

Du divorce, de Tertullien, et de quelques autres sujets... Perspectives nouvelles et idées reçues¹

Voici donc un recueil de 22 articles publiés par C. MUNIER entre 1978 et 1990. Pour la commodité, je crois opportun de donner leur liste, dans l'ordre du livre :

I. «A propos d'Ignace d'Antioche. Observations sur la liste épiscopale d'Antioche», *RSR* 55, 1981, p. 126-131.

II. «Les doctrines politiques de l'Église ancienne», *ibid.* 62, 1988, p. 42-53.

III. «A propos des Apologies de Justin», *ibid.* 61, 1987, p. 177-186.

IV. «La structure littéraire de l'Apologie de Justin», *ibid.* 60, 1986, p. 34-54.

V. «La méthode apologétique de Justin le martyr», *ibid.* 62, 1988, p. 90-100.

VI. «La méthode apologétique de Justin le martyr (suite)», *ibid.* 62, 1988, p. 227-239.

VII. «La Tradition apostolique chez Tertullien», *L'année canonique* 33, 1979, p. 175-192.

VIII. «Les conceptions hérésiologiques de Tertullien», *Augustinianum* 20, 1980, p. 257-266.

IX. «Propagande gnostique et discipline ecclésiastique d'après Tertullien», *RSR* 63, 1989, p. 195-205.

X. «Analyse du traité de Tertullien *De praescriptione haereticorum*», *ibid.* 59, 1985, p. 12-33.

XI. «L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien», *ibid.* 58, 1984, p. 77-90.

XII. «Tertullien face aux morales des trois premiers siècles», *ibid.* 54, 1980, p. 173-183.

XIII. «*Subtilis, subtilitas...* chez Tertullien», *Mélanges F. Châtillon* (= *Revue du moyen âge latin* 45, 1989), p. 3-7.

1. A propos de C. MUNIER, *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale. II^e-VI^e siècles*, Variorum reprints, Londres 1991.

XIV. «Initiation chrétienne et rites d'onction (II^e-III^e siècles)», *RSR* 64, 1990, p. 115-125.

XV. «Rites d'onction, baptême chrétien et baptême de Jésus», *ibid.* 64, 1990, p. 217-234.

XVI. «Divorce, remariage et pénitence dans l'Église primitive», *ibid.* 52, 1978, p. 97-117.

XVII. «Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation», *Revue de droit canonique* 28, 1978, p. 16-29.

XVIII. «La sollicitude pastorale de l'Église ancienne en matière de divorce et de remariage», *LThPh* 44, 1988, p. 19-30.

XIX. «A propos d'un ouvrage récent : Émile Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin*», *Revue de droit canonique* 35, 1985, p. 172-183.

XX. «Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20* d'Augustin», *RSR* 56, 1982, p. 219-225.

XXI. «La pastorale pénitentielle de saint Césaire d'Arles (503-543)», *Revue de droit canonique* 34, 1984, p. 235-244.

XXII. «La femme de Lot dans la littérature juive et chrétienne des premiers siècles», *Cahiers de Biblia Patristica* 2, 1989, p. 123-142².

Dès son premier paragraphe, l'Avant-Propos (p. ix) s'efforce de spécifier le titre et de dégager le dessein d'ensemble qui sous-tendrait, unifierait cette image de treize ans de recherches. En dépit de tels efforts (voir également p. xii, concernant le n° XXII : «Les commentaires variés, savoureux, suscités chez les Pères par la légende de la femme de Lot... témoignent aussi, à leur manière, de la sollicitude pastorale des prédicateurs de l'Antiquité chrétienne, attentifs à faire découvrir au peuple fidèle les trésors inépuisables des Saintes Écritures»), le contenu, ce qui est très heureux, dépasse, et de beaucoup, les promesses du titre.

On isole aisément trois blocs : Justin (*Apologies*) ; Tertullien (surtout ecclésiologie, et doctrine hérésiologique ; morale) ; théologie sacramentelle (baptême ; mariage ; pénitence ; singulièrement problèmes conjoints du mariage et de la pénitence : pastorale des divorcés remariés) ; les n° I, II, XX, XXII, plus encore que les études sur Justin, semblent assez erratiques.

Finalement, nous avons sous les yeux de véritables *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des sacrements*.

Quant à leur esprit, l'intérêt de la plupart de ces mémoires est d'apporter leur contribution, sans polémique inutile, à des débats en cours. Ainsi l'investigation sur la datation de l'épiscopat d'Ignace se veut-elle une pièce annexe à la controverse sur l'authenticité de tout ou partie des *Lettres*, ouverte, on ne l'ignore pas, par R. JOLY et J. RIUS-CAMPS.

2. J'utilise les abréviations de l'*Année Philologique*. Dans la suite, je citerai seulement le n° d'ordre de chaque art. (chiffres romains), et celui des p.

L'occasion des mises au point les plus riches est donnée par la présentation critique d'un ouvrage marquant : G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologne 1977 (n° XVI) ; C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979 (n° XII) ; É. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris 1983.

C. M. pratique avec prédilection ce que je nommerais l'art du dialogue. Par exemple, l'article relatif à la pénitence dans saint Césaire se lit comme un complément aux travaux de C. VOGEL (*La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, spéc. p. 116-123). Et l'on aura intérêt à comparer l'étude prosopographique de la Lettre Divjak 20* à celles, parallèles, que cette pièce a suscitées (voir BA 46B, comm., p. 516-520, par S. LANCEL, et spéc., in fine, bibliog.).

Je me bornerai à quelques aspects, dont certains (date de l'épiscopat d'Ignace³ ; problèmes soulevés par "les" *Apologies* de Justin⁴) mériteraient

3. Date de l'épiscopat d'Ignace d'Antioche. C.M. entend montrer que c'est artificiellement, poussé par sa théorie des Dix Persécutions (dont trois respectivement sous Domitien, Trajan, Marc Aurèle), qu'Eusèbe dans sa *Chronique* avait daté de Trajan le martyr d'Ignace, ne pouvant le situer ni sous Domitien ni sous Marc Aurèle ; il se fonde sur la mention de la mort de Marc dans Théophile, *ad Autol.* 3, 27 pour fixer autour de 180 l'épiscopat dudit Théophile (donné par Eusèbe comme sixième évêque d'Antioche) et, estimant vraisemblable une durée moyenne de 10 à 12 ans par épiscopat, place en conséquence approximativement celui d'Ignace (donné par Eusèbe comme deuxième évêque de la ville) vers 120-135. Hypothèse peut-être admissible (encore que le concept de "durée moyenne" paraisse assez fragile). Cependant : (1) Si l'on voit comment Eusèbe a été conduit à choisir Trajan, on ne discerne pas bien (malgré la n. 9) la raison de l'année 107-108 : C.M., pour démonter le mécanisme, aurait pu s'inspirer de la démarche d'H. I. MARROU, «La date du martyr de saint Polycarpe», *AB* 71 1953, p. 5-20 (repris dans *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris 1976, p. 281-294). (2) Que Théophile mentionne la mort de Marc ne permet pas de conjecturer avec un tant soit peu de précision le début ni la fin de son épiscopat. (3) Si l'on suit les supputations de C.M., Evodius (donné par Eusèbe comme premier évêque d'Antioche après Pierre) serait à assigner aux deux premières décennies du II^e s. : ne convenait-il pas, alors, contre Eusèbe, qui tient pour assurée une «succession ininterrompue d'évêques sur le siège d'Antioche depuis l'ère apostolique, c'est-à-dire depuis le départ de Pierre, mentionné au Livre des Actes, 12, 17» (n. 18), de rappeler ce que fut, au I^{er} s., la structure de la communauté antiochienne ? Par où l'on retrouverait les perplexités que créent, quant à leur chronologie, leur matière et leur lexique, les motifs doctrinaux (ecclésiologie d'abord : définition de l'*épiscopè* d'Ignace ; mais aussi, par prolongement naturel, christologie et hérésiologie) du corpus ignatien en sa recension moyenne.

4. Justin. Existence d'une ou deux *Apologies* ? Structure des "deux" *Apologies*. (1) Concernant le premier problème, C.M. opte pour l'unité («les deux *Apologies* n'ont jamais existé séparément et... forment depuis toujours un ensemble cohérent, où l'on reconnaît aisément le dessein de l'auteur», III, 178). Les indications fournies par Eusèbe, *HE*, sont (ou paraissent) confuses et difficilement exploitables, Justin lui-même livre deux séries de données (d'un côté, correspondances étroites entre *Apol.* I et II ; de l'autre les adresses conservées dans le ms. *Paris.Graec.450* imposent, ou semblent imposer, un intervalle de 15 ans, encore qu'*Apol.* I, soi-disant rédigée en 139, mentionne des faits plus tardifs). Pour sortir de ce dédale sans corriger le texte transmis, C.M. propose de voir dans l'adresse d'*Apol.* I une fiction

une discussion plus circonstanciée. (D'autres sauront mieux que moi dire la pertinence des spéculations sur la pratique et la théologie baptismales "syriaques".) En fait, deux questions majeures retiendront ici l'attention : le divorce et l'interprétation globale de Tertullien (aucun arbitraire dans ce dernier choix : 7 articles du recueil portent sur le Carthaginois, et son témoignage, ailleurs, est souvent invoqué ; Tertullien se révèle apparemment, d'après les *Indices*, comme l'écrivain ecclésiastique le plus régulièrement cité⁵).

I. – DIVORCÉS REMARIÉS

Question abordée en XVI, XVII, XVIII.

C.M. accueille avec faveur les opinions de G. CERETI, qu'il résume ainsi (XVI, 117) :

«1. Depuis la fin du II^e siècle, dans toute l'Église, et jusqu'à l'époque de Jérôme et d'Augustin en Occident, l'adultère de la femme est considéré comme un motif légitime de renvoi. Conformément aux coutumes, à la législation, à la mentalité de l'époque, nombre de maris 'innocents' se remariaient. Pourtant, aucune décision conciliaire ne prononce de sanction canonique ou ne prescrit de soumettre à la discipline pénitentielle un mari qui s'est remarié après avoir renvoyé sa femme coupable d'adultère.

2. A la même époque, les écrivains ecclésiastiques ne reconnaissent pas à la femme séparée d'un mari adultère le droit de se remarier ; certaines décisions conciliaires même prononcent des sanctions canoniques sévères contre celles qui se remariaient du vivant de leur mari reconnu coupable d'adultère.

3. Dans tous les cas où des divorcés, remariés ou non, étaient soumis à la discipline pénitentielle, l'Église leur accordait la réconciliation au terme d'un stage pénitentiel de durée variable, suivant les cas.»

Il précisait le point (3) en XVI, 98 :

«... les divorcés remariés étaient, conformément aux textes de l'Écriture, considérés comme coupables d'adultère et, en conséquence, soumis à la discipline pénitentielle. Mais une fois

inventée par Justin, lequel aurait, pour diverses raisons, antidaté son œuvre, en fait contemporaine d'*Apol.* II, vers 153. L'hypothèse suscite plusieurs interrogations : (a) Ce qui vaut pour le *Dialogue avec Tryphon* (censément tenu vers 135, d'après les allusions à la guerre de Bar Kochba - mais postérieur à *Apol.* I), et qui se trouve conforme aux règles du dialogue antique, peut-il être vraisemblable pour une apologie ? L'apologiste aurait (ou prétendrait avoir) attendu quinze ans avant de présenter son placet à l'empereur ? (b) L'idée de l'antidatation par Justin signifie que l'auteur a voulu deux *Apologies*, ou présente *Apol.* II comme un "appendice" d'*Apol.* I : que reste-t-il alors de la totale unité ? (2) La même incertitude affecte le second problème, puisque aussi bien le n° IV détaille un plan séparé des deux *Apologies*, après avoir également souligné leur unité. Au reste, à ces deux articles, on opposera J.C. FREDOUILLE, «De l'Apologie de Socrate aux apologies de Justin», *Hommage à R. Braun*, t. 2, Nice-Paris 1990, p. 1-22 : le plan de la Première *Apologie* est biparti, plutôt que triparti ; il convient de séparer deux œuvres.

5. Les art. de C.M. sur Tertullien ont été, chacun en son temps, sous la plume de R. BRAUN ou J.C. FREDOUILLE, l'objet d'un c.r. dans les «*Chronica Tertulliana*» (*RÉAug.*). Je ne referai pas un travail de détail hors de mise ici.

leur pénitence accomplie, une fois reçue l'absolution de leur péché d'adultère, ils étaient réadmis au sein de la communauté chrétienne, comme des membres à part entière, et cela sans avoir à renvoyer leur nouveau partenaire ni à retourner auprès de leur premier conjoint.»

Un tel accueil n'empêche pas C.M. de manifester une double circonspection.

Il souligne (XVII, 15) que les auteurs paléochrétiens (et l'Église de leur temps) ont toujours fortement insisté sur la "règle de l'indissolubilité du mariage", "comprise de manière très stricte" (Cereti jugeait bon de commencer son enquête par un semblable rappel, p. 105-125 ; cf. XVI, 98).

Il avertit qu'en l'espèce il convient de manier avec prudence les leçons de l'histoire, évoquant certes avec Cereti une possible évolution, à la lumière des solutions antiques, du traitement des divorcés remariés dans l'Église romaine actuelle (XVI, 115-116) - mais ajoutant : «L'historien... reste dans son domaine lorsqu'il se borne, au vu des témoignages du passé correctement interprétés, à dire ce qui fut, sans prétendre dicter ce qui devrait être» (*ibid.*, 116 ; cf. XVIII, 30, une formule quasi identique, assortie de cet attendu : «... aujourd'hui comme hier les décisions pastorales relatives à la situation des chrétiens séparés, divorcés, éventuellement remariés, relèvent de la compétence exclusive des autorités ecclésiastiques»).

Reconnaissons-le : la thèse de C.M., écho des scrupuleuses démonstrations de Cereti, est, en substance et dans son orientation générale, historiquement solide (le théologien doit pour sa part, je pense, continuer de se demander si les solutions antiques, telles quelles, respectent en son intégralité l'enseignement du NT). Toutefois, une lecture approfondie des textes les plus anciens de la période concernée (première moitié du III^e siècle : Tertullien d'abord, mais aussi Origène, *Comm. in Matth.* 14, 16-25, spéc. chap. 23, et 15, 1-5 - cf. XVII) suggère, à mon avis, plusieurs nuances.

Au préalable, on observera que C.M. ne semble pas sûr que le remariage du mari innocent allât tout à fait de soi. En XVII, 27, il avance l'hypothèse suivante :

(Si le cas n'est pas évoqué par Origène) «ne serait-ce pas... que l'éventualité d'un tel remariage, en admettant même sa légitimité, ne se présentait pratiquement pas ?»

Et, à l'appui, d'énumérer, avec raison, la défiance ordinaire de l'Église ancienne à l'égard des secondes noces, son exaltation de la virginité et du veuvage, sa propension enfin, sur les pas d'ailleurs des Stoïciens, à ne reconnaître au mariage qu'une seule fin : *liberorum procreatio*, que ne respecterait plus un tel remariage (dès la première union, l'âge moyen des hommes paraît avoir été assez avancé - plus de toute manière que celui des femmes).

Même raisonnement en XVIII, 25-26, qui conclut :

«Ce qui faisait problème, on le voit, ce n'était pas le remariage des maris 'innocents', d'âge 'canonique', si j'ose dire, mais bien la situation des femmes séparées ou répudiées, à la fleur de l'âge... Ce qui faisait problème aussi, c'était la situation des maris chrétiens encore jeunes, dont les épouses avaient été surprises en flagrant délit d'adultère.»

Sur cette base, quelques remarques :

1. L'emploi même du mot *adulter* ne s'avère pas aussi limpide que l'écrit C.M., XVI, 104-105, à la suite de Cereti (p. 193-201), une accusation d'adultère entraînant *ipso facto*, dit-on, que les divorcés remariés (ceux dont j'ai détaillé, plus haut, la situation, en citant XVI, 98) relevassent de la pénitence.

En *Pat.* 12, 56, Tertullien nomme expressément *adulter* le conjoint innocent qui se remarie (après un accident, l'infidélité, censé exclure un tel qualificatif, pour l'homme du moins). Assurément, le ton parénétiq ue ôte au morceau toute précision juridique. Il reste que le recours, même paradoxal, mais sans précaution, à ce terme (avec un à-peu-près sur l'étymologie qui au demeurant a induit en erreur la tradition manuscrite : *adulter = ad alterum ire*) ne heurtait pas le sentiment du lecteur.

Par conséquent, il faut distendre (disons pour l'instant : à Carthage, au temps de Tertullien) le lien trop étroit adultère-pénitence.

2. Justement, *Vx.* 2, 1, 1 soulève le cas de femmes dont le *matrimonium* a été rompu *quacumque sorte* : ce qui inclut, outre la mort du mari, le divorce, à n'importe quel titre («*diuortio uel mariti excessu*», *ibid.*) ; on ne soupçonne pas qu'à ces femmes l'Église interdît de se remarier, ni qu'à celles qui le faisaient elle imposât une pénitence (les orientales dont parle Origène et à qui leurs évêques ont permis de se remarier n'entrent pas non plus dans le processus pénitentiel : XVII).

Par ailleurs, *Mon.* 10, 7 pose avec force l'égalité de l'homme et de la femme - certes en un sens rigoriste, pour défendre l'*iteratio nuptiarum* à l'un comme à l'autre. Signe peut-être que tous n'agréaient pas une telle égalité.

J'ai proposé naguère («*Le divorce chez Tertullien. Examen de la question à la lumière des développements que le De monogamia consacre à ce sujet*», *RSR* 60, 1986, p. 207-234, spéc. p. 231-232), en raccordant ces faits, contradictoires apparemment, de dessiner le schéma que voici (j'en rappellerai plus bas l'extension dans l'espace et le temps) : l'usage, conforme à la législation civile et aux mœurs ambiantes, ne distinguait pas entre hommes et femmes, ouvrant à tous le remariage ; certains (les chefs «*psychiques*» - i.e. catholiques hostiles au montanisme - ?) devaient tendre au moins à traiter la femme à part, et à vouloir lui faire une obligation de la *uiduitas* en toute occasion de divorce (sans vraiment réussir à imposer cette solution - cf. *Mon.* 9, 5) ; héritier (longtemps consentant) d'Hermas, Tertullien prône l'égalité, mais proscri t le *repudium*.

6. «*Haec (sc. patientia) expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem. Cum disiuncto matrimonio - ex ea tamen causa (cf. Matth. 5, 32) qua licet seu uiro seu feminae ad uiduitatis perseuerantiam sustineri - alterum adulterum non facit, alterum emendat, quantum boni utriusque confert !*» (éd. FREDOUILLE, *SC* 310, p. 100, l. 15-20 ; l'apparat critique et le comm., p. 228-229, signalent un déplacement de phrase, par rapport aux codd., qui ne change rien pour nous présentement ; la restitution *adulterum* ne se discute pas).- «*Quandoque inituris salutem*» : serait-ce que, si l'impénitence finale semblait assurée, Tertullien tolérerait une seconde union ? Mais justement il aime mieux ne pas envisager semblable impénitence...

Il n'est pas exact que tous les écrivains du III^e s. aient soutenu l'inégalité entre l'homme et la femme. Tertullien prouve l'inverse, on l'a vu. En quoi il n'est pas un "franc-tireur" parmi les siens, on l'a vu aussi. Ce qui paraît plus original, c'est qu'il enseigne l'égalité dans la sévérité. Mais là encore, il importe de ne pas éliminer son témoignage sans plus. Eu égard à l'avenir. Très probablement, en effet, *Mon.* 10, 7 :

«Vtrique... sexui loquimur, et si ad alterum sermo est, quia una omnibus disciplina praeest» (éd. *SC* 343, Paris 1988, p. 178, l.50-52)

constitue la source de Jérôme, *Ep.* 77, 3 :

«Apud nos, quod non licet feminis, aequè non licet uiris ; et eadem seruitus pari condicione censetur» (éd. LABOURT, *CUF*, t. 4, p. 42, l.4-6).

Or, le sentiment exprimé par Jérôme a lourdement influé sur la constitution de la discipline occidentale classique. Exagère-t-on en tenant Tertullien pour un lointain (et le plus souvent ignoré) garant de cette discipline ?... Quelque jugement que l'on porte sur elle, et sur Tertullien.

3. D'une manière plus générale, il ne paraît pas que «l'Édit péremptoire du Souverain Pontife, l'évêque des évêques' qui avait déclaré 'remettre les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui auraient fait pénitence' (*Pud.* 1, 6)» atteignît «aussi et surtout les divorcés remariés» (XVIII, 28). Car, selon *Pud.* 1, 15-19, par la *multinubentia* les psychiques prétendaient élever une "précaution" (*praecauere*) contre l'adultère. Or, *multinubentia* se comprend non seulement des secondes noces après veuvage mais sans doute aussi du remariage après divorce (son antonyme *monogamia* signifiant toute espèce de mariage unique). Dans ces conditions, le remariage après divorce, loin d'être assimilé à l'adultère, et soumis à pénitence, se présenterait comme une "précaution" (conçue peut-être d'un cœur moins léger que ne le veut la caricature du polémiste) contre l'adultère... Figure au fond similaire à celle qu'évoque Origène, *Comm. in Matth.*, l.c.

De même, touchant l'"incestueux de Corinthe" (mentionné par Cereti, p. 376, mais non par C.M.), *Pud.* 13, 1s. certes nie que le même individu fût visé en *I Cor.* 5, 1-13 et *II Cor.* 2, 5-11. Rien toutefois dans le texte ne suggère que les psychiques, partisans de l'identification (exégèse erronée commune aux Pères), affirmassent aussi qu'après son pardon le délinquant (lequel, supposition encore plus scandaleuse aux yeux de Tertullien, cf. 13, 9, n'aurait subi aucune pénitence) pouvait continuer de vivre avec sa belle-mère.

En dernier lieu, seul un regard prévenu découvre dans Cyprien, *Ep.* 55, 21, 1-2, que les adultères à qui certains évêques, pourtant catholiques, refusent la paix, englobent aussi les divorcés remariés (XVIII, 28-29 ; cf. Avant-Propos, p. xi-xii).

Ces remarques ne vont pas à réfuter que l'Église ancienne admît le remariage des divorcés. Au contraire.

Leur but, je l'ai dit, est de nuancer : donner consistance (sans extrapoler quant à la géographie, mais en révisant la chronologie) à une assertion de Cereti, p. 319-320 :

«... un'epoca di incertezza e di lenta progressiva chiarificazione ha preceduto, anche in questo campo, la formulazione della dottrina e della prassi della chiesa, quale noi la possiamo conoscere in maniera più definitiva a partire dal secolo III e IV, per cui nessuna generalizzazione affrettata può essere compiuta per i secoli precedenti».

Elles insinueraient plutôt que dans la Carthage de Tertullien (et plus tard de Cyprien ?), la permission du remariage des divorcés, en des cas divers, qui ne se réduisaient pas à la seule rupture pour adultère (permission accordée également aux femmes et aux hommes), relevait de la persistance d'habitudes invétérées, et au mieux de la prudence pastorale - sans être explicitement conditionnée par une quelconque pénitence.

Elles mettraient en évidence que dans les communautés plusieurs attitudes coexistaient, et que ce bouillonnement par la suite a "déposé", laissant place à des disciplines mieux définies, où se creuse l'écart entre Orient et Occident?

II. – TERTULLIEN

1) Morale

Longue recension de la thèse de C. RAMBAUX, le n° XII consigne, au moins objectivement, trois points capitaux :

(1) L'ouvrage s'en tient «à l'examen des aspects pratiques de la morale de Tertullien» (174 ; il s'agit d'entendre par là «les dispositions intérieures qui conditionnent la vie morale et les actes

7. Les rites du mariage. C.M., XVI, 102 (n. 22), s'appuyant sur Cereti, p. 149-156, déclare «qu'il n'existait pas alors de forme particulière du mariage pour les chrétiens». Ce qui fait trop bon marché de Tertullien, Vx. 2, 8, 6 et Mon. 11, 2. Je ne reviendrai pas longuement ici sur ces passages : cf. éd. Mon., SC 343, p. 327-330 ; voir aussi les données rassemblées dans la note savante et diffuse de P.A. GRAMAGLIA, *Tertulliano. Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem - De exhortatione castitatis - De monogamia*, Rome 1988, p. 306-311 ; compl. bibliog. : «Chron. Tert. 1988», *RÉAug.* 35, 1989, p. 341. Au vrai : (1) Vx. 2, 8 ne transcrit certes pas les rubriques d'un rituel ; assurément aussi, le texte insinue que c'est dans toute leur vie que les époux chrétiens confessent leur foi. (2) Mais, de même que le *consensus* matrimonial, qui se matérialise pour les Anciens dans la persistance de l' *affectio coniugalis*, a néanmoins connu un moment précis de commencement, de même (et du fait même) la vie chrétienne des époux a dû connaître un commencement *cultuel* ; sans peut-être imaginer une célébration spéciale, ni surtout postuler une quelconque obligation canonique (postulation qu'infermerait, je crois, Mon. 11, 1 et plus encore Pud. 4, 4), on admettra au minimum qu'un temps de la synaxe eucharistique (régulière) pouvait être réservé à la *présentation* (mot que je choisis vague à dessein) et à une *mention* particulière du nouveau couple, à l'offrande sans doute aussi par lui des espèces eucharistiques (pareillement, semble-t-il, la veuve [le veuf] offrait les espèces à la "messe anniversaire" de la mort de son mari [sa femme], Exh. 11, 1 ; Cor. 3, 3 ; Mon. 10, 4 : cf. SC 343, p. 315 ; toutefois *benedictio* en Vx. 2 s'entend non d'une bénédiction du mariage, mais de la prière commune des époux) ; il est même loisible d'aller plus loin et de concevoir qu'avant leur mariage, *a fortiori* avant la trace liturgique que je viens de supposer, les futurs prenaient l'avis de la communauté, et spécialement de l'évêque (quand même cela ne revêtait pas l'aspect contraignant recommandé par Ignace, Polyc. 5, 2). (3) On doute à bon droit que ladite trace liturgique reçût une signification sacramentelle, au moins clairement sentie, ni emportât aucun effet juridique touchant une quelconque indestructibilité du lien.

qui doivent en traduire la sincérité, c'est-à-dire les *préceptes positifs et négatifs* qui règlent la conduite de l'homme, et les *mobiles* qui incitent à les appliquer», cit. de Rambaux, p. 32).

(2) «Force est de constater qu'à une époque où non seulement les chrétiens mais aussi les Juifs donnaient la première place à l'amour de Dieu pour les hommes et des hommes pour Dieu et pour autrui, à une époque aussi où certains païens croyaient en une divinité qui aime les hommes et prônaient l'amour pour Dieu et pour tous les hommes, y compris les ennemis, Tertullien a singulièrement méconnu la place essentielle que tient dans l'enseignement du Christ le commandement de l'amour de Dieu et du prochain» (174).

(3) Cette "originalité", qui trahit en fait une fausse conversion et aboutit à "une morale de violence sur l'homme" (178) s'explique par les "répulsions" (*ibid.*) et les "désirs" de Tertullien, son manque de "paix intérieure" autant que de "générosité" (179). «Bref, (Tertullien) n'a pu se construire qu'une morale à son image», dépendant «moins de sa foi, ou de sa culture philosophique, que de son caractère et de ses idiosyncrasies» (*ibid.* - sentence qu'ailleurs C.M. paraît entériner - VII, 192 : «(Tertullien) obsessionnel et paranoïaque»).

Il ne s'agit pas de critiquer la critique, et, sous couvert de présenter un livre, de glisser à l'examen d'un autre.

Aussi passerai-je sur le caractère aléatoire d'une explication par la psychologie, notamment des profondeurs. Néanmoins, à ce propos, on s'étonne que les recenseurs n'aient pas cru devoir s'interroger davantage sur le présupposé de pareille explication : existe-t-il entre une œuvre (surtout celle de Tertullien) et le "moi réel" (prétendument saisi en-deçà de toute médiation culturelle ; j'évite le vocabulaire technique) de son auteur une liaison directe et linéaire, comme par reflet ? Pour répondre en l'espèce avec vérité à la question, il faudrait au moins (mais la "méthode des résidus" est-elle la bonne ?) avoir épuisé toutes les possibilités de méticuleux parallèles historiques et tenu compte de la subtilité d'argumentations qui jouent consciemment (à des fins apologétiques, ou "médicinales") de l'hyperbole (et par des signes discrets en avertissent le lecteur attentif). Au reste, le principe fût-il acquis, le diagnostic (l'étiologie), vu surtout l'extrême indigence, on le sait, de notre documentation sur la vie de l'Africain, se formule malaisément, sauf à tomber dans la tautologie (morale répressive parce qu'émanant d'un moraliste répressif...).

Je n'insisterai pas non plus sur le parti méthodologique arbitraire d'une enquête qui mutile et gauchit la perspective de Tertullien (quoique ce parti pose aussi une question de fond : quel rôle pour la "morale" *stricto sensu*, et spécialement "pratique", chez les Pères ?). Non pas négative, mais tournée vers Dieu ("grandeur" de cette "consécration", avouait déjà, comme à regret, C. Rambaux, p. 407), et fortement empreinte d'eschatologie (à condition de ne pas se méprendre sur le mot : non seulement attente d'un accomplissement, mais, et surtout à mesure que Tertullien adhérerait plus étroitement au montanisme, croyance en la respersion renouvelée de l'Esprit, déjà impartie et inaugurant les derniers jours), la morale de Tertullien ne peut du coup se séparer d'une dogmatique (liens entre l'homme et le monde, et avec leur Créateur et Sauveur, dans le temps et l'éternité) - voire d'une "spiritualité" (l'authenticité d'une expérience n'excluant pas l'immersion dans une culture).

Sinon, autant dans les *Épîtres* pauliniennes se contenter de la parénèse - négliger l'indicatif (doctrinal) qui fonde l'impératif (éthique).

Quant au contenu de l'analyse, C.M. lui-même essaie de rectifier, à bon droit, les accusations selon lesquelles Tertullien n'aurait enseigné qu'une morale de l'intérêt (180-181). Le redressement de telles allégations, de fait, constitue une part non négligeable des recherches actuelles sur Tertullien : qu'il suffise de citer les deux volumes de G. HALLONSTEN, *Satisfactio bei Tertullian et Meritum bei Tertullian (Ueberprüfung einer Forschungstradition I-II, Studia Theologica Lundensia 39-40, Lund 1984-1985)* ; concernant la doctrine martyrologique, si C. MORESCHINI, dans un article récent («Aspetti della dottrina del martirio in Tertulliano», *Compostellanum* 35, 1990, p. 353-368), tempère seulement le grief de légalisme, G. AZZALI-BERNARDELLI a montré, outre la dimension ecclésiale du martyre selon Tertullien, le poids qu'en ce domaine il reconnaît à la *dilectio* («Ecclesiae Sanguis. Spunti di ecclesiologia tertulliana», *Atti della settimana di Studi 'Sangue e antropologia nella liturgia'*, 26 nov.-2 déc. 1984, Rome 1987, p. 1127-1155 ; «*De quaestionibus confessionum alibi docebimus* (Tertulliano, *Cor* 1, 5)», *Hommage à R. Braun*, t. 2, p. 51-84, spéc. p. 64 s.).

Pour n'apparaître, sauf erreur, clairement que deux fois dans l'œuvre de l'Africain (mais au demeurant fera-t-on une confiance aveugle aux statistiques, si l'on tient à inférer du prêché au vécu ?), un thème, je crois, cristallise ces tendances, ou les "symbolise", foyer vers lequel convergent les lignes : celui de "l'échange" :

Pat. 16, 5 (dernières phrases du traité). «Ceterum nos amemus patientiam Dei, patientiam Christi ; rependamus illi quam pro nobis ipse dependit, offeramus patientiam spiritus, patientiam carnis, qui in resurrectionem carnis et spiritus credimus» (*SC* 310, p. 114, l. 15-18 ; comp. *Pat.* 4, 4, pour un emploi analogue du verbe *rependere*).

L'action morale est don en retour, commandé par une grâce dont Dieu et le Christ ont l'initiative ; mieux, elle est oblation (notion de *christianus sacerdos*) de tout l'être (*caro et spiritus*), dans la foi et l'espérance (*qui in resurrectionem... credimus*) non moins que la charité (*amemus*).

Cor. 14, 4. «Si... caput ei tuum debes, tale, si forte, ei repende, quale suum pro tuo obtulit, aut nec floribus coroneris si spinis non potes, quia floribus non potes».

Par-delà les jeux que souligne J. FONTAINE (éd. *Cor.*, Paris 1966, p. 175-176), ce texte, au terme d'un parallèle entre couronne d'épines (Passion) et couronne de gloire (Exaltation), exprime sérieusement que le martyr, paroxysme de l'*imitatio Christi*, rend au Christ ce que lui-même a sacrifié (*suum pro tuo obtulit*), ce qu'on lui doit (*debes*) - souffrance à quoi succédera, si Dieu veut (*si uolet*, 15, 1 : point de *do ut des* pour le chrétien), le bonheur (*nec floribus coroneris, si spinis non potes*). Et l'on observera d'une part que *Cor.* suggère avec plus de vigueur ce que *Pat.* laissait au mieux enveloppé (christocentrisme ; conviction qu'il n'y a pas stricte équivalence entre le don de Dieu et le contre-don de l'homme ; idée que service de Dieu et salut de l'homme s'impliquent mutuellement), d'autre part que, si *Cor.* considère exclusivement le martyr, *Pat.* ne l'évoque pas *ex directo*, ni son lien avec la Croix, étendant en revanche à toute la vie, que doit dominer la *patientia*, le devoir de "compensation" : on paraît tout près de la doctrine de Cyprien sur l'ascèse comme martyr non

sanglant (cf. *Id.* 12, 2, signalé par S. DELÉANI, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979, p. 90)⁸.

2) Ecclésiologie

Je n'aborderai pas l'analyse que C.M. présente de la Tradition chez Tertullien⁹, pour m'attacher aux vues qu'il expose touchant l'évolution du Carthaginois dans son enseignement «sur l'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit» (XI). Là, l'ultime phase de sa pensée reviendrait à ceci :

«En définitive, (Tertullien) confine (les évêques) dans un rôle de simples gardiens du dépôt de la foi, ou encore dans celui de témoins, attestant que la tradition de ce dépôt s'est effectuée régulièrement au sein des églises apostoliques.

Quant à la doctrine de l'Église de l'Esprit, qui vient se substituer à celle de l'Église catholique dans le traité *De la pudicité*, il va sans dire qu'elle convient parfaitement à décrire et à conforter tous les groupuscules charismatiques, extatiques ou gnostiques, en rupture de ban avec la Grande Église. Depuis qu'il était passé au Montanisme, le caractère apostolique de cette Église ne lui importait guère et peu lui en imposait le prestige d'une Église locale, fût-elle 'voisine de Pierre' (*Pud.* 21, 9)¹⁰».

8. Point annexe : la position de Tertullien à l'égard de l'État. En II, 48, C.M. écrit : «(son) opinion est inconstante, en cette matière comme en bien d'autres» ; *Apol.* 39, 2 proteste que les chrétiens prient *pro mora finis*, tandis qu'*Or.* 5, 1, par exemple, avoue qu'ils espèrent la Parousie passionnément. Contradiction souvent dénoncée. J.C. FREDOUILLE, «Tertullien et l'Empire», *RecAug* 19, 1984, p. 111-131, spéc. n. 25, s'appuyant sur les réflexions plus générales de H.I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, en a fait justice : «ces deux prières, qu'il ne faut pas mettre sur le même plan, caractérisent l'attitude du chrétien dans le monde, son appartenance aux deux cités».

9. Sur le n° VII, noter cependant : (1) Si la distinction d'ensemble entre *Traditio* (doctrinale) et *traditiones* se trouve nettement rappelée (cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 2nd éd. Paris 1977, p. 426-429), il apparaît, concernant les "traditions", que l'on ne peut ramener l'exposé de *Virg.* sur la coutume (ce traité n'employant pas le nom *traditio*, ni même, au sens ici requis, le verbe *tradere* - cf. G. CLAESSON, *Index Tertullianus* 3, Paris 1975, s.u.) à celui de *Cor.* sur la tradition : cela, sans qu'il y ait pour autant contradiction, l'orientation des deux opuscules n'étant pas la même (cf. J.C. FREDOUILLE, «Argumentation et rhétorique dans le De corona de Tertullien», *MH* 41, 1984, p.96-116). (2) Je ne sais si les remarques de la conclusion (192) ne témoignent pas d'une excessive rigueur : «L'argumentation de Tertullien suppose l'harmonie préétablie des diverses expressions de la volonté de Dieu : l'Écriture, la nature, la doctrine de l'Église, mais l'auteur n'a pas été capable d'ordonner sa synthèse en fonction de la vie ecclésiale. Alors qu'il devait dégager les critères de la Tradition vivante de l'Église, il se contente de renvoyer chaque chrétien à sa conscience, éclairée par l'Esprit Saint... Il en vint à revendiquer pour tout fidèle le droit au libre examen en matière d'observances. Mais ce n'était là qu'une manière détournée de le refuser à tous, sauf à lui-même, et à ceux qui pensaient comme lui». Peut-être. Mais, dans la perspective de Tertullien, la présence de l'Esprit, en même temps qu'elle garantit la "synthèse" désirée, constitue une puissante barrière au subjectivisme...

10. Sur ce texte de *Pud.*, voir l'émendation proposée par G. POUAPON, «Tertullien et le privilège de Pierre (Note sur le *De pudicitia* XXI, 9-10)», *RÉAug.* 32, 1986, p. 142-144 (et c.r. par R. BRAUN, «Chron. Tert. 1986», *RÉAug.* 33, 1987, p. 308). Sur Pierre en général selon l'Africain, voir R. MINNERATH, «L'exégèse de Mt 16, 18.19 chez Tertullien», *RHPPhR* 72, 1992, p. 61-72 (mais, contre son texte de *Mon.* 8, 4 et l'interprétation dont il l'était, p. 63-

(89-90 ; l'article se conclut par une citation, dans le même sens, de d'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 492).

En réalité, le "rôle" où se trouve "confiné" l'épiscopat ne me semble pas chez l'Africain une innovation imputable au montanisme : il y a consonance, quant au fond, entre *Praes.* 41 (et *Bapt.* 17) et les traités de la dernière période (P. MATTEI, «Le schisme de Tertullien. Essai de mise au point biographique et ecclésiologique», *Hommage à R. Braun*, t. 2, p.129-149, spéc. p.144-145). Dans les relations entre évêques et charismatiques, même si sa position devait en fin de compte se révéler impossible utopie, Tertullien conseillerait plutôt la concorde. Ce qui s'établit assez facilement, et sans paradoxe, de la pénitence. Assurément, entre *Paen.* et *Pud.*, s'interpose le concept de *peccatum irremissibile*. Mais l'amointrissement *de fait* des pouvoirs épiscopaux ne change en rien leur essence selon Tertullien ; car, dès *Paen.*, muet (symptomatiquement) sur le geste d'absolution par l'évêque (cf. MUNIER, *SC* 316, Paris 1984, p. 65.233), la sanction de celui-ci, selon toute probabilité, ne saurait dissimuler qu'à Dieu seul appartient le pardon (9, 6 ; cf. *Pud.* 3, 3), dont elle est le signe (supposée la sincérité du pénitent), ni s'abstraire de l'intercession de la communauté (9, 4 ; 10, 5-6 ; cf. *Pud.* 13, 7), dont elle est comme la consécration ; en *Pud.*, rien n'empêche de penser que l'évêque gardait toujours au moins une fonction d'enregistrement ; et *Pud.* clarifie les axiomes à l'œuvre dans *Paen.*, mais informulés : l'*episcopus* simple *famulus*, l'Église habilitée à remettre tout péché (18, 18 ; 21, 7.16-17. La clause «*Ecclesia spiritus, per spiritalem hominem*», le fait que ladite *Ecclesia* renonce à cette habilitation pour ne pas favoriser le laxisme paraissent en ce point secondaires ; et, on le sait, l'"Église Esprit" ne désigne pas une autre institution, mais la *catholica* dans son être intime, la "substance divine" : comme en *Bapt.* 6, 2, l'Église demeure *corpus trium*, i.e. *Trinitatis* - ontologie justifiant la coïncidence entre son indulgence et celle de Dieu)¹¹.

Finalement, ce qu'il convient d'entendre par cohérence et évolution chez Tertullien, consiste, je crois, en ceci : pas de reniement sur le principal entre les années catholiques et l'adhésion au montanisme (malgré la revendication provocatrice de *Pud.* 1, 10), mais plutôt un progrès homogène, qui choisit et précise (certes souvent en un sens que la théologie classique repousserait). Le

64, spéc. n. 5, je reste fidèle aux réflexions esquissées dans «Tertullien *De monogamia*. Critique textuelle et contenu doctrinal», *RSLR* 22, 1986, p.68-88, spéc. p. 80-82).

11. LABRIOLLE (*La crise montaniste*, Paris 1913, p. 438-439), suivi par B. POSCHMANN (*Paenitentia secunda...*, Bonn 1940, réimpr. 1964, p. 314-315) croit déceler une contradiction dans *Pud.* entre «la licence accordée à l'évêque de pardonner les fautes légères» et l'assertion «*solus Dominus delicta concedit*» (cf. 3, 3) ; selon lui, 18, 18 («*paenitentia*... aut *leuioribus delictis ueniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et irremissibilibus a Deo solo*», *CCL* 2, p. 1319, l. 81-83) «par son parallélisme significatif, assimile le pardon de l'évêque au pardon divin, comme également efficaces, chacun dans sa sphère propre». Mais l'expression *De(us) sol(us)* induit plutôt que Dieu remet les *leuiora delicta* par (le ministère de) l'évêque. Nul "accroc", donc, à l'assertion rapportée ci-dessus.

bilan en partie double dressé par LABRIOLLE (*La crise*, p. 462-464) conserve sa vérité¹².

Que le lecteur (et d'abord l'auteur du recueil dont ces pages ont voulu rendre compte) pardonne l'ampleur de mes notations et leur allure parfois pointilleuse. Il m'a semblé que l'actualité de telle question, les conceptions souvent trop absolues que le public, même érudit, s'est forgées sur la morale et sur l'évolution de Tertullien, autant que la valeur intrinsèque des travaux que j'avais à «critiquer», le plaisir aussi que j'ai pris à les lire de nouveau, rendaient indispensables pareille longueur et pareille exigence.

Paul MATTEI

Université Stendhal-Grenoble III

12. Ce qui soulève le problème du «schisme de Tertullien» (de sa nature et de ses limites). Sur cette dissidence (et pour en réduire la gravité), la bibliog. s'alourdit : à notre contribution aux *Mélanges R. Braun* (*supra*), et aux réf. données par «Chron. Tert. 1989», *RÉAug.*36, 1990, p. 343 ; 346-347 ; 348, ajouter encore : L.J. VAN DER LOF, «The Plebs of the Psychici. Are the Psychici of *De Monogamia* Fellow-Catholics of Tertullian ?», *Eulogia (Mélanges A. Bastiaensen)*, Steenbrugge 1991, p. 353-363.