

L'étonnement chez Tertullien

Une catégorie fondamentale de la connaissance et de la foi

On sait la valeur de l'étonnement dans l'Antiquité, considéré par deux des philosophes les plus influents, Platon et Aristote, comme la source même de la philosophie¹. S'étonner du monde, de la grandeur du cosmos, du mouvement des astres, c'est « tendre à la connaissance », comme l'écrit Karl Jaspers, commentant dans son *Introduction à la philosophie*, les passages célèbres des deux grands philosophes grecs. Cet éveil à la connaissance, ajoute Jaspers, « s'accomplit lorsque nous jetons un regard désintéressé sur les choses, le ciel et le monde, lorsque nous nous demandons : "Qu'est-ce que tout cela ? D'où tout cela vient-il ?" Et l'on n'attend pas que les réponses à ces questions aient une quelconque utilité pratique, mais qu'elles soient en elles-mêmes satisfaisantes². »

Tertullien, dont la culture philosophique était importante, a sans doute rencontré cet enseignement. Si tel est le cas, il l'a assimilé d'une manière personnelle et profonde, dans le sens de ce « désintéressement » suggéré tant de siècles plus tard par l'existentialiste chrétien qu'était Jaspers. Le désintéressement, face aux questions suscitées par l'existant, suppose d'ailleurs l'acceptation *a priori* de réponses qui peuvent elles-mêmes se montrer étonnantes, sinon dérangeantes. Le Dieu auquel croit Tertullien comme unique et définitive réponse aux questions « Qu'est-ce que tout cela ? D'où tout cela vient-il ? », n'offre-t-il pas de quoi redoubler l'étonnement ?

1. PLATON, *Théétète*, 155d (trad. A. Diès, CUF, Paris 1976). Socrate dit à Théétète : « Il est tout à fait d'un philosophe ce sentiment : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine. » ARISTOTE, *Métaphysique*, A2, 982 b (trad. J. Tricot, Paris 2000) : « Ce fut en effet l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. »

2. K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris 2001, p. 16. Jeanne HERSCH est elle-même l'auteur d'une histoire de la philosophie intitulée *L'étonnement philosophique*, Paris 1981.

Le tempérament inquiet du premier théologien latin, considéré à juste titre comme un trait psychologique dominant de sa personnalité³, invite à rechercher en quoi cette inquiétude a pu conditionner en profondeur la pensée. La capacité de s'étonner, et de faire de l'étonnement un ressort nécessaire à la compréhension de ce qui dépasse la vue familière et immédiate des choses, n'est-elle pas l'expression d'une intime insatisfaction, d'un désir somme toute religieux de poursuivre au plus loin, au plus inatteignable peut-être, le sens, la vérité, la connaissance ? L'étude particulière que nous proposons du thème de l'étonnement chez cet auteur vise à soutenir cette hypothèse. Nous l'aborderons successivement au travers de quatre sujets où l'inquiétude, autrement dit l'étonnement insatisfait, et la version positive de l'étonnement qu'est l'admiration, paraissent souvent indissociables⁴ : l'étonnement que suscite le Dieu chrétien, créateur tout-puissant ; l'étonnement devant les merveilles de la vie ; l'étonnement de l'homme d'âme et de chair face à lui-même ; enfin, l'étonnement comme motif paradoxal de la décision de croire.

I. – UN DIEU ÉTONNANT

Le Dieu des chrétiens pourrait ne s'opposer aux dieux des païens qu'à la façon dont l'unicité s'oppose à la multiplicité. Tertullien cependant, loin de se satisfaire de cette affirmation importante en ce qu'elle commande logiquement la supériorité de l'unique par rapport au nombre, défend un autre caractère de ce Dieu unique : tandis que les faux dieux n'existent que pour satisfaire le besoin

3. J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972 (en particulier, p. 25, 434-436 et 485).

4. La proximité entre *s'étonner* et *admirer* est évidente en latin, puisque le même mot *mirari*, auquel se rattachent *mirus*, *mirabilis*, *mirabiliter*, *miraculum*, sert à dire aussi bien la surprise, parfois désagréable où inquiétante, et l'admiration. Au delà de cette précision, nous ne fournirons pas d'étude systématique du vocabulaire se rapportant à l'étonnement dans l'œuvre de Tertullien. Une telle entreprise nous a paru démesurée par rapport à la taille de cet article, et ceci d'autant plus qu'elle se serait avérée plus complexe, et donc plus longue, qu'un simple repérage de mots. Comme nous le verrons, Tertullien semble, de prime abord, davantage porté à considérer l'évidence de Dieu ou du monde, plutôt qu'à en douter. Cependant, derrière ou plutôt au-delà de l'assurance première de ses convictions, se montre une disposition permanente de son esprit et de sa foi à recevoir l'évidence elle-même comme matière à étonnement. Cette attitude, foncièrement dialectique, est du reste entièrement repérable dans le processus par lequel il énonce et démontre nombre de ses thèses. Nous en verrons quelques exemples. On comprendra qu'il est dans ces conditions très difficile, sur ce champ précis de l'étonnement, de rassembler des mots dont le sens, régi ici plus qu'ailleurs par l'esprit de paradoxe, peut varier de l'affirmation pure à son contraire.

des hommes de transposer au delà de cette vie ce qu'ils sont eux-mêmes⁵, le vrai Dieu, par définition, échappe à toute emprise humaine ; il est certes nécessaire qu'il se fasse connaître des hommes, mais il se fait connaître en tant qu'inconnaissable ! Un passage de l'*Apologétique*, où Tertullien présente le vrai Dieu pour la première fois dans le livre, traduit remarquablement cette étrange et subtile connaissance qui n'accède en fait qu'à ce qui lui échappe :

« Dieu est invisible, bien qu'on le voie ; il est insaisissable, bien que par grâce on se le représente ; il est incompréhensible, bien que les facultés humaines puissent le comprendre. C'est pour cette raison qu'il est réel et si grand ! Les autres choses que l'on peut voir, saisir, comprendre, sont moindres que les yeux qui les voient, que les mains qui les touchent, que les facultés qui les perçoivent. Mais ce qui est infini, n'est vraiment connu que de soi seul. Ce qui fait comprendre Dieu, c'est précisément l'impossibilité de le comprendre, de sorte que l'immensité de sa grandeur le dévoile et le cache tout à la fois aux hommes⁶. »

Si Dieu était simplement connu pour ce qu'il est, il ne pourrait être qu'inférieur à celui qui le connaît et, par conséquent, ne serait pas Dieu. La grandeur de Dieu, nécessairement supérieure à ce que l'esprit humain peut concevoir⁷, suppose donc une reconnaissance de cette grandeur par une voie différente de celle empruntée ordinairement pour la connaissance des choses du monde. Par principe, en effet, une chose infinie ne se définit pas par ce qu'elle est, mais par l'impossibilité qu'existe autre chose de nature également infinie (ceci constitue la base du raisonnement contre le dithéisme de Marcion exposée dans le premier livre du *Contre Marcion*). Dieu, en lui-même, est sans extériorité : il est tout. S'il se fait connaître, ce doit être sans jamais se laisser rejoindre et contenir dans l'idée humaine de Dieu. C'est bien plutôt Lui qui contient le désir qu'a l'homme de Le connaître, Lui qui oriente son effort. Même l'idée de grandeur, si respectueuse soit-elle de la vérité divine, ne peut constituer une définition juste de celui dont les « voies » demeurent « impénétrables ». Nous sommes au cœur de la dimension étonnante d'un Dieu qui, sans contredire la raison dont il reste le souverain maître, a voulu que l'homme le connaisse *mystérieusement*, par la compréhension de son incapacité à y parvenir par ses propres moyens. Un

5. Ceci constitue un point essentiel de la dénonciation des faux dieux dans les chapitres 10 à 16 de l'*Apologétique*.

6. *Apol.* 17, 2-3 (éd. et trad. J. P. Waltzing, CUF, Paris 1929) : *Inuisibilis est, etsi uideatur ; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur ; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimatur ; ideo uerus et tantus ! Ceterum quod uideri, quod comprehendi, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus inuenitur ; quod uero immensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit ; ita eum uis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum.*

7. Tertullien précurseur de Saint Anselme ? Le raisonnement de l'Africain sur la grandeur de Dieu, plus grande que la conception que l'homme peut en avoir, s'il n'aboutit pas à la fameuse « preuve » anselmienne du *Proslogion*, n'en constitue pas moins un précédent fort proche.

passage du second livre du *Contre Marcion* reprend la même idée que celle exposée dans l'*Apologétique*, en s'appuyant cette fois sur l'Écriture :

« Tu lui rends son nom, mais tu lui refuses la réalité attachée à ce nom, c'est-à-dire la grandeur que l'on appelle Dieu, puisque tu ne lui reconnais pas toute son étendue qui fait que, si elle pouvait être, dans sa totalité, connue par l'homme, il n'y aurait plus grandeur. Lui-même, prévoyant déjà alors les cœurs hérétiques, a dit : "Qui a connu les pensées du Seigneur ou qui a été son conseiller ? Ou qui a-t-il consulté ? Ou qui lui a montré la voie de l'intelligence et de la science ?" (*Is* 40, 13-14). En accord avec lui, l'Apôtre dira : "Ô profondeur des richesses et de la sagesse de Dieu ! Comme impénétrables sont ses jugements – c'est donc que Dieu est juge – et impénétrables ses voies." (*Rm* 11, 33)⁸ »

Les interrogations sans réponse du prophète Isaïe, reprises dans ce passage, font valoir un Dieu à qui rien n'est nécessaire que Lui-même et qui, par conséquent, n'obéit qu'à ses propres désirs, dans la liberté absolue qui le caractérise⁹. L'homme n'accède pas à cette « profondeur » et à cette « sagesse » supérieures, parce que l'altérité divine marque une rupture entière, toujours déconcertante, par rapport aux modèles et représentations humains. Cette conception, que Tertullien porte à son niveau le plus fort quand il entre en lutte contre des hérésies qui rabaissent ou divisent Dieu, s'avère en réalité déterminante dans l'ensemble de sa pensée. Ses applications sont nombreuses et témoignent chaque fois du même réflexe de voir d'autant plus l'indication d'une vérité quand celle-ci paraît à première vue surprenante, quelques fois même impossible. Si Dieu est tout-puissant, l'homme doit d'autant plus se préparer humblement à reconnaître ce qui n'est pas évident pour lui.

Un exemple très significatif est fourni dans le *Contre Hermogène* par la controverse sur la création *ex nihilo*. S'il n'est pas l'inventeur de l'idée¹⁰, Tertullien a vu dans la création *ex nihilo* un point particulièrement important de la règle de foi¹¹, et l'on comprend pourquoi. Pour les philosophes de l'Antiquité,

8. *Marc.* 2, 2, 3-4 (trad. R. Braun, *SC* 368) : *Reddens nomen illi negas substantiam nominis, id est magnitudinem, quae Deus dicitur, non tantam eam agnoscens, quantam si homo omnifariam nosse potuisset, magnitudo non esset. Ipse iam (apostolus) tunc prospiciens haeretica corda : « Quis, inquit, cognouit sensum Domini, aut quis illi consiliarius fuit ? Aut ad quem consultauit, aut uiam intellectus et scientiae qui demonstrauit ei ? » Cui et apostolus condicet : « O profundum diuitiarum et sophiae Dei, ut in inuestigabilia iudicia eius – utique Dei iudicis –, et in inuestigabiles uiae eius. »*

9. *Herm.* 16, 4 : « C'est la liberté et non la nécessité qui sied à Dieu » (*Libertas, non necessitas, Deo competit*).

10. Le premier traité connu sur le sujet est l'*Ad Autolyicum* de Théophile d'Antioche, probablement lu par Tertullien. On consultera sur ce point l'introduction à l'édition récente du *Contre Hermogène* (*SC* 439), réalisée par F. Chapot.

11. Il n'omet pas d'en faire mention en *Praes.* 13, 1-2 : « La règle de foi (...) est celle qui consiste à croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui n'est autre que le Créateur du monde ; que c'est lui qui a tiré l'univers du néant par son Verbe émis avant toutes choses » (*unum omnino*

comme sans doute pour de nombreux chrétiens, le monde est sans commencement, tant il paraît impensable que ce qui est n'ait pas toujours été. Une évidence première de la raison plaide en faveur de l'éternité du monde. Celui-ci a pu évoluer, se complexifier, mais il procède obligatoirement d'éléments fondamentaux comme l'air, l'eau, la terre et le feu, selon les Stoïciens, éléments toujours précédés par eux-mêmes et donc dépourvus d'origine véritable. L'Écriture, qui a valeur de vérité pour les chrétiens, ne semble pas contredire radicalement cette opinion commune, puisqu'en relatant la création du monde, elle évoque non pas le pur néant mais un chaos originel. L'affirmation vigoureuse de la création *ex nihilo* prend donc d'autant plus de sens qu'elle s'oppose à l'opinion la plus répandue parce qu'appréciée comme la plus raisonnable, y compris en milieu chrétien. Dans ces conditions, le Dieu capable de produire quelque chose à partir de rien, autrement dit de dépasser toute idée humaine incapable en fait de concevoir l'absolue nouveauté, le commencement en tant que tel, ce Dieu-là dépasse lui-même l'entendement. Ses voies sont impénétrables. La citation du prophète Isaïe utilisée dans le *Contre Marcion*, l'est aussi dans le *Contre Hermogène* où l'on retrouve la même relation entre le caractère unique de Dieu et le mode inédit, inouï, de son action :

« La nature essentielle du Dieu unique impose la règle suivante : il est unique seulement parce qu'il est seul, et seul uniquement parce que rien ne l'accompagne. Il sera également le premier, puisque toutes les choses sont après lui ; toutes les choses sont après lui, puisqu'elles proviennent toutes de lui ; elles proviennent toutes de lui, puisqu'elles viennent toutes du néant, de sorte que ces passages de l'Écriture aussi tombent juste : "Qui a connu la pensée du Seigneur ? Ou qui a été son conseiller¹² ?" »

La liberté de Celui « à qui, en sa qualité de grandeur suprême, rien ne peut être égalé¹³ », et la gratuité des actes que cette liberté produit, inquiétera jusqu'au scandale et au refus de croire la « sagesse du monde » ; en revanche, elle emplira d'admiration et de joie ceux qui savent accueillir l'inattendu de la révélation divine. Que Dieu dans sa toute-puissance, si souvent mise en avant par Tertullien, soit capable de « tirer du néant tout cet édifice gigantesque (du

Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum).

12. *Herm.* 17, 1 (trad. F. Chapot, SC 439) : *Vnici Dei status hanc regulam uindicat, non aliter nisi quia solius nisi quia nihil cum illo. Six et primus erit, quia omnia post illum ; sic omnia post illum, quia omnia ab illo, quia ex nihilo, ut illi quoque scripturae ratio constet : « Quis cognouit sensum domini ? aut quis illi consiliarius fuit ? »* La citation d'Isaïe, marquant la différence toujours surprenante de Dieu, est reprise une troisième fois à la fin du *Contre Hermogène*. À la question du prophète fait une nouvelle fois écho l'exclamation de Paul, que Tertullien utilise comme dernier argument scripturaire en faveur de la création *ex nihilo*. *Herm.* 45, 4, reprenant Rm 11, 33 (dans le texte de Tertullien) : « Abîme de richesses et de sagesse ! Que ses jugements sont introuvables, et ses voies impénétrables. »

13. *Marc.* 1, 5, 2.

monde) avec tout l'appareil des éléments, des corps, des esprits, pour servir d'ornement à sa majesté », comme l'exprime avec tant d'éloquence l'*Apolo-gétique*¹⁴, conduit à une conséquence simple : de l'entière gratuité du geste de Dieu, résulte nécessairement une gratuité équivalente de sa création, dont l'esprit humain ne pourra que s'émerveiller. Immédiatement après ces mots enthousiastes sur le résultat prodigieux de l'acte de création *ex nihilo*, Tertullien précise à qui veut l'entendre que les Grecs ne s'y sont pas trompés en appliquant au monde le nom de « cosmos », qui signifie précisément « ornement »¹⁵.

II. – UNE CRÉATION ADMIRABLE

Dans le *Contre Marcion*, au premier temps, de caractère théorique, de la démonstration du Dieu nécessairement unique, succède un second temps d'ordre esthétique : la beauté du monde, les merveilles de la nature justifient mieux que toute logique l'extraordinaire puissance et l'extrême bonté du Créateur. Pour croire que le seul et unique vrai Dieu est le Créateur, il suffit d'observer sa création et de s'étonner :

« Voilà que ces impudents marcionites froncent les narines et se tournent vers la destruction des œuvres du Créateur. "Ouvrage admirable en vérité, disent-ils, et bien digne de Dieu que l'univers !" – "Le Créateur n'est-il donc pas Dieu ?" – "Assurément, il est Dieu." Eh bien donc, l'univers n'est pas indigne de Dieu, car Dieu n'aurait rien fait qui fût indigne de lui, même s'il est vrai qu'il a fait l'univers pour l'homme et non pour lui, même s'il est vrai que tout ouvrage est inférieur à son ouvrier¹⁶. »

À la suite de ce passage, Tertullien n'hésite pas à rappeler à l'hérétique que les païens ont reconnu la grandeur de la nature, en divinisant ses éléments. La beauté ne figure pas par hasard dans son énumération des qualités de l'univers :

14. *Apol.* 17, 1 : *Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, uerbo quo iussit, ratione qua disposuit, uirtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae.*

15. TERTULLIEN tient à cette idée, de provenance stoïcienne, puisqu'il la reprend deux autres fois, dans le *Contre Hermogène* (40, 1) et dans le *Contre Marcion* (1, 13, 3) : « Pour dire un mot aussi de cette prétendue indignité de notre univers, lui que les Grecs ont appelé d'un nom signifiant "ornement" et "parure", non pas "saletés"... »

16. *Marc.* 1, 13, 1-2 (trad. R. Braun, *SC* 365) : *Narem contrahentes impudentissimi Marcionitae conuertuntur ad destructionem operum Creatoris. « Nimirum, inquit, grande opus et dignum Deo mundus ! » Numquid ergo Creator minime Deus ? Plane Deus. Ergo nec mundus Deo indignus ; nihil etenim Deus indignum se fecisset, etsi mundum homini, non sibi fecit, etsi omne opus inferius est suo artifice.*

« C'est évidemment en considérant la grandeur, la force, la puissance, la dignité, la *beauté*, ainsi que la solidarité, la loyauté, la régularité, de chacun des corps célestes qui conspirent à tout créer, nourrir, achever et restaurer, que la plupart des philosophes de la nature ont refusé de lui attribuer une origine et une fin par crainte d'amoindrir la divinité des substances, évidemment si grandioses, qui le constituent, substances adorées par les mages de Perses, par les hiérophantes de l'Égypte, par les gymnosophistes de l'Inde¹⁷. »

Mais le plus remarquable, dans ce long plaidoyer en faveur de la grandeur et de la beauté de la création, vient à la fin du développement. Après avoir déclaré sa préférence pour une divinisation des substances supérieures, plutôt que pour leur abandon à l'indignité quand elles sont mises en regard de Dieu, notre polémiste se tourne dans la direction opposée, celle des réalités infimes, apparemment dénuées de toute valeur :

« Mais serais-je défaillant du côté des humbles réalités ? Une seule petite fleur de ronciers – je ne dis pas de prés –, un seul petit coquillage de n'importe quelle mer – je ne dis pas de la Mer Rouge –, une seule petite plume de coq de bruyère – je ne parle pas de celle du paon –, te déclareront, j'imagine, que le Créateur est un grossier artisan !

Mais, puisque tu tournes en dérision les animaux minuscules que le suprême artisan, à dessein, a simplement pourvus d'ingéniosité ou de force, voulant ainsi enseigner que la grandeur se prouve dans la petitesse, comme la force dans la faiblesse, selon la parole de l'Apôtre (2 Co 12, 9), imite, si tu le peux, les constructions de l'abeille, les granges de la fourmi, les filets de l'araignée, les toiles du ver à soie¹⁸. »

L'attention admirative à la plume d'un coq de bruyère, petit animal sans qualité particulière, ou à la toile de l'araignée, signifie assurément beaucoup plus qu'un trait d'éloquence. En donnant à entendre le soin qu'a pu prendre le Créateur à élaborer tant de réalités à première vue dérisoires, Tertullien exprime magnifiquement une donnée essentielle de sa foi chrétienne : Dieu, dès le moment de la création, a choisi une voie contraire à l'absolue impassibilité qui le définit. Il a livré sa toute-puissance à l'extrême faiblesse du monde. Cette rencontre des contraires, de la force s'approchant de la faiblesse, de la grandeur courbée vers la petitesse, introduit au point essentiel du mystère chrétien : la

17. Marc. 1, 13, 3 : *Considerando scilicet et magnitudinem et uim et potestatem et honorem et decorem, opem fidem legem singulorum elementorum, quae omnibus gignendis alendis conficiendis reficiendisque conspirant, ut plerique physicorum formidauerunt initium ac finem mundo dare ne substantiae eius, tantae scilicet, minus dei haberentur, quas colunt et Persarum magi et Aegyptorum hierophantae et Indorum gymnosophistae.*

18. Marc. 1, 13, 5 ; 14, 1 : *Ad humiliam deficiam ? Vnus, opinor, de sepibus flosculus, non dico de pratis, una cuiuslibet maris conchula, non dico de rubro, una tetraonis pinnula, taceo de pauo, sordidum artificem pronuntiabit tibi Creatorem ? At cum et animalia inrides minutiora, quae maximus artifex de industria ingeniiis aut uiribus ampliauit, sic magnitudinem in mediocritate probari docens quemadmodum uirtutem in infirmitate secundum apostolum, imitare, si potes, apis aedificia, formicae stabula, aranei retia, bombycis stamina.*

création de l'homme en vue de l'Incarnation de Dieu. Une confirmation de cette arrière-pensée théologique est apportée dans la suite immédiate du même texte :

« Enfin, fais le tour de toi-même, considère l'homme au-dedans et au-dehors : est-ce qu'au moins cette œuvre de notre Dieu te plaira, elle dont s'est épris ton seigneur, ce dieu meilleur ? Car c'est à cause de l'homme qu'il a pris la peine de descendre du troisième ciel sur cette pauvre planète, c'est pour lui que, dans ce petit réduit du Créateur, il a été crucifié¹⁹ ! »

À l'instar du Créateur, dont les voies sont impénétrables, toute la création qu'il s'agisse de l'homme, image et ressemblance de Dieu, ou des moindres réalités de la nature, se présente de prime abord de manière déconcertante. Passer de la surprise à l'admiration est rendu possible par la certitude que l'ensemble obéit à un dessein foncièrement bienveillant et gracieux de Dieu. Il importe en effet d'observer que l'admiration n'est produite que par un effet de retournement du dénigrement, de l'inquiétude ou de l'incompréhension en acceptation confiante et reconnaissante. Le sentiment esthétique ne naît pas de la beauté intrinsèque des choses, beauté s'imposant immédiatement d'elle-même, mais de l'appropriation de leur étrangeté, par la compréhension du caractère somme toute heureux de leur gratuité. La nature n'est belle que par l'intention qu'y a mise Dieu, au profit de l'homme. Si elle peut être contemplée avec admiration, c'est parce que sa diversité infinie, son mouvement permanent, ses contradictions, autant de données insaisissables, tragiques, déraisonnables en un premier sens, peuvent être reçues avec l'assurance qu'elles obéissent à un ordre supérieur, dicté par la bienveillance divine.

Un des plus beaux éloges de la nature, qu'ait écrit Tertullien, vise à montrer comment le cycle du jour et de la nuit, celui des saisons, peuvent être reçus, en dépit des jeux d'opposition, comme la figure du renouvellement de la création et donc aider à comprendre comment Dieu peut restaurer toutes choses après la mort. Ce texte, que nous reproduisons partiellement, forme un chapitre du traité *La résurrection des morts*. Il illustre à quel point le sentiment esthétique occupe une place essentielle dans la foi, en parfaite consonnance avec l'adhésion rationnelle et éthique qu'engage l'idée d'un Dieu Créateur :

« Tourne maintenant ton regard sur les exemples mêmes de la puissance divine : le jour meurt pour devenir la nuit, et il est complètement enseveli par les ténèbres, l'éclat du monde se ternit, toute substance devient noire, tout s'assombrit, se tait, s'engourdit, partout c'est l'arrêt de toute activité, le repos des choses, et l'on pleure la perte de la lumière. Voici pourtant que, à nouveau, avec sa parure, ses richesses, son soleil, elle revit identique, intacte et entière par tout l'univers, détruisant sa propre mort, la nuit, forçant son tombeau, les ténèbres (...).

19. Marc. 1, 14, 2 : *Postremo te tibi circumfer, intus ac foris considera hominem : placebit tibi uel hoc opus Dei nostri, quod tuus dominus, ille deus melior, adamauit propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laborauit, cuius causa in hac cellula Creatoris etiam crucifixus est ?*

C'est la ronde des hivers et des étés, des printemps et des automnes, avec leurs pouvoirs, leurs usages et leurs fruits. Pour la terre aussi, en vérité, la loi vient du ciel : vêtir les arbres après les avoir dépouillés, rendre aux fleurs leurs couleurs, faire à nouveau pousser les herbes, produire des graines identiques à celles qui avaient péri, et ne pas les produire avant qu'elles n'aient péri. Organisation étonnante : après avoir lésé, elle se fait salvatrice ; pour rendre, elle emporte ; pour conserver, elle perd ; elle détruit pour faire revivre²⁰. »

III. – L'HOMME, ÉTONNEMENT POUR LUI-MÊME

Plus encore que la nature, le sujet d'étonnement entre tous, pour Tertullien, est l'homme, créature sinon la plus parfaite, du moins placée par Dieu au premier rang de toute la création. Nous avons vu dans une précédente citation²¹ comment Marcion, même s'il méconnaît le Créateur, même s'il méprise la création, est au minimum invité à apprécier l'homme. Ne suffit-il pas de « faire le tour de soi-même », de « considérer l'homme au dedans et au dehors », pour être convaincu de la grandeur d'une telle œuvre ? La mention du « dedans et du dehors » correspond à la nature à la fois visible et invisible de l'homme, autrement dit au composé de chair et d'âme si souvent rappelé comme formant une unité indivisible.

L'homme dispose de la capacité de connaître Dieu, en observant sa manifestation dans sa création et en s'observant lui-même. Ce pouvoir, qui est un privilège unique, tient au fait que l'âme est directement issue du propre souffle de Dieu. Cette provenance divine, l'âme, bien que créée, s'en souvient. Elle sait naturellement quel est son Créateur et qu'elle a été faite pour le connaître. Tertullien, auteur d'un opuscule sur ce sujet intitulé *Le Témoignage de l'âme*, entreprend un vibrant éloge de celle qui, avant même d'avoir été enseignée d'une quelconque façon, est capable de s'adresser spontanément à Dieu²², de déposer en faveur de la vérité, d'avoir conscience d'elle-même, de désirer vivre après la mort.

« Ce que l'âme peut pressentir par son souverain fondateur, doit être apprécié en toi-même par celle qui est en toi. Sens celle qui te permet de sentir. Tu la vois prophétesse dans les présages, augure en toutes choses, prévoyante en événements. Est-ce anormal que, donnée par Dieu, elle sache prédire ? Est-ce aussi

20. *Res.* 12, 1-2 ; 4-5 (trad. M. Moreau, *DDB*, p. 58-59).

21. *Marc.* I, 14, 2, note 19 *supra*.

22. Dans l'*Apologétique* (17, 5-6), dans le *Contre Marcion* (I, 10, 2), comme dans le *Témoignage de l'âme* (2, 2), TERTULLIEN relève les expressions du langage courant où le nom de Dieu est prononcé. Il y voit le signe irréfutable d'une connaissance naturelle du vrai Dieu, et en fait par conséquent un argument de défense de Celui-ci.

anormal qu'elle connaisse celui par qui elle a été donnée ? Même circonvenue par l'Adversaire, elle se souvient de son Auteur, de sa bonté et de ses décrets, de son origine et de celle de l'Adversaire lui-même. N'est-ce pas cela qui est étonnant, que celle qui a été donnée par Dieu clame ce que Dieu a permis aux siens de connaître²³ ? »

« Pour croire en Dieu et en la nature, crois en ton âme ; cela fera que tu croiras aussi en toi-même²⁴. »

La présence constante des réalités invisibles, dans une proximité familière puisque naturelle, telle que Tertullien la vit et la revendique, pourrait apporter un démenti au rôle de l'étonnement dans sa pensée. Si les choses invisibles, l'âme, les êtres spirituels, l'Esprit Saint, sont à ce point présents, étroitement mêlés aux réalités visibles, faut-il s'étonner de leur action au milieu des hommes ? Curieusement, l'insistance à prendre en compte le versant caché de la vie, en le déchargeant le plus possible du climat de superstition qui habituellement l'environne, ne conduit nullement Tertullien à banaliser l'ordre invisible du divin ou de la nature. La capacité que possède instinctivement l'âme de « comprendre » Dieu, celle réservée à certains chrétiens d'entrer en communication avec l'Esprit Saint et d'en recevoir des révélations, participent au contraire de l'admirable disposition divine, où tout est prévu et donné à son heure et à sa juste mesure. L'homme s'inscrit dans cette disposition et il en est le bénéficiaire. Sa destinée, entièrement régie par la bonté de Dieu, soumise à sa Sagesse et à sa Raison, ne le place pas devant les interventions de la toute-puissance divine comme devant un univers foncièrement étranger, fait de magie, de prodiges, d'irrationalité. Tertullien combat résolument les attitudes religieuses païennes qui cèdent aux tentations du merveilleux à bon compte, tout comme il combat Marcion et les gnostiques si prompts à recueillir les contradictions apparentes entre l'ordre du divin et celui de la nature, pour mieux mépriser celle-ci. Sa pensée est en réalité tout entière concentrée sur la continuité entre ce monde et l'autre monde, sur la cohésion entre univers visible et invisible, sur la conciliation des contraires en somme, idée essentielle répandue dans toute l'œuvre²⁵. Si bien qu'au goût idolâtre des païens et des hérétiques pour les obscurités²⁶ ésotériques, Tertullien n'oppose pas la clarté sans surprise d'une

23. *Test. 5, 2* (éd. R. Willems, CCL 1, 1954) : *Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam quae ut sentias efficit. Recogita in praesagiis uatem, in omnibus augurem, in euentibus prospicem. Mirum, si a Deo data nouit homini diuinare ? Tam mirum, si eum, a quo data est, nouit ? Etiam circumuenta ab aduersario meminit sui auctoris et bonitatis et decreti eius et exitus sui et aduersarii ipsius. Sic mirum, si a Deo data eadem canit quae Deus suis dedit nosse ?*

24. *Test. 6, 1* : *Vt et naturae et Deo credas, crede animae, ita fiet ut et tibi credas.*

25. L'importance du thème stoïcien de la *concordia discors* a été relevée par R. Braun, *Contre Marcion* Livre I, SC 365, p. 301-302.

26. Tertullien stigmatise très souvent les *arcana* des religions païennes et des croyances hérétiques.

représentation empirique du monde et de Dieu, mais la confiance en un pouvoir de la raison et de la sagesse divines qui dépasse l'humaine perception, tout en la pénétrant. C'est de la conscience de cette pénétration de Dieu dans l'intimité humaine et du dépassement d'elle-même qu'elle produit invariablement, que se forme et se nourrit le sentiment d'admiration dont nous trouvons de si nombreux exemples.

Nulle nécessité de s'attarder sur les miracles²⁷ et autres prodiges, pour savoir que Dieu existe et qu'il peut tout : le seul fait de la nature, de l'existence concrète la plus ordinaire, constitue un miracle permanent, le plus probant, sans aucun doute. Nous avons relevé quelques textes où la beauté du monde, véritable reflet de la grandeur de Dieu, sert d'argument apologétique. Nous avons évoqué l'âme, surprenant intermédiaire entre l'homme et Dieu, d'autant plus divine qu'elle reste dans sa simplicité la plus humaine. Il nous faut rendre compte de plus « miraculeux » encore : l'existence de la chair de l'homme, créée avec le plus grand soin par Dieu lui-même.

L'attention scrupuleuse qu'a Tertullien à recevoir du sens littéral des récits bibliques de la création l'explication véritable et entière de l'origine humaine ne peut se comprendre que rapportée une fois de plus à la confiance en la toute-puissance du Créateur. Cette toute-puissance, nous l'avons noté, ne consiste pas pour Dieu à correspondre à l'idée convenue que l'homme peut s'en faire. Bien au contraire, Tertullien entend recueillir, chaque fois qu'il le peut, la preuve de la toute-puissance dans l'abaissement volontaire de Dieu vers sa création. Le choix de retenir toujours en priorité le sens littéral de l'Écriture, plutôt qu'un sens allégorique aux effets beaucoup plus crédibles, s'inscrit dans ce paradoxe. Ainsi dans l'exemple des récits de création de *Genèse* : la relation tellement imagée d'un Dieu s'affairant à malaxer de la boue, à l'assécher par son souffle à la manière d'un potier, paraît irrecevable en regard de l'idée incontestée de l'impassibilité divine. Précisément, la « faiblesse » même des récits bibliques, leur naïveté, comparées aux conceptions philosophiques sur l'origine de l'homme et du monde, ou aux idées qu'il est possible de tirer du sens spirituel des mêmes textes, semblent à Tertullien l'indication la plus convaincante de leur vérité. Dieu peut tout. Il peut donc entreprendre de former directement l'homme, sans recours à de quelconques intermédiaires, en s'engageant « physiquement » dans la réalisation de l'ouvrage qui constitue pour Lui l'achèvement, le sommet de sa création. La chair de l'homme, ordinairement si peu ou si mal considérée, est en

27. Y compris les miracles opérés par le Christ qui ne font pas l'objet d'une preuve de sa qualité de Fils de Dieu. Tertullien entend en effet se démarquer nettement de Marcion et des gnostiques qui utilisaient le pouvoir miraculeux du Christ pour renforcer leur christologie docète. Dieu peut certes surmonter les lois de la nature, mais il ne le fait jamais inconsiderément, sans que cela obéisse à une disposition rationnelle supérieure. Dans le *Contre Praxéas*, (10, 8), TERTULLIEN écrit avec bon sens : « Assurément, rien n'est difficile à Dieu ; mais si nous voulons utiliser inconsiderément cette vérité, selon nos propres vues, nous pourrions inventer n'importe quoi sur Dieu, sous prétexte qu'il aurait pu le faire. »

réalité le résultat inouï de l'engagement le plus entier de Dieu. Le fait passe l'imagination, il est pourtant véridique puisque l'Écriture en fait clairement état :

« Représente-toi Dieu tout entier occupé d'elle, à elle consacré tout entier, mains, pensée, action, réflexion, sagesse, prévoyance, et surtout avec cet amour qui lui en inspirait le dessein ! Car tout ce qui était exprimé dans cette boue, était conçu en référence au Christ qui serait homme, c'est-à-dire aussi boue, et au Verbe qui serait chair, c'est-à-dire aussi terre, à ce moment-là. (...) »

Ainsi cette boue, revêtant dès ce moment-là l'image du Christ qui viendrait dans la chair, n'était pas seulement l'ouvrage de Dieu, mais en était aussi le gage. À quoi bon maintenant, lorsque l'on veut ternir l'origine de la chair, agiter ce mot de terre, comme si c'était le nom d'un élément sordide et bas, alors que, même si c'était une autre matière qui avait convenu pour fabriquer l'homme, il y aurait lieu de se représenter le haut rang de l'artisan qui aurait jugé cette matière-là digne, en la choisissant, et l'aurait faite belle, en la travaillant²⁸ ? »

Une telle « représentation » de Dieu, si intensément méditée, ne signifie pas que Tertullien s'imagine que la création de l'homme a été réellement effectuée par un Dieu transformé pour la circonstance en homme. Plusieurs mises en garde sur l'erreur consistant à prêter à Dieu les attributs de l'homme suffisent à dissiper toute hésitation sur ce sujet²⁹. La mention des « mains » de Dieu, très insistante dans ce passage où l'image est reprise deux autres fois, traduit bien, par conséquent, une intention délibérée. Si Tertullien, contrairement à Irénée, attentif lui aussi au sens littéral des récits de *Genèse*³⁰, s'attache au sens premier

28. *Res. 6, 3 et 5 : Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu sensu opere consilio sapientia providentia et ipsa imprimis adfectione, quae liniamenta dictabat. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc.(...) Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat sed et pignus. Quo nunc facit ad infuscandam originem carnis nomen terrae uentilare, ut sordentis, ut iacentis elementi, cum, et si alia materia excudendo homini competisset, artificis fastigium recogitari oporteret, qui illam et eligendo dignam iudicasset et tractando fecisset ? L'étonnement admiratif que ressent Tertullien face à la chair, si éloignée de l'idée de Dieu et pourtant tellement proche par son origine, se retrouve chez Lactance qui a pu, en particulier dans son *De opificio Dei*, s'inspirer de Tertullien.*

29. Ainsi *Marc. 2, 16, 5* : « Comment donc estimes-tu qu'il y a en Dieu quelque chose d'humain, au lieu d'estimer qu'en lui tout est divin ? (...) C'est une belle absurdité de mettre en Dieu les qualités humaines, plutôt qu'en l'homme les qualités divines, et d'imposer à Dieu l'image de l'homme, plutôt qu'à l'homme celle de Dieu. »

30. IRÉNÉE, *Adversus haereses* 4, 20, 1 (trad. A. Rousseau), s'intéresse lui aussi aux « mains » de Dieu qui indiquent que Dieu a créé sans intermédiaires, mais il les interprète spirituellement comme signifiant la Trinité : « Ce ne sont donc pas des anges qui l'ont fait et modelé – car des anges n'auraient pu faire une image de Dieu – ni quelqu'autre en dehors du vrai Dieu, ni une Puissance considérablement éloignée du Père de toutes choses. Car Dieu n'avait pas besoin d'eux pour faire ce qu'en lui-même il avait d'avance décrété de faire. Comme s'il n'avait pas ses mains à lui ! Depuis toujours en effet, il y a auprès de lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est par eux et en eux qu'il a fait toutes choses, librement et

du travail de Dieu, tel que l'Écriture le relate, c'est parce qu'il lui paraît essentiel de mettre en évidence la dimension d'événement concret en quoi consiste foncièrement l'acte créateur. Aucune nécessité, aucun enchaînement de causes, aucune raison apparente, ne peuvent rendre compte de la nouveauté soudaine et totale de l'apparition de la chair en tant que réalité pleinement existante. Cette création, qui reprend le modèle de la création *ex nihilo* (la boue est aussi qualifiée de rien³¹), est l'événement dont la densité existentielle est la moins prévisible, la moins conforme aux suppositions humaines quant au comportement du Dieu Créateur. La chair surgie de l'événement contient pourtant, dès le premier instant, le mystère entier de l'amour de Dieu et du salut de l'homme.

Bien d'autres extraits des traités *De la Résurrection des morts* et *Contre Marcion* pourraient être cités pour illustrer le ton passionné avec lequel Tertullien s'engage sans cesse à convaincre de la valeur d'une chair « qui à tant de titres est réalité de Dieu³² ». Ce ton fait entendre non pas la surenchère rhétorique nécessaire à des démonstrations dogmatiques ou philosophiques, mais l'authentique conviction que la foi se joue en définitive sur la capacité ou non de s'étonner face au miracle permanent de la réalité. Avec ce dernier point nous concluons cette rapide présentation de la faculté d'étonnement dans la pensée de Tertullien. La relation de l'étonnement à la décision de croire, puis à la conviction croyante, n'est pas un des moindres aspects de notre sujet.

IV. – L'ÉTONNEMENT ET LA FOI

Une étude précise de la philosophie de la connaissance, en arrière-plan des écrits de Tertullien, mettrait en évidence, de manière très générale, un premier niveau de foi nécessaire pour connaître véritablement un objet présent devant soi³³. Selon les Stoïciens, dont dépend largement notre auteur, l'objet, avant d'être connu, permet au sujet qui le considère d'en recevoir une représentation par les sens. Pour que l'objet soit connu et non pas seulement perçu, un mouvement contraire nommé « assentiment » doit répondre symétriquement à celui de la représentation. Au final, l'objet est gagné à la « compréhension » du sujet, il est connu. Il n'y a donc de connaissance, par l'usage de concepts adéquats qui désignent les réalités, qu'à partir d'un acte de confiance (l'assentiment), répété

en toute indépendance, et c'est à eux qu'il s'adresse lorsqu'il dit : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance." »

31. *Res.* 6, 1 : « Elle (la chair) se glorifie de ce que ce rien, cette boue qu'elle était, est venu jusque dans les mains de Dieu. »

32. *Res.* 9, 1 : *totiens Dei res.*

33. Nous avons esquissé cette étude dans notre analyse de la logique de Tertullien, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001, p. 63-82.

autant que fois que s'offrent des choses à connaître. En somme, les mots, quand ils disent la compréhension des choses, traduisent simultanément l'irréductible différence entre le sujet connaissant et les choses connues, et l'appropriation possible de ces choses, par le simple rôle conciliateur (compréhensif) de la confiance, de la foi. Pour connaître quelque chose, il est indispensable de la croire, c'est-à-dire de ne pas la réduire, par un pseudo-savoir, au mot qui la désigne ; il est indispensable de la croire dans sa réalité intrinsèque de chose, réalité par elle-même étrangère à soi, de prime abord toujours étonnante. Nous percevons, ce faisant, comment l'attitude stoïcienne face à la connaissance des réalités, qui est pleinement celle de Tertullien, prédispose au respect profond des réalités, autant qu'elle le suppose. Mais ces réalités, qui, ainsi respectées, pourraient être l'objet d'une fascination distante chargée de prudence et de scepticisme, sont en fait reçues dans un sentiment de proximité familière, grâce à la foi qui les accueille et les « comprend ».

Le rapport de Tertullien à la nature, au monde, à l'âme, au corps humain, correspond exactement à cette double requête de la connaissance qu'est l'étonnement vis-à-vis de l'objet considéré d'abord dans toute la charge de sa particularité et la foi aussitôt capable de retourner l'étrangeté première en acceptation, en lien, en proximité. Le phénomène de la connaissance n'est d'ailleurs pas tant la succession des deux étapes que leur superposition. C'est en quoi il est paradoxal. Toute connaissance est en définitive compréhension de quelque chose d'incompréhensible (quelque chose dont la réalité fondamentale ne se laisse jamais réduire à l'idée qu'on lui applique), exactement dans le sens où Tertullien dit de Dieu que ce qui le fait comprendre est son incompréhensibilité même.

Si donc l'assentiment est bien un mouvement volontaire de l'âme³⁴, il signale une véritable décision de croire rendue nécessaire par le maintien, au cœur de ce qui est connu, de l'étrangeté de cela même qui est connu. Autrement dit, en tout acte de connaissance l'étonnement produit la foi et la foi enrichit l'étonnement, lui donne son vrai sens. Parler de foi plutôt que d'assentiment, ne signifie pas un glissement abusif entre des niveaux qui ne seraient pas similaires, celui de la connaissance des choses ordinaires, visibles, et celui de l'adhésion religieuse aux réalités invisibles. Pour Tertullien, les deux niveaux sont équivalents. La chair est aussi incompréhensible (et admirable, dès que cette incompréhensibilité est « comprise »), que l'est Dieu lui-même. Les textes que nous avons cités, et bien d'autres, en témoignent.

34. Comme le souligne J.-B. GOURINAT, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris 1996, p. 64 : « Ce n'est pas la même chose de me représenter que "ceci est un homme" et de reconnaître qu'il en est bien ainsi. Ce n'est pas non plus la même chose de dire quelque chose et de donner son adhésion à ce qu'on dit. Cette adhésion ou approbation constitue l'assentiment. »

Parmi les combats répétés contre le mépris des hérétiques vis-à-vis des réalités quelles qu'elles soient, il en est un, essentiel au plan théologique, qui illustre de manière exemplaire l'interaction étroite de la foi et de l'étonnement. Il s'agit de la controverse sur la réalité de l'Incarnation développée en particulier dans le *De Carne Christi*³⁵. La difficulté pour de nombreux chrétiens de l'Antiquité d'admettre que Dieu ait pu s'incarner est comparable à la difficulté d'admettre une création du monde à partir de rien. Dans les deux cas, estime Tertullien, la toute-puissance de Dieu n'est pas reconnue. Or, nier cette toute-puissance revient à nier Dieu. La sagesse humaine, refusant ce qui la dépasse, refusant de s'étonner, se ferme à la foi à l'endroit même où ce qui la dépasse devrait au contraire justifier raisonnablement la décision volontaire de croire. Très imprégnées de l'enseignement de Saint Paul sur l'opposition entre la sagesse humaine et la « folie » de Dieu³⁶, appliquée au sujet de la crucifixion, les pages du *De Carne Christi* sur le même sujet tirent de cette opposition les conséquences les plus radicales. Tertullien rappelle, dans un premier temps, la valeur insigne de la chair que Dieu a créée et pour le salut de laquelle il s'est incarné :

« Le Christ, au moins, aime cet homme, ce caillot formé dans le sein parmi les immondices, cet homme venant au monde par les organes honteux, cet homme nourri au milieu de caresses dérisoires. C'est pour lui qu'il est descendu, pour lui qu'il a prêché, pour lui qu'en toute humilité, il s'est abaissé jusqu'à la mort, et la mort de la croix (Ph 2, 8). Apparemment qu'il a aimé celui qu'il a racheté d'un si grand prix. Si le Christ vient du Créateur, il se devait d'aimer ce qui est sien ; mais s'il vient d'un autre dieu, il l'a d'autant plus aimé qu'il a racheté en lui un étranger. Ainsi, en même temps que l'homme, il a aimé sa naissance, il a aimé sa chair³⁷. »

Le choix de ce passage de décrire l'homme au moment de sa naissance, répond dans la polémique au besoin d'affirmer que l'homme n'est homme que s'il naît, mais il exprime également le désir de l'auteur de manifester l'écart le plus grand entre l'extrême faiblesse humaine, visible dans l'état du nouveau-né,

35. Cette controverse est aussi le sujet du Livre III du *Contre Marcion*, dans lequel Tertullien s'efforce de démontrer l'appartenance du Christ au Créateur. Par un retournement total du sens de l'étonnement, et donc de la foi, Tertullien montre dans ce livre l'inanité d'une apparition subite du Christ dans le cours de l'histoire, de même que l'absurdité d'une incarnation de pure apparence.

36. En particulier, 1 Co 1, 18-30 qui commence par ces mots : « Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu. »

37. *Carn.* 4, 3 (trad. J.-P. Mahé, SC 216) : *Certe Christus dilexit hominem illum in immunditiis in utero coagulatum, illum per pudenda prolatum, illum per ludibria nutritum. Propter eum descendit, propter eum praedicavit, propter eum omni se humilitate deiecit usque ad mortem, et mortem crucis. Amavit utique quem magno redemit. Si Christus Creatoris est, suum merito amavit ; si ab alio deo est, magis amavit quando alienum redemit. Amavit ergo cum homine etiam natiuitatem, etiam carnem eius.*

et l'infinie supériorité de Dieu. L'Incarnation figure donc l'anéantissement proprement incroyable de cet écart, du seul fait que pour Dieu « rien n'est impossible, excepté ce qu'il ne veut pas³⁸ ». Une relation immédiate non seulement de Dieu avec le monde, mais de Dieu avec la situation la plus abjecte que puisse connaître le monde : la mort sur une croix, dépasse l'imagination, constitue une véritable offense à la conception humaine de la sagesse. Mais la « folie » de Dieu est en réalité « plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes³⁹ ». Le constat stupéfiant d'une telle inversion des données génère cependant, pour Tertullien, la plus solide raison de croire :

« Le Fils de Dieu a été crucifié ? Je n'ai pas honte puisqu'il faut avoir honte. Le Fils de Dieu est mort ? Il faut y croire puisque c'est absurde. Enseveli, il est ressuscité ? Cela est certain puisque c'est impossible⁴⁰. »

Ces phrases surprenantes, trop longtemps interprétées dans le sens d'un rejet de la raison⁴¹, doivent être comprises tout autrement. Ce n'est évidemment pas l'absurde qui invite à croire, mais la sagesse de Dieu cachée sous le masque de l'absurdité, cette sagesse que l'homme, dans un premier temps, ne comprend pas et considère comme une folie. Le sentiment d'étonnement face à l'inconcevable en tant que tel, et la réponse d'admiration confiante envers cet inconcevable, compris comme l'expression de la toute-puissance divine, sont ici parfaitement accordés. On observera qu'à la suite de cette invitation à croire du fait même de l'absurdité apparente de ce qu'il faut croire, Tertullien s'évertue à préciser que l'inconcevable ne réside pas dans un tour de magie⁴² de Dieu ou du Christ, mais dans la prise en charge radicale par Dieu, qui est esprit, de la part la plus humaine en l'homme : la chair. En définitive, la naissance authentique du Fils de Dieu et, plus encore, sa mort indigne sur une croix, reproduisent l'acte créateur. Tertullien parle à propos du Christ suspendu sur la croix « d'une chair comme la nôtre, irriguée par le sang, charpentée par les os, sillonnée par les veines⁴³ ». Ces précisions anatomiques entendent confirmer la réalité de l'humanité du Christ, mise en cause par l'hérétique. Ce faisant, elles livrent au regard

38. *Carn.* 3, 1 : *Sed Deo nihil impossibile nisi quod non uult.*

39. 1 Co 1, 25.

40. *Carn.* 5, 4 : *Crucifixus est Dei filius ? non pudet quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius ? credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit ? certum est quia impossibile.*

41. Comme l'indique J.-Cl. FREDOUILLE, *op. cit.*, p. 333 : « L'attitude antirationaliste consiste à croire contre la raison : elle n'est pas celle de Tertullien, ni ici, ni ailleurs. »

42. *Carn.* 5, 10 : « Ce n'était donc pas du ciel qu'il fallait faire descendre ton Christ, mais le prendre à quelque troupe de bateleurs, lui qui n'est pas Dieu dégagé de l'humanité, mais homme adonné à la magie. »

43. *Carn.* 5, 5 : *carnem scilicet hanc sanguine suffusam, ossibus structam, neruis intexam, uenis implexam.*

de la foi, l'étonnement redoublé face à la substance charnelle elle-même, créée avec tant de soin à l'aube de l'histoire, et face au Fils de Dieu dont l'action de salut n'a de sens que par le don répété, qu'il fait aux hommes, de cette même chair.

Dans son traité *De Baptismo*, Tertullien écrit que « rien ne choque autant les hommes que le contraste entre la simplicité apparente des œuvres divines et la grandeur des effets promis⁴⁴ ». Par une simple aspersion d'eau, le baptême lave l'homme du péché contracté aux origines de l'humanité ; il lui rend sa pureté et sa beauté originelles. Comme l'acte créateur, comme l'acte rédempteur de la mort du Christ, le grand sacrement chrétien conjugue la simplicité et la puissance qui caractérisent de manière si singulière le Créateur. Considéré comme l'un des tous premiers écrits, bien antérieur par conséquent au *De Carne Christi*, le *De Baptismo* atteste que, très tôt, Tertullien était en possession de l'argument paradoxal exprimé par la fameuse phrase *credibile est quia ineptum est*. Ceci montre, s'il en était encore besoin, à quel point la place de l'étonnement et son rôle déterminant dans la foi appartiennent à la structure même de sa pensée. Citons, sans plus de commentaires, cet extrait du traité :

« Ô misérable incrédulité, toi qui refuses à Dieu ce qui lui revient en propre : la simplicité et la puissance. Quoi donc ? N'est-ce pas étonnant qu'un bain puisse dissoudre la mort ? Parce que c'est étonnant, est-ce assez pour ne pas croire ? Au contraire, c'est une raison pour croire encore plus. Ne convient-il pas aux œuvres divines de dépasser tout étonnement ? Nous aussi nous nous étonnons, mais nous croyons. Du reste, si l'incrédulité s'étonne, c'est qu'elle ne croit pas ; elle s'étonne car ce qui est simple, elle l'estime vain, et ce qui est grand, elle le juge impossible. Mais qu'il en soit exactement comme tu le penses, sur ces deux points la Parole de Dieu t'a donné par avance un démenti suffisant : "Ce qui est fou pour le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages." (1 Co 1, 27)⁴⁵ »

Où commence l'étonnement et où cesse-t-il ? Tertullien donne l'impression de s'étonner toujours devant ce qui ne soulève ordinairement ni curiosité, ni inquiétude, et bien peu d'émerveillement : la nature, l'humanité du Christ, la chair. Il s'obstine en revanche à ne jamais trouver étonnant ce dont se rassasie trop souvent l'appétit de merveilleux : prodiges, phénomènes contre nature, croyances irrationnelles. Cette attitude paradoxale correspond très précisément, pour lui, à une donnée aussi originale qu'essentielle de l'enseignement chrétien,

44. *Bapt.* 2, 1 : *Nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas diuinorum operum quae in actu uidetur et magnificentia quae in effectu reppromittur.*

45. *Bapt.* 2, 2-3 (trad. R. P. Refoulé, *SC* 35) : *O misera incredulitas, quae denegas Deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem ! quid ergo ? nonne mirandum est lauacro dilui mortem ? quia mirandum est, idcirco non creditur, atquin eo magis credendum est : qualia enim decet esse opera diuina nisi super omnem admirationem ? nos quoque ipsi miramur, sed credimus. Ceterum incredulitas miratur quia non credit : miratur enim simplicia quasi uana, magnifica quasi impossibilia. Et sit plane et putas ; satis ad utrumque diuina pronuntiatio praecurrit : « stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientia eius. »*

donnée elle-même paradoxale : le Dieu de la foi chrétienne est d'autant plus l'unique Dieu tout-puissant, que sa toute-puissance s'illustre principalement dans ce qui semble être le contraire de la puissance. Non seulement il crée un univers infiniment inférieur à ce qu'il est, mais il s'abaisse à concevoir l'infini détail des plus petites choses. Non seulement il crée l'homme, le dote d'une âme et d'une chair, mais, par une disposition de son intimité secrète, revêt lui-même cette chair et accepte de mourir sur une croix comme le dernier des hommes. C'est cela et rien d'autre qui justifie, chez un chrétien, la pleine mesure d'admiration et de reconnaissance. Tertullien inverse donc le sens habituel de l'étonnement, pour lui conférer un authentique fondement théologique. En s'émerveillant devant le seul fait de l'existence, considérée en tant que telle, il s'émerveille aussitôt devant l'immensité du Créateur et la profondeur de ses voies.

Ce thème de l'étonnement vis-à-vis de Dieu Créateur et, par suite, du monde créé, nous avons montré qu'il prend déjà place dans l'acte de connaissance du réel, où la perception passive s'articule à l'adhésion volontaire. Y aurait-il encore une raison de croire, si Dieu se faisait évidence pour l'esprit et la sensibilité ? Peut-on de même comprendre les plus simples réalités, si elles n'étonnent plus ? Peut-on connaître sans adhérer ? Toutes ces questions n'en font qu'une seule. Ce que révèle ce rapide parcours, à travers un nombre limité de traités, est le sens proprement *esthétique* de la foi chez Tertullien. Une recherche sur cet aspect de sa pensée n'a, à notre connaissance, jamais été entreprise. En relevant combien le docteur de Carthage cultive l'étonnement des plus simples choses aux plus grandes, et en essayant de comprendre en quoi cet étonnement est foncièrement solidaire de la foi, nous n'avons fait qu'introduire un plus vaste sujet.

Jérôme ALEXANDRE

RÉSUMÉ : Interroger la place de l'étonnement dans la pensée de Tertullien, c'est découvrir une clé d'interprétation de celle-ci essentielle, en arrière-plan d'une attitude apparemment peu encline à l'étonnement, puisque résolument confiante en la rationalité de Dieu et de toutes choses. En réalité, l'étonnement est constamment à l'œuvre chez Tertullien, car il est la réponse naturelle de la conscience face à l'existant créé et face aux données de la Révélation. Dieu et sa création, son œuvre de salut, ne deviennent évidence et certitude que paradoxalement : dans la reconnaissance émerveillée que permet le saut de la foi, une foi capable d'outrepasser le niveau humain de la raison. Cette interrogation met alors en évidence un aspect de cette pensée rarement perçu : sa dimension profondément esthétique.

ABSTRACT : To question the role of the spirit of wonder in Tertullian's thought leads to discover an essential key to its interpretation – in spite of an attitude apparently little inclined to wonder, since it resolutely trusts the rationality of god and all things. In fact, the spirit of wonder is constantly at work in Tertullian, since it is the mind's natural reaction when confronted with existence as the result of creation and with what we are told by divine revelation. God and his creation, his work of salvation, only become self-evident and reliable as the result of paradox. The spirit of wonder and thanksgiving is made possible by the leap of faith, a faith able to transcend the level of mere human rationality. The questioning then highlights an all too rarely perceived aspect of Tertullian's thought : its profoundly esthetic dimension.