumées dans le sein de la terre, se relèvent, et ne se relèvent qu'après avoir été consumées. Sagesse admirable! Elle nous prive de nos biens pour nous les conserver; elle les dérobe pour les rendre; elle les détruit pour les garder; elle les corrompt pour les renouveler; elle commence par les absorber, ensuite elle les multiplie au centuple! En effet, puisqu'elle nous les rend plus riches et plus abondants qu'avant leur ruine, il est vrai de dire que chez elle la destruction est un intérêt, l'outrage une usure, et la perte un gain. Disons-le en un mot, toute créature repasse de la mort à la vie. Tout ce qui est sous tes yeux a existé; rien de perdu qui ne revienne un jour. Tout retourne à son premier état, après avoir disparu; tout recommence après avoir cessé; tout ne finit que pour renaître; rien ne périt que pour être sauvé. Qu'est-ce donc que cette perpétuelle évolution de la nature? Un témoignage de la résurrection des morts. Dieu l'a écrite dans ses œuvres avant de la consigner dans ses Écritures; il l'a proclamée par sa puissance avant de l'enseigner par sa parole[1]. »

1. *De Resurr. carnis*, XII.

Je ne dirai pas, Messieurs, que cette magnifique peinture du renouvellement périodique de l'univers ait le caractère d'un argument strict et rigoureux : les raisons tirées de l'analogie n'ont jamais une valeur absolue ; elles affaiblissent les préjugés, prédisposent l'esprit à la compréhension des preuves positives, sans établir directement la vérité qu'il s'agit de démontrer. Aussi le prêtre de Carthage se hâte-t-il de porter la discussion sur le terrain des Écritures. Là, son triomphe était assuré. Partout où les livres saints parlent de la résurrection des morts, et ces passages sont aussi précis que nombreux, il ne saurait être question que d'une recomposition de la chair, car l'âme, étant immortelle, n'a nul besoin de ressusciter[1]. En vain les gnostiques abusent-ils du langage prophétique pour le détourner de son vrai sens, en le restreignant à l'âme qui retourne à la vie de la grâce par la connaissance du vrai et la pratique du bien : cette résurrection spirituelle n'exclut point la résurrection du corps dont elle est une figure et un gage. Tout n'est pas image chez les prophètes, il s'y trouve aussi des réalités; tout n'y est pas ombre, car l'ombre suppose un corps[2]. Dans la célèbre prophétie d'Ézéchiel comme dans les Épîtres de saint Paul, au livre des Évangiles non moins que dans les Actes des apôtres et dans l'Apocalypse de saint Jean, il s'agit d'une résurrection qui s'accomplira *au dernier jour, à la fin des temps :* résurrection toute différente d'un changement moral qui doit s'effectuer

1. *De Resurr. carnis,* XVIII, XIX.

2. *Ibid.,* XX-XXIII.

pendant que nous jouissons de la vie présente [1]. Ce sont les *œuvres de la chair*, nos péchés et nos vices, que nous déposerons sans retour, suivant le langage du Christ et des apôtres, mais non la chair elle-même, qui devra prendre place à la droite du Père, comme le Christ, Dieu et homme tout ensemble, s'y est assis dans l'intégrité de notre nature [2]. Du reste, il n'est pas jusqu'à la chair esclave du péché qui n'aura part à la résurrection; tous ressusciteront pour le jugement, mais non pour la gloire : il y aura entre les uns et les autres communauté de substance et de nature; la différence portera sur la condition et sur les qualités des corps ressuscités [3]. Toute cette discussion, appuyée principalement sur les épîtres de saint Paul aux Corinthiens et aux Thessaloniciens, épîtres qui semblent écrites avec un rayon de soleil, dit Tertullien, tant elles sont lumineuses, *quod ipsius solis radio scriptum putem*, toute cette discussion est un modèle de logique et d'érudition. On peut voir par là ce qu'il y a de sûreté et de rectitude dans le jugement de cet homme, quand la passion et l'esprit de parti ne troublent pas son esprit naturellement si ferme et si droit.

Je disais, en commençant, que, par suite des aberrations religieuses du monde païen, la question des fins dernières de l'homme restait enveloppée d'un épais nuage, à l'époque où le christianisme vint enseigner au genre humain le dogme de la résurrection des corps. Il suffit de

1. *De Resurr. carnis*, XXIV-XLIV.
2. *Ibid.*, XLV-L.
3. *Ibid.*, L-LVI.

parcourir les productions de l'incrédulité moderne pour constater qu'elle n'est pas plus avancée sur ce point capital que les religions polythéistes et les écoles philosophiques de l'antiquité païenne. Quelle est, en effet, la doctrine que prêche en ce moment l'antichristianisme? Cette doctrine peut se résumer en un mot : l'anéantissement de la personnalité humaine après la mort. L'un viendra traiter de « rêve individuel la croyance à l'immortalité de l'âme. » L'autre, plus habile à cacher ces désolantes doctrines sous des formules qu'on dirait une réminiscence, conservera le mot, tout en niant la chose. Nous *ressusciterons*, écrira-t-il, dans le monde que nous aurons contribué à faire: notre vie aura été une portion de la vie infinie; nous aurons chacun notre part de la conscience générale; la résurrection finale se fera par la science, tout revivra en l'idée[1]... Voilà le sort qu'ils nous promettent. Ah! dites donc au pauvre qui vit de privations dans ce monde, à l'ouvrier qui travaille du matin au soir à la sueur de son front, au malheureux qui subit les dures épreuves de la vie, aux déshérités de la fortune et du bonheur, dites-leur, pour les soutenir au milieu de leurs défaillances : « Vous revivrez en l'idée, vous aurez votre part de la conscience générale, votre vie aura été une portion de la vie infinie. » Vraiment la consolation est belle et la perspective séduisante. Non, vous ne connaissez pas l'humanité, vous n'êtes pas habitué à toucher la main du pauvre, à voir de près la souffrance et la douleur; sinon, votre cœur ne vous permettrait pas

1. *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, par M. Renan, *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1863, p. 772, 773, 774.

de parler ainsi. Il faut à l'homme des assurances positives pour l'autre vie, et non des phrases nébuleuses qui le laissent sans espérance. C'est ce que lui donne la religion chrétienne. Elle dit à l'homme : le sacrifice est pénible, mais la récompense est au bout. Cette âme, que tu t'efforces de conserver pure et sainte, vivra sans fin ; ce corps, qui aura été l'instrument de tes mérites, te sera rendu transformé et glorifié comme une partie intégrante de ta nature. Tu revivras tout entier dans le sein de Dieu avec la conscience de toi-même et ta personnalité. Voilà un langage à la fois digne de Dieu et digne de l'homme. Ce langage, l'humanité l'a compris, et elle le comprendra toujours : elle y cherche, comme elle y trouve, ses espérances, sa force et sa grandeur.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON

L'histoire de la révélation. — Harmonies entre l'Ancien et le Nouveau Testament. — Deux genres d'adversaires s'efforçaient de rompre l'unité du plan providentiel, les juifs et les marcionites. — Le traité de Tertullien *contre les Juifs* et le dialogue de saint Justin avec le juif Tryphon. — Le décalogue déjà contenu dans le précepte donné à Adam et à Ève. — La loi naturelle et la loi écrite. — La loi mosaïque devait être abrogée dans la suite des temps. — Elle l'a été par l'avénement du Messie. — Établissement de l'empire messianique prédit par les prophètes, et dispersion des juifs. — Controverse parallèle avec les marcionites. — Ceux-ci cherchent à séparer l'Évangile de la Loi. — Ce débat amène Tertullien à défendre l'authenticité des quatre évangiles. — Importance de son témoignage contre l'école critique de Strauss.

Messieurs,

Si les dogmes révélés se présentent à l'intelligence humaine dans un enchaînement merveilleux, l'histoire de la révélation se déroule avec non moins de suite et d'ampleur. Ce n'est pas en une seule fois, ni dès la première heure, que Dieu a manifesté aux hommes toutes les vérités de l'ordre religieux et moral. Pour s'adapter aux conditions du temps et de l'espace, la révélation a dû suivre la même marche que l'humanité, s'adressant d'abord à un individu, puis à une famille, ensuite à un peuple, enfin au genre humain tout entier. Telle est, en effet, la progression qu'on observe dans l'alliance divine, depuis Adam jusqu'au Christ, et chacune de ces grandes phases de la religion est marquée par une effusion plus abondante de lumières et par de nouvelles institutions.

La révélation mosaïque est plus complète que les précédentes, comme elle trouve à son tour dans l'Évangile sa perfection et son couronnement. En d'autres termes, l'économie de la foi s'est établie d'après les mêmes lois qui régissent la nature et l'esprit. Par suite de cette admirable sagesse, qui n'admet dans ses œuvres rien de brusque ni de heurté, Dieu a fait l'éducation religieuse du genre humain par degrés, selon les besoins et la capacité de chaque âge. Mais à côté de cette loi du développement, qui est celle de l'homme, vient se placer la loi de l'immutabilité, qui est celle de Dieu. Tout en admettant un progrès de lumières et de discipline d'Adam à Abraham, d'Abraham à Moïse, de Moïse à Jésus-Christ, la religion a dû, au milieu de cette variété de formes, rester toujours une et identique à elle-même. Le chêne qui atteint la plénitude de sa croissance, ne diffère pas au fond du gland d'où il est sorti; et le soleil en plein midi demeure ce qu'il était au lever de l'aurore. C'est, Messieurs, cette unité qui donne au plan divin son caractère de grandeur inimitable; et pour se convaincre que Dieu seul a pu réaliser une telle œuvre dans le cours des siècles, par des moyens si divers et pour une fin unique, il suffit d'étudier avec soin ce que Bossuet appelait « la suite de la religion. »

A l'époque de Tertullien, deux genres d'adversaires s'efforçaient de rompre l'unité du plan providentiel, en détruisant l'harmonie qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament : les juifs et les marcionites. Malgré la différence de leurs principes, les uns et les autres venaient aboutir aux mêmes conséquences. Pour justifier

leur incrédulité, les Juifs niaient que les prophéties messianiques fussent accomplies : c'était creuser un abîme entre la Loi et l'Évangile. Cet abîme, Marcion et ses partisans l'élargissaient encore davantage, en soutenant que le Nouveau Testament, œuvre du Dieu suprême, n'a pas le moindre rapport avec l'Ancien qui était le fait du Démiurge. Il s'agissait par conséquent de démontrer contre ceux-ci la divinité de la loi mosaïque, et contre ceux-là son abrogation ou son accomplissement. L'histoire de la révélation n'a plus ni unité ni véritable sens, lorsqu'on sépare le christianisme du mosaïsme, qui en est la préparation. Là où les hérétiques imaginent une antithèse, il y a harmonie parfaite; et ce que les Juifs reculent dans un avenir incertain, s'est consommé à l'époque marquée par les prophètes. C'est en ces termes que Tertullien pose la question dans son traité *contre les Juifs* et dans le grand ouvrage où il réfute les erreurs de Marcion.

La première lutte doctrinale que l'Église ait eu à soutenir, c'est la controverse avec le judaïsme. Aussi l'épître de saint Barnabé, le plus ancien monument de l'éloquence chrétienne en dehors des livres saints, a-t-elle pour objet de combattre l'entêtement aveugle des restes d'Israël. Comme nous l'avons vu il y a quelques années, l'auteur de ce document, si vénérable par son antiquité, se proposait d'établir qu'en fait la loi mosaïque avait été abrogée quant à la partie civile et cérémonielle, et qu'en droit elle tirait sa valeur du Nouveau Testament, dont elle était l'ombre et la figure[1]. Plus

1. *Les Pères apostoliques et leur époque*, leçons IVe et Ve, p. 69 et suiv.

tard, nous avons rencontré sur notre chemin un deuxième écrit qui se rapporte au même sujet, le dialogue de saint Justin avec le juif Tryphon. Dans cette remarquable pièce, le philosophe chrétien démontre avec autant d'érudition que de clarté les deux points sur lesquels porte toute la controverse juive : d'une part, le caractère temporaire et local de la loi mosaïque ; de l'autre, l'accomplissement des prophéties dans la personne de Jésus-Christ. A cette occasion, nous avons comparé l'attitude de Tryphon en face des prophéties messianiques avec celle qu'ont prise les rédacteurs du Talmud et les écrivains plus récents du parti. Après avoir analysé les principales productions de la littérature juive, envisagée dans sa lutte avec l'éloquence chrétienne, nous étions arrivés à des conclusions que je me bornerai à résumer en peu de mots. Le rabbinisme ou le judaïsme moderne issu du Talmud, et qui n'est pas du tout la religion mosaïque, présente depuis des siècles le spectacle le plus étrange que puisse offrir une secte. Tantôt, se berçant d'un fol espoir, il se livre à des calculs de fantaisie pour supputer l'époque où arrivera le Messie, calculs que l'événement vient détruire l'un après l'autre. Tantôt il avoue que le Messie est arrivé ; mais, distinguant entre sa naissance et sa manifestation, il imagine les contes les plus bizarres pour expliquer le retard que le Libérateur met à paraître. D'un côté, il trahit son peu de foi dans l'avénement futur du Messie, par les imprécations qu'il lance contre ceux qui en calculent l'époque ; de l'autre, il invente toutes sortes d'expédients pour concilier le texte des prophéties avec l'état présent des Juifs. Enfin il se jette, en désespoir de

cause, dans la voie du rationalisme, et nie le sens messianique des prédictions qu'on lui oppose. A la vue d'une situation si pénible, avions-nous dit, il est permis d'affirmer que jamais système religieux n'a mieux laissé voir son embarras ni sa faiblesse, de telle façon qu'au point où elle en arrive aujourd'hui, la controverse juive est de toutes la moins sérieuse[1].

Il n'en était pas de même cent cinquante ans après la ruine de Jérusalem. Dix-huit siècles n'avaient point passé sur cette catastrophe, pour apprendre à quiconque ne veut pas s'aveugler soi-même, que le Messie est arrivé ou qu'il n'arrivera jamais. Les Juifs ne renonçaient pas encore à ces rêves de domination terrestre, que caressait leur imagination sensuelle. Ce qui les distinguera désormais, c'est une haine profonde contre les chrétiens. Saint Justin ne craignait pas de faire remonter jusqu'à eux la source des calomnies répandues parmi les païens sur le compte des disciples de l'Évangile[2]. De plus, ils portaient déjà dans la discussion religieuse cette sophistique misérable, toute chargée d'inventions grotesques, qui a fait du Talmud « le plus effrayant monument de la dépression intellectuelle. » Tertullien avait assisté à l'une de ces disputes si fréquentes dans un siècle où le monde était remué par les grands événements qui venaient de se passer ; et l'on peut conclure de ses paroles qu'il n'était pas resté simple spectateur de la lutte. Comme il arrive trop souvent, cette discussion en-

1. *Les apologistes chrétiens au* IIe *siècle, S. Justin,* leçons XIXe, XXe, p. 376 et suiv.

2. *Dialogue avec Tryphon,* 17, 108.

gagée entre un chrétien et un prosélyte juif avait duré jusqu'au soir, sans qu'on se trouvât plus avancé de part et d'autre. D'ailleurs, le bruit que faisaient les assistants n'avait pas permis de bien saisir l'argumentation. Le prêtre de Carthage résolut donc d'achever par écrit le développement des matières traitées de vive voix[1]. Telle est l'origine du livre qu'il composa contre les Juifs.

Mon intention n'est pas de reprendre une à une toutes les questions que soulève la controverse juive : nous les avons examinées suffisamment à propos du dialogue de saint Justin avec Tryphon. En interprétant les prophéties messianiques, Tertullien se borne à reproduire, avec plus d'ordre et de clarté, les arguments qu'avait développés le premier des apologistes chrétiens; et ce genre de démonstration est devenu classique depuis lors dans l'éloquence sacrée. Toutefois, un esprit aussi original que le sien ne pouvait toucher à un pareil sujet sans y laisser son empreinte. Vous allez voir quelle largeur de vues il oppose dès le principe aux idées étroites de ses adversaires. Oubliant que toutes les nations de la terre devaient être bénies dans la race d'Abraham, les Juifs s'attribuaient le privilége exclusif des faveurs divines. A les entendre, il n'y avait de lois et de grâces que pour eux; le reste du genre humain ne méritait nullement que Dieu s'en occupât. Cet orgueil insensé, saint Paul l'avait flétri dans son admirable lettre aux Romains. Pour remonter jusqu'à l'origine des choses, Tertullien démontre que la loi mosaïque avait été précédée d'une législation

1. *Adv. Judæos*. I.

plus générale, comme elle devait être suivie d'une alliance définitive :

« Renfermons la question dans des lignes certaines et déterminées. Pourquoi donc faudrait-il croire que le Dieu qui créa l'univers, qui gouverne le monde entier, qui forma l'homme de ses mains, qui sema sur la terre toutes les nations, n'aurait donné sa loi par Moïse qu'à un seul peuple, et non pour tous? D'abord, s'il ne l'avait pas étendue à tous, il n'eût permis d'aucune façon aux prosélytes des nations de l'embrasser. Mais, ainsi qu'il convient à la bonté et à la justice de Dieu, puisqu'il est le créateur du genre humain, il établit pour toutes les nations la même loi, dont il prescrivit l'observation, selon les temps par lui déterminés, quand, à qui et comme il l'a voulu. En effet, au commencement du monde, il donna sa loi à Adam et à Ève, en leur défendant de goûter du fruit de l'arbre planté au milieu du paradis, sous peine de trouver la mort dans la transgression du précepte. Cette loi leur eût suffi si elle avait été respectée. Car dans cette loi donnée à Adam, nous reconnaissons le germe caché de tous les préceptes qui se développèrent ensuite par la loi mosaïque... La loi primordiale donnée à Adam et à Ève dans le paradis est comme la matrice de tous les préceptes de Dieu... Ainsi, dans cette loi générale et primitive dont Dieu avait restreint la teneur au fruit d'un arbre, nous retrouvons implicitement tous les préceptes qui devaient germer en leur temps et produire la loi postérieure [1]. »

1. *Adv. Judæos*, II.

Cette idée est fort belle, et montre que Tertullien avait bien saisi le caractère d'unité qui éclate dans l'histoire de la religion. Oui, comme il l'établit par une analyse aussi fine que profonde, le décalogue tout entier n'est que le développement de la loi du paradis terrestre, et chacun de ses préceptes se trouve implicitement renfermé dans cette législation primordiale. Si nos premiers parents avaient aimé Dieu de tout leur cœur, ils n'eussent pas enfreint son ordre. En s'exposant réciproquement au malheur, Ève par sensualité, Adam par une complaisance coupable, ils manquaient tous deux à leurs devoirs envers eux-mêmes et envers le prochain. N'est-ce pas devenir homicide, continue le prêtre de Carthage, que de se priver de l'immortalité? Ne tenaient-ils pas leur existence de Dieu, et dès lors n'était-ce pas transgresser cet autre précepte qui nous ordonne d'honorer les auteurs de nos jours? Certes, ils foulaient aux pieds la loi de la vérité, quand ils ajoutaient foi au mensonge du démon; ils désiraient le bien d'autrui, ils se l'appropriaient indûment, lorsque, violant le précepte de la tempérance, ils goûtaient furtivement d'un fruit qui ne leur appartenait pas[1]. C'est ainsi que Dieu renfermait à l'avance dans une prescription unique tous les commandements promulgués plus tard sur le Sinaï. L'auteur du traité *contre les Juifs* aurait pu ajouter, sans dépasser la mesure du vrai, que la loi évangélique elle aussi existait en germe dans la loi du paradis terrestre; car l'accomplissement du précepte donné à Adam

1. *Adv. Judæos*, II.

et à Ève impliquait l'exercice des trois vertus que nous appelons chrétiennes. Par là, Dieu leur demandait un acte de foi dans la véracité de sa parole ; un acte d'espérance relativement à la vie éternelle promise à leur soumission, et un acte de charité consistant en un sacrifice librement accompli par amour pour Celui qui est la source de tout bien et de toute justice. Certes, Messieurs, cet aperçu de Tertullien sur l'ensemble de la législation divine est d'une largeur et d'une fécondité admirables. En montrant le décalogue ramassé dans le précepte adamique comme dans son germe, le premier écrivain de l'Église latine révèle ce coup d'œil philosophique qui le rapproche de saint Augustin. Même pénétration d'esprit, lorsqu'il continue à faire l'historique de la révélation divine, pour constater l'existence d'une loi naturelle, non écrite, qui a régi le genre humain depuis Adam jusqu'à Moïse :

« Avant la loi de Moïse, gravée sur des tables de pierre, je soutiens qu'il existait une loi non écrite, comprise naturellement, et observée par nos pères. Comment Noé aurait-il été trouvé juste, si la justice de la loi naturelle ne l'eût précédé? D'où vient qu'Abraham a été regardé comme l'ami de Dieu, sinon par l'équité et la justice de la loi naturelle? Melchisédech aurait-il été appelé « prêtre du Très-Haut, » si avant le sacerdoce de la loi lévitique, il n'y avait pas eu de lévites pour offrir à Dieu des sacrifices?... Nous reconnaissons par là qu'il existait une loi de Dieu avant Moïse lui-même ; que cette loi ne date pas seulement de l'Horeb, du mont Sinaï ou du désert, mais que, remontant au paradis, elle fut modifiée

pour les patriarches, et après eux pour les Juifs, à des époques déterminées [1]. »

Vous voyez, Messieurs, avec quelle insistance Tertullien appuie sur l'identité de la législation divine qui a régi le genre humain depuis l'origine du monde : toute la différence est dans les formes qu'elle a revêtues selon les besoins des temps et d'après cette loi du développement qui fait partie du plan de la Providence. S'il appelle *naturelle* la loi restée en vigueur pendant l'époque des patriarches, c'est par opposition à la loi *écrite*, qui date du Sinaï. On peut encore lui donner ce nom, parce que la plupart de ses prescriptions découlaient de la nature même des choses et de leurs relations nécessaires, tandis que le rituel mosaïque est fondé sur la volonté positive du législateur. Mais, en se servant de ce mot, Tertullien n'entend pas dire que la période patriarcale fût privée des bienfaits de la grâce, ni qu'elle se trouvât placée en dehors des conditions de l'ordre surnaturel. A cette époque reculée, le sacrifice de la croix opérait par anticipation, et nul ne pouvait être justifié que par l'application des mérites du Rédempteur à venir. De plus, certaines parties de la loi non écrite n'étaient pas une simple conséquence des relations nécessaires entre le créateur et la créature, comme par exemple l'institution des sacrifices, la défense faite à Noé et à sa descendance de manger la chair des animaux avec leur sang, le rit de la circoncision prescrit à Abraham. Enfin, la connaissance des vérités même naturelles de la reli-

1. *Adv. Judæos*, II.

gion patriarcale provenait d'une révélation faite au premier homme, et transmise de famille en famille par la voie de l'enseignement. C'est avec ces restrictions, indiquées d'ailleurs par Tertullien, qu'on peut appeler *naturelle* la loi non écrite. Cela posé, le caractère et le rôle de la loi mosaïque devenaient manifestes. Dans sa partie dogmatique et morale, elle reproduisait en les développant le symbole de foi des patriarches et les données mêmes de la conscience : sous ce rapport, comme le prêtre de Carthage l'observe avec raison, elle n'était point particulière au peuple juif, et ne pouvait être abrogée d'aucune façon; car le dogme et la morale sont absolus de leur nature. Restait donc, comme l'apanage exclusif d'Israël, la partie disciplinaire, le rituel et le code civil. Or cet ensemble de prescriptions légales et de cérémonies avait pour but de maintenir intacte, au sein du peuple choisi, la grande doctrine dont il était le dépositaire privilégié, la croyance à l'unité de Dieu et la promesse du Rédempteur. Dès lors il était évident que, le but une fois atteint avec la venue du Messie, ces institutions figuratives et préservatrices tomberaient d'elles-mêmes. A quoi bon ces mille précautions minutieuses contre l'idolâtrie, du moment que le culte des idoles aurait fait place au culte du vrai Dieu? A la circoncision charnelle, donnée comme signe à un peuple séparé de tous les autres, devait succéder la circoncision spirituelle, dont la première n'avait été qu'un symbole; à des sacrifices sanglants, attachés au seul temple de Jérusalem, des sacrifices purs et sans tache, offerts dans tous les lieux de la terre; à une loi temporaire et locale, une loi

universelle et sans fin. En un mot, tout allait s'élargir, se perfectionner, se spiritualiser. Cette expansion illimitée du règne de Dieu, les prophètes n'avaient cessé de la prédire, lorsqu'ils parlaient d'un empire qui, loin d'être resserré dans les bornes de la Judée, s'étendrait jusqu'aux extrémités de la terre; d'une alliance nouvelle qui ne ressemblerait pas à celle du Sinaï; d'une oblation pure qu'on ferait parmi les nations, depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant, etc. [1]. De tous ces textes qu'il discute avec beaucoup de sagacité, Tertullien conclut que la loi mosaïque devait être abrogée un jour dans sa partie rituelle et cérémonielle; et pour quiconque ne veut pas rompre avec l'évidence, il ne saurait y avoir de conclusion plus certaine que celle-là.

Après la question de droit venait la question de fait. La loi mosaïque a-t-elle été abrogée, suivant les Écritures? En d'autres termes, le Messie est-il venu ou non? *Quærendum est an jam venerit necne* [2]. Pour mettre en lumière ce point capital, l'auteur du *Traité contre les Juifs* démontre que dans la personne de Jésus-Christ se sont accomplies toutes les prophéties concernant le Messie, l'époque de son avénement, son lieu de naissance, les principales circonstances de sa vie et de sa passion. Il s'arrête en particulier à la célèbre prédiction de Daniel relativement aux soixante-dix semaines d'années au terme desquelles le Christ devait être mis à mort. On peut, sans nul doute, relever quelques erreurs de détail dans le calcul, fort ingénieux d'ailleurs, qu'il

1. *Adv. Judæos*, II-VI.
2. *Ibid.*, VI.

établit à ce sujet. Tertullien a tort de compter les soixante-dix semaines à partir de la première année de Darius, au lieu de la vingtième d'Artaxerxès, comme aussi il se trompe en les prolongeant jusqu'à la ruine de Jérusalem, tandis que le texte prophétique place la mort du Christ au milieu de la dernière semaine. Sa table chronologique des rois de Perse et d'Égypte est également fautive sur plus d'un point. Mais, quoi qu'on doive penser d'un calcul qu'il est superflu de vouloir pousser à une telle précision, deux faits éclatants tranchent la question sans réplique : la dispersion des Juifs qui suivit de près la mort du Seigneur, et l'extension du règne de Dieu au monde entier. A cette double marque, il n'y avait pas lieu de se méprendre sur l'accomplissement des prophéties. Tertullien s'élève à la plus haute éloquence, lorsqu'il montre aux Juifs de son temps cet empire spirituel qui, déjà au commencement du IIIe siècle, embrassait tout l'univers :

« En quel autre les nations ont-elles cru, sinon dans le Christ qui est arrivé? Quel autre a pu conquérir les différentes tribus des Gétules, les frontières multipliées des Maures, les dernières limites des Espagnes, les diverses nations des Gaules, les retraites des Bretons, inaccessibles aux Romains, mais subjuguées par le Christ, les Sarmates, les Daces, les Germains, les Scythes, tant de nations cachées, tant de provinces, tant d'îles qui nous sont inconnues et qu'il me serait impossible d'énumérer? Dans tous ces lieux retentit le nom du Christ, qui est déjà venu et qui règne... Or, qui aurait pu régner ainsi en tous lieux, sinon Jésus-Christ, fils de

Dieu, lequel nous était annoncé comme devant régner éternellement sur toutes les nations? Salomon régna, il est vrai, mais seulement dans les limites de Juda : les frontières de son royaume ne s'étendaient que de Bersabée à Dan. Darius régna sur les Babyloniens et les Parthes, mais sa puissance ne comprenait pas tous les peuples. Pharaon, et après lui les souverains de ce nom régnèrent sur l'Égypte, mais sur l'Égypte seule. Nabuchodonosor, avec ses satrapes, poussa ses conquêtes de l'Inde à l'Éthiopie : là expirait son pouvoir. Après avoir soumis l'Asie entière et d'autres régions, Alexandre le Macédonien n'a pu les retenir sous son sceptre. Ainsi encore le Germain ne permet à personne de franchir ses barrières. Le Breton est retranché derrière l'Océan qui l'environne. L'impatience du Maure et la barbarie du Gétule sont tenues en échec par les Romains, qui les contiennent dans leurs limites. Que dirai-je des Romains eux-mêmes qui n'ont pas trop de leurs légions pour garder les frontières de leur empire, et qui n'ont jamais pu le reculer au delà de ces nations? Il n'en est pas de même de Jésus-Christ : son nom et sa puissance ont pénétré dans tous les lieux de la terre. Partout on croit en lui; il est honoré chez toutes les nations que je viens de nommer; partout il règne, partout il est adoré; partout on lui paye le même tribut; point de roi qui trouve auprès de lui plus de faveur; point de barbare qui soit accueilli avec moins de joie; nul privilége de rang ou de naissance qui détermine les mérites. Le même pour tous, il commande également à tous, seul roi, seul juge, seul seigneur et seul Dieu de l'univers. Comment hési-

teras-tu à croire ce que nous affirmons, quand tout cela s'accomplit sous nos yeux[1]? »

Bossuet a reproduit ce magnifique tableau dans son sermon sur la royauté de Jésus-Christ[2]. Vous concevez, Messieurs, qu'un tel argument a une force plus grande encore de nos jours, où l'empire de la foi s'étend aux cinq parties du monde. Mais déjà, au temps de Tertullien, cette universalité du règne de Jésus-Christ était propre à confondre les Juifs. Si la domination spirituelle du Messie devait, selon l'expression des prophètes, embrasser toute la terre, il était évident que la prédiction avait eu son plein effet. Cette conclusion empruntait un nouveau degré de clarté à un deuxième fait non moins éclatant, la dispersion des Juifs également prédite, comme une conséquence du déicide :

« Puisque, d'une part, continue Tertullien, il était prédit que les Juifs seraient dispersés à cause du Christ, et que, de l'autre, nous voyons leur ruine et leur dispersion consommées sous nos yeux, il devient manifeste que les Juifs ont éprouvé ces désastres à cause du Christ. Ici, tout est d'accord : le sens des Écritures, les faits et l'ordre des temps. Ou bien, s'il est vrai que le Christ, à l'occasion duquel les prophètes leur annonçaient ces calamités, n'est pas encore venu, ils devront donc les subir à son avénement. Mais où prendre alors cette fille de Sion qui doit être abandonnée, puisqu'elle n'existe plus aujourd'hui? Où chercher ces villes qui doivent être livrées aux

1. *Adv. Judæos*, VII.

2. Édit. de Versailles, t. XI, p. 468 et suiv.

flammes, puisqu'elles ont déjà été consumées dans leur tombeau? Où disperser cette nation, qui est déjà errante par toute la terre? Rendez donc à la Judée un empire que le Christ puisse trouver, avant de soutenir qu'il viendra un autre Christ[1]. »

J'ai dit, Messieurs, que la controverse juive est devenue de toutes la moins sérieuse. Dix-huit siècles de ruine et de dispersion, c'est-à-dire trois siècles de plus que la durée totale de la nationalité juive, ne laissent aux restes d'Israël d'autre alternative que de nier le sens messianique des prophéties, ou de reconnaître que le Messie est arrivé. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les rares productions qui émanent de ce parti, pour se convaincre que l'attente du Messie est peu ferme dans l'esprit du judaïsme moderne, aussi éloigné de Moïse que le Talmud l'est de la Bible. S'il faut en juger par les ouvrages les plus récents, l'idée de l'avénement du médiateur, sous le nom et avec les caractères du Messie, a fait place, chez les écrivains dont je parle, à des rêves humanitaires assez semblables aux chimères que caressait l'école saint-simonienne. Ce que le peuple hébreu appliquait à une personne déterminée, le rationalisme juif le transporte à l'espèce tout entière, désertant ainsi complétement le terrain de la tradition. Arrivé à ce point, il donne la main à tous ceux qui nient l'ordre surnaturel : ce n'est plus dans la Bible, mais dans les écrits de Spinosa qu'il cherche ses inspirations.

Nous venons de résumer la controverse de Tertullien avec les Juifs, assez aveugles pour ne pas comprendre

1. *Adv. Judæos*, XIII.

que leur loi avait un caractère transitoire, et que les prophéties s'étaient accomplies dans la personne de Jésus-Christ. Mais si les premiers écrivains de l'Église s'efforçaient d'assigner aux observances mosaïques leur rôle et leur véritable caractère, ils ne montraient pas moins de zèle à en faire l'apologie contre les détracteurs de l'Ancien Testament. Ici, Messieurs, ils rencontraient devant eux un autre genre d'adversaires. Tandis que les Juifs revendiquaient pour leur loi une valeur absolue et une durée sans fin, les marcionites, se jetant dans un autre excès, la réprouvaient comme indigne du Dieu suprême. A l'exemple de saint Irénée, le prêtre de Carthage réfute les objections du sectaire, en démontrant que la législation mosaïque est l'œuvre d'une sagesse et d'une bonté souveraines[1]. Ces prescriptions minutieuses, dont elle est pleine, avaient pour but d'arrêter Israël sur la pente de l'idolâtrie, en le rattachant à Dieu par mille liens, et en l'empêchant d'oublier un seul instant ses devoirs ou ses intérêts religieux. Moyennant un appareil de cérémonies propres à frapper les sens, le législateur cherchait à inculquer vivement dans l'esprit du peuple la doctrine dont le culte était l'expression. Enfin, la plupart de ces rites, que critiquaient les disciples de Marcion, avaient un sens figuratif, et faisaient présager les grandes choses de l'avenir[2]. Cette discussion, qui rappelle à certains égards les attaques de Voltaire et de son école contre la Bible, ne serait guère intéressante pour nous, si elle

1. *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules au* IIe *siècle*, leçon XVIIIe.

2. *Adv. Marcionem*, II, 17-25.

n'avait fourni à Tertullien l'occasion de rendre témoignage à l'authenticité des quatre évangiles.

Pour justifier son opposition contre l'Ancien Testament, Marcion cherchait à se faire une arme du Nouveau. Mécontent des Évangiles qui condamnaient sa doctrine, il en avait fabriqué un cinquième avec les lambeaux des quatre premiers. Rien de plus curieux à étudier que les procédés du sectaire, tels que Tertullien les a décrits ; et maint écrivain, qui se prétend original, serait peut-être étonné d'apprendre qu'un hérétique du IIe siècle a fourni pour toujours le modèle du genre. Afin d'assurer le succès de son œuvre, Marcion avait mis en pièces l'Évangile de saint Luc, qui lui servait de base. C'est sur ce canevas qu'il brodait son roman. Trouvait-il quelque passage concernant la réalité de la chair du Christ ou l'harmonie de la Loi avec l'Évangile? sa réponse était toute prête. Tel texte, disait-il, a été ajouté après coup ; tel autre a été altéré par les chrétiens judaïsants; ici, il y a eu quelque remaniement; là, une falsification manifeste. En élaguant ainsi ce qui lui déplaisait, pour ne retenir que ce qu'il trouvait conforme à ses idées, il avait complétement travesti l'Évangile de saint Luc, dont il ne laissait pas même subsister le nom ni le titre. Quant aux trois autres évangiles canoniques, il les regardait comme non avenus, soit que leurs auteurs lui parussent imbus de préjugés judaïques, soit qu'il y vît une œuvre de faussaires; car il règne beaucoup de vague sur ce point dans le système marcionite[1]. Comme les rationalistes mo-

1. Voyez *S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules*, leçon XVe, p. 318.

dernes, l'ancien clerc de Sinope faisait grand bruit de certaines contradictions qu'il prétendait découvrir entre les quatre Évangiles. Sans vouloir entrer avec lui dans une discussion de détails, Tertullien commence par opposer au nouvel évangéliste la croyance de l'Église universelle :

« Nous établissons en principe que l'instrument évangélique a pour auteurs les apôtres, à qui le Seigneur lui-même avait imposé la charge de promulguer l'Évangile : les apôtres, disons-nous, ou, avec eux et après eux, les hommes apostoliques. Car la prédication des disciples aurait pu être soupçonnée de vaine gloire, si elle n'avait eu pour appui l'autorité des maîtres, ou plutôt l'autorité du Christ, qui conféra aux apôtres cette magistrature. Parmi les apôtres, Jean et Matthieu nous enseignent la foi ; parmi les hommes apostoliques, Luc et Marc répètent les enseignements de leurs devanciers, partent des mêmes principes, proclament avec eux un seul Dieu créateur, et son Christ, né d'une vierge, consommation de la loi et des prophètes. Que la narration soit autrement disposée chez les uns et chez les autres, peu importe, pourvu qu'ils s'accordent sur le symbole de la foi, touchant lequel ils sont en désaccord avec Marcion[1]. »

Voilà, Messieurs, les quatre évangiles canoniques avec le nom de leurs auteurs. Ce passage prouve évidemment que l'Église n'en connaissait pas d'autres à l'époque de Tertullien, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IIe siècle. Or, s'il vous en souvient, nous avons trouvé un

1. *Adv. Marcionem*, IV, 2.

témoignage non moins explicite dans saint Irénée, dans saint Justin et dans Papias. Là-dessus, il n'y a qu'une voix parmi les écrivains de cet âge primitif; et cette voix se fait entendre sur les points les plus divers, à Rome et en Afrique, dans l'Asie Mineure comme dans les Gaules. Bientôt nous verrons les chefs de l'école d'Alexandrie appuyer de leur imposante autorité ce concert unanime de témoignages. Bref, c'est le monde chrétien tout entier qui affirme cette vérité capitale par ses organes les plus accrédités. Lors donc que Strauss et ses disciples veulent nous faire accroire que les quatre évangiles ont été fabriqués après le milieu du IIe siècle, par des auteurs restés inconnus, ils insultent au bon sens de leurs lecteurs : il faudrait supprimer au préalable tous les documents de l'époque, et encore cela ne suffirait pas : même en l'absence de textes positifs, l'argument de prescription conserverait toute sa force. Une innovation aussi radicale que l'introduction au IIe siècle de quatre évangiles inconnus auparavant, n'aurait pu s'accomplir sans bouleverser l'Église de fond en comble ; or, il n'y a pas trace dans l'histoire d'une agitation de ce genre. Dira-t-on que ce changement s'est opéré sur un seul point? Dans ce cas, comment aurait-il pu être accepté sur tous les points, sans trouver la plus légère opposition? Dira-t-on qu'il s'est opéré sur plusieurs points à la fois? Alors, comment expliquer qu'un tel accord ait pu se produire sans vestige de dissidence ni de concert préalable? Sans doute, il y avait des gens qui, à l'exemple de Marcion, se mêlaient de fabriquer des évangiles ou d'altérer les écrits des apôtres : c'étaient les hérétiques; mais

l'Église abhorrait leur conduite et s'élevait contre leurs prétentions. La vive réprobation que rencontraient ces faussaires, montre précisément avec quel soin jaloux l'Église primitive veillait à l'intégrité du texte sacré. On leur disait de toutes parts : Les documents que vous invoquez ne sont pas conformes aux quatre évangiles universellement reçus, donc ils n'ont aucune valeur; leur nouveauté seule suffit déjà pour prouver leur fausseté. C'est ce que Tertullien va établir avec sa vigueur ordinaire, à propos de l'Évangile selon saint Luc :

« Nous voilà donc tirant chacun de notre côté cet Évangile, objet de nos discussions. Marcion réclame l'authenticité pour son évangile; moi, je la revendique pour le mien. Marcion prétend que le mien a été altéré; moi, j'affirme que le sien est corrompu. Qui sera juge entre nous, sinon le temps qui donne de l'autorité à l'œuvre la plus ancienne, et fait présumer l'altération de l'œuvre postérieure? Si, en effet, le faux est la corruption du vrai, il est nécessaire d'admettre que la vérité précède le mensonge. A l'altération il faut préalablement une chose à altérer, à la contrefaçon un objet à contrefaire. D'ailleurs, quand nous démontrons que notre Évangile est beaucoup antérieur à celui de Marcion, n'est-il pas absurde de prétendre que le nôtre ait subi une falsification avant d'avoir été véritable, et que celui de Marcion se soit trouvé corrompu par notre jalousie avant même d'avoir paru? Enfin, quelle ineptie de regarder comme plus vrai ce qui est venu plus tard, après que la religion chrétienne eut étonné le monde par tant d'œuvres qui n'auraient pu s'accomplir sans la vérité de l'Évangile, c'est-à-dire

avant la vérité de l'Évangile! Cela posé, où sera le véritable Évangile de saint Luc, puisque les marcionites nous en disputent la possession? L'Évangile que nous avons entre les mains est si bien antérieur à Marcion, que Marcion lui-même y a cru pendant quelque temps... Il n'aurait pu l'attaquer s'il ne l'avait trouvé déjà subsistant. Personne ne se transporte dans l'avenir pour réformer des choses qu'il ignore devoir exister plus tard; la correction ne précède pas la faute. Marcion réformateur de l'Évangile! Quoi! pendant tout l'intervalle qui s'est écoulé depuis Tibère jusqu'à Antonin, l'Évangile était détruit, et Marcion le premier, Marcion seul a eu le privilége de le redresser! Le Christ l'avait attendu si longtemps! Le Christ s'était si fort repenti d'avoir envoyé prématurément ses apôtres sans l'assistance de Marcion!... Non, en corrigeant, Marcion a prouvé deux choses : l'antériorité de notre Évangile, qu'il a trouvé par devers lui, puisqu'il a tenté de le corriger; la postériorité de son écrit, Évangile nouveau, Évangile à lui, formé avec les débris du nôtre [1]. »

C'est ainsi, Messieurs, que les efforts de l'hérésie pour altérer le texte des Évangiles devenaient une nouvelle preuve de leur authenticité. Car toute contrefaçon suppose une œuvre préexistante; et l'on ne cherche à renverser que ce qui est debout. Or, si vous considérez que dès l'origine du christianisme les sectes dissidentes se sont livrées à des entreprises de ce genre, vous serez bien obligés d'en conclure qu'on ne saurait reculer au delà des

1. *Adv. Marcionem*, IV, 4.

temps apostoliques la composition de ces documents sacrés. Tertullien place la discussion sur son véritable terrain, lorsqu'il tranche le débat par l'argument du témoignage. S'agit-il de l'authenticité des Évangiles, rien n'est moins sérieux que de dire : Tel chapitre de saint Luc ou de saint Jean contient une doctrine que je combats, donc il est apocryphe; ou bien, tel passage de saint Matthieu a subi un remaniement, parce qu'il ne rapporte pas les faits tels que je les conçois. A ce compte-là on pourrait éliminer d'un auteur quelconque ce qui ne cadre pas avec les fantaisies de chacun. Une pareille méthode est purement arbitraire, et n'admet d'autre règle que le caprice individuel. L'Évangile qui porte le nom de saint Matthieu est-il réellement de cet apôtre plutôt que de saint Thomas ou de saint Barthélemy? Je ne puis le savoir que par le témoignage de ceux qui ont vécu avec saint Matthieu ou immédiatement après lui, en d'autres termes par la tradition. *A priori*, rien ne me l'indique; le nom même de saint Matthieu ne m'est connu que par cette voie. Il en est également ainsi pour l'intégrité d'un texte. Quand je le vois placé sous la garde d'une autorité vigilante, reproduit et vérifié par une suite non interrompue d'écrivains qui en constatent tous la parfaite conservation, le doute ne m'est plus permis, parce qu'il deviendrait déraisonnable. En présence d'un témoignage certain, de simples conjectures ou des hypothèses plus ou moins ingénieuses n'ont aucune valeur aux yeux de la science. Personne n'a jamais procédé autrement à l'égard d'aucun ouvrage ancien ou moderne. Or, c'est bien le moins que nos livres sacrés jouissent d'un bénéfice acquis à la plus mince production littéraire. On nous

dit que la critique est née de nos jours. Si cela signifie qu'on n'a jugé sainement des choses qu'au XIXe siècle, le compliment est exagéré; car il y a toujours eu des hommes de bon sens et d'esprit : si cela veut dire qu'on n'a jamais déraisonné qu'à notre époque, le blâme est trop sévère; il s'est toujours trouvé des hommes qui ont largement usé de cette faculté. Quoi qu'il en soit, voici une excellente page qui montre à la critique, vieille ou jeune, quelle voie il faut suivre lorsqu'on veut juger de l'authenticité d'une œuvre :

« En somme, s'il est certain que le plus vrai est le plus ancien, le plus ancien, ce qui date du commencement, le commencement, ce qui part des apôtres, il sera également manifeste qu'il n'y a de transmis par les apôtres que ce qui a été tenu pour saint et vénérable dans les églises fondées par eux. Voyons donc de quel lait Paul nourrit les Corinthiens; sur quelle règle il corrige les Galates; voyons ce que lisent les Philippiens, les Thessaloniciens, les Éphésiens; ce qu'enseignent les Romains plus rapprochés de nous, eux à qui Pierre et Paul ont laissé un Évangile signé de leur sang. Nous avons encore les églises disciples de Jean : Marcion a beau récuser l'Apocalypse de cet apôtre, la succession épiscopale, reprise depuis l'origine, ne nous conduit pas moins à Jean, leur fondateur. La noblesse des autres églises se reconnaît aux mêmes titres. J'affirme donc que parmi ces églises fondées par les apôtres, et chez toutes celles qui sont unies aux premières par la communauté d'une même foi, l'Évangile de saint Luc s'est maintenu dès l'origine de sa publication tel que nous le défendons aujourd'hui. Quant

à l'Évangile selon Marcion, il n'est pas même connu de la plupart d'entre elles, et si quelqu'une le connaît, c'est pour le condamner. Les églises apostoliques couvriront aussi de leur autorité et de leur patronage les autres Évangiles, que nous possédons par elles et en conformité avec elles, je veux dire les Évangiles de Jean et de Matthieu, ainsi que celui de Marc, quoiqu'on l'attribue à Pierre dont Marc était l'interprète, de même qu'à Paul le récit de Luc. Il est assez naturel de rapporter aux maîtres ce qu'ont publié les disciples. Je demanderai donc à Marcion pourquoi, laissant de côté les autres Évangiles, il s'est attaché de préférence à l'Évangile de Luc, comme si dès l'origine ceux-là n'avaient pas existé dans les Églises aussi bien que celui-ci? On doit même croire qu'ils étaient répandus auparavant, car, étant d'origine apostolique, ils vinrent les premiers et furent consacrés avec les Églises elles-mêmes. Le fait est donc constant : tous ces Évangiles se trouvaient entre les mains des Églises [1]. »

Ce témoignage des Églises fondées par les apôtres est péremptoire dans la question. Tertullien n'aurait pu l'invoquer avec tant de confiance contre les hérétiques s'il avait eu à redouter le moindre démenti. Qui est-ce qui pouvait le mieux attester l'origine apostolique des Évangiles, sinon ceux-là mêmes qui avaient vécu avec les apôtres, leurs maîtres dans la foi? En transmettant à d'autres la connaissance d'un fait qui s'était passé sous leurs yeux, ces témoins primitifs devenaient les premiers anneaux d'une tradition irréfragable. Remarquez-le bien,

1. *Adv. Marcionem*, IV, 5.

Messieurs, à l'époque de Tertullien, de saint Irénée et de saint Justin, on n'était séparé des apôtres que par un petit nombre d'années : saint Justin a pu naître du vivant de saint Jean; saint Irénée a vécu avec Polycarpe et Papias, disciples de saint Jean, et Tertullien est le contemporain de saint Irénée. Quand des hommes d'un si grand mérite, et placés dans de telles conditions, assurent que les quatre Évangiles canoniques ont existé dès l'origine dans les Églises fondées par les apôtres, *apud Ecclesias a primordio fuerunt*, il faut un aplomb rare pour écrire, à dix-huit siècles des événements, ce que nous avons pu lire il n'y a pas longtemps : « Je pense qu'aucun évangile ni aucune portion d'évangile n'est authentique[1]. » Pourquoi pensez-vous cela? Ah! nous le savons bien : parce qu'il y a dans les Évangiles des doctrines et des faits qui vous gênent. Autrement vous ne songeriez pas plus à en contester l'origine que celle des commentaires de César ou des discours de Cicéron, dont l'authenticité est mille fois moins constatée et garantie. Les sectes du IIe siècle procédaient de la même façon. Marcion rejetait les Évangiles parce qu'il y trouvait l'humanité du Christ; et les Ébionites, parce qu'ils y voyaient une preuve de sa divinité. Ils avaient contre eux le témoignage des Églises fondées par les apôtres : qu'importe, ne fallait-il pas que les faits se pliassent à leur système? Eh bien, en dépit de leurs efforts, ils aboutissaient tout juste au résultat contraire. Marcion ne retenait qu'un lambeau de l'Évangile : il en

1. *L'Évangile et l'Histoire*, par M. Havet. (*Revue des Deux Mondes*, 1863, p. 582.)

restait assez pour démontrer la réalité de l'incarnation du Verbe. Les Ébionites et les Cérinthiens remplaçaient l'Homme-Dieu par un personnage extraordinaire; mais, à leur insu, ce personnage prenait des proportions telles, que le bon sens et la logique obligeaient de conclure à sa divinité. Voilà pourquoi Tertullien leur adressait, en terminant, ces magnifiques paroles : Vous travaillez en vain; tant que vous conserverez une page du Nouveau Testament, vous y retrouverez notre doctrine; et jusque dans cet évangile qu'il vous plaît de fabriquer à la place des quatre Évangiles canoniques, le Christ demeure, malgré vous, ce qu'il est pour nous, Homme et Dieu tout ensemble : *Frustra laborasti : Marcion, Christus enim Jesus in Evangelio tuo meus est*[1]. »

1. *Adv. Marcionem*, l. IV, 43.

TRENTE-HUITIÈME LEÇON

Langue de Tertullien. — Décadence de la littérature latine à la fin du IIe siècle. — Usage fréquent d'archaïsmes et de néologismes dans le style du prêtre africain. — Termes empruntés au droit romain. — Mots nouveaux, créés par la nécessité d'exprimer en latin les dogmes de la religion chrétienne. — Influence des écrits de Tertullien pour la formation du latin théologique. — Rôle de ce grand écrivain dans l'histoire de l'éloquence chrétienne. — Un dernier mot sur ses qualités et sur ses défauts. — Tertullien et saint Augustin.

Messieurs,

Nous voici arrivés au terme de nos études sur le premier écrivain de l'Église latine. Son talent, ses œuvres, sa renommée, tout justifie la part que nous lui avons faite dans l'histoire de l'éloquence sacrée. Vous avez pu vous en convaincre par l'étonnante variété d'écrits qui ont passé sous nos yeux. Du dogme à la morale, des lois disciplinaires à la liturgie, Tertullien a tout embrassé; et l'apologie comme la controverse, l'invective et la satire aussi bien que l'homélie ou l'exhortation morale, ont exercé tour à tour l'activité de son esprit. Aussi, sans les erreurs que le montanisme y a mêlées, on pourrait appeler l'ensemble de ses ouvrages la somme théologique du temps. Il ne nous reste donc plus qu'à jeter un coup d'œil général sur ces productions si diverses, pour marquer la place que le prêtre de Carthage occupe dans la littérature chrétienne, et l'influence qu'il a eue sur le

développement de la science sacrée et de l'art oratoire en Occident. Mais avant de recomposer cette grande physionomie dont nous avons étudié chaque trait isolément, nous devrons examiner une dernière question de détail; et, bien que nous y ayons déjà touché plus d'une fois, il ne me semble pas superflu de la traiter avec quelque étendue. Car, si l'éloquence est avant tout dans le mouvement des idées et dans la chaleur des sentiments, il ne faut pas oublier que la pensée est inséparable de son expression, et que la parole est le signe révélateur de l'âme. En d'autres termes, l'on ne saurait apprécier tout le mérite d'un écrivain ou d'un orateur sans faire attention à l'instrument qu'il a manié, c'est-à-dire à la langue dont il s'est servi. Et ici, j'envisage la langue par son côté matériel et technique, plutôt que dans ses formes ou ses qualités littéraires. C'est à ce point de vue que nous allons nous placer, pour juger ce qu'était devenu l'idiome latin sous la plume du plus ancien auteur ecclésiastique qui ait écrit dans cette langue.

En retraçant l'état religieux, politique et littéraire de l'Afrique à l'époque de Tertullien, nous avons dit que, dans cette partie de l'empire comme ailleurs, la langue latine tendait de plus en plus à s'éloigner de sa pureté classique. Ce n'est pas dans l'histoire des littératures que les partisans de la perfectibilité ou du progrès indéfini devront chercher leurs arguments. Au contraire, l'expérience a démontré jusqu'ici que la décadence suit de près la perfection du goût, et qu'une langue, parvenue à la plénitude de son développement, ne sait pas se maintenir

à cette hauteur, bien loin de la dépasser. Déjà Sénèque le père constatait cette loi invariable, lorsqu'il disait : « Il est dans la destinée des choses humaines, qu'une fois arrivées à leur sommet, elles redescendent la pente plus rapidement qu'elles ne l'avaient montée [1]. » L'éloquence latine ne pouvait échapper à ces vicissitudes de l'art; et le panégyrique de Trajan, déjà si rempli de défauts, termine l'ère des grands prosateurs de la Rome païenne. Vous n'ignorez pas, Messieurs, les causes particulières qui ont amené ce résultat : le despotisme impérial qui étouffait le talent, l'affaiblissement des caractères et de l'esprit public, les âmes énervées sous l'influence du luxe et de la mollesse, l'absence de tout but sérieux pour l'art oratoire, exclu des affaires ou des intérêts de l'État, et obligé de se reporter sur des thèmes futiles au milieu d'un cercle d'amateurs qui remplaçaient mal la tribune. Tout cela était de nature à hâter le déclin de la littérature. Ajoutez-y l'affluence d'étrangers qui accouraient de toutes parts vers la capitale du monde, et dont le contact ne pouvait qu'être préjudiciable à la pureté d'un idiome qu'ils chargeaient de mots barbares; la diffusion de la langue latine dans des provinces éloignées, où elle ne tardait pas à dégénérer par l'effet des circonstances locales, et vous comprendrez sans peine dans quel état se trouvait l'instrument que les Pères de l'Église allaient mettre au service de la doctrine chrétienne.

1. « Cujus maligna perpetuaque in omnibus rebus lex est, ut ad summum perducta rursus ad infimum, velocius quidem quam ascenderant, relabantur. » (*Controv.*, I *præf.*)

Or, Messieurs, quand une littérature en arrive à ce point, qui marque pour elle la fin de son apogée et le commencement de sa décadence, voici ce qui arrive pour l'ordinaire. A mesure qu'on s'en éloigne, les grands modèles perdent, je ne dirai pas de leur valeur, mais de l'ascendant qu'exerçait le génie. A une longue admiration succède une certaine lassitude, si ce n'est pas la critique; ou du moins, nous voulons faire autrement, alors même que nous admirons encore. On dit que les hommes sont portés vers l'imitation : cela est vrai, mais sans préjudice des efforts qu'ils font pour se distinguer l'un de l'autre; et ils éprouvent pour le moins autant de plaisir à sortir de la règle qu'à y rester. Donc, malgré tout leur prestige, les grands siècles littéraires ne s'imposent pas avec une autorité suffisante pour bannir toute tentative de les égaler, sinon de les surpasser. Par elle-même, cette lutte avec les chefs-d'œuvre du génie est très-féconde, parce qu'elle active les forces de l'intelligence et peut enrichir le domaine de l'art. Mais il arrive trop souvent qu'on se borne à outrer le modèle, et qu'en voulant sortir des voies battues, on s'éloigne également du naturel et du bon goût. C'est ce que vous observerez surtout pour les époques qui succèdent à l'épanouissement splendide d'une littérature. Alors la simplicité et la clarté, ces deux marques d'une pensée maîtresse d'elle-même, font place à une affectation de profondeur qui engendre l'obscurité. On ne peut plus se résoudre à employer les expressions usitées auparavant; il faut une façon extraordinaire de dire les choses. La sobriété du langage passe pour de la sécheresse, et l'enflure devient

la force. C'est à qui portera dans les ouvrages de l'esprit, avec une rhétorique plus étudiée, les raffinements d'une dialectique subtile. D'autre part, il s'agit avant tout de viser au grandiose, de produire des effets de style, d'éblouir le lecteur par le jeu brillant des antithèses et par un luxe de métaphores prodiguées sans mesure. Bref, l'afféterie et la pompe finissent par détruire le goût du simple et du naturel. Voilà le genre d'originalité propre aux temps dont je parle, si l'on peut appeler de ce nom une force d'invention qui s'épuise dans le cliquetis des mots et dans l'emphase des formules. Vous concevez qu'à de si grandes nouveautés l'ancienne langue ne suffise plus; on éprouve le besoin d'avoir un vocabulaire moins limité. Sénèque se plaint quelque part de la pauvreté de l'idiome latin [1]. Lui qui n'a pas d'idée arrêtée sur un sujet quelconque, ne trouve pas la langue de Cicéron assez riche pour rendre sa doctrine. Je ne suis pas étonné de ces doléances du rhéteur. L'on ne commence à sentir la disette des mots que là où il y a absence d'idées. C'est ce qui fait que les époques de décadence sont les plus fertiles en créations de ce genre. Moins on y pense, plus on y invente de mots pour exprimer la pensée. Ici, ce sont des locutions tombées en désuétude qui retrouvent faveur et crédit; là, des emprunts faits aux langues étrangères; plus loin des mots qui n'ont ni famille ni patrie. Puis, après les archaïsmes et les néologismes, viennent les tournures irrégulières, les constructions forcées, les alliances de mots

1. « Quanta verborum nobis paupertas, imo egestas sit, nunquam magis quam hodierno die intellexi. » (*Ep.* 58.)

bizarres, les inversions et les ellipses plus qu'audacieuses, tout ce qui constitue une syntaxe de fantaisie. Voilà comment la langue latine s'est gâtée : et c'est ainsi que s'altérerait la nôtre, si l'étude des grands modèles du XVIIe siècle venait à s'affaiblir parmi nous. Qui sait ce que la langue de Pascal et de Bossuet serait devenue dans un siècle d'ici, si l'école romantique était parvenue à bouleverser la syntaxe, comme elle se proposait de le faire? Et si quelque chose pouvait nous consoler de trouver tel poëte, tel historien parmi les ennemis les plus acharnés de l'Église, ce serait de les voir également en révolte ouverte contre la grammaire. Il n'est pas étonnant qu'on cherche à s'affranchir de la règle de foi, quand on ne peut plus même supporter le joug de la syntaxe.

A l'époque de Tertullien, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IIe siècle, la langue latine avait subi la révolution que je viens de décrire : pour s'en convaincre, il suffit de comparer aux ouvrages de Cicéron, et même à ceux de Sénèque, les écrits d'Apulée de Madaure, contemporain et compatriote du prêtre de Carthage. Rien n'autorise à supposer l'existence d'un dialecte latin particulier à l'Afrique ; et l'on se rend parfaitement compte des idiotismes de Tertullien, sans recourir à l'hypothèse d'une influence quelconque de l'ancienne langue punique sur son style. Ces licences s'expliquent en grande partie par le goût qui prédominait de son temps. A l'exemple d'Apulée et des autres représentants de cet âge d'airain, comme on est convenu de l'appeler dans l'histoire de la littérature, Tertullien tire du grec quantité de mots aux-

quels il ajoute une terminaison latine. De plus, il se retourne vers l'ancienne langue des Romains pour y chercher des locutions surannées. A côté de cette double source de barbarismes, il s'en crée une autre encore plus féconde, en réunissant deux termes pour en faire un troisième [1]. Les combinaisons de ce genre fourmillent dans ses écrits. S'agit-il d'exprimer une négation, il accolera sans scrupule la particule *in* à un substantif et à un adjectif quelconques; ou la particule *re*, pour signifier une répétition, et ainsi de suite, sans s'inquiéter de savoir si l'usage est pour ou contre lui [2]. Assurément, de pareils procédés sont de nature à enrichir un vocabulaire : il en résulte même quelquefois des expressions très-pittoresques, d'une vigueur et d'un relief étonnants; mais qui ne voit quelle confusion engendrerait dans une langue cette liberté indéfinie de forger des mots? Tertullien n'est pas plus réservé à l'égard des verbes : pour en composer de nouveaux, il se contentera ici et là de raccourcir ou d'allonger un substantif; et alors, être vierge s'appellera *virginari*, être le dernier, *postumare*, être du même temps ou du même âge, *contemporari*, *coætari*. Évidemment, voilà des hardiesses que rien ne justifie. Il ne faut pas, sous prétexte de rendre la phrase plus énergique, lui faire perdre en clarté ce qu'elle gagne en concision. Je n'admire pas davantage des superlatifs tels que *pigrissimus* et *extremissimus*. De même, quand l'auteur, suivant la mode de son temps, change les régimes à son gré, prend une particule pour

1. « Multinubentia, multirorantia, duricordia. »
2. « Inbonitas, insuavitas, inuxorus, recorporare, repuerascere. »

l'autre, construit les prépositions avec des cas qu'elles ne régissent point d'ordinaire, je ne puis voir qu'une source d'obscurité dans ce remaniement arbitraire de la syntaxe. Disons-le sans hésiter, ce sont là de graves défauts, qui n'empêchent pas Tertullien d'être un admirable artiste, mais qui diminuent notablement son mérite d'écrivain. C'est avec raison que Fénelon signalait chez lui « beaucoup de métaphores dures et entortillées, une diction extraordinaire et pleine de faste, dont il ne faut pas se laisser éblouir. » Et longtemps avant l'auteur des *Dialogues sur l'éloquence*, Lactance et saint Jérôme regrettaient cette absence de correction et de politesse dans les écrits du prêtre africain [1].

Si je ne me trompe, Messieurs, vous comprenez déjà pourquoi le style de Tertullien offre un aspect si étrange à quiconque vient de quitter les auteurs du siècle d'Auguste. Les défauts littéraires de son temps étaient les siens ; et son esprit, enclin à tout exagérer, a renchéri sur eux, plutôt qu'il n'a su les éviter. Et pourtant, ce que nous venons de dire ne suffit point pour caractériser la langue du premier écrivain de l'Église latine. Ce qui frappe l'attention, quand on l'étudie de près, c'est l'usage, je devrais dire l'abus des mots techniques, surtout en ce qui concerne le droit ou la jurisprudence. Vous le savez, le IIe siècle est par excellence le siècle des légistes. Depuis que l'*édit perpétuel* d'Adrien

1. « Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit. » (Lactance, *Divin. Inst.*, v, I, § 23.) — « Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo. » (S. Jérôme, *Ep. ad Paulin.*, 58, § 10.)

avait donné à la science du droit une nouvelle importance, les ouvrages des grands jurisconsultes formaient la partie la plus saillante de la littérature profane. L'esprit pratique des Romains, si apte à l'intelligence et au maniement des affaires civiles et politiques, s'était porté avec ardeur vers cette branche des connaissances humaines. Déjà Salvius Julianus, Sextus Pomponius et Gajus avaient déployé une grande finesse d'analyse dans le développement de ces matières ; et les *Commentaires* de Gajus, découverts dans leur intégrité par Niebuhr en 1815, nous offrent, en style clair et relativement assez pur, le modèle qui a servi aux *Institutes* de Justinien. A ces noms si connus étaient venus s'ajouter les noms plus célèbres encore de Papinien, d'Ulpien et de Julius Paulus, dont les écrits et les décisions formèrent dans la suite la base principale du *Digeste* ou des *Pandectes*. Tertullien a été le contemporain de ces hommes qui exercèrent une si grande influence sur leur époque ; et si rien ne prouve qu'on doive l'identifier avec le jurisconsulte du même nom et de la même époque, qui figure six fois dans le *Digeste*, il est du moins certain que ses ouvrages dénotent une connaissance profonde du droit romain. De là ces termes de jurisprudence dont ils sont comme émaillés. Nous avons vu avec quel rare bonheur il transporte l'argument de prescription dans le domaine de la théologie, pour revendiquer la possession des Écritures et de la vraie doctrine en faveur de l'Église catholique. Combien de fois n'emploie-t-il pas les mots *action*, *personne* et *chose* dans le sens que leur donnent les *Commentaires* de Gajus? Les Évangiles sont pour lui des pièces juri-

diques, qu'il appelle des *instruments*, des *digestes*[1]. Dieu met la foi *en séquestre*, quand il lui assure par ses promesses une sécurité complète. En transportant avec lui notre nature dans le ciel, le Christ nous a donné les *arrhes* du salut. Si la mort est la *solde* du péché, la vie éternelle sera une *donation* de Dieu, *donativum Dei*. Le rachat de l'humanité a été une *manumission*, etc. Ici encore, l'on ne saurait méconnaître une certaine affectation dans l'emploi trop fréquent de ces termes empruntés au droit romain, bien que l'application en soit d'une justesse frappante. En tout cas, ces allusions multipliées au style et aux habitudes de la jurisprudence prêtent à la langue de Tertullien une physionomie très-originale.

Enfin, Messieurs, il faut tenir compte d'une dernière raison, lorsqu'on veut expliquer la forme singulière, étrange même, qu'avait prise l'idiome latin entre les mains du prêtre de Carthage. Nous disions tout à l'heure que Sénèque se plaignait à tort de la pauvreté d'une langue qui avait suffi à l'auteur des *Tusculanes*. S'il avait eu à exprimer des idées complétement neuves, sa plainte aurait pu être fondée. Telle est, en effet, la situation où se trouvaient les premiers écrivains du christianisme. Quand l'Église vint à se répandre dans l'empire romain, elle y rencontra une langue qui n'était pas faite pour elle, qui, loin d'exprimer sa foi, portait l'empreinte des doctrines païennes. Comment s'approprier un tel instrument, et le faire servir à un usage tout contraire au passé? Quel moyen de traduire les mys-

1. *De Resurr. carnis*, XXXVIII, LI, XLVII, XLVI.

tères de la rédemption et de la grâce dans un idiome qui n'avait pas d'expressions pour les rendre? Le problème était délicat. Pour le résoudre, il n'y avait d'autre alternative que de créer des mots nouveaux, ou de changer la signification des anciens. Ainsi, tel terme auquel s'attachait une idée de mépris ou de bassesse, comme le mot *humilitas*, allait prendre une signification plus relevée et désigner une vertu morale. Sénèque avait dit : la *miséricorde* est un vice de l'âme; l'éloquence sacrée emploiera ce mot pour exprimer l'un des plus beaux sentiments du cœur humain. Le serment par lequel les soldats romains s'obligeaient à garder la fidélité envers l'empereur, s'appelait *sacramentum*; une application des plus heureuses fera transporter ce nom aux actes mystérieux par lesquels le chrétien s'engage au service de Dieu. Dans la langue militaire de Rome, le soldat qui veille sous les armes accomplit une *station*; l'usage consacrera cette formule pour marquer le temps pendant lequel le chrétien demeure revêtu des armes spirituelles du jeûne et de la prière. Voilà comment s'est formée la latinité chrétienne, par une nécessité de la situation, plutôt que suivant un plan prémédité. Et qu'on ne dise pas que cette élaboration du latin théologique a produit la décadence de l'idiome des Romains : cette décadence était un fait accompli vers la fin du IIe siècle. Au contraire, si, depuis Tertullien jusqu'à Grégoire le Grand, la langue latine s'est enrichie d'une foule d'œuvres vraiment originales; si elle a survécu à la chute de l'empire et à l'invasion des barbares; si elle est restée en quelque sorte une langue vivante à côté d'idiomes nouvellement

formés, c'est au christianisme qu'elle doit cette longévité incomparable. En l'adoptant pour son enseignement et pour sa liturgie, l'Église lui a communiqué sa propre immortalité, et fait d'elle à jamais la langue du culte et de la religion, comme elle avait été si longtemps la langue du droit et de l'autorité.

Ici, Messieurs, le mérite de Tertullien est incontestable. Nous avons eu maintes fois occasion de le constater, le prêtre de Carthage est l'un des créateurs de la latinité chrétienne pour la science sacrée. Assurément, il n'appartient qu'à l'Église de donner au langage théologique une consécration définitive; mais, en fait de style ou de formules, l'initiative particulière peut être aussi féconde que louable, surtout à une époque où la terminologie n'est pas encore complétement fixée. Avant que le mot personne, par exemple, eût été adopté par l'Église pour désigner le terme des relations divines, il est clair que tel ou tel écrivain avait dû s'en servir tout d'abord. Il en est de même des mots unité, trinité, accidents, substance, procession divine, sacrement, libre arbitre, contrition, confession, satisfaction, etc. Eh bien, tous ces mots, pris dans le sens théologique, apparaissent pour la première fois chez Tertullien. Je n'en conclurai pas qu'il les a tous créés ni appliqués avant tout le monde à la science sacrée; mais il est hors de doute que la puissante originalité de son esprit a dû se déployer sur ce point comme sur tant d'autres. Or, ce n'est pas rendre à une doctrine un faible service, que de l'exprimer en bons termes, comme aussi rien n'est moins facile que d'arriver à cet accord parfait du mot et de l'idée. Il faut avoir

égard aux difficultés que présente la transformation d'un idiome, lorsqu'on veut apprécier le mérite d'un écrivain placé dans de telles conditions. Si le style de Tertullien a souvent quelque chose de tourmenté et de bizarre, c'est qu'il lutte contre une langue païenne, qui se montre rebelle aux idées qu'il veut lui faire rendre. Pour la dompter, il la met en pièces, sauf à la recomposer sur de nouvelles bases; ou bien, il la jette dans le moule de sa forte imagination, d'où elle sort tantôt avec des formes régulières, tantôt étrangement défigurée. Faut-il s'étonner que dans ce travail sans précédent tout ne soit pas également heureux? Ainsi, le mot *trinitas*, *trium-unitas*, est d'une exactitude parfaite, parce qu'il exprime à la fois l'unité de nature et la trinité des personnes en Dieu : le mot *triade*, tiré du grec, n'aurait pas rendu la même idée; par contre, le terme de *corporalitas*, qu'invente Tertullien pour désigner la substantialité de l'âme, est fort mal choisi, parce qu'il prête à l'équivoque [1]. Quand le prêtre de Carthage appelle

1. C'est faute d'avoir bien étudié la langue de Tertullien, qu'on s'est quelquefois mépris sur le véritable sens de ses paroles. Je citerai pour exemple deux passages relatifs à l'eucharistie; et l'on me permettra de m'y arrêter un moment, car, malgré des explications tant de fois données, les écrivains protestants ne cessent d'en abuser contre toutes les règles d'une saine critique. Un ouvrage récemment publié en Allemagne vient de renouveler cette vieille tactique (*Handbuch der Protestantischen polemik*, von Dr Hase, Leipzig, 1862, p. 455.) Bien que Tertullien n'ait point traité *ex professo* de l'eucharistie, nous avons vu avec quelle énergique précision il s'est exprimé sur la présence réelle et sur le sacrifice de la messe, chaque fois que son sujet l'amenait à parler de ces augustes mystères (leçon XIII, p. 277, 278; leçon XVIII, p. 406; leçon XXI, p. 47-48; leçon XXII, p. 78; leçon XXXVI, p. 445, etc.). Il suffira de rappeler cette phrase devenue célèbre : « La chair se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, pour que l'âme *s'engraisse* de Dieu, *ut et anima Deo saginetur.* » (*De Resurr.*

l'homme un « candidat de l'éternité, » il tire une métaphore superbe des coutumes romaines ; mais, lorsqu'il dit que notre chair sera un jour *angélifiée*, *angelificata*,

carnis, VIII.) Je me demande comment un écrivain catholique devrait s'y prendre pour affirmer avec plus de force la présence réelle et substantielle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Il va sans dire que le docteur Hase, suivant une méthode bien connue, laisse complétement ignorer à ses lecteurs protestants ce passage qui les aurait éclairés, ainsi que d'autres où Tertullien enseigne « qu'il faudrait couper *les mains sacriléges qui tiennent le corps du Seigneur*. — Eas manus admovere corpori Domini, quæ dæmoniis corpora conferunt... Proh scelus! semel Judæi Christo manus intulerunt, isti *quotidie corpus ejus* lacessunt. O manus præcidendæ! » (*De Idololatria*, VII.) Quant aux endroits cités plus haut, où le prêtre africain parle de la *participation au sacrifice de l'autel*, de l'*oblation annuelle pour les défunts*, etc., le polémiste allemand a grand soin de n'en pas dire un seul mot. Par contre, il trouve piquant de transformer Tertullien en calviniste, à cause de deux expressions dont nous allons discuter le sens.

En réfutant Marcion, qui regardait le monde matériel comme indigne du vrai Dieu, Tertullien lui oppose avec raison que le Christ n'a pas dédaigné d'employer des éléments matériels pour ses sacrements, entre autres « le pain par lequel il rend présent son propre corps, » *panem quo ipsum corpus suum repræsentat*. (*Adv. Marc.*, I, 14.) C'est ce mot *repræsentare* qui comble de joie les calvinistes. S'ils étudiaient un peu davantage la langue de Tertullien, ils modéreraient leurs transports. Chez le premier écrivain de l'Église latine, le mot *repræsentare* a quelquefois le sens de *exhibere*, ou *reddere præsentem*. Preuves : 1° (*De Resurr. carnis*, 17). «Carnem etiam *repræsentandam* esse judicio. — Il faut que la chair soit de nouveau *rendue présente* au jugement. » Évidemment il s'agit ici, non d'une présence figurée, mais d'une présence réelle et substantielle de la chair devant le tribunal de Dieu au jugement dernier. 2° (*Adv. Marcionem*, IV, 22.) « Itaque jam *repræsentans* eum : Hic est Filius meus. — C'est pourquoi il l'a *montré présent*, en disant : Celui-ci est mon Fils. » Y a-t-il un calviniste assez osé pour prétendre que Dieu a montré sur le Thabor un signe ou une figure de son Fils, et non pas le Christ réellement et substantiellement présent? Donc, dans la langue de Tertullien, le mot *repræsentare* signifie parfois *montrer* ou *rendre présent;* et si, dans l'espèce, il reste quelque ambiguïté, elle doit disparaître devant les nombreux passages où l'auteur enseigne clairement la présence réelle. Il n'y a plus d'herméneutique possible, si l'on n'admet pas qu'un mot équivoque doive

il risque un barbarisme fort inutile. Je ne veux pas fatiguer votre attention par plus de détails; ce que nous venons de dire suffit pour caractériser la langue de Ter-

s'expliquer par l'ensemble d'une doctrine. Est-ce que le concile de Trente lui-même n'a pas dit (session XXII, c. 1) que le sacrifice de la messe *représente* celui de la croix? Ce serait une ineptie d'en conclure qu'il a voulu nier la *réalité* du sacrifice eucharistique, objet même de ses définitions solennelles.

Passons maintenant au mot *figure*. S'il était vrai, comme on le prétend, que Tertullien se fût servi de ce terme en parlant de l'eucharistie, je n'en serais nullement étonné. D'une part, l'absence de toute controverse sur ce dogme, de l'autre, les difficultés d'une terminologie naissante, suffiraient pour expliquer l'emploi d'une expression défectueuse. Nul doute qu'il n'y ait dans l'eucharistie des apparences extérieures et sensibles qui *indiquent* la présence du corps invisible de Jésus-Christ. De plus, comme le concile de Trente n'a pas hésité à le dire, l'eucharistie est le *symbole* de l'unité et de la charité qui fait de tous les fidèles les membres d'un seul et même corps, « symbolum unitatis, symbolum unius illius corporis. » (session XIII, c. I, 2.) Aussi retrouve-t-on même chez les scolastiques ces mots *figure, symbole, image, signe, type,* parce que les apparences du pain et du vin annoncent, indiquent, signifient que le corps et le sang de Jésus-Christ y sont réellement contenus. Si donc, je le répète, le plus ancien auteur ecclésiastique qui ait écrit en latin, avait fait usage d'une de ces locutions auxquelles les controverses du XVIe siècle ont attaché une tout autre signification, les règles de la critique défendraient de la prendre isolément, sans tenir compte des textes qui en éclaircissent le sens. Mais, hâtons-nous de le dire, toute la difficulté est née d'une traduction fautive. Ici encore, il faut avoir égard aux habitudes de style du célèbre Africain, lorsqu'on veut rester à égale distance des accusations imméritées et des apologies maladroites.

Une des figures de grammaire auxquelles l'audacieux écrivain se plaît davantage, c'est l'hyperbate, qui consiste à intervertir, à renverser l'ordre naturel du discours. Exemples (*Adv. Praxeam*, 29) : « Christus mortuus est, id est unctus. » — (*Adv. Marc.*, IV, 11.) « Aperiam in parabolam os meum, id est similitudinem... » Par où l'on voit que les appositions *unctus, similitudinem,* se rapportent, non pas aux mots qui précèdent immédiatement, *mortuus*, *os meum*, mais à d'autres plus éloignés, *Christus*, *parabolam*. Il en est de même pour cette phrase tant controversée : « Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. » (*Adv. Marc.*, IV, 40.)

tullien. C'est une langue qui est en travail pour se former, mais qui n'est pas encore faite ; où, par conséquent, à côté d'une hardiesse d'invention rare, il reste néanmoins

Lisez, en supprimant l'hyperbate : « Hoc, id est figura corporis mei, est corpus meum. — Ceci, qui était la figure de mon corps (dans l'Ancien Testament), est devenu mon corps. » Et qu'on ne dise pas que cette interprétation est arbitraire : elle est non-seulement justifiée, mais exigée par le contexte. Tertullien veut prouver à Marcion que les prophéties de l'Ancien Testament ont été accomplies dans le Nouveau. A cet effet, il cite les passages des prophéties où le pain était la *figure* du corps futur de Jésus-Christ, et le vin la *figure* de son sang : « figuram sanguinis sui *implere* concupiscebat... ut sanguinis *veterem* figuram in vino recognoscas. » Partant de là, il montre que le pain et le vin, figures du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Ancien Testament, sont devenus par l'eucharistie ce qu'ils signifiaient anciennement. « Le Christ, dit-il, *fit du pain son propre corps,* — panem corpus illum suum fecit. » — Alors (dans l'Ancien Testament) il se servait du vin pour figurer son sang ; aujourd'hui il emploie le vin pour consacrer son sang. — Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit. » Ce n'est pas l'eucharistie que Tertullien appelle la figure du corps de Jésus-Christ, mais ce sont les *figures* de l'Ancien Testament, « veterem figuram, » qu'il déclare accomplies par l'eucharistie : « figuram implere concupiscebat. » Aussi je ne conçois pas qu'on ait voulu chercher une objection dans un passage où la présence réelle et la transsubstantiation sont si clairement enseignées. Il suffit, en effet, de lire attentivement ces paroles : « Il a fait du pain son propre corps. — De même, dans la mention du calice, en établissant le testament scellé de son sang, il a confirmé la réalité substantielle de son corps. Car il n'y a pas de sang dans un corps, à moins que ce corps ne soit de chair. » Et qu'on veuille bien le remarquer, nous n'avons fait que nous appuyer sur le contexte, sur le raisonnement de l'auteur, sur la signification du mot *figura* employé six fois dans le chapitre XL pour désigner les *figures de l'Ancien Testament*, et pas autre chose. De telle sorte qu'il est impossible d'attacher à la phrase de Tertullien un sens différent de celui-ci : « Ce qui était la figure de mon corps (dans Jérémie cité immédiatement avant et après), c'est-à-dire le pain, est devenu mon corps même ; car il n'y aurait pas eu de figure, si ce n'était un corps véritable. — *Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus.* » Nous nous sommes arrêté quelque peu sur ces textes, pour faire voir combien il est nécessaire d'étudier la langue d'un auteur, lorsqu'on veut avoir l'intelligence de ses écrits.

de l'embarras, du tâtonnement; langue dure, incorrecte, chargée d'hyperboles et d'antithèses, mais admirable de concision et de richesse, là où l'abondance ne devient pas de l'enflure, et où la brièveté du style ne dégénère pas en obscurité.

C'est ainsi que les défauts de Tertullien côtoient partout ses éminentes qualités. Cet homme vraiment extraordinaire a eu le privilége de s'attirer dans une égale mesure la louange et le blâme. En effet, il a rendu de tels services qu'on se sent porté malgré soi à excuser ses torts; et il a commis tant de fautes qu'on est tenté parfois d'oublier son mérite. Nous l'avons dit, et nous le répétons, l'Afrique chrétienne a vu surgir au milieu d'elle, dans la seconde moitié du IIe siècle, une des natures les plus richement douées qui aient apparu sur la scène de l'histoire. Si le génie consiste à créer, et à imprimer à ses créations le caractère de la durée, Tertullien a été un homme de génie dans le sens rigoureux du mot. Nous venons de le voir léguant à la science théologique une langue nouvelle, imparfaite sans doute, mais frappée au coin de son puissant esprit. Si du mot nous passons à l'idée, et de la grammaire à la littérature, il n'est pas un genre d'éloquence religieuse où il n'ait laissé son empreinte, et cela pour toujours. De grands apologistes avaient paru avant lui; leurs arguments sont devenus les siens; mais il a su rajeunir par sa verve originale un thème rebattu depuis un siècle, en lui prêtant des formes et un éclat oratoires, inconnus auparavant. Minucius Félix, saint Cyprien et Arnobe imiteront l'*Apologétique*, sans toutefois le surpasser. Dans la science du devoir, cet

esprit initiateur s'est frayé des voies que les moralistes suivront désormais pour y porter plus de lumières et de sagesse. Je le sais, cette tâche délicate a été l'écueil de sa vie; il n'en est pas qui ait mieux fait ressortir ses qualités. C'était une entreprise difficile, dans le contact permanent de la société chrétienne avec la société païenne, de marquer le point précis où s'arrête la liberté et où commence le devoir. Nous n'avons pas hésité à le dire, Tertullien s'est trompé dans plusieurs questions relatives à la conduite que les fidèles devaient tenir au milieu du paganisme. Et pourtant, lors même qu'on est obligé de le blâmer, comment refuser un reste d'admiration à ce christianisme stoïque qui croit la nature humaine assez haute et assez forte pour qu'il soit possible de faire du conseil un précepte et de l'héroïsme la règle? Puis, quand il se tourne vers l'intérieur de la société chrétienne, pour en retracer l'esprit et la discipline, quelle vigueur et quelle poésie de langage dans l'éloge de la patience, de la prière, de la chasteté et de la continence! Comme cet observateur pénétrant sait fouiller les coins et les recoins du cœur humain, en même temps qu'il plonge dans les profondeurs de l'ordre surnaturel! Ces admirables traités sur la morale et les sacrements deviendront le point de départ de la science chrétienne en Afrique; et tout en rejetant les erreurs qui s'y trouvent, orateurs et écrivains puiseront largement à cette source féconde. Et enfin, Messieurs, quelle dialectique souple et nerveuse, quelle richesse et quelle variété d'aperçus dans ces écrits de controverse, où toute la dogmatique chrétienne est passée en revue, éclaircie, défendue, depuis l'idée de Dieu jusqu'aux fins

dernières de l'homme ! Saint Irénée avait employé l'argument de prescription contre les hérésies ; mais Tertullien saura donner à cette preuve la forme qu'elle a gardée jusqu'à nos jours. Deux siècles plus tard, la polémique avec les Manichéens et les partisans de Pélage inspirera de magnifiques travaux sur l'origine et la nature du mal, sur les rapports de la grâce et du libre arbitre, sur les effets de la Rédemption ; mais l'auteur du traité *de l'Ame* et de l'ouvrage *contre Marcion* avait élucidé depuis longtemps les principaux points de l'anthropologie chrétienne ; et lorsqu'on observe la direction qu'il a su imprimer à la science théologique dans cette partie de l'Occident, on est moins étonné des tendances positives et du sens pratique qui éloigneront les écrivains de l'Église latine des fausses spéculations de l'Orient. Et pourquoi cet homme, malgré tous ses écarts, a-t-il exercé une telle influence sur les âges suivants? Vous me direz : C'était un grand apologiste, un moraliste profond, un controversiste de premier ordre. Cela est vrai ; mais toutes ces qualités n'eussent pas suffi sans une dernière qui les relève et qui les fortifie. Bossuet disait : On définit les hommes par ce qui domine chez eux. En partant de cette idée, je dirai que Tertullien a été avant tout et par-dessus tout un écrivain éloquent. La chaleur et l'émotion de l'âme, se traduisant dans un langage vif, énergique, coloré, plein de mouvement et d'images, en un mot, la passion oratoire, voilà ce qui suit partout le prêtre africain, soit qu'il disserte sur la couronne d'un soldat ou qu'il défende l'incarnation du Verbe. Tel il s'est montré à nous jusque dans ses moindres productions. Si les ouvrages de l'esprit vivent par la

forme autant que par le fond, les siens ont vécu par ce charme de l'éloquence qui s'impose aux plus indifférents. Aussi je comprends l'enthousiasme qu'ont excité ses écrits depuis saint Cyprien jusqu'à Bossuet; pour vous en donner une idée, je me bornerai à reproduire le jugement qu'a porté sur Tertullien un esprit aussi calme que mesuré, saint Vincent de Lérins :

« Ce qu'Origène est pour les Grecs, Tertullien l'est pour les Latins : il tient le premier rang parmi nos écrivains. Où trouver plus de doctrine que dans cet homme? un esprit plus exercé aux choses divines et humaines? Philosophie, écoles philosophiques, origines, luttes et opinions des sectes, histoire et arts, il a tout embrassé avec une étendue d'esprit merveilleuse. La force et la véhémence de son génie sont telles, qu'il perce ses adversaires comme d'un fer acéré, ou les écrase de son poids. S'agit-il des qualités du discours, qui pourrait égaler l'éloge au mérite? Les raisons s'y pressent avec un enchaînement qui entraîne de son côté ceux-là mêmes qu'il ne parvient pas à persuader. Autant de mots, autant de sentences; autant de sentences, autant de victoires. Ils le savent, ceux dont il a foudroyé les blasphèmes dans ses nombreux écrits, les Marcion, les Apelle, les Praxéas, les Hermogène, les juifs, les païens, les gnostiques et tant d'autres. Et pourtant, après tous ces travaux, il n'a pas su rester fidèle au dogme catholique, c'est-à-dire à la foi ancienne et universelle; vers la fin de sa vie, il se mit à soutenir des opinions nouvelles avec plus d'éloquence que de bonheur, méritant ainsi le reproche que lui adressait le bienheureux confesseur Hilaire : par ses erreurs der-

nières, il a diminué l'autorité de ses premiers écrits[1]. »

Pourquoi faut-il que les restrictions de Vincent de Lérins soient devenues nécessaires, chaque fois qu'on prononce le nom de ce grand écrivain, et que nous ne puissions faire son éloge, sans ajouter avec saint Jérôme : « J'admire son génie, mais je condamne ses erreurs[2] ? » C'est pour la critique un devoir bien triste à remplir : nous n'y avons pas manqué, malgré la peine qu'on éprouve à rappeler une chute si déplorable. Mais, du moins, ces égarements d'un homme de génie renferment-elles une leçon utile. La source des erreurs de Tertullien était honorable, si l'on peut s'exprimer de la sorte : le rigide moraliste voulait serrer le frein aux passions humaines. Intention très-louable sans doute, mais qui ne doit pas excéder les limites du possible. En imposant à la nature humaine un joug qu'elle est incapable de porter, on risque fort de la jeter dans le découragement ou dans la révolte; car l'homme a besoin d'indulgence et de miséricorde, tout autant que de sévérité. Tertullien s'est gravement mépris sur les conditions générales de la moralité humaine. Certes, un rigorisme inspiré par de tels motifs eût été excusable, si, averti par l'autorité compétente, le prêtre de Carthage n'avait persisté à le soutenir avec une opiniâtreté invincible. Là est sa grande faute. On voudrait pouvoir se consoler par la pensée qu'il était peut-être revenu à de meilleurs sentiments vers la fin de sa vie; mais le silence

1. *Commonitor*, c. XVIII.

2. S. Jérôme, *Apologie contre Rufin*. « Ingenium laudo, hæreses damno. »

complet de l'antiquité laisse planer un doute pénible sur ses dernières années. Tout ce que des renseignements précis permettent d'affirmer de plus favorable, c'est qu'il se sépara plus tard des montanistes; mais, au lieu de renoncer à ses erreurs, il devint le chef d'une nouvelle école appelée les *Tertullianistes*[1]. Dans cette phase extrême de son activité théologique, il mitigea quelque peu ses doctrines antérieures, tout en maintenant son opinion sur les secondes noces et sur l'autorité des prophéties particulières. Voilà toute l'amélioration qu'un ancien document nous autorise à supposer, et encore la source est-elle fort incertaine[2]. Cet homme, si dur aux erreurs et aux faiblesses d'autrui, manquait essentiellement de mesure, ce qui, pour l'esprit, produit les jugements faux, et pour le caractère, les emportements de la passion. Il n'y avait pas chez lui un équilibre suffisant entre la raison d'une part, l'imagination et le sentiment de l'autre. L'humilité, cette sauvegarde du talent, aurait pu remédier au manque d'harmonie, en éloignant le danger par la soumission à une règle; l'orgueil devait y ajouter l'aveuglement d'un esprit impatient du frein. J'ai prononcé le mot orgueil, et non sans regret; mais comment ne pas voir une opinion exagérée de soi-même dans le fait d'un homme qui veut en remontrer à l'Église entière, et qui traite le corps des pasteurs avec un mépris insultant? C'est ainsi, Messieurs, que les causes morales achèvent d'expliquer les erreurs de l'intelligence.

1. S. Augustin, *de Hæres.*, 86 : « Postmodum Tertullianus etiam ab ipsis (Cataphrygis) divisus, sua conventicula propagavit. »

2. *Prædestinatus*, lib. I, Hær. 26.

Tertullien, devenu montaniste, a cessé de comprendre que le génie lui-même ne saurait se passer de règle, et que la science a besoin d'une direction supérieure qui l'empêche de s'égarer. Illusion fatale! Loin de s'affaiblir ou de s'abaisser en se soumettant à une autorité qui n'est autre que celle de Dieu, l'homme trouve au contraire dans cette obéissance légitime son élévation et sa force.

Eh bien, deux siècles plus tard, sur cette même terre d'Afrique, un autre homme de génie saura mieux comprendre cette grande loi. Je n'oserais pas dire que nous rencontrerons chez lui un esprit plus original que celui de Tertullien; car j'ignore, Messieurs, si l'énergie créatrice qui distingue le prêtre de Carthage a été surpassée par un écrivain quelconque des premiers siècles de l'Église. Mais quelle supériorité de jugement et de caractère, à côté d'une érudition non moins vaste! Comme toutes les facultés sont bien pondérées dans cette intelligence d'élite, et ajoutent par leur harmonie aux qualités d'une belle âme! Lui aussi parcourra le vaste champ des connaissances divines et humaines: d'ardentes controverses l'appelleront dans la lice où il reste jusqu'à la fin de sa vie, toujours armé pour la cause de l'Église; mais il portera dans la spéculation cette défiance de soi-même qui est une force contre l'erreur, et dans la lutte ce calme et cette mesure qui conservent à l'esprit la justesse du coup d'œil. Entre les extrêmes où s'agite la passion, il suivra la voie droite où se tient la vérité. Ce n'est pas lui qui appuiera sur un point de la doctrine aux dépens de l'autre : science et foi, grâce et libre arbitre, raison et révélation, philosophie et

théologie, il cherche à concilier ces grandes choses de Dieu et de l'homme, en saisissant de haut ce qui les rapproche et ce qui les distingue. Puis, lorsqu'au milieu de ces controverses, où les meilleurs peuvent s'égarer, il rencontrera sur son chemin un jugement de l'autorité qui met fin au débat, il dira ce mot de l'humilité où se révèle toute une vie : Rome a parlé, la cause est finie ! Voilà ce que sera saint Augustin. Et, si je compare entre eux ces deux grands Africains, ce n'est pas pour me livrer au vain plaisir de faire un parallèle. La Providence s'est plu à réunir leurs noms dans l'histoire de l'Église. Tertullien a eu le mérite de tracer les premiers linéaments de cette vaste synthèse que saint Augustin a construite et léguée aux théologiens du moyen âge; et il était réservé à l'évêque d'Hippone d'effacer jusqu'au dernier vestige les erreurs du prêtre de Carthage[1]. Il y a dans la destinée de ces deux hommes, à la fois si rapprochés et si séparés l'un de l'autre, un grand contraste et une haute leçon.

1. S. Augustin nous apprend lui-même qu'il eut le bonheur de réconcilier avec l'Église catholique ce qui restait de la secte des *Tertullianistes*. (*Ad Quodvultdeum, lib. de Hær.*).

FIN.

TABLE ANALYTIQUE

DU TOME SECOND

VINGTIÈME LEÇON.

Catéchèse sur la *Pénitence.* — Ressemblance de cet ouvrage avec *le Pasteur* d'Hermas. — Idée de la pénitence comme vertu chrétienne. — Valeur morale de l'acte humain. — La pénitence après le baptême. — Éléments constitutifs de la pénitence envisagée comme sacrement de la loi nouvelle. — Le repentir ou la contrition du cœur. — L'exomologèse ou la confession extérieure des fautes. — Régime pénitentiaire dans l'Église primitive. — La confession et la pénitence publiques. — Importance du témoignage de Tertullien sur ces divers points. — La deuxième partie du traité *de la Pénitence* est un des meilleurs morceaux qui soient sortis de sa plume. — Le talent de l'auteur y est arrivé à l'apogée de sa force. Pages 1 à 28.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

Les *deux Lettres* de Tertullien à sa femme. — La discipline du célibat ecclésiastique dans les premiers temps de l'Église. — Tertullien veut laisser un testament spirituel à sa femme avant de se séparer d'elle par la continence sacerdotale. — Il l'engage à fuir les secondes noces, qu'il ne regarde pas encore comme illicites, ni comme invalides : — Preuve que ces pièces sont antérieures à ses relations avec les montanistes. — Avantages et mérites de la viduité chrétienne. — Inconvénients d'un second mariage, surtout d'un mariage mixte. — Tertullien blâme l'union d'une femme chrétienne avec un infidèle. — Magnifique tableau du mariage chrétien. — L'Église et sa législation sur le mariage. Pages 29 à 51.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

Régénération de la famille par le christianisme. — Place que la femme occupe dans la constitution de la famille comme épouse et comme mère. — Efforts des

prédicateurs de l'Évangile pour préparer les femmes à remplir avec fruit leur mission de bons conseils et d'éducation. — Les deux traités de Tertullien *sur l'Ornement des femmes*. — Dangers du luxe immodéré pour la famille et pour la société. — Éloquente apostrophe d'Isaïe aux femmes de Jérusalem. — La VIe satire de Juvénal. — Esprit satirique de Tertullien dans le développement du même thème. — Sa critique spirituelle de l'or, de l'argent et des pierres précieuses. — Le luxe et une école d'économistes modernes. — Dans quelle mesure il faut restreindre la condamnation du luxe. — Avant tout il est nécessaire de bien se pénétrer de l'esprit des préceptes évangéliques. — Mérite littéraire de cet ouvrage de Tertullien. Pages 55 à 83.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

Opuscule *sur le Voile des vierges*. — Importance de cet écrit en raison des principes qui s'y trouvent exposés. — La doctrine chrétienne toujours une et immuable. — Développement de lumières et de sainteté dans l'Église. — Tertullien, devenu montaniste, demande à des révélations particulières le progrès qui doit s'effectuer par le ministère des pasteurs légitimes. — État de la question pour le point de discipline discuté en Afrique. — Efforts de Tertullien pour faire introduire un usage contraire à la tradition. — Son éloge de la virginité. — Alliance de la grâce avec la force dans cet écrivain. — Famille de génies chez lesquels se rencontrent ces deux qualités : Dante, Bossuet. — Influence de Tertullien sur Bossuet. — Les sermons de l'évêque de Meaux *pour les vêtures*, et le traité du prêtre de Carthage *sur le Voile des vierges*. Pages 85 à 109.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

Les œuvres morales de Tertullien portent principalement sur la grande question des rapports de l'esprit avec la chair. — Lutte de l'Église contre le sensualisme païen. — Position extrême que prend Tertullien comme moraliste. — Il condamne les secondes noces à l'égal de l'adultère ou de la fornication. — Traités *de l'Exhortation à la chasteté*, et *de la Monogamie*. — Sophistique passionnée de l'auteur. — Idée défectueuse qu'il se fait du mariage depuis son affiliation à la secte de Montan. — Tertullien se méprend sur les destinées providentielles de la société terrestre. — Croyance à la proximité de la fin du monde. — Les psychiques. — Ton et style du pamphlet. Pages 111 à 132.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

Comment Tertullien prétend concilier son adhésion aux doctrines de Montan avec son désir de demeurer fidèle à l'orthodoxie. — Il veut rester dans l'Église malgré l'Église, comme les jansénistes au XVIIIe siècle. — Violence avec laquelle il se retourne contre le souverain Pontife. — Il exagère les sévérités

du régime pénitentiaire. — Livre *de la Pudicité*. — Péchés irrémissibles. — Fluctuation des sentiments de Tertullien sur ce sujet. — Tantôt il refuse à l'Église le pouvoir de remettre certaines fautes plus graves; — tantôt il prétend que l'Église, tout en possédant ce pouvoir, doit s'abstenir d'en user; — tantôt il restreint ce pouvoir à l'Église des pneumatiques. — Traité *du Jeûne contre les psychiques*. — Ascétisme outré des montanistes. — Les sectaires veulent imposer de nouveaux jeûnes de leur propre autorité. — Importance de ce traité pour l'histoire de la discipline chrétienne touchant le jeûne et l'abstinence. Pages 133 à 159.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

Une fantaisie d'artiste. — Le traité *du Manteau*. — Tertullien se justifie d'avoir quitté la toge. — Ton et caractère de la pièce. — Analogie avec les exercices de rhétorique ou les *déclamations* du temps. — L'*Apologie* d'Apulée. — Le discours de Dion Chrysostome *sur le Costume*. — Valeur des motifs allégués par Tertullien. — Jugement de Malebranche sur le traité *du Manteau*. Pages 161 à 178.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

Luttes de Tertullien avec les sectes dissidentes. — Série d'ouvrages qui se rapportent à ce sujet. — Le traité *des Prescriptions*. — Date de cette composition. — Rôle des hérésies dans le plan de la Providence. — Sources d'où elles proviennent. — Théorie du libre examen appliqué à l'objet même de la révélation. — Distinction entre l'examen qui précède la foi et celui qui la suit. — Impuissance du libre examen à faire un acte de foi définitif. — Tertullien accepte comme légitime l'examen des titres de la révélation, des motifs de crédibilité, et repousse avec raison l'examen critique des vérités révélées, prises en elles-mêmes. — Il n'y a de régulier et de normal que l'unité de tous les chrétiens dans l'adhésion au même symbole de foi. — Le libre examen et le scepticisme. Pages 179 à 208.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

Deux méthodes dans la réfutation des hérésies : l'une analytique, reposant sur une discussion détaillée des textes et des divers points de doctrine; l'autre synthétique, tranchant la question d'ensemble par la simple constatation d'un fait. — L'argument de prescription; son caractère et sa valeur. — La prescription dans le droit romain. — Tertullien transporte ce procédé juridique sur le terrain de la théologie. — Les hérétiques ne sont pas même recevables à disputer sur les Écritures, parce que l'Église est en possession de la vraie doctrine du Christ. — L'enseignement de l'Église est apostolique quant à son origine et quant à son objet. — Efforts des sectaires pour échapper à l'argument

de prescription. — Nouveauté des hérésies. — Leurs contradictions et leurs variations sur la doctrine.—Leur résultat moral.— Le traité *des Prescriptions* atteint les sectes de tous les temps et de tous les lieux. Pages 209 à 235.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

Le protestantisme en face du traité *des Prescriptions*. — Serrés de près par l'argument de prescription, les chefs de la prétendue Réforme ont exécuté les mêmes évolutions que les sectaires des premiers siècles. — Première hypothèse : apostasie de l'Église entière depuis plus de mille ans. — Le christianisme ruiné par l'hypothèse luthérienne. — Perplexités de Luther sur la question fondamentale de l'Église. — Il change quatorze fois d'opinion en vingt-quatre ans pour justifier la mission qu'il s'arroge. — Deuxième hypothèse : chimère d'une Église purement invisible. — Le protestantisme finit par y renoncer. — Les novateurs du XVIe siècle sommés, comme ceux du IIIe, de produire leur généalogie. — Troisième hypothèse : tentative désespérée de remonter jusqu'aux apôtres par les sectes disséminées dans le passé. — Cette hypothèse est insoutenable comme les deux précédentes. — Conclusion. — Il suffit de changer les noms dans le traité *des Prescriptions* pour retourner contre le protestantisme les arguments de Tertullien. Pages 237 à 264.

TRENTIÈME LEÇON.

Méthode analytique suivie par Tertullien dans le reste de ses ouvrages contre les hérésies. — Importance de ces écrits pour l'histoire des dogmes. — Tertullien expose successivement tous les points de la doctrine catholique à l'occasion des sectes dont il combat les erreurs. — Son grand ouvrage contre Marcion. — Qualités et défauts de sa polémique. — L'idée de Dieu défendue contre le dualisme de Marcion et le panthéisme de Valentin. — Sources de la connaissance de Dieu. — Conciliation des attributs divins. — Exposition satirique de la théorie valentinienne des Éons. Pages 265 à 290.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON.

Le dogme de la création défendu contre Hermogène. — Enthousiasme religieux avec lequel le prêtre de Carthage célèbre les œuvres du Créateur. — Réponse aux objections des panthéistes contre le dogme de la création. — Hypothèse dualiste d'une matière préexistante. — Hermogène veut expliquer par elle l'existence du mal dans le monde. — Souplesse et fermeté de la dialectique de Tertullien. — Les adversaires de la création *ex nihilo* se plaisent à confondre l'infini avec l'indéfini. — Discussion avec Hermogène sur le terrain de la Bible. Pages 291 à 315.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON.

Le traité *contre Praxéas* sur le mystère de la Trinité. — Origine de cet écrit. — Nécessité pour l'éloquence chrétienne d'appuyer avec force, d'une part, sur l'unité de la substance divine, de l'autre, sur la distinction réelle des trois personnes en Dieu. — La *monarchie* et l'*économie*, dans le langage théologique du temps. — Exposition nette et précise du dogme de la Trinité. — Tertullien créateur de la terminologie latine pour l'exposition scientifique de ce mystère. — Les vestiges de la Trinité dans l'Ancien Testament. — Interprétation rigoureuse et littérale des textes du Nouveau. — La génération du Verbe. — Comparaison tirée de l'âme humaine. — Similitudes empruntées à la nature. — Dans quel sens Tertullien attribue à Dieu la corporéité. — Sa doctrine sur l'Esprit-Saint. — Irrégularités ou expressions défectueuses dans son langage théologique. Pages 317 à 345.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON.

Le traité *de l'Ame*. — L'anthropologie chrétienne. — Tertullien devance et prépare les travaux de saint Augustin sur cette partie de la science théologique. — Dignité de l'homme; sa place dans l'ensemble des choses. — Belle définition de l'homme. — Nature de l'âme. — Dans quel sens Tertullien attribue à l'âme la corporéité. — Il exclut du composé humain toute substance différente de l'âme et du corps. — L'animisme et le vitalisme ou dynamisme vital. — Comparaison de ces deux systèmes. — Comment l'âme peut être appelée la forme substantielle du corps. — Facultés de l'âme. — Certitude du témoignage des sens. — Rapports entre le sens et l'intellect. — Origine des âmes. — Réfutation de la préexistence des âmes et de la métempsycose. Pages 347 à 376.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON.

Le traducianisme. — Comment Tertullien s'est vu amené à soutenir ce système. — Cette explication de l'origine des âmes est inadmissible. — Hypothèse de la création simultanée des âmes. — Vices de cette théorie. — La doctrine de la création successive des âmes, seule conforme aux saines notions de la théologie et de la philosophie. — Psychologie chrétienne. — Doctrine du libre arbitre; — du péché originel. — Conditions actuelles de la nature humaine. — La mort, suite du péché. — Le sommeil et les songes. — Fins dernières de l'homme. — L'état des âmes après la mort. — Le spiritisme à l'époque de Tertullien. Pages 377 à 401.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON.

Traité de *la Chair du Christ*. — L'incarnation du Verbe, fondement de la doctrine chrétienne. — Deux tendances contraires chez les sectes primitives. —

Les Ébionites et les Docètes. — Idéalisme fantastique de Marcion.—Tertullien défend contre cet hérésiarque la réalité de l'incarnation du Verbe. — Le premier homme créé à l'image du Christ futur. — Dans l'ancien Testament, le Verbe préludait à son incarnation par une action anticipée. — Objections de Marcion. — Réponse de Tertullien. — Glorification de l'humanité par le Verbe incarné. — Ève et Marie. — La divinité de Jésus-Christ. Pages 403 à 426.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON.

Rapports du mystère de l'Incarnation avec les fins dernières de l'homme. — Opuscule *sur la Résurrection de la chair*.— Comparaison avec le traité d'Athénagore sur le même sujet. — Objections des gnostiques. — Réponse de Tertullien. — Importance du fait de la création pour établir la possibilité de la résurrection. — Dignité du corps humain, tirée de son origine, de sa nature et de son union avec l'âme. — Ses droits à la résurrection, fondés sur l'ordre surnaturel. — Le renouvellement périodique de l'univers, image de la résurrection. — Comment Tertullien porte la poésie religieuse dans l'exposition du dogme. Pages 427 à 453.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON.

L'histoire de la révélation. — Harmonies entre l'Ancien et le Nouveau Testament. — Deux genres d'adversaires s'efforçaient de rompre l'unité du plan providentiel, les juifs et les marcionites. — Le traité de Tertullien *contre les Juifs* et le dialogue de saint Justin avec le juif Tryphon. —Le décalogue déjà contenu dans le précepte donné à Adam et à Ève. — La loi naturelle et la loi écrite. — La loi mosaïque devait être abrogée dans la suite des temps. — Elle l'a été par l'avénement du Messie. — Établissement de l'empire messianique prédit par les prophètes, et dispersion des juifs. — Controverse parallèle avec les marcionites. — Ceux-ci cherchent à séparer l'Évangile de la Loi. — Ce débat amène Tertullien à défendre l'authenticité des quatre évangiles.—Importance de son témoignage contre l'école critique de Strauss. Pages 455 à 481.

TRENTE-HUITIÈME LEÇON.

Langue de Tertullien. — Décadence de la littérature latine à la fin du IIe siècle. — Usage fréquent d'archaïsmes et de néologismes dans le style du prêtre africain. — Termes empruntés au droit romain. — Mots nouveaux, créés par la nécessité d'exprimer en latin les dogmes de la religion chrétienne. — Influence des écrits de Tertullien pour la formation du latin théologique. — Rôle de ce grand écrivain dans l'histoire de l'éloquence chrétienne. — Un dernier mot sur ses qualités et sur ses défauts. — Tertullien et saint Augustin. Pages 483 à 506.

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7

Freppel, Charles Emile,
bp.
Tertullien :