

281  
768

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs: H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.  
Directeur: C. Mondésert, s.j.

N° 216

TERTULLIEN  
**LA CHAIR DU CHRIST**

TOME I

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION  
ET COMMENTAIRE*

DE

**Jean-Pierre MAHÉ**  
*agrégé de l'Université*

*Publié avec le concours du Centre National des Lettres*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS 7<sup>e</sup>  
1975

*A ÉLISE ET ANNIE*

## AVANT-PROPOS

Il y a une quinzaine d'années, dom Pierre-Patrick Verbraken, moine de Maredsous et docteur en théologie de l'Université Catholique de Louvain, entreprit de donner une nouvelle édition du *De carne Christi* de Tertullien. Il collationna les six manuscrits désignés par nous sous les sigles ATPMFX, ainsi que les éditions d'E. Kroymann et d'E. Evans, et il commença d'établir et de traduire le texte. Mais bientôt appelé à d'autres tâches, notamment à la direction de la *Revue Bénédicline*, il dut différer l'achèvement de son projet et, quand je me présentai à mon tour aux « Sources Chrétiennes » pour éditer ce traité, il me permit fort généreusement de disposer de ses notes, parmi lesquelles un cahier contenant toutes ses collations, recopiées au net et portant la trace de minutieuses vérifications. Je me mis au travail et, quand il m'eut laissé établir et traduire le texte selon mon sentiment personnel, dom P. Verbraken eut la bonté de me relire pour s'assurer que j'avais bien compris les collations qu'il m'avait remises, me donnant en outre toutes sortes de conseils utiles pour la rédaction de l'apparat critique et de l'introduction. On voit combien je lui suis redevable et si, en plus d'un passage, notre apparat ou notre texte corrige les lectures d'E. Kroymann, c'est à lui que tout le mérite en revient.

Mais ce travail n'aurait pu être mené à bonne fin sans l'aide bienveillante et désintéressée de plusieurs personnes, qui ne m'ont ménagé ni leur temps, ni leurs conseils.

C'est en suivant les cours de M. J. Fontaine, à la Sorbonne, et de M. P. Hadot aux Hautes Études, que je me décidai à étudier l'œuvre de Tertullien. Comme je commençai de me familiariser avec cet auteur, j'eus la chance de rencontrer le R. P. J. Moingt, qui dirigea mes lectures jusqu'à mon départ pour Strasbourg. Je me serais certainement égaré dans l'étude du valentinisme, si je n'avais eu pour guide M. J.-E. Ménard, qui suivit, semaine après semaine, la rédaction de mon travail jusqu'au jour de la soutenance. Entre-temps, M. R. Braun avait accepté de lire mon texte et ma traduction, me faisant profiter de sa connaissance exceptionnelle de la langue et de la pensée de Tertullien ; il fut rapporteur de cette thèse de 3<sup>e</sup> cycle, et l'on devinera sans peine le profit que j'ai pu tirer de toutes les remarques orales ou écrites qu'il eut la bonté de me communiquer. Je remercie aussi M. R. Schilling, qui accueillit favorablement le travail que je lui présentai et fut ensuite président du jury. J'ai enfin une dette considérable à l'égard de M. P. Petitmengin, qui soumit à une critique serrée, en véritable technicien de la tradition manuscrite et de l'histoire du texte, l'apparat et la rédaction du chapitre IV de l'introduction. Mon collègue Jacques Gaillard m'a aidé à faire plusieurs vérifications, lorsque les épreuves me sont parvenues. Je n'ai garde d'oublier la gentillesse et le soin que j'ai rencontrés à l'« Institut des Sources Chrétiennes » quand il s'est agi de préparer mon manuscrit pour l'impression. Il me reste, bien entendu, à revendiquer pour moi seul la responsabilité des erreurs ou des opinions téméraires dans lesquelles j'ai pu persister malgré les conseils et l'aide qui m'ont été si généreusement dispensés.

J.-P. M.

## INTRODUCTION

### MÉTHODE ET PLAN

Le *De carne Christi* étant une œuvre théologique d'un caractère fortement polémique, le premier devoir d'un éditeur consisterait sans doute à identifier les adversaires contre qui il est dirigé. Cela ne semble pas, tout d'abord, trop difficile. Tertullien les nomme lui-même : Marcion, Apellès et Valentin, bien connus des manuels d'hérésiologie. Mais il ne s'agit pas d'ajouter une nouvelle notice à celles qui existent déjà sur ces trois personnages : nous voulons saisir la valeur et les limites du témoignage de notre traité concernant chacun d'entre eux.

Pour cela, nous disposons de trois points de comparaison : les œuvres mêmes de ces hérétiques ou ce qui subsiste de leurs écoles ; les témoignages d'auteurs chrétiens, leurs adversaires ; enfin le témoignage de Tertullien lui-même dans ses autres traités. Ce dernier point mérite la plus grande attention. Tout d'abord parce que Tertullien est pratiquement le seul à nous parler d'Apellès, et que l'*Aduersus Marcionem* fournit, sur son adversaire éponyme, une mine de renseignements beaucoup plus riche que ce qu'on peut glaner chez tous les autres auteurs. Cependant, en tentant d'exploiter toutes ces richesses, nous ne devons pas tenir d'avance pour acquis qu'elles constituent un tout homogène, un ensemble d'égale valeur : ce serait méconnaître le caractère spécifique d'ouvrages, pour la plupart, fortement polémiques.

Le polémiste, en effet, n'a pas la sérénité de l'historien qui attend, pour publier son livre, de disposer d'une information sûre et complète. Selon les circonstances, il court au plus pressé. Pour n'être jamais pris au dépourvu, il est tenté de composer d'avance des développements suffisamment généraux, qui serviront, éventuellement, contre deux ou trois adversaires, moyennant de menues modifications. C'est ainsi que Tertullien a repris des chapitres entiers de l'*Aduersus Iudaeos* dans le livre III *Aduersus Marcionem*. D'autre part, si tel de ses pamphlets repose sur une information insuffisante et ne touche pas d'assez près l'adversaire, le polémiste n'hésitera pas à en composer un autre, qui pourra contredire le premier, précisément dans la mesure où il sera mieux informé. C'est ainsi que les livres I à III *Aduersus Marcionem* ont connu trois moutures successives, et que les livres IV et V reposent sur une information encore plus solide que les trois premiers.

On concevra que, dans ces conditions, nous ne pouvions parler des trois adversaires de Tertullien dans le *De carne Christi* sans donner au lecteur deux indications préliminaires : 1° ce traité est, selon nous, et contrairement à l'opinion reçue, antérieur aux livres I-IV *Aduersus Marcionem* ; 2° certains passages s'inspirent d'un ouvrage du même auteur, aujourd'hui perdu, dont le titre probable était *Aduersus Apelleiacos*. Tel est l'objet de notre premier chapitre, qui peut sembler d'abord d'un intérêt assez marginal et d'une rédaction compliquée, mais qui sert à fixer une perspective d'ensemble confirmée par les autres chapitres.

Car si le *De carne Christi* est antérieur à l'*Aduersus Marcionem*, il y a de fortes chances que son information sur Marcion soit moins solide que celle de cet ouvrage : c'est ce que montrent les analyses du chapitre II. Si le *De carne Christi* doit être situé plutôt au début de la carrière de Tertullien, il est naturel que son anthropologie

soit plus sommaire, et sa christologie plus hésitante que celle des autres traités anti-hérétiques : c'est ce qui apparaîtra dans le chapitre III. Il n'est pas étonnant enfin que sa composition soit moins habile et moins continue que celle du *De resurrectione carnis*, dont on a coutume de le rapprocher, puisqu'il en est, en fait, relativement éloigné : cela sera confirmé par l'analyse détaillée du traité qui figure au chapitre V.

Tel est le plan que nous avons suivi dans cette introduction : du plus extérieur au plus intérieur. Car les circonstances et l'ordre même dans lequel Tertullien s'est attaqué à ses trois adversaires nous ont paru plus extérieurs au *De carne Christi* que les éléments de leurs doctrines retenus et discutés dans ce traité.

## CHAPITRE I<sup>er</sup>

### LA DATE DU « DE CARNE CHRISTI » ET LE TRAITÉ PERDU « ADVERSUS APELLEIACOS »

#### I. L'« ADVERSUS APELLEIACOS »

Pour comprendre les circonstances dans lesquelles Tertullien écrivit le *De carne Christi*, il serait souhaitable d'élucider les rapports de ce traité avec un traité antérieur, l'*Aduersus Apelleiacos*, qui s'y trouve mentionné au chapitre VIII, mais qui est aujourd'hui perdu. Nous avons deux moyens d'y parvenir.

Dès 1874, dans sa première étude sur Apellès, A. Harnack a constaté que les chapitres consacrés à cet hérétique par l'*Aduersus omnes haereses* du Pseudo-Tertullien ne s'inspirent pas seulement du *Syntagma* perdu d'Hippolyte, restitué par l'accord d'Épiphane et de Philastrius<sup>1</sup>, mais aussi, et parfois d'une façon très littérale, de plusieurs textes dispersés dans différents traités de Tertullien : le *De praescriptione haereticorum*, le *De anima*, le livre III *Aduersus Marcionem* et le *De carne Christi*<sup>2</sup>. Or, il est peu probable qu'un compilateur se soit donné la peine de

1. A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 23. Les références détaillées des ouvrages que nous citons sont données dans la bibliographie, *infra*, p. 197-205. Lorsque cette bibliographie ne mentionne qu'un seul ouvrage de l'auteur cité, le titre du volume est remplacé dans la note par la mention *o. c.*

2. *Ib.*, p. 35-37.

parcourir plusieurs traités pour recueillir ses renseignements : il les a plutôt lus tous ensemble dans un traité spécial consacré à Apellès, qui ne peut être que l'*Aduersus Apelleiacos*<sup>1</sup>. Par conséquent, chaque fois qu'un traité de Tertullien — et en particulier le *De carne Christi* qui consacre quatre chapitres à la doctrine d'Apellès<sup>2</sup> — s'accorde avec l'*Aduersus omnes haereses*, nous sommes en droit de conclure à une influence certaine de l'*Aduersus Apelleiacos*.

Il existe encore une seconde façon de déceler la trace de ce traité perdu dans le *De carne Christi*. Qu'on nous permette de résumer ici un article que nous avons publié sans songer encore à cette édition<sup>3</sup>. De nombreux passages du *De carne Christi* trouvent des parallèles dans les livres III et IV *Aduersus Marcionem*. Or, un examen attentif de ces passages révèle qu'aucun des deux traités ne s'inspire directement de l'autre, mais qu'ils puisent tous deux à une source commune. En effet, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce n'est pas dans les passages dirigés contre Marcion que le *De carne Christi* s'accorde avec l'*Aduersus Marcionem*, mais dans ceux qui sont dirigés contre Apellès, ou contre Marcion conjointement à Apellès. Comment s'explique cette singularité ? Pourquoi le *De carne Christi* et l'*Aduersus Marcionem* ne s'accordent-ils pas sur d'autres sujets, et en particulier lorsque seul Marcion est visé ? Il n'y a selon nous qu'une seule réponse à cette question : les passages parallèles du *De carne Christi* et de l'*Aduersus Marcionem* ne procèdent pas directement les uns des autres, mais ils remontent au

1. *Carn.* VIII, 2. *Aduersus illos* semble indiquer que le titre du livre n'est pas 'Aduersus Apellen', mais bien *Aduersus Apelleiacos*. C'est celui que retient A. HARNACK, *o. c.*, p. 35 ; de même P. MONCEAUX, *o. c.*, p. 205, n. 7.

2. *Carn.* VI-IX.

3. J.-P. MAHÉ, article n° 1.

traité perdu *Aduersus Apelleiacos* et nous permettent, dans une certaine mesure, d'en déterminer le contenu<sup>1</sup>.

Nous indiquons ci-dessous, en les accompagnant éventuellement des annotations nécessaires à notre démonstration, tous les parallèles qui permettent de remonter à l'*Aduersus Apelleiacos*. On aura ainsi l'occasion de constater que ce traité perdu constitue une source importante pour l'interprétation des neuf premiers chapitres du *De carne Christi*. Nous commencerons, d'après A. Harnack, mais en établissant différemment les textes<sup>2</sup>, par les parallèles entre le Pseudo-Tertullien et Tertullien lui-même :

*Pseudo-Tertullien* (VI, 4-6)

Post hos subsequitur Apelles, discipulus Marcionis qui posteaquam in carnem suam lapsus est, a Marcione segregatus est.

Hic introducit unum deum in infinitis superioribus partibus.

Hunc potestates multas angelosque fecisse ; praeterea et aliam uirtutem, quam dici dominum dicit sed angelum ponit.

Ab hoc uult uideri mundum institutum ad imitationem mundi superioris ; cui mundo permiscuisse paenitentiam quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset...

*Tertullien*

...Apellen, qui posteaquam in mulierem carne lapsus... (*Carn.* VI, 1). ...lapsus in feminam... ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit (*Praes.* XXX, 5).

De supercaelestibus sedibus (*An.* XXIII, 3). superioris mundi (*Carn.* VI, 3)

Angelum quemdam inlitem (*Carn.* VIII, 2). Angelum nescio quem gloriosum (*Praes.* XXXIV, 4).

Angelum quemdam inlitem nominant, qui mundum hunc instituerit et instituto, ei paenitentiam admiscuerit (*sic* Harnack eo...admiserit *codd. omnes*) (*Carn.* VIII, 2).

1. A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 35.

2. *Ib.*, p. 21-22.

...Christum...in eo quo de superioribus partibus descenderet ipso descensu sideream carnem et aeream contexuisse : hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuatus fuisset, in ascensu reddidisse. Hic carnis resurrectionem negat...

Habet praeterea priuatas sed extraordinarias lectiones suas quas appellat *Phaneroeis*, Philumenes cuiusdam puellae quam quasi prophetissam sequitur.

Étant donné que la notice du Pseudo-Tertullien sur Apellès est fort brève et que l'auteur a utilisé, en même temps que Tertullien, une notice extraite du *Syntagma* perdu d'Hippolyte, on ne s'étonnera pas que les parallèles relevés par A. Harnack soient extrêmement fugitifs : toutefois, ils nous permettent déjà de découvrir une première série de souvenirs de l'*Aduersus Apelleiacos* qui affleurent dans le texte du *De carne Christi*.

Mais en comparant ce traité aux livres III et IV *Aduersus Marcionem*, nous allons pouvoir repérer des flots beaucoup plus importants. Nous ne devons d'ailleurs retenir comme passages véritablement parallèles que des textes d'une certaine étendue et où les ressemblances d'expression et d'argumentation ne soient pas discutables. Le plus long de ces parallèles nous est signalé par Tertullien lui-même : il s'étend sur tout le chapitre VII du *De carne Christi*, que l'on peut comparer, dans le livre IV *Aduersus Marcionem*, aux paragraphes 6 à 13 du chapitre XIX.

La succession des arguments est rigoureusement identique dans les deux textes. Il s'agit d'expliquer le mot de Jésus, repris par l'évangile de Marcion et d'Apellès : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » (*Matth.* 12, 48).

Idcirco de sideribus illi substantiam competisse (*Carn.* VIII, 2).

De sideribus...et substantiis superioris mundi mutuatus est carnem (*Carn.* VI, 3).

De elementis eam (*sc.* carnem) mutuatum esse (*sc.* Christum) (*III Marc.* XI, 2).

Cuiusque (*sc.* Philumenes) energemate circumuentus quae ab ea didicit, *Phaneroeis* scripsit (*Praes.* XXX, 6).

Les hérétiques soutiennent que Jésus, tenté par un mensonge des pharisiens qui lui ont faussement annoncé que sa mère et ses frères attendaient à la porte de la synagogue, proteste qu'il n'a ni mère ni frères, pour la raison qu'il n'est pas né. Tertullien réplique : 1/ que l'Écriture ne mentionne pas ici qu'on ait voulu tenter Jésus, alors qu'elle a soin de le faire partout ailleurs quand le cas se présente<sup>1</sup> ; 2/ que la tentation serait sans objet, n'ayant pas été précédée d'un doute<sup>2</sup> ; 3/ de toute façon, si l'on avait voulu s'assurer que Jésus était né, ce n'était pas ainsi qu'on aurait procédé<sup>3</sup>. 4/ Tertullien donne son interprétation personnelle du passage qui n'est pas tout à fait la même dans l'*Aduersus Marcionem* que dans le *De carne Christi*<sup>4</sup>.

Mais on peut s'assurer, comme nous l'annoncions ci-dessus, qu'aucun de ces deux textes ne vise exclusivement Marcion : Apellès lui est toujours plus ou moins nettement associé. Pour ne pas avoir l'air de se répéter purement et simplement, Tertullien tente de faire admettre le contraire, en écrivant dans le *De carne Christi* : « Qu'Apellès entende lui aussi ce que nous avons déjà répondu à Marcion<sup>5</sup>. » Il prétend appliquer ici pour la première fois à Apellès un argument jusqu'alors réservé à son maître Marcion. Mais si l'on consulte le texte même de l'*Aduersus Marcionem*, on constate que le développement correspondant (en *IV Marc.* XIX, 6-13) était annoncé dès le livre III (en XI, 2-3) avec une référence explicite aux doctrines d'Apellès, de Philumène « et ceteri desertores Marcionis ». De fait, en interprétant ce verset de l'Évangile,

1. *IV Marc.* XIX, 7 et *Carn.* VII, 2-3.

2. *Ib.* 8-9 et *ib.* 4.

3. *Ib.* 9-10 et *ib.* 5-6.

4. *Ib.* 10-12 et *ib.* 8-13.

5. « Audiat igitur et Apelles quid iam responsum sit a nobis Marcioni » (*Carn.* VII, 1).

l'auteur ne s'adresse plus seulement à Marcion, mais aussi « à tous ceux qui contestent la naissance du Seigneur<sup>1</sup> ». Apellès et son inspiratrice Philumène sont certainement du nombre, puisqu'ils soutiennent que le Christ a réellement eu une chair, mais qu'il n'était pas né<sup>2</sup>.

Nous pouvons faire les mêmes observations sur le parallèle suivant, entre le chapitre VI (§ 5-10) du *De carne Christi* et le chapitre IX (§ 5-7) du livre III *Aduersus Marcionem*. Là encore le déroulement des deux textes est rigoureusement identique : 1/ les anges n'ont pas à naître puisqu'ils n'ont pas à mourir pour nous<sup>3</sup> ; 2/ le Seigneur lui-même apparut à Abraham dans un corps véritable, sans être né, puisqu'il ne devait pas encore mourir<sup>4</sup> ; 3/ les anges n'ont pu avoir qu'un corps véritable, c'est-à-dire proprement humain<sup>5</sup>. Non seulement le texte du *De carne Christi* est explicitement dirigé contre Apellès, mais le texte de l'*Aduersus Marcionem* indique à cet endroit que l'auteur cesse de s'adresser exclusivement à Marcion : « ceterum et aliis haereticis<sup>6</sup> ». Qui sont ces *alii haeretici* ? Dans le contexte du livre III *Aduersus Marcionem*, si ce n'est pas Marcion qui est visé, il ne peut s'agir que d'Apellès et de Philumène.

Signalons encore un troisième rapprochement, entre le *De carne Christi* (IV, 1 s.) et le livre III *Aduersus Marcionem* (XI, 7 s.), où se trouvent rapportés des propos hérétiques contre l'horreur de la grossesse et de l'accouchement. A vrai dire, le *De carne Christi* attribue ces propos uniquement à Marcion : « Tu méprises, Marcion, cet objet naturel de vénération : et comment es-tu

né<sup>1</sup> ? » etc. Toutefois, cela ne signifie pas que l'hérétique soit seul à être visé par le texte : Apellès l'est également, et peut-être même davantage, car la chair est pour lui, comme nous le verrons ci-dessous<sup>2</sup>, encore plus radicalement mauvaise que pour Marcion ; elle n'est pas l'œuvre d'un Dieu juste (c'est-à-dire ni bon ni mauvais), mais de l'*Angelus igneus, praeses mali*. Tertullien nous le dit d'ailleurs fort clairement : personne ne déteste la chair et la naissance autant que ces mauvais apelléiques (« isti apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime<sup>3</sup> »). D'autre part, le passage de l'*Aduersus Marcionem* parallèle à celui du *De carne Christi* est introduit par une remarque qui prouve qu'Apellès est principalement visé : « Plane natiuitatis mendacium recusasti : carnem ueram edidisti<sup>4</sup>. » Qui reconnaît au Christ une *caro uera* ? Sûrement pas Marcion, qui est d'un docétisme intransigeant et parle de *caro putatiua*<sup>5</sup>, mais bien Apellès et Philumène.

Nous mentionnerons encore deux autres cas. Au livre III *Aduersus Marcionem* (IX, 1) et au chapitre III du *De carne Christi* (§ 6), théoriquement dirigé contre Marcion, il est question des anges apparus à Abraham et à Loth : mais nous venons de voir ci-dessus que cette question était aussi discutée par Apellès<sup>6</sup>. De même, au livre III *Aduersus Marcionem* (XI, 5) et au chapitre III (§ 6) du *De carne Christi*, quand il est question des fausses apparences du Christ, le premier texte est théoriquement dirigé contre Apellès et le second théoriquement dirigé contre Marcion : en fait ils s'adressent l'un et l'autre à ces deux hérétiques à la fois, et ils remontent, comme nous l'avons dit ci-dessus, à l'*Aduersus Apelleiacos*.

1. « Omnium qui natiuitatem domini in controuersiam deferunt » (IV *Marc.* XIX, 6).

2. « Habuerit, inquit, carnem dominus, dum non natam » (*Carn.* VI, 1).

3. III *Marc.* IX, 5 et *Carn.* VI, 5-7.

4. *Ib.* 6 et *ib.* 7-8.

5. *Ib.* 7 et *ib.* 8-10.

6. III *Marc.* IX, 5.

1. *Carn.* IV, 2.

2. Cf. *infra*, p. 103.

3. *Carn.* VIII, 8.

4. III *Marc.* XI, 6.

5. III *Marc.* IX-XI et *Carn.* I-V, *passim*.

6. III *Marc.* IX, 1.6 et *Carn.* III, 6.

## 2. LA DATE DU « DE CARNE CHRISTI »

Mais nos comparaisons ne permettent pas seulement de remonter à ce traité perdu, elles nous aident aussi à dater le *De carne Christi*. Dans sa *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius*<sup>1</sup>, A. Harnack enseignait que le *De carne Christi* avait été composé après les livres I à IV *Aduersus Marcionem*, c'est-à-dire certainement après 208. Il se fondait, entre autres textes, sur la préface du *De resurrectione carnis* où Tertullien donne l'impression d'exposer la façon dont se sont succédé ses ouvrages contre les hérétiques : « Nous avons montré en quel ordre de bataille il fallait les attaquer, et nous les avons déjà effectivement attaqués en leur consacrant à chacun un traité : *De l'Unicité de Dieu et de son Christ* contre Marcion, *De la Chair du Seigneur* contre quatre hérétiques pour servir de base à ce débat tout particulièrement<sup>2</sup>. » Joignant à ce premier indice la mention explicite du livre IV *Aduersus Marcionem* en *De carne Christi* VII, 1, A. Harnack croyait pouvoir conclure en toute sécurité que ce dernier traité était postérieur au premier.

Personne ne mit en doute cette conjecture jusqu'à la thèse de R. Braun. Celui-ci constate que Tertullien traduit ordinairement *logos* au sens christologique par *sermo* et non par *uerbum*. *Verbum* ne se rencontre que dans ses ouvrages réputés plus anciens : *Apologelicum*, *De praes-*

1. Cf. t. 2, Leipzig 1904, p. 257-260.

2. « Igitur quantum ad haereticos demonstrauius, quo cuneo occurendum sit a nobis. Et occursum est iam suo quoque titulo : *De deo quidem unico et Christo eius aduersus Marcionem, De carne uero domini etiam aduersus quattuor haereses* ad hanc maxime quaestionem praestruendam » (*Res.* II, 11). Sur la façon dont nous devons comprendre le titre ' *De carne domini aduersus quattuor haereses* ', voir *infra*, p. 110 s.

*criptione haereticorum et Aduersus Iudaeos*. Or notre *De carne Christi* comporte quinze fois *uerbum* et pas une seule fois *sermo*. Au contraire l'*Aduersus Marcionem* comporte vingt fois *sermo* et pas une seule fois *uerbum*. Quelle peut être l'explication de cette singularité ? R. Braun suggère que la composition du *De carne Christi*, bien loin d'être postérieure à l'*Aduersus Marcionem*, est en réalité voisine du *De praescriptione haereticorum*, c'est-à-dire des environs de l'an 200. Dans ce cas il faudrait supposer que Tertullien a introduit plus tard, lors d'une réédition collective de ses œuvres, le renvoi du *De carne Christi* à l'*Aduersus Marcionem* qui motiva l'opinion d'A. Harnack<sup>1</sup>.

Dans l'article que nous avons déjà mentionné, nous entreprenons une comparaison systématique du style des passages parallèles dans ces deux traités. De fait on ne peut rien trouver de plus contrastant que la lourdeur du *De carne Christi* en face de l'aisance ferme et équilibrée de l'*Aduersus Marcionem*. Le premier accumule les indéfinis et les invariables avec une maladresse inexpressive : « primo quidem numquam quisquam annuntiasset illi... » ; le second en supprime trois sur quatre, sans inconvénient pour le sens : « primo non potuisse illi annuntiari<sup>2</sup>. » Le premier multiplie les explications et les remarques incidentes ; le second va droit au but. Par exemple, le premier demande ce qu'on a voulu tenter en Jésus : « ... utique natusne esset an non. Si enim hoc negauit responsio eius hoc captauit nuntiatio temptatoris » (§ 4). Suit une série de considérations générales : si l'on a tenté Jésus, ce n'est pas sans raison ; si ce n'est pas sans raison, c'est qu'on a douté ; si au contraire on n'a pas douté, « quid tu argumentaris uoluisses illos per temptationem sciscitari quod numquam produxerunt in quaestionem ? » En revanche dans l'*Aduersus Marcionem* tout s'enchaîne dans une

1. R. BRAUN, *o. c.*, p. 268 et 573.

2. IV *Marc.* XIX, 7 et *Carn.* VII, 2.

seule phrase sans transition : « Si ut scirent natusne esset an non, quando de hoc fuit quaestio quam ex ipsa temptatione discuterent<sup>1</sup> ? » Le *De carne Christi* s'embarrasse de répétitions, encore alourdies par l'indiscrétion de certaines désinences : « Si numquam eiusmodi fuit causa angelorum corporandorum habes causam cur non nascendo acceperint carnem : non uenerant mori ideo nec nasci. » L'*Aduersus Marcionem* élimine cette pesanteur et ne retient que la formule la plus frappante pour l'appliquer directement au Christ : « resurgendo in carne in qua natus est ut et mori posset<sup>2</sup> ».

Nous pourrions multiplier les exemples, mais nous voulons seulement rappeler les conclusions de notre article : l'examen des passages parallèles de l'*Aduersus Marcionem* et du *De carne Christi* n'est jamais en faveur de ce dernier, qui est toujours plus lourd, plus diffus, moins rythmé, moins précis que son rival. Pourtant ils traitent tous deux la même matière dans le même ordre, et ils sont l'œuvre d'un même auteur. Mais nous ne sommes pas seul à faire ce genre de constatations. G. Saefflund, C. Becker, H. Traenkle<sup>3</sup> ont également confronté des passages parallèles de l'*Ad nationes* et de l'*Apologeticum* (Vulgate et codex de Fulda), de l'*Aduersus Iudaeos* et du livre III *Aduersus Marcionem* et d'autres encore, pour étudier l'évolution stylistique de Tertullien. Leurs conclusions sont identiques : le texte le plus concis est également le plus récent. Il n'y a pas d'exemple que l'auteur, aux dépens de sa concision ordinaire, ait étendu un texte bref dans un souci de clarté ou de précision plus pointilleuse.

Voilà un fait décisif en faveur de l'antériorité du *De carne Christi* par rapport à l'*Aduersus Marcionem*, ou du

moins par rapport à la forme définitive de ce traité, qui est en quelque sorte une troisième édition revue et considérablement augmentée. En effet, de la préface du livre I, on peut conclure que Tertullien composa avant les actuels livres I à III : a) un *opusculum properatum* en un livre, b) une *plenior compositio* en deux livres<sup>1</sup>. Rien n'empêche a priori de situer au moins la première de ces deux ébauches, ainsi que l'*Aduersus Apelleiacos*, aux environs de l'an 200, peu après le *De praescriptione haereticorum*, dans la période où R. Braun propose de situer le *De carne Christi*. Il s'agit là de faits bien difficilement saisissables. Toutefois, un indice peut contribuer à donner quelque probabilité à cette hypothèse. Le livre I *Aduersus Marcionem* se termine par un développement qui, mettant à profit une lettre de Marcion, énonce contre lui une prescription et se réfère explicitement au *De praescriptione haereticorum*. Or, malgré de très grandes différences dans l'expression, ce développement peut être comparé pour le contenu au chapitre II du *De carne Christi*<sup>2</sup> : ne serait-ce pas l'indice qu'il figurait déjà dans l'*opusculum properatum*, composé à une date très proche du *De carne Christi*, sans qu'il nous soit possible de distinguer lequel est antérieur à l'autre ?

Quoi qu'il en soit, puisque le *De carne Christi* est postérieur à l'*Aduersus Apelleiacos* et antérieur à la version définitive des livres I à III *Aduersus Marcionem*, nous avons déjà un premier indice d'une des positions que nous défendrons dans le deuxième chapitre de cette introduction : ce n'est pas une réflexion sur Marcion qui est à l'origine du traité, mais une réflexion sur Apellès et sur l'environnement gnostique de sa doctrine. Aux alentours des années 202 ou 203, Tertullien, qui a réfuté la théologie des apelléiques, projette de compléter sa démonstration

1. *Ib.* 8 ; et *ib.* 5.

2. III *Marc.* IX, 5 et *Carn.* VI, 5.

3. C. BECKER, *o. c.* G. SAEFLUND, *o. c.*, p. 166-189. H. TRAENKLE, éd. *Iud.* p. LIII-LXVII.

1. G. QUISPÉL, *Bronnen...*, p. 1-21 : « De uitgave van adu. Marcionem. »

2. Cf. notre commentaire de *Carn.* II, 4.

par un ouvrage de christologie. C'est ainsi qu'il agira plus tard avec Hermogène, en le réfutant sur un point particulier dans le *De censu animae*, après l'avoir réfuté en général dans l'*Aduersus Hermogenem*<sup>1</sup>. Seulement la christologie d'Apellès prend place dans un certain contexte de doctrines hérétiques ; elle est en quelque sorte complémentaire de la christologie de Valentin et de celle de Marcion. Tertullien s'aperçoit qu'il lui suffirait de définir la chair du Christ en répondant à trois questions rhétoriques traditionnelles (*An est ? Vnde est ? Cuiusmodi est ?*)<sup>2</sup> pour réfuter d'un coup trois adversaires au lieu d'un seul : quelle magnifique occasion, pour un avocat impatient de vaincre, toujours en quête de *praescriptiones* et de *compendia*, de frapper une seconde fois ses plus dangereux adversaires du *De praescriptione haereticorum* !

1. J. H. WASZINK, éd. *An.* p. 7-14.

2. Cf. P. SINISCALCO, *o. c.*, p. 98, n. 72.

## CHAPITRE II

### POSITIONS HÉRÉTIQUES

Le rapprochement des trois doctrines hérétiques n'est pas gratuit. Marcion, Apellès et Valentin sont tous trois convaincus que le Christ ne s'est pas réellement incarné dans une chair semblable à la nôtre. Car celle-ci, chargée de passions, d'impuretés et d'imperfections, diminuée par la souffrance et par la mort, est nécessairement la créature de quelque Démoniaque inférieur, régnant sur notre univers matériel. Le Christ, au contraire, vient nous révéler l'existence du Dieu supérieur qui règne sur un univers spirituel. Comment eût-il pu revêtir une chair semblable à la nôtre, puisque la vie de l'esprit, qu'il vient nous enseigner, consiste précisément à être délivré de cette chair ? S'accordant sur cette intuition essentielle, Marcion, Apellès et Valentin la justifient par des explications fort différentes, qu'il est nécessaire de rappeler ici dans le détail, sous peine de ne rien comprendre à notre traité. Du même coup nous saisirons mieux les ressemblances de ces doctrines et nous serons plus en mesure de leur donner la place qui leur revient dans le grand courant religieux du II<sup>e</sup> siècle : le gnosticisme<sup>1</sup>.

1. Tous les adversaires combattus dans *Carn.* sont des hérétiques, qui se déclarent ouvertement hors de l'Église. Mais parfois la situation est moins claire. Il arrivait à des fidèles, influencés par les gnostiques, de rester dans l'Église sans avoir conscience qu'ils n'en faisaient plus partie. Cf. l'écrit anonyme *Praedestinatus*, PL 53, 607-608 : « Dicunt

## 1. VALENTIN

Nous commencerons par Valentin qui aurait été le premier, au témoignage de saint Irénée, à tirer une doctrine définie du gnosticisme<sup>1</sup> : il est en tout cas celui des trois adversaires de Tertullien dans le *De carne Christi*, dont la doctrine, connue de source directe depuis la découverte de Nag Hammadi<sup>2</sup>, se rattache le plus manifestement au courant religieux du II<sup>e</sup> siècle qu'on appelle le gnosticisme et peut nous permettre d'apprécier le plus justement la position historique des deux autres.

Nous ne savons pas grand-chose de sa vie ni de son évolution intellectuelle. Irénée nous rapporte qu'il vint à Rome sous le pontificat d'Hygin, déploya la plus grande activité sous celui de Pie, et subsista jusqu'à Anicet<sup>3</sup>.

isti dei filium sic paruisse in terris sicut Raphaellem angelum aut Gabrielem, non carne assumpta sed uisa... sic se miscent populo dei ut non intelligantur. Denique quia nullum alium errorem patiuntur communicant nobiscum : et hoc est quod peius est, quia quoscumque simplices inuenerint, ita eos faciunt sentire et credere. Hoc scelus... ita astruunt : Ergo deus illas sordes habuit sustinere quas naturalis conceptio partus et parentis infligit ? Habuitque dei filius habere alium degesta sua abluentem, humorem de naribus, saliuam ex ore, sordem in aure, in uentre stercora, putorem in exhalatione ? Et his similia quae insaniam mentis excogitat. » Ce texte, peut-être étroitement inspiré de Tertullien (cf. A. HARNACK, « Tert. in der Litteratur der alten Kirche », dans *Sitzungsberichte der Pr. Ak. der Wissensch. zu Berlin* 1895, t. 2, p. 549-579), nous apprend que, sans détacher tout à fait les fidèles de leur foi, l'insistance des gnostiques sur les servitudes de la chair pouvait exercer parmi eux une influence funeste ; au-delà de la réfutation des grandes hérésies, *Carn.* devait aussi servir à combattre cette influence.

1. Ir., I *Haer.* XI, 1 : 'Ο μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἵρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντίνος...

2. Cf. l'état actuel de la question dans *ICOG*.

3. Ir., III *Haer.* IV, 3.

Nous devons comprendre en fait, en rapprochant ce renseignement des textes de Tertullien, que l'hérétique ne se plaça ouvertement hors de l'Église de Rome que sous le pontificat de Pie<sup>1</sup>. En effet le *De carne Christi* nous fournit une précision importante en appelant Valentin *condiscipulus et condesertor* de Marcion<sup>2</sup>. Cela veut dire qu'ils firent tous deux partie de l'Église de Rome et la quittèrent à peu près au même moment. Or, nous connaissons la date exacte où Marcion fonda sa propre secte : en l'an 144, d'après le témoignage de ses disciples<sup>3</sup>. Mais Tertullien nous donne aussi les circonstances qui conduisirent Valentin à la rupture. Il avait décidé d'être évêque *quia et ingenio poterat et eloquio*<sup>4</sup>. On lui préféra quelqu'un d'autre qui avait survécu au martyre : ce ne peut être que le pape Pie lui-même, sans doute en 140. Valentin quitta donc l'Église presque au même moment que Marcion, à trois ou quatre ans près<sup>5</sup>.

## A. Gnosticisme et « De carne Christi »

Il est d'autant plus difficile de connaître les origines de la doctrine de Valentin que ses disciples l'ont rapidement et profondément modifiée. Irénée et Tertullien sont encore d'accord sur ce point ; nous pouvons bien savoir jusqu'où s'étend l'influence de Valentin, mais il est malaisé de définir ce qui est propre à Valentin lui-même<sup>6</sup>. Quant à se demander ce qu'était ce *cuiusdam ueteris opinionionis*

1. *Praes.* XXX, 2 : « sub episcopatu Eleutheri... » est manifestement une erreur.

2. *Carn.* I, 3.

3. I *Marc.* XV, 1.

4. *Val.* IV, 1.

5. Cf. W. VAN UNNIK, *o. c.*, dont nous nous inspirons ci-dessus assez librement.

6. Ir., I *Haer.* XI, 1 s. TERT., *Val.* IV.

*semen*<sup>1</sup>, sur quoi l'hérétique édifia son système, cela revient à poser le problème des origines du gnosticisme. Or, ce problème n'est actuellement pas résolu ; le congrès international, réuni à Messine en 1966<sup>2</sup>, n'a même pas réussi à le poser en termes acceptables pour tous les congressistes : faut-il parler de pré-gnosticisme ou de proto-gnosticisme avant le II<sup>e</sup> siècle ? Existe-t-il un gnosticisme non chrétien ?

La seule chose qu'on puisse faire actuellement est de définir les types de doctrines qui doivent être appelées « gnosticisme » : le gnosticisme suppose la conviction « qu'il y a en l'homme une étincelle divine... tombée dans ce monde soumis au destin, à la naissance et à la mort... qui doit être réveillée par la contrepartie divine du Soi pour être finalement réintégrée<sup>3</sup> ». Mais cette définition est en elle-même insuffisante. Pour distinguer le gnosticisme de tous les courants qui le suivent ou le précèdent, et qu'on peut rattacher à la Gnose en général au sens de « connaissance des mystères divins réservée à une élite<sup>4</sup> », il convient d'ajouter que dans ce mouvement de réintégration qui rend au monde divin l'étincelle égarée dans la matière, « il y a identité divine du connaissant (le gnostique), du connu (la substance divine de son Moi transcendant) et du moyen par lequel on connaît (la Gnose en tant que faculté divine implicite qui doit être réveillée et actualisée)<sup>5</sup> ».

**Exégèse de Jean 1, 13** Nous ne pouvons pas attendre que Tertullien expose sereinement et objectivement la doctrine de ses adversaires : il ordonne la

1. *Val.* IV, 2.

2. Cf. *supra*, p. 28, n. 2.

3. *ICOG*, p. xxiii-xxiv.

4. *Ib.*

5. *Ib.*

discussion en fonction de sa position et non pas de la leur. Cependant, le *De carne Christi* mentionne une fois le germe spirituel, cette étincelle divine que les valentiniens s'imaginent avoir en eux. Il s'agit de commenter *Jn* 1, 13<sup>1</sup>. Tertullien croit connaître le texte correct de ce verset : « Non ex sanguine... neque ex uoluntate uiri sed ex deo natus est. » Au contraire, les hérétiques citent un texte qu'il considère, à tort, comme une falsification : « ... ex deo nati sunt ». Cette erreur et le commentaire dont elle s'accompagne sont pour nous extrêmement instructifs.

Tout d'abord, elle peut contribuer à prouver que les adversaires de Tertullien sont des orientaux, et nous verrons ci-dessous que cette précision géographique a une certaine importance théologique<sup>2</sup>. Car, en laissant de côté la version éthiopienne de l'*Epistula apostolorum*, les seuls témoins de la leçon  $\delta\zeta... \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\eta}\theta\eta$  (*qui... ex deo natus est*) sont des occidentaux, comme Tertullien lui-même : il s'agit de Justin, Irénée, Hippolyte, Sulpice Sévère, et peut-être Tyconius, l'adversaire de S. Augustin. Au contraire, les témoins orientaux mentionnés par certaines éditions ne sont pas sûrs : Méthode contamine probablement une formule de Luc, les versions syriaques écrivent ordinairement un pluriel, sauf quelques exceptions où la chute du *waw* final peut s'expliquer par l'initiale du verset suivant<sup>3</sup>.

Cependant Tertullien croit connaître l'intention de ses adversaires : « Ils prétendent en effet qu'il faut lire ainsi : ' Ils sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu '. Ils appliquent ces mots à ceux dont il est question précédemment, qui ont cru en son nom, afin de prouver l'existence de cette fameuse semence mystérieuse des élus et des

1. Cf. *Carn.* XIX, 1-2.

2. Cf. *infra*, p. 49.

3. Cf. notre commentaire de *Carn.* XIX, 1.

spirituels, qu'ils cultivent en leur personne ! Mais comment en sera-t-il ainsi, puisque tous ceux qui croient en son nom, et Valentin comme les autres, sont soumis à la loi commune du genre humain, et naissent du sang, de la chair et de la volonté de l'homme ? Par conséquent, c'est au singulier, et concernant le Seigneur, qu'il est écrit : ' Mais il est né de Dieu '1. »

L'exégèse des hérétiques témoigne bien de cette triple identité que le congrès de Messine donnait pour spécifique du gnosticisme : identité du connaissant, du connu, et du moyen qui opère la connaissance. En effet, ce ne sont pas tous les hommes qui ont reçu le Christ, mais seulement ceux qui avaient en eux la semence spirituelle de la plénitude divine (« semen illud arcanum electorum et spiritalium »). Or, cette semence, qui leur permet de le connaître, n'est autre que leur véritable personnalité occultée dans la matière : réveillée par la venue du Christ, elle les envahit tout entiers, elle provoque une seconde naissance, qui les identifie, eux qui connaissent, au Christ qu'ils connaissent, car ils naissent de Dieu comme lui, et non pas de la chair : « ex deo nati sunt ».

Ainsi l'Incarnation est-elle un fait aussi bien extérieur qu'intérieur, comme le prouve l'interprétation du verset suivant : « Et Verbum caro factum est. » Tertullien nous fournit un indice précieux en nous avertissant que ses adversaires entendent : le Verbe s'est fait chair, non pas *ex alio*, mais *ex semetipso*<sup>2</sup>. Car il n'a pas pris chair de la Vierge Marie, dans le sein de qui il est né, son corps mystique n'est pas non plus composé de la chair de ses fidèles.

Nous sommes ainsi en mesure d'interpréter la paraphrase de ce verset dans l'*Évangile de Vérité* : « Lorsqu'apparut le Verbe, lui qui est dans le cœur de ceux

qui le profèrent, et qu'il est devenu non seulement un son, mais un corps, un grand trouble se produisit parmi les vases, parce que les uns étaient vides et les autres remplis<sup>1</sup>. » Le Verbe est « apparu » dans la personne du Sauveur, ce qui semble indiquer qu'il est extérieur à nous, mais en même temps il est à l'intérieur de nous, car chacun le profère dans son cœur — ou du moins c'est le cas des « spirituels », des « vases » qui sont « remplis » du *semen arcanum*. De la même façon, il « devient un corps » en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de nous. Ou plutôt il n'y a plus ni intérieur, ni extérieur : il y a identification du connu, qui était extérieur, à l'intériorité du connaissant, par l'intermédiaire de la connaissance.

Rappelons, très sommairement pour le moment, les traits du mythe valentinien qui expliquent la présence en l'homme, ou plus exactement dans certains hommes, d'une étincelle divine qui s'éveille à la venue du Sauveur. Le Demiurge, qui a créé Adam, n'est qu'une émanation très indirecte de la divinité suprême. Toutefois, en modelant l'homme dans la mauvaise matière, qui résulte du dérèglement des passions, il a été inspiré, sans le savoir, par une volonté supérieure à la sienne provenant directement du monde divin<sup>2</sup>. Aussi, en l'animant de son propre souffle, lui transmet-il bien plus qu'il ne possède lui-même : il lui donne, en plus de sa propre substance psychique, qui résulte de l'apaisement des passions et de la conversion vers le monde supérieur, une étincelle divine dont il était dépositaire à son insu. Or d'Adam procèdent trois races d'hommes, et c'est ici que se rencontrent grâce et déterminisme. La semence d'Adam ne transmet nécessairement que l'élément matériel ou « hylique » de sa personne :

1. *Carn.* XIX, 1-2.

2. *Ib.* XVIII, 3-6.

1. Cf. J.-E. MÉNARD, trad. *Év. Vér.*, p. 50 (= p. 26, lin. 4-11).

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Exc. Theod.* 47, 1-2 (éd. F. Sagnard, SC 23).

ainsi naissent Caïn et ses fils, qui n'ont pas autre chose de leur père. Au contraire, l'élément psychique, que reçoit en plus la race d'Abel, ne provient pas d'Adam lui-même mais du Démiurge, et seulement par l'intermédiaire d'Adam ; de même les fils de Seth reçoivent du monde divin un germe spirituel qui les rattache au Dieu d'en-haut, encore qu'ils l'ignorent complètement jusqu'à la venue du Christ<sup>1</sup>.

Le *De carne Chrisli* décrit ainsi cette ignorance : « Dieu, disent-ils, désira rendre l'âme visible aux hommes en faisant d'elle un corps, bien qu'elle eût été jusqu'alors invisible, ne voyant rien par sa lumière naturelle, même pas elle-même, à cause de la chair qui lui faisait obstacle : c'était au point qu'on discutait si l'âme était née ou non, si elle était mortelle ou non. Aussi l'âme est-elle devenue corps dans le Christ pour qu'il nous fût possible de la voir naître, mourir et, plus encore, ressusciter<sup>2</sup>. »

Ce texte paraît d'abord annoncer le néo-platonisme. On songe plus particulièrement au début de la V<sup>e</sup> *Ennéade* de Plotin, où l'âme s'est égarée au point de « se placer plus bas que toutes les choses sujettes à naître et à périr, se croyant la plus mortelle et la plus misérable de toutes ». Or, chez Plotin la cause de cette ignorance de l'âme est « l'audace, la génération, la différence première et la volonté d'être elle-même », qui l'ont entraînée à courir à l'opposé de Dieu, si bien qu'elle ne reconnaît plus son

1. *Ib.* 53 et 54.

2. *Carn.* XI, 1. On peut comparer ce texte à *Res.* XXXVIII, 3, à propos des résurrections opérées par le Christ : « Idcirco tunc resurrectionem animae soli destinatae in carne quoque decucurrisset, quia non potuisset aliter ostendi resurrectionem animae invisibilis nisi per visibilis substantiae resurrectionem » ; cf. commentaire de *Carn.* IX, 7.

origine divine, et qu'ignorant le Père, à qui elle est consubstantielle, elle s'ignore elle-même<sup>1</sup>.

Ne faudrait-il pas supposer que l'ignorance de soi dont parlent les gnostiques découle également de l'ignorance de Dieu ? Reconnaître le Christ c'est se reconnaître soi-même, s'identifier à lui, en naissant de Dieu comme lui. Si celui qui connaît est identique à celui qu'il connaît, il paraîtrait logique que l'ignorance de l'un soit identique à l'ignorance de l'autre. Mais le texte cité par Tertullien ne pousse pas l'analyse aussi loin. Il n'est question que de l'obstacle du corps qui empêche l'âme de se connaître<sup>2</sup>.

Cependant, il suffit d'examiner la réponse de Tertullien, pour se rendre compte que ses adversaires ne s'en tenaient pas là, mais liaient effectivement l'ignorance de soi à l'ignorance de Dieu. « Tant s'en faut que (l'âme) s'ignore elle-même qu'elle connaît son auteur, son juge et son état. Avant même de rien apprendre sur Dieu, elle nomme Dieu. Sans connaître son jugement, elle dit qu'elle recommande sa cause à Dieu. Elle n'entend que ces mots : ' Il n'y a pas d'espoir après la mort ' et cependant elle adresse des vœux ou des imprécations à ceux qui ne sont plus. Cela est développé plus longuement dans le livre que nous avons intitulé *Sur le témoignage de l'âme*<sup>3</sup>. »

Certes, on pourrait nous objecter que cet argument ne permet de tirer aucune conclusion sur les valentiniens en particulier, car il a dans le *De testimonio animae* et dans bien d'autres traités une signification apologétique beaucoup plus générale. Tertullien, en effet, ne voit aucune discontinuité entre ses écrits contre les païens et ceux qu'il dirige contre les hérétiques : « Numquid enim inter illos distat nisi quod ethnici non credendo credunt at haeretici credendo non credunt<sup>4</sup> ? » Mais cela

1. PLOTIN, V *Ennéades* I, 1.

2. *Carn.* XI, 1 : « ...prae impedimento carnis huius ».

3. *Ib.* XII, 4-5.

4. *Ib.* XV, 4.

ne l'empêche pas d'adapter son raisonnement aux différents contextes. Si l'on se fonde sur les relevés de C. Tibiletti<sup>1</sup>, il nous semble qu'il procède ordinairement en deux temps. Reportons-nous au tableau suivant :

Ap. XVII, 5	Test. V, 2	I Marc. X, 2	An. XLI, 2-3
A	B	C	D
a) quae (sc. anima) licet carere corporis pressa, licet institutionibus prauis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis euigorata, licet falsis deis exancillata	Etiam circumuenta ab aduersario	Etiam tantam idolatria dominationem obumbrante	Sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet sed non comparet si tanta densitas obstaculi fuerit
b) cum tamen respiscit ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua ualetudine, et sanitatem suam patitur, deum nominat hoc solo nomine, quia proprio dei ueri, 'deus magnus' 'deus bonus' et 'quod deus dederit'...	meminit sui auctoris et bonitatis et decreti eius... et aduersarii ipsius.	seorsum tamen illum quasi proprio nomine 'deum' perhibent et 'deum deorum' et 'quod deo placet' et 'deo commendo'...	ita et bonum in anima a malo oppressum... aut in totum uacat occulta salute, aut qua datur radiat inuenta libertate... sic et diuinitas animae in praesagia erumpit... 'deus bonus'...

1. C. TIBILETTI, éd. *Test.*, introd.

On peut ajouter également *Test.* I, 6 - II, 1 (E) :

a) non eam te (sc. animam) aduoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem... compello ...

b) Nam te quoque palam et tota libertate qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare : 'quod deus dederit' et 'si deus uoluerit' ...

Tertullien commence par reconnaître que l'âme est dans un état d'ignorance, soit à cause de son corps (textes A, D), soit à cause d'une mauvaise instruction (textes A, E), soit à cause des démons ou, ce qui revient au même, à cause du culte des idoles (textes A, B, C). Cette ignorance s'interpose entre l'âme et Dieu, comme un écran (*obumbrante*, texte C ; *sicut lumen aliquo obstaculo impeditum*, texte D) qui obscurcit sa vue, mais ne l'éteint pas tout à fait : il suffit que l'âme rentre en elle-même (*respiscit*, texte A ; *seorsum*, texte C), ou que sa lumière naturelle rayonne de part et d'autre de l'obstacle (*qua datur radiat*, texte D) pour qu'elle retrouve la réalité de Dieu.

Autrement dit, dans un contexte apologétique ordinaire, Tertullien utilise des schèmes de pensée très proches du néo-platonisme. Il admet volontiers une ignorance accidentelle de l'âme, à condition que celle-ci soit toujours en état de retrouver la lumière en se tournant vers Dieu. C'est d'ailleurs bien ainsi que l'entend Plotin : à tout moment l'âme peut faire marche arrière *ἐπιστρέφει εἰς τὰ ἐναντία* et remonter vers l'Un dont elle est sortie<sup>1</sup>.

Mais dans la *De carne Christi* la situation est entièrement différente. Ce sont les adversaires qui commencent par poser l'ignorance de l'âme, et cette ignorance est irrémédiable jusqu'à la venue du Christ : nous ne devons pas être surpris que Tertullien n'en dise plus rien de son côté

1. PLOTIN, V *Ennéades* I, 1.

et substituée à la première partie du schéma platonicien un autre schéma de pensée, dont C. Tibiletti a fort bien montré l'origine stoïcienne<sup>1</sup>.

Sénèque avait écrit que tout être animé connaît son âme parce que c'est elle qui lui fait connaître toute chose : « *Necesse est enim id sentiant, per quod alia quoque sentiunt*<sup>2</sup>. » Tertullien reprend cette affirmation : « *Cum omnibus anima sentire praestet, cui uerisimile est ut ipsa sensum sui ab initio sortita non sit*<sup>3</sup>? » Mais Sénèque observait quelques limites à cette connaissance naturelle de l'âme : « *Animum habere nos scimus : quid sit animus, qualis sit aut unde nescimus*<sup>4</sup>. » Au contraire Tertullien les écarte toutes. Non seulement l'âme se connaît elle-même *ab initio* et n'est jamais, même accidentellement, dans l'ignorance de soi, mais « *adeo non ignorat ut auctorem (= unde) et arbitrum et statum (= quid, qualis) suum norit*<sup>5</sup> ».

Si Tertullien a profondément modifié la première partie de son schéma pour repousser les insinuations de ses adversaires sur l'ignorance de l'âme et qu'il a au contraire maintenu énergiquement sa position sur la connaissance naturelle de Dieu, comment ne pas comprendre que pour ses adversaires les deux problèmes sont solidaires ? L'âme s'ignore elle-même parce qu'elle ignore Dieu à qui elle est consubstantielle ; l'ignorance de Dieu est identique à l'ignorance de soi ; le corps est moins la cause que le résultat ou le symbole de cette ignorance : « Le tout a été à la recherche de celui dont il est sorti... l'ignorance du Père a produit l'angoisse, l'angoisse s'est épaissie comme

1. C. TIBILETTI, éd. *Test.* p. 29-30.

2. SÉNÈQUE, *Epistulae morales* 121, 12, citée par C. Tibiletti, *ib.* p. 30.

3. *Carn.* XII, 3.

4. SÉNÈQUE, *Epistulae morales* 121, 12.

5. *Carn.* XII, 4.

une brume de sorte que personne ne pouvait voir, et c'est pourquoi l'erreur s'est affermie. Elle a fabriqué sa matière dans le vide...<sup>1</sup>. »

**La révélation  
du Sauveur  
gnostique  
et la doctrine  
du germe spirituel**

Comment Jésus apporte-t-il remède à l'ignorance ? Comment fait-il pour réveiller le germe spirituel ? Deux textes du *De carne Christi* nous donnent la réponse. Tertullien conclut le développement que nous venons de lire en ajoutant : « Ce n'est pas sa figure (*effigies*) que le Christ a enseigné à l'âme, mais son salut<sup>2</sup>. » Bel exemple de dialogue de sourds ! Si l'on entend l'*effigies animae* au sens ordinaire du *De anima*<sup>3</sup>, comme le contour, la forme extérieure du *corpus animae*, *effigies* et *salus* sont évidemment deux choses différentes. Mais les valentiniens pouvaient l'entendre en un sens moins superficiel, un peu à la façon de la secte gnostique d'où provient l'*Évangile selon Thomas* : « Quand vous voyez votre ressemblance, vous vous réjouissez. Mais lorsque vous verrez vos images produites avant vous, qui ne meurent ni ne se manifestent, combien grand sera ce que vous supporterez<sup>4</sup>. » Par conséquent, si les adversaires de Tertullien prétendaient, comme le laisse supposer sa réponse, que le Christ avait sauvé l'âme en lui montrant son *effigies*, il est peu vraisemblable qu'ils entendissent ce terme comme l'équivalent du premier type de ressemblance dont parle l'*Évangile selon Thomas*, qui est superficiel et extérieur ; il s'agirait plutôt du second type : l'« image » céleste préexistante, le modèle idéal que l'âme fut autrefois et qu'elle doit redevenir

1. J.-E. MÉNARD, trad. *Év. Vér.*, p. 32 (= p. 17, lin. 5-16).

2. *Carn.* XII, 6.

3. Cf. par ex. *An.* IX, 2 s.

4. *Év. Th.*, log. 88, o. c., p. 44 ; commentaire de ce texte par H.-Ch. PUECH dans *Annuaire du Collège de France*, 63<sup>e</sup> année (1962/63), p. 199-200.

plus tard. La rencontre de cette image constitue l'expérience spirituelle par excellence, qui provoque trouble et effroi (θάμβος) parce qu'on se trouve subitement confronté au monde divin et que l'on va savoir enfin si l'on porte en soi la semence spirituelle : « Un grand trouble se produisit parmi les vases, parce que les uns étaient vides et les autres remplis<sup>1</sup>. »

L'une des images les plus courantes dont les valentiniens se servent pour désigner cette moitié divine de l'âme est celle des anges qui accompagnent le Sauveur, lui-même « Ange » du Plérôme qui porte en lui toute la puissance angélique. Ce point est évoqué en un passage du *De carne Christi* : « Mais, répliquent-ils, le Christ a aussi revêtu la nature de l'ange ... — Dans quel dessein ? ... Serait-ce qu'il ait voulu se l'associer comme une puissante escorte pour accomplir la libération de l'homme ? ... Dans ce cas, il n'y a pas un seul Seigneur, un seul Sauveur, mais deux artisans du salut, dont l'un ne peut évidemment rien faire sans l'autre. Serait-ce alors que l'ange ne devait servir que d'intermédiaire ? ... Mais pourquoi le Christ est-il descendu lui-même pour une affaire qu'il devait faire régler par l'ange<sup>2</sup> ? » Si nous confrontons ce passage à l'un des extraits de Théodote, nous ne pourrions douter que les valentiniens n'aient soutenu à la fois les deux termes de l'alternative que repousse ici Tertullien : « Jésus, notre 'lumière', comme dit l'Apôtre, 's'étant vidé de lui-même', c'est-à-dire, d'après Théodote, étant venu hors de la Limite, a, par le fait qu'il était l'Ange du Plérôme, entraîné au dehors avec lui les anges de la semence supérieure. Et quant à lui, il possédait la rédemption, en tant qu'il provenait du Plérôme : mais pour les anges, il les a emmenés en vue du redressement de la semence<sup>3</sup>. »

1. Cf. *supra*, p. 33, n. 1.

2. *Carn.* XIV, 1-3.

3. *Exc. Theod.* 35, 1-2 (éd. F. Sagnard, *SC* 23, p. 136-138).

D'une part, les anges accompagnent Jésus dans son voyage du Plérôme (ou monde supérieur) jusqu'à la terre : ils sont donc bien comme des satellites qui lui sont associés (*cum quo*<sup>1</sup>) dans sa mission rédemptrice. D'autre part Jésus, étant déjà sauvé, possède la plénitude de son être : il ne peut donc pas s'unir lui-même aux hommes pour les sauver à leur tour ; c'est à cet office qu'il destine les anges et c'est par leur intermédiaire (*per quem*<sup>2</sup>) qu'il opérera « le redressement de la semence ».

L'union des âmes avec les anges est présentée comme une sorte de mariage spirituel, que Tertullien caricature fort plaisamment dans son *Adversus Valentinianos* : « Que leur arrivera-t-il après ? Ils seront répartis entre les anges, escorte du Sauveur. Pour leur servir de fils, pourrait-on croire ? Pas le moins du monde ! Pour leur servir d'appariteurs ? Même pas cela ! Pour être leurs ombres ? Plût au ciel qu'il ne s'agît que de cela ! Et pourquoi donc, si l'on ne rougit pas de le dire ? Pour être leurs épouses ! C'est alors qu'ils joueront entre eux les sables enlevées et promises au mariage. Telle sera la récompense des spirituels et le prix de leur foi. Voilà l'utilité des mythes : que Gaius ou Marcus, qui a de la barbe en cette chair-ci, qui dans cette vie a l'âme sévère d'un mari, d'un père, d'un grand-père, d'un arrière-grand-père — d'un mâle enfin, je n'en demande pas plus ! — se voie par les œuvres d'un ange dans la chambre nuptiale ..., vous savez ce que je veux dire si je n'en dis pas plus ... et qu'à la suite de cela, il accouche du trente et unième Éon<sup>3</sup> ! » Les âmes — même celle de Gaius ou de Marcus — contiennent, en effet, un principe féminin, la semence de la Sagesse : elles sont donc normalement destinées à s'unir aux anges qui portent la semence

1. *Carn.* XIV, 2.

2. *Ib.*, 3 : « per angelum ».

3. *Val.* XXXII, 3-4.

masculine du Sauveur. L'allusion de la chambre nuptiale se rapporte sans aucun doute au sacrement suprême des valentiniens, l'ἀπολύτρωσις qui est au cœur de l'Évangile selon Philippe et préfigure symboliquement ce mariage spirituel de l'âme et de son ange, abolition de tous les dualismes, restauration de l'être dans son intégrité primitive<sup>1</sup>.

**Conclusion sur l'Incarnation** A quoi servent donc la passion et la mort de Jésus-Christ dans une telle perspective ? N'hésitons pas à le dire : elles ne servent à rien du tout. Jésus n'est pas le rédempteur, il ne rachète pas nos péchés ; il est le révélateur qui dissipe l'erreur, la brume de l'oubli. Il en résulte d'ailleurs qu'il n'est pas réellement mort sur la croix : c'est une simple apparence qui subsiste de lui quand il a remis son esprit entre les mains du Père et, pour les valentiniens d'Occident, c'est même avant le supplice que l'esprit du Sauveur a regagné le Plérôme.

### B. Christ et Jésus : le mythe valentinien

Dans ces conditions, nous devinons que la réalité de sa chair importe, somme toute, assez peu pour que le salut devienne effectif. Ou plutôt, si nous adoptons le langage des valentiniens, il faut opérer un renversement des valeurs : la chair que nous appelons réelle est une illusion ; c'est la chair invisible qui est réelle. Cela est manifeste dans la sentence 23 de l'Évangile selon Philippe, dirigée contre ceux qui soutiennent la résurrection de la chair : « Il y en a qui craignent de ressusciter nus. C'est pourquoi ils veulent ressusciter dans la chair et ils ne savent pas que

1. J.-E. MÉNARD, éd. *Év. Ph.*, p. 28. Plus détaillé : cf. H. G. GAFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter Berücksichtigung der Sakramente*, Bonn 1969.

ceux qui portent la chair, ceux-là sont nus. Et ceux qui se dépouillent au point de se mettre nus, ceux-là ne sont pas nus ... La chair (du Christ) est le Logos, et son sang l'Esprit-Saint<sup>1</sup>. » Ainsi notre corps, contexture de passions et d'erreurs, n'a pas de réalité : le seul vêtement de notre âme est la chair spirituelle du Logos dont est revêtu Jésus-Christ.

**Pourquoi le mythe tient-il si peu de place dans le « De carne Christi » ?** Toutefois, nous ne pourrions pas pousser plus loin notre analyse sans savoir ce que ces noms propres signifient pour les valentiniens. Tertulien reproche à ses adversaires de poser « que le Christ soit quelqu'un et Jésus quelqu'un d'autre, que l'un ait su s'enfuir du milieu de la foule, que l'autre ait été arrêté, que l'un se soit retiré sur la montagne, s'entourant d'une nuée pour resplendir aux yeux de trois témoins, que l'autre ait été accessible au reste des hommes dans sa banalité, que l'un ait été courageux, que l'autre ait tremblé, finalement que l'un ait souffert sa passion, que l'autre soit ressuscité<sup>2</sup> ».

Ce reproche, survenant dans les dernières lignes du traité, a tout d'abord de quoi surprendre, car il se comprend mal sans référence aux mythes valentiniens dont l'auteur n'a pas touché mot dans tout ce qui précède. On peut s'interroger sur les raisons de son silence. Supposerait-il que son lecteur connaît déjà l'*Aduersus Valentinianos*, qui serait alors antérieur au *De carne Christi*, contrairement à ce que nous avons essayé de montrer jusqu'ici ? Si tel était vraiment le cas, on ne comprendrait pas pourquoi ce dernier traité ne contient aucune référence au premier, alors que Tertullien est coutumier de se citer lui-même chaque fois qu'il l'estime nécessaire. Allons plus loin : même si le *De carne Christi* est antérieur à l'*Aduersus*

1. J.-E. MÉNARD, éd. *Év. Ph.*, p. 57.

2. *Carn.* XXIV, 3.

*Valentinianos*, comme nous croyons pouvoir l'affirmer, il reste surprenant que l'auteur n'y ait pas ajouté après coup quelque renvoi à son ouvrage majeur sur le valentinisme. Ce silence est en soi très significatif. Il ne peut résulter que d'un jugement implicite sur la doctrine.

Tout se passe comme si, dès le début de sa carrière, Tertullien s'était une fois pour toutes refusé à prendre au sérieux les mythes de ses adversaires, fables grotesques, inventions plus extravagantes que celles des poètes. On en rit, on n'en discute pas. Ce qui vaut, en revanche, d'être discuté ce sont les représentations anthropologiques dont ces mythes tentent de rendre compte, et qui sont justement critiquées dans les chapitres X à XV du *De carne Christi*. Veut-on nous objecter qu'une telle dichotomie est toute artificielle, polémique, et que le mythe valentinien n'est pas dissociable de la doctrine du germe spirituel et du Sauveur qui s'identifie à celui qu'il sauve ? Nous n'en sommes pas si sûr. Il est pour le moins remarquable qu'une méditation aussi profondément gnostique que l'*Évangile de Vérité*, un texte aussi nettement valentinien que l'*Évangile selon Philippe* ne contiennent pas un mot de mythologie, en tout cas rien qui ressemble à la grande notice d'Irénée ni à l'*Adversus Valentinianos*.

A plus forte raison, si Tertullien a eu des contacts directs avec des interlocuteurs valentiniens, s'il a commencé par lire des ouvrages du genre de ceux que ces derniers mettaient entre les mains des débutants, comme la *Lettre à Flora* ou le *De resurrectione* du Codex Jung, c'est la signification humaine, le contenu sotériologique de la doctrine qui devaient lui sembler le point fort de ses adversaires. Le reste — « nescio quas illas valentinianorum Aeonum genealogias<sup>1</sup> » — pouvait passer pour accessoire, gratuit, et d'autant plus insaisissable que toutes les

1. *Ib.*, 2.

sectes se réclamant de Valentin ne s'accordaient même pas entre elles.

Mais revenons à l'explication du texte que nous avons cité. En quoi ces mythes valentiniens expliquent-ils que Jésus et Christ soient deux personnages différents ? Nous nous bornons à l'essentiel, renvoyant pour plus de détails aux analyses si claires et si complètes de F. Sagnard<sup>1</sup>.

#### Le Plérôme

Dieu, le principe unique d'où provient tout ce qui existe, n'est pas saisissable en lui-même ; tout ce que nous pouvons concevoir de lui, c'est le débordement, ou, pour employer le mot propre, la Plénitude (τὸ Πλήρωμα) de ses puissances et de ses dons. Dans la grande notice d'Irénée sur les valentiniens, qui est le document le plus complet et le plus cohérent sur cette partie de leur doctrine, ces puissances, appelées Ages ou Éons, sont représentées comme des couples allégoriques émanant les uns des autres en une hiérarchie décroissante, de telle façon que l'entité féminine du couple constitue simplement une qualité inhérente à l'entité masculine. Ainsi le « Père », appelé « Abîme », est conjoint à la « Réflexion », également appelée « Silence », de qui procèdent successivement « Entendement » et « Vérité », « Discours » et « Vie », « Homme » et « Église », etc. jusqu'à un total de trente Éons. Seul « Entendement » connaît directement le Père : les autres Éons sont écartés de lui par « Limite », qui veille en même temps à maintenir la cohésion du Plérôme.

Il convient de noter que la grande notice d'Irénée ne représente pas la doctrine de Valentin lui-même, mais de Ptolémée, un des disciples de l'école italique qui a infléchi sa doctrine<sup>2</sup>. Celle-ci ne se laisse plus reconstituer d'une

1. F. SAGNARD, *o. c.* ; excellent résumé de la question dans l'intr. aux *Exc. Theod.*, éd. F. Sagnard, SC 23 ; l'article de G. QUISPÉL dans *VC* nous paraît appeler de nombreuses réserves.

2. IR., I *Haer.* VIII, 5 : « ...et Ptolemaeus quidem ita ».

façon satisfaisante : les données que nous possédons aujourd'hui étant trop fragmentaires et, dans une certaine mesure, contradictoires. En effet, Tertullien qui, même pour l'*Aduersus Valentinianos*, a puisé à des sources indépendantes d'Irénée, nous avertit que la notion d'émanation, ou plus exactement de prolation des Éons, était différente chez le maître et chez le disciple : tandis que Ptolémée distingue nominalement et numériquement les Éons, qu'il en fait des substances personnelles extérieures au principe unique, Valentin en faisait des parties intégrantes de la divinité, pensées, sentiments, intentions (*sensus, affectus, motus*<sup>1</sup>). Ce jugement s'accorde mal avec le témoignage d'Irénée qui paraît indiquer au contraire que Valentin séparait le premier couple d'Éons d'une manière encore plus radicale que Ptolémée, puisqu'il place une première Limite aussitôt après le premier couple « Indicible » et « Silence »<sup>2</sup>. Il insistait ainsi sur l'incommunicabilité absolue du premier principe, alors

1. Val. IV, 2 : «...nominibus et numeris Aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat.»

2. Ir., I *Haer.* XI, 1 : "Ορους δὲ δύο ὑπέθετο, ἓνα μὲν μεταξύ τοῦ βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρὸς, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶ τὴν μητέρα ἀπὸ τοῦ Πληρώματος. Mais il est possible qu'Irénée ait mal compris la doctrine de Valentin. En effet, dans le système de Ptolémée, le rôle de la première Limite est tenu par le Noûs, qui seul peut contempler le Père et qui maintient ainsi les autres Éons à leur place en leur persuadant que leur ignorance est nécessaire. Il contribue donc, de ce fait, à assurer la cohérence interne du Plérôme. Mais dès lors que tous les Éons sont étroitement unis, ils ne sauraient admettre parmi eux aucun élément étranger : Limite apparaît donc comme une fonction dérivée du Noûs, plutôt que comme une entité indépendante. Valentin semble avoir insisté sur le premier aspect de cette fonction (Père inconnaissable, cohésion du Plérôme), et Ptolémée sur le deuxième (étanchéité du Plérôme aux éléments étrangers). A tout bien prendre, l'opposition n'est peut-être pas si importante.

que son disciple laissait place à une certaine intelligence de soi par l'intermédiaire d'Entendement.

D'autre part, F. Sagnard a montré que, pour l'ordre et le nom des Éons, Valentin était sans doute plus proche de Marc le Mage que de Ptolémée<sup>1</sup> : tout en reconnaissant qu'il nous est impossible, faute d'informations suffisantes, d'apprécier exactement la portée théorique de ces différences, il nous semble probable qu'elles n'altéraient pas gravement l'esprit de la doctrine, puisque les conséquences sotériologiques et anthropologiques restaient sensiblement les mêmes.

**Chute  
et restauration  
de la Sagesse**

Le mythe rapportait ensuite la déchéance et la restauration de la « Sagesse » du Plérôme. Selon la grande notice, « Sagesse », le trentième Éon, égarée par une « Intention » passionnée de connaître le Père, se serait sans doute perdue dans son immensité, si elle n'avait été arrêtée par Limite, qui la fait revenir à elle-même et exclut l'Intention du Plérôme<sup>2</sup>. Celle-ci constitue alors une seconde Sagesse, établie dans le « Lieu intermédiaire », qu'Irénée nomme ordinairement « Achamoth » pour la distinguer de la première, non sans une certaine ironie pour ce nom si étrange aux oreilles d'un écrivain de langue grecque<sup>3</sup>.

Le salut d'Achamoth s'opère en deux moments. Le Père commence par émettre, par l'intermédiaire d'Entendement, un nouveau couple d'Éons, Christ et Esprit-Saint<sup>4</sup>. Tandis qu'Esprit-Saint harmonise l'unité du Plérôme, Christ s'étend sur Limite comme sur la croix (équivoque favorisée par les différents sens du mot *σταυρός*)

1. Cf. F. SAGNARD, *o. c.*, p. 230.

2. Ir., I *Haer.* II, 2.

3. Cf. Ir., I *Haer.* IV et F. SAGNARD, *o. c.*, p. 166.

4. Ir., I *Haer.* II, 5-6.

et confère ainsi une première formation à la Sagesse extérieure, la formation selon l'essence (ἡ πρώτη μὀρφωσις ἡ κατὰ τὴν οὐσίαν<sup>1</sup>). Après le départ de Christ, celle-ci, qui n'avait jusqu'alors aucune connaissance du monde supérieur, éprouve la crainte, le désespoir et toutes sortes de passions<sup>2</sup>. Dans un second temps, le Plérôme tout entier émet l'Éon Sauveur, également appelé Jésus, qui guérit les passions d'Achamoth en lui donnant la conversion, et lui confère la seconde formation, la formation selon la Gnose, ἡ μὀρφωσις ἡ κατὰ τὴν γνῶσιν<sup>3</sup>. Ultérieurement, la conversion devient la substance psychique du Démiurge, créateur de ce monde, tandis que les passions deviennent les quatre éléments de la matière<sup>4</sup>. Là encore Ptolémée innovait par rapport à son maître.

Nous savons par Irénée que, selon Valentin, Christ émane directement de Sagesse et remonte vers le Plérôme pour demander la mission de Sauveur<sup>5</sup>. Faut-il en conclure, comme F. Sagnard, que la distinction entre formation selon l'essence et formation selon la Gnose est un développement plus tardif de la doctrine, qui serait alors propre à l'école occidentale<sup>6</sup> ? Cela n'est pas, à notre avis, une nécessité absolue. Il est possible que selon Valentin l'origine de la Sagesse extérieure suffit à lui assurer cette appartenance au monde spirituel qu'est la μὀρφωσις κατὰ τὴν οὐσίαν, également appelée μὀρφωσις κατὰ τὴν γένεσιν<sup>7</sup>. Ce dont elle avait besoin, en revanche, c'est de reconnaître

1. *Ib.* IV, 1.

2. *Ib.*

3. *Ib.* IV, 5.

4. *Ib.*

5. *Ib.* XI, 1 : καὶ τὸν Χριστὸν οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πληρώματι Αἰώνων προεβλήθησθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς μητρὸς ἕξω γενομένης κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων καὶ μετὰ σκιᾶς τινός.

6. F. SAGNARD, *o. c.*, p. 231.

7. ORIGÈNE, *Fragments d'Héracléon*, ad Ioh. 1, 3.4 (texte établi par A. Hilgenfeld, *o. c.*, p. 475) : αὐτὸς γὰρ τὴν πρώτην μὀρφωσιν τὴν κατὰ τὴν γένεσιν πάρεσχε.

cette appartenance, de se retrouver elle-même dans un conjoint céleste : telle est la seconde formation que lui a apportée le Sauveur.

Nous pouvons aussi faire état d'un argument plus précis : l'exégèse de *Jn* 1, 13 au chapitre XIX du *De carne Christi*, que nous avons déjà étudiée ci-dessus<sup>1</sup>, prend un sens tout particulier si l'on distingue entre les deux types de formation. En effet, le docteur de l'école valentinienne occidentale, Héracléon, commentait la fin de *Jn* 1, 3 en la rattachant au verset suivant : ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν. Il rapportait ce texte, si nous en croyons Origène, à la formation des hommes pneumatiques, ou plus précisément à la première formation κατὰ τὴν γένεσιν. Faute d'explications supplémentaires, W. Förster commente prudemment : « Quelle est la μὀρφωσις qui doit être distinguée de la première ? Cela demeure inexplicé<sup>2</sup>. » Sans aucun doute, si nous considérons ce que dit Origène. Toutefois, nous nous rappelons que le texte de Tertullien concernait aussi le *semen arcanum electorum et spiritalium*<sup>3</sup>, donc vraisemblablement la formation des hommes pneumatiques. Or cette fois-ci, il doit s'agir de la deuxième formation, qui survient après la venue du Sauveur, la formation selon la Gnose.

Mais nous avons vu que la leçon scripturaire sur quoi s'appuie cette exégèse (οὐ ... ἐγεννήθησαν) est surtout attestée en Orient. Il est donc fort possible qu'en la matière Héracléon soit plus importateur que créateur : son exégèse des versets 3 et 4 suppose celle du verset 13, mais celle-ci suppose à son tour une leçon scripturaire qui n'est pas à cette époque la plus courante en Occident. Ainsi la distinction entre les deux types de formation pourrait être commune à toutes les écoles valentiniennes

1. Voir *supra*, p. 30 s.

2. W. FOERSTER, *o. c.*, p. 5.

3. *Carn.* XIX, 1.

et remonter à Valentin lui-même : nous reconnaissons toutefois que nous ne l'avons pas démontré ; nous avons simplement soulevé une difficulté que F. Sagnard avait peut-être trop vite résolue<sup>1</sup>.

**La théorie du Christ  
multiforme  
et les deux  
écoles valentiniennes** Mais par un processus déjà exposé ci-dessus<sup>2</sup> l'élément spirituel contenu dans Achamoth est descendu du Lieu intermédiaire jusqu'au monde inférieur dans la race des hommes pneumatiques. Il importe, par conséquent, que cet élément soit réintégré avant l'embrasement final qui consumera la matière. Telle est l'explication mythique de l'Incarnation : le Jésus de l'Évangile n'est autre que l'Éon Sauveur qui a décidé de se rendre visible aux hommes ; pour cela il doit prendre chair. De quoi celle-ci sera-t-elle constituée ? L'élément proprement matériel et terrestre est exclu : « Non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam<sup>3</sup>. » En effet, il est trop évident que Jésus ne vient sauver que les hommes spirituels, les pneumatiques, et non pas les hyliques, qui sont purement matériels. Mais ceux qui appartiennent à la nature intermédiaire, les psychiques, fils d'Abel, ne connaîtront-ils pas, avec le Démiurge, une espèce de salut ? Dans ce cas, il serait logique que la chair de Jésus comportât non seulement un élément pneumatique, mais également un élément psychique.

Les valentiniens ne s'accordaient pas sur ce point ; on connaît le fameux rapport d'Hippolyte sur l'opposition de leurs docteurs : (l'école italique) « à laquelle appartiennent Héracléon et Ptolémée, enseigne que le corps de Jésus est né psychique, c'est pourquoi, au moment de son baptême, l'Esprit, c'est-à-dire le Logos de la Mère d'en-haut,

1. Il paraît d'ailleurs n'avoir pas remarqué que la  $\mu\eta\mu\eta\ \tau\omega\upsilon\ \chi\rho\epsilon\iota\tau\tau\acute{o}\nu\omega\upsilon\upsilon$  équivalait en fait à la première formation.

2. Voir *supra*, p. 33.

3. *Carn.* XV, 3.

la Sagesse, est descendu sous la forme d'une colombe ... L'école d'Orient, au contraire, à laquelle appartiennent Axionicos et Bardesane, soutient que le corps du Sauveur était pneumatique. L'Esprit-Saint, c'est-à-dire la Sagesse, est venu sur Marie ; la puissance du Très-Haut est l'art du Créateur qui est venu modeler ce que l'Esprit avait donné à Marie<sup>1</sup>. »

Nous nous rallions à l'interprétation de F. Sagnard<sup>2</sup>. Pour l'école orientale le corps de Jésus-Christ comporte : a) un élément pneumatique invisible, b) un élément visible, psychique très vraisemblablement, modelé par le Créateur « avec un art indicible » ; à quoi l'école occidentale ajoute un second élément psychique, invisible cette fois-ci, mêlé d'un germe spirituel transmis par Achamoth, qui est le Christ du Créateur, annoncé par l'Ancien Testament. Nous commençons donc à comprendre en quoi Jésus et Christ désignent deux êtres différents : pour simplifier, en langage valentinien, ce qui est pneumatique s'appelle Jésus, et ce qui est psychique s'appelle Christ. Cependant, ce n'est même pas le Christ en général, mais seulement le Christ psychique visible qui a été arrêté et qui est mort sur la croix : autrement dit, le « Christ de l'économie » dont les deux écoles valentiniennes reconnaissent l'existence.

Certes, on chercherait en vain chez Tertullien une explication claire des enveloppements successifs qui, pour ses adversaires, constituent la chair du Seigneur. Ce n'est pas un témoin impartial ; il ne veut pas comprendre de cœur, mais d'une façon purement intellectuelle. Toutes ces subtilités orientales lui paraissent tellement gratuites ! Mais cela ne veut pas dire qu'il manque de clairvoyance ni d'information. Précisément sur le point important

1. HIPPOLYTE, VI *Elenchos*, 35 cité par F. SAGNARD, éd. *Exc. Theod.* (SC 23), introd., p. 6, en francisant les noms propres.

2. F. SAGNARD, éd. *Exc. Theod.* (SC 23), p. 6 s.

signalé par Hippolyte, il nous confirme très clairement la division des deux écoles. Quand il oppose soigneusement la position personnelle de Valentin, qui prétend que la chair du Christ était *spiritalis*, c'est-à-dire « pneumatique » ou composée d'esprit, à celle de ses disciples, qui prétendent qu'elle était *animalis*<sup>1</sup>, c'est-à-dire composée d'âme ou psychique, il ne nous présente pas les faits sous un jour tendancieux ; il simplifie sans déformer, comme un homme d'Occident avide de réalité concrète, et nous permet de confirmer le jugement de tous les critiques du valentinisme, que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, l'Orient est resté plus proche du maître que l'Occident.

Tertullien a fort bien saisi la faiblesse de l'école d'Occident. Puisque Jésus n'est vraiment Jésus qu'au moment de son baptême, quand le Sauveur d'en-haut descend sur lui avec ses anges, qu'a-t-il donc été jusqu'alors ? Rien de plus que la créature du Demiurge inférieur, à peine plus que ce simple mortel, ce *nudus homo* dont parlait Ébion, qui était animé par l'esprit prophétique<sup>2</sup>. En faisant explicitement ce rapprochement, non seulement Tertullien confirme une seconde fois Hippolyte<sup>3</sup>, mais il dénonce le caractère adoptianiste de cette christologie, qui, paradoxalement, ruine la transcendance que les valentiniens réclamaient pour le Fruit du Plérôme, descendu non pas du ciel sur la terre, mais de *supernitates supernitatum* et de *sublimitates sublimitatum*<sup>4</sup>, qui devraient être bien plus élevées !

1. *Carn.* XV, 1 : « Licuit et Valentino...carnem Christi *spiritalem* comminisci. » *Carn.* X, 1 : « Conuertor ad illos alios aequae sibi prudentes qui carnem Christi *animalem* adfirmant. » Opposition de toutes ces christologies en *Carn.* XV, 2 : « carnis humanae...non *spiritalis* (= Valentin), sicut nec *animalis* (= valentiniens occidentaux) nec *siderea* (= Apellès) nec *imaginariae* (= Marcion). »

2. *Carn.* XIV, 5.

3. HIPPOLYTE, frag. *Sur la Pâque*, cité dans notre commentaire *ad locum*.

4. Cf. *Val.* VII, 1.

On souhaiterait trouver d'autres précisions éclairantes sur Valentin et l'école orientale. De fait, à partir du chapitre XV où il mentionne la position du maître, Tertullien ne parle plus de *caro animalis*, mais seulement de *caro spiritualis*<sup>1</sup>. Malheureusement, tandis que la fin du chapitre et le chapitre XVI sont une réponse à des objections formulées par un épigone, il n'est plus question, à partir du chapitre XVII, de la nature de la chair du Christ, mais de sa conception virginale, sur quoi les deux écoles devaient s'opposer moins nettement.

### C. Le valentinisme et la conception virginale

Nous avons vu plus haut en effet qu'Adam sème nécessairement selon la matière<sup>2</sup>. Par conséquent ses fils devraient tous être des hyliques, comme Caïn et sa descendance ; et s'il transmet à Abel la nature psychique du Demiurge, à Seth la nature pneumatique du Plérôme, ce n'est pas que ces deux natures lui appartiennent vraiment : il n'en est que le dépositaire. Les valentiniens expriment cette distinction en opposant soigneusement les prépositions : ce n'est pas d'Adam, mais par l'intermédiaire d'Adam que les psychiques et les élus tiennent d'être ce qu'ils sont : δι' αὐτοῦ μὲν, οὐχ ὑπ' αὐτοῦ δὲ προβάλλεται ἀμφώ<sup>3</sup>.

Ce qui est vrai de tous les fils d'Adam doit l'être également du Christ. Non seulement Marie ne saurait lui transmettre d'elle-même la nature spirituelle (qu'elle ne

1. *Carn.* XVIII, 6, commentaire de *quod de spiritali natum est, spiritus est* : les hérétiques paraissent l'appliquer à la chair du Christ. *Carn.* XIX, 5 : *caro spiritualis*. *Carn.* XXII, 6 : *spiritalem carnem*. *Ib.* : *carnem Christi spiritalem*.

2. Voir *supra*, p. 33.

3. *Exc. Theod.* 55 (éd. F. Sagnard, *SC* 23, p. 172).

possède que par grâce), mais encore, puisque son corps doit être pur de tout élément matériel, il importe qu'elle ne soit pas véritablement sa mère ou, pour employer un langage plus trivial dont les hérétiques ne rougissent pas, qu'elle n'ait été pour lui qu'un simple lieu de passage, dont il n'ait rien emporté<sup>1</sup>. C'est à ce prix que les valentiniens parvenaient à concilier la descendance adamique de Jésus avec sa nature spirituelle, échappant au dilemme que leur opposait Tertullien : il faut, ou bien soutenir que la chair (de David, de Jessé, d'Abraham et d'Adam) était composée d'esprit, « afin de pouvoir en déduire la même condition de substance dans le Christ, ou bien admettre que la chair du Christ n'était pas composée d'esprit, puisqu'elle ne remonte pas à une lignée composée d'esprit<sup>2</sup> ».

Nous retrouverons naturellement le même jeu de prépositions que précédemment à propos d'Abel et de Seth : « *Per uirginem dicitis natum, non ex uirgine, et in uulua, non ex uulua*<sup>3</sup>. » Notre texte rejoint ici, entièrement et de la façon la plus claire, la notice d'Hippolyte sur l'école valentinienne d'Orient et celle d'Irénée sur l'école d'Occident, preuve que toutes les deux étaient sans doute d'accord sur ce point<sup>4</sup>.

Mis à part les textes scripturaires mentionnés au chapitre XX du *De carne Christi*, l'un des arguments les plus familiers aux hérétiques en faveur de leur thèse devait consister en « questions » sur la virginité de Marie.

Marie « vierge  
et non vierge »

1. Cf. IR., I *Haer.* VII, 2 : διὰ Μαρίας ... καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλήνος ὀδεύει.

2. *Carn.* XXII, 6.

3. *Ib.* XX, 1.

4. Cf. IR., I *Haer.* VII, 2 et HIPPOLYTE, VI *Elenchos* 35 : ἀπὸ τῆς Ὀυδοάδος γεννηθεὶς διὰ Μαρίας.

Comment celle-ci peut-elle être à la fois vierge et mère<sup>1</sup> ? Cette vérité leur paraît en elle-même contradictoire. Il faut qu'elle soit à la fois vierge et non vierge — *uirgo et non uirgo* — ou qu'elle ait enfanté sans enfanter — *peperit et non peperit*<sup>2</sup>. Tertullien croit habile de revendiquer cette formule, qui constitue en quelque sorte le slogan de ses adversaires, pour la défense de l'orthodoxie : Ils s'imaginent, écrit-il, que leur langage ne fait pas « notre affaire plutôt que la leur ; oui, elle a enfanté, et de sa propre chair ; non, elle n'a pas enfanté, car elle n'a pas reçu la semence de l'homme. Oui, elle est vierge, aux yeux de son mari ; non, elle n'est pas vierge, pour ce qui est de l'enfantement. Mais je ne veux point de (leurs) raisons : que celle qui a enfanté n'ait pas enfanté, parce qu'elle ne l'a pas fait de sa propre chair, ou que celle qui n'est pas vierge soit vierge, parce qu'elle n'est pas mère du fruit de ses entrailles<sup>3</sup>. »

On voit avec quelle habileté procédaient les valentiniens. Ils prenaient le problème à l'envers, en partant du résultat final. A quoi bon, disaient-ils aux chrétiens, vous évertuer à soutenir que la mère du Christ est intacte parce que son mari ne l'a pas touchée, si vous supposez au Christ une chair matérielle qui a détruit de toute façon les signes physiques de sa virginité, au sens où on l'entend ordinairement ; le seul moyen d'échapper à cette contradiction consisterait à admettre comme nous que la chair du Christ, n'étant pas matérielle, n'ayant rien emprunté au corps qui l'a portée, n'a pu détruire une virginité matérielle, ou qu'il existe une virginité d'un autre genre et plus élevée que celle dont vous parlez.

Il faut croire que cette argumentation ne laissait pas

1. *Carn.* XXI, 3 : « Quomodo enim uirgo mater ? » (sur l'établissement du texte, cf. notre commentaire *ad locum*).

2. *Carn.* XXIII, 2.

3. *Ib.*, 2-3.

de produire son effet, puisqu'elle parvient à faire départir Tertullien de son habituel bon sens dans tout ce traité : à lui faire nier la virginité de Marie *in partu*<sup>1</sup>. Mais elle implique que les hérétiques n'attachaient pas grande importance à la virginité *quantum ad uirum*.

Sur ce point-là, Tertullien reste muet. Mais nous avons peut-être de quoi reconstituer la position valentinienne dans la sentence 17 de l'*Évangile selon Philippe*. Nous y apprenons que Marie est « la vierge qu'aucune puissance n'a souillée<sup>2</sup> ». Si c'est en cela que consiste la virginité, ne croyons pas qu'elle soit une singularité physique et encore moins qu'elle soit un privilège exceptionnel ; à tout bien prendre, en effet, la Samaritaine d'Héracléon ne serait pas tellement moins vierge que la mère du Christ. Nous lisons sans doute qu'elle a eu six maris, un de plus que dans l'Évangile canonique, pour symboliser ces « puissances » matérielles dont parle l'*Évangile selon Philippe*. Mais ces puissances eurent beau forniquer avec elle, l'entraîner en dehors de la vérité : elles lui sont restées étrangères, elles n'ont pas entamé la pureté de son être profond, elles ne l'ont jamais empêchée d'agir selon sa nature spirituelle<sup>3</sup>. Voilà de quoi nous devons nous souvenir en lisant la suite de la sentence : « Le Seigneur n'aurait pas dit 'mon Père qui est dans les cieux' s'il n'avait pas eu un autre père, mais il aurait dit simplement : 'mon Père'<sup>4</sup>. »

1. *Ib.*, 3.

2. Cf. J.-E. MÉNARD, éd. *Év. Ph.*, p. 55.

3. ORIGÈNE, *Fragments d'Héracléon*, ad Ioh. 4, 6.20-22 ; cf. A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 483 s. et particulièrement le commentaire de ἐξ (au lieu de πάντες) ἄνδρας ἕσχατος ... τὴν ὕλην πᾶσαν κακίαν δηλοῦσθαι διὰ τῶν ἐξ ἀνδρῶν.

4. Cf. J.-E. MÉNARD, éd. *Év. Ph.*, p. 55. Cette hypothèse est confirmée par la sentence 91, p. 91 : si Joseph est bien le père du corps psychique visible de Jésus-Christ (= « le Christ de l'économie »), on peut s'attendre à lui voir « planter » l'arbre de la croix sur laquelle

Le manuscrit étant gravement endommagé, le texte reconstitué par J.-E. Ménard comporte nécessairement une part d'hypothèse, mais il mérite l'examen. Si on l'admet, il s'ensuivrait que :

a) Jésus tire sa chair psychique visible des œuvres de Joseph, qui joue ici le rôle d'un simple intermédiaire, comparable à celui de Marie pour sa chair psychique invisible et pour sa chair spirituelle ;

b) la virginité de Marie en dernière analyse n'est pas une virginité physique parce que celle-ci n'est méritoire que pour les psychiques, qui font leur salut par les œuvres, mais elle exprime la condition de tout être pneumatique ici-bas, tant qu'il n'a pas été uni à son conjoint du Plérôme.

L'objection majeure qu'on opposera à cette hypothèse est que ni Irénée, ni Hippolyte, ni aucun autre auteur ecclésiastique ne nous indiquent que les valentiniens aient mis en doute la virginité physique de Marie. A quoi l'on peut répondre :

a) que des divergences pouvaient exister sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, entre les sectes valentiniennes. De même que certains ébionites, contre l'opinion générale de la secte, soutenaient la virginité de Marie<sup>1</sup>, inversement, il n'y a pas de raison doctrinale majeure pour que l'école valentinienne, dont provient l'*Évangile selon Philippe*, influencée peut-être par d'autres doctrines gnostiques, ne l'ait pas niée, contrairement à l'opinion générale de la secte.

b) A tout bien prendre, on ne voit pas pourquoi Marie serait dite à la fois *uirgo et non uirgo*, si elle était parfaite-

ce corps sera crucifié. Dans son commentaire, p. 209, J.-E. Ménard fait remarquer que cet arbre symbolise la matière (psychique en l'occurrence, puisque son corps est psychique) à cause de laquelle Jésus est crucifié.

1. A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 424.

ment vierge *quantum ad uirum et in partu*. Au contraire si la position des adversaires de Tertullien était celle que nous croyons lire dans l'*Évangile selon Philippe*, la formule serait tout à fait pertinente.

c) La terminologie sournoise et souvent presque irréprochable des valentiniens a pu tromper même des esprits perspicaces comme Irénée, Hippolyte ou Tertullien, qui n'étaient pas pleinement initiés à leur doctrine. Un fait est certain en tout cas : quelle qu'ait été l'opinion des valentiniens sur le rôle de Joseph, dire que Jésus est né d'une vierge revient surtout à affirmer la nature éminemment spirituelle de la mère du Sauveur.

Aussi tandis que Tertullien, comparant Jésus à Adam, insiste sur la virginité physique de la terre dont Dieu l'a tiré (« nondum opere compressa, nondum sementi subacta<sup>1</sup> »), les hérétiques, proposant le même parallèle, présentent immédiatement la virginité de la terre comme une image du Saint-Esprit, féminin dans les langues sémitiques et « vierge » également : « Adam a été fait de deux vierges, l'Esprit et la terre vierge. C'est pourquoi le Christ est né d'une vierge, afin de réparer la chute qui est arrivée au début<sup>2</sup>. » Comme il a été nié plus haut que Marie ait conçu de l'Esprit-Saint qui est lui-même une « femme », la virginité de Marie coïncide simplement avec celle de l'Esprit, et il n'est plus question de terre vierge, parce que Jésus n'a pas de chair matérielle.

#### D. Les « Syllogismes » d'Alexandre

Nous ne saurions finir cette notice sans nous demander comment Tertullien a acquis une connaissance aussi

1. *Carn.* XVII, 3.

2. *Év. Ph.*, sent. 83, éd. J.-E. Ménard, p. 87.

précise de ces quelques aspects du valentinisme. La seule source écrite qu'il mentionne est l'ouvrage d'un certain Alexandre qu'A. Hilgenfeld croyait pouvoir compter au nombre des valentiniens occidentaux<sup>1</sup>. On ne voit pas sur quoi se fonde cette opinion. En effet, le nom d'Alexandre n'apparaît pas dans le passage de l'*Aduersus Valentinianos* où Tertullien énumère les membres des deux écoles, sans doute parce que cette liste est recopiée, comme tout le reste de l'ouvrage, tandis que le *De carne Christi* puise directement aux sources<sup>2</sup> : or, aucune des positions que le *De carne Christi* prête à Alexandre ne nous permet de le situer avec certitude du côté des occidentaux plutôt que des orientaux.

Les syllogismes  
comme genre  
littéraire :  
l'exemple d'Apellès

Cependant l'examen du texte nous permet d'acquérir quelques connaissances positives sur lui et sur son œuvre. Tout d'abord, le traité que Tertullien a eu entre les mains s'intitulait-il vraiment *Syllogismes*, comme le grand ouvrage d'Apellès ? La phrase « Sed remisso Alexandro cum suis Syllogismis... », qu'on a coutume de citer comme une preuve<sup>3</sup>, pourrait théoriquement avoir un autre sens. Elle pourrait être construite sur le même modèle que celle de Sénèque : « relictis ambiguitatibus et syllogismis et cauillationibus et ceteris acuminis irriti ludicris...<sup>4</sup> » ; dans ce cas, *syllogismi* ne serait pas un titre, mais simplement un synonyme d'*acuminis irriti ludicra*. Toutefois, nous croyons que cette explication doit être rejetée, parce que l'ouvrage d'Alexandre paraît bien avoir été composé de syllogismes,

1. A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 629.

2. *Ib.*, p. 70, n. 87.

3. Cf. *Carn.* XVII, 1 et le commentaire d'E. EVANS, éd. *Carn.*, p. 156.

4. SÉNÈQUE, *Epistulae morales* 108, 12.

au sens technique du terme<sup>1</sup>, comme nous l'entendons encore aujourd'hui : c'était d'ailleurs le cas des *Syllogismes* d'Apellès<sup>2</sup>.

Certains de ces derniers nous ont été transmis par l'intermédiaire d'Origène et d'Ambroise :

a) si homo non gustauerat mortem, quam non gustauerat, scire non poterat ;

b) ergo si nesciebat, timere non poterat ;

c) frustra igitur deus mortem pro terrore obiecit, quam homines non timebant<sup>3</sup>.

Dans un texte comme celui-là nous reconnaissons immédiatement les trois propositions d'un syllogisme ou d'un raisonnement très semblable. On rapproche deux faits : d'une part, l'homme ne connaissait pas la mort, d'autre part, il ne pouvait craindre ce qu'il ignorait ; on en tire une conclusion : donc la menace de mort prononcée par le Créateur était vaine.

Mais dans certains cas le rapport d'Origène ou d'Ambroise est plus allusif :

a) Si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi uirtutis adsciscit :

b) nonne uidetur plus sibi homo acquirere quam ei deus contulit<sup>4</sup> ?

Nous ne retrouvons ici que deux propositions : les deux prémisses du syllogisme. Mais nous comprenons aisément pourquoi Ambroise nous laisse le soin d'ajouter nous-mêmes la conclusion ; il suffira de reprendre le refrain perpétuel d'Apellès : *Ψευδής ἄρα*

1. Très largement vulgarisé comme on peut en juger par ex. par AULU-GELLE, *Noctes Atticae* II, 8.

2. Sur le sens de cet ouvrage, voir *infra*, p. 104.

3. A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 534.

4. *Ib.*, p. 533-534.

ὁ μῦθος, οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ θεοῦ ἡ γραφή<sup>1</sup>. Puisque l'Écriture prétend que tout ce qui est sorti des mains de Dieu était parfait, et que l'homme pourtant, luttant pour sa vertu, doit acquérir plus de perfection qu'il n'en a reçu, l'Écriture ne dit pas la vérité.

Dans d'autres cas enfin le syllogisme est ramassé en une seule question : « Quomodo lignum uitae plus operari uidetur ad uitam, quam insufflatio dei<sup>2</sup> ? » Si un tel rapport était isolé, nous ne serions pas en droit de supposer que cette question résume un syllogisme ; mais le titre même de l'ouvrage dont elle est tirée, et les autres exemples de syllogismes complets, rendent cette supposition très vraisemblable.

Gardons à l'esprit l'exemple d'Apellès et examinons le rapport de Tertullien sur Alexandre. Bien que

l'hérétique ne soit pas désigné par son nom, il est difficile de douter qu'il ne soit le *quidam ex factiuncula Valentini* dont le début du chapitre XV résume les objections<sup>3</sup>. Or la première d'entre elles comporte trois propositions, dont Tertullien dérange quelque peu l'ordre, pour placer en tête la conclusion : serait-il excessif d'admettre que si nous remettons celle-ci à sa place, nous retrouverons l'esprit du syllogisme d'Alexandre ?

*Carn. XV, 3*

*syllogisme*

1. a) Non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam  
b) ne deterior angelis... deprehendatur  
c) qui non terrenae carnis extiterunt.

- b) Angelis Christus deterior deprehendi nequit ;  
c) angeli autem non terrenae carnis extiterunt  
a) ergo nec Christus.

1. *Ib.*

2. *Ib.*

3. C'est aussi l'avis d'E. EVANS, éd. *Carn.*, p. 156.

Nous retrouverons dans les quatre objections suivantes le même genre de formulation, si l'on accepte de faire deux hypothèses. Tout d'abord, la proposition « non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam » conclut non seulement le premier argument, mais encore tous les autres. Comme le Ὑσὺδῆς ἄρα ὁ μῦθος d'Apellès, c'est le refrain perpétuel d'Alexandre : l'hérétique n'a pas d'autre but que de démontrer que le Christ ne s'est pas réellement incarné. D'autre part, il faut supposer que les quatre objections qui suivent celle que nous venons d'énoncer se répondent deux à deux, dans une double symétrie. Les deux premières concernent la naissance du Christ ; les deux dernières sa résurrection.

La première et la troisième tentent de réfuter une proposition du type : « notre chair est semblable à la sienne ... » ; la deuxième et la quatrième réfutent la réciproque : « sa chair est semblable à la nôtre ... » Cette double symétrie permet à Tertullien de ne pas répéter une fois sur deux celle des prémisses qui est à peu de chose près commune à deux objections successives :

*Carn. XV, 3**syllogisme*

- |   |   |
|---|---|
| 2. a) oporteret similem nostrae<br>carnis similiter nasci                   | a) si caro Christi similis nostrae<br>fuit, similiter eam nasci<br>oportuit                           |
| b) non de spiritu nec de deo<br>sed ex uiri uoluntate                       | b) caro autem Christi de spiritu<br>ac de deo nata est ; nostra<br>uero ex uiri uoluntate             |
| c) [non putant terrenam et<br>humanam Christo subs-<br>tantiam informatam.] | c) ergo caro Christi (caelestis)<br>nostrae (sc. terrenae et hu-<br>manae) carnis similis non<br>est. |
|   | réciproquement  |
| 3. a) oporteret similem [eius]<br>carnis similiter nasci                    | a) si caro nostra similis carnis<br>Christi fuit, eam similiter<br>nasci oportuit                     |

- |   |  |
|---|--|
| b) et cur ' non de corruptela<br>sed de incorruptela ' ?                    | b) nostra autem caro de cor-<br>ruptela nata est, Christi<br>uero de incorruptela                    |
| c) [non putant terrenam et<br>humanam Christo subs-<br>tantiam informatam]  | c) ergo caro nostra (sc. humana<br>ac terrena) carnis Christi (sc.<br>caelestis) similis non fuit.   |
| 4. a) et quare non sicut et illa<br>resurrexit et in caelo<br>resumpta est  | a) si caro nostra carnis Christi<br>par fuit, sicut caro Christi,<br>pariter resurgere debuit        |
| b) ita et nostra par eius sta-<br>tim adsumitur ?                           | b) caro autem nostra non sta-<br>tim resurrexit sicut caro<br>Christi                                |
| c) [non putant terrenam et<br>humanam Christo subs-<br>tantiam informatam]  | c) ergo caro nostra (sc. terrena<br>ac humana) carnis Christi<br>(caelestis) par non est.            |
|   | réciproquement   |
| 5. a) aut cur illa par nostrae  | a) si caro Christi par nostrae<br>fuit, pariter dissolui debuit                                      |
| b) non aequae in terram<br>dissoluta est ?                                  | b) caro autem Christi in caelo<br>resumpta est, nostra uero in<br>terram dissoluitur                 |
| c) [non putant terrenam et<br>humanam Christo subs-<br>tantiam informatam.] | c) ergo caro Christi (sc. caeles-<br>tis) carnis nostrae (sc. terre-<br>nae ac humanae) par non est. |

Il va de soi que nous ne prétendons pas ici reconstituer le texte d'Alexandre. Guidé par l'exemple des syllogismes d'Apellès transmis par Origène ou S. Ambroise, nous voulons simplement démontrer que l'explication des cinq brèves objections du chapitre XV à partir de syllogismes complets est non seulement possible, mais encore très vraisemblable : elle nous confirme que l'ouvrage d'Alexandre était bien intitulé *Syllogismes*.

Nous voici en état d'expliquer plus exactement la phrase du chapitre XVII que nous commentions ci-dessus : « Remisso Alexandro cum suis *Syllogismis* quos

**Alexandre  
et l'Écriture**

in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos magna cum impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit ... »

Tout d'abord, quel est le sens de *idoneus auctor* ? Nous proposons de rapprocher ce mot de *II Tim. 2, 2* : « qui idonei sint et alios docere<sup>1</sup> » : si les prédicateurs « capables » d'enseigner les autres sont ceux en qui l'Apôtre reconnaît son enseignement, dès lors que la tradition se fixe par écrit, les *idonei auctores* sont les ouvrages en qui l'Église fondée par les apôtres reconnaît leur enseignement, autrement dit les ouvrages canoniques. Aussi bien le canon de l'Écriture est-il à peu près clos aux environs de l'an 180<sup>2</sup> : la *magna impudentia* d'Alexandre consiste donc probablement à mêler à ces ouvrages des textes étrangers, à citer avec la même valeur probante les psaumes du roi David et ceux d'un Valentin hérétique et platonisant<sup>3</sup>.

Il les utilise, nous dit-on, en les insérant (*interserit*<sup>4</sup>) dans ses argumentations. Mais si celles-ci sont de véritables syllogismes, il est vraisemblable que cette insertion consiste à citer l'Écriture (*idoneus auctor*) ou les psaumes de Valentin, dans leurs prémisses ; nous avons le moyen de vérifier cette hypothèse. La mineure du syllogisme n° 2 s'appuie sur *Jn 1, 13* ; le syllogisme n° 3 s'inspire sans doute de *I Pierre 1, 23*, ou, si l'on considère que cet écrit est peut-être l'un des plus récents du N. T., il peut s'agir d'une formule antérieure, reprise par l'auteur de la *prima Petri* et remise en son jour véritable pour combattre les fausses interprétations des gnostiques ou des pré-*gnostiques* de la fin du 1<sup>er</sup> siècle.

1. *Praes. XXV, 8.*

2. D'après A. Harnack, le N. T. n'est considéré comme un ensemble véritablement clos qu'au lendemain de la crise montaniste.

3. Cf. *Carn. XX, 3* : « psalmi...non quidem apostatae et haeretici et platonici sed sanctissimi et receptissimi prophetae David. »

4. *Carn. XVII, 1.*

L'identification des textes sur lesquels s'appuient les trois autres syllogismes est encore plus difficile. Pour le syllogisme n° 1, par exemple, faut-il supposer que « ne deterior angelis dominus deprehendatur » s'appuie sur une allusion vague à tel verset de Paul, comme *Col. 2, 10* (ὅς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας), ou *Éphés. 2, 21* (ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ)? Ou faut-il supposer un psaume de Valentin développant une sorte d'échelle rigide des êtres, où les hommes matériels sont nécessairement en dessous des anges, et les anges en dessous du Christ, comme dans l'*Évangile selon Philippe* : « Le Christ a tout en lui-même, soit homme, soit ange, soit mystère et le Père<sup>1</sup> » ? Nous ne saurions trancher cette question. Le seul fait qu'on puisse hésiter entre deux textes aussi différents équivaut pour nous à une démonstration : les syllogismes d'Alexandre comportaient dans leurs prémisses ou un passage de l'Écriture ou un texte valentinien, avec la même valeur probante dans les deux cas. On admettra que ce raisonnement pourrait être étendu aussi aux syllogismes n°s 4 et 5.

**Contre qui  
étaient dirigés  
les « Syllogismes »  
d'Alexandre ?**

Nous pouvons encore éclairer un dernier aspect des *Syllogismes* de l'hérétique. Tertullien lui reproche de prêter aux chrétiens une position qui n'était pas la leur : « A l'entendre, nous affirmons que le Christ a revêtu une chair d'origine terrestre, afin d'anéantir en lui la chair du péché... comme si nous pensions que la chair du Christ a été anéantie en lui comme pécheresse, alors que nous rappelons qu'elle siège dans les cieux à la droite du Père...<sup>2</sup>. » Nous comprenons l'indignation qui s'exprime dans ce passage : malgré le verset de l'*Épître aux Romains* auquel Alexandre

1. *Év. Ph.*, sent. 20, éd. J.-E. Ménard, p. 117.

2. *Carn. XVI, 1.*

paraît faire allusion (*Rom.* 6, 6), les chrétiens n'ont jamais soutenu que le Christ n'avait revêtu une chair véritable que pour mieux la détruire, l'assassiner en quelque sorte au moment de la passion, tuer en lui l'ancien homme comme s'il était lui-même pécheur, et délivrer ainsi l'humanité de la chair pécheresse. C'est le péché de la chair qu'il a anéanti, et non pas la chair du péché<sup>1</sup>.

Cependant certains hérétiques n'étaient pas tellement éloignés de soutenir cette dernière thèse. Le gnostique Justin, par exemple, pensait que Jésus, né simple mortel, avait été inspiré à l'âge de douze ans par l'ange Baruch, et qu'à la suite de son enseignement, il avait été crucifié par un esprit inférieur, « le serpent » (*Naas*). Vaine persécution : « Jésus abandonnant sur le bois le corps d'Éden (la terre), monta vers le Bon (le Dieu supérieur). Il dit à Éden : ' Femme, je te rends ton fils ', c'est-à-dire l'homme psychique et l'homme matériel. Puis il remit l'esprit entre les mains du Père et s'éleva vers le Bon<sup>2</sup>. » On voit ici quel est le sens de la passion : comme l'a remarqué M. Simonetti<sup>3</sup>, elle vise à restituer les éléments qui constituent le corps du Christ aux trois principes dont ils sont issus. La chair terrestre doit retourner à la terre : il n'est donc pas question d'admettre qu'elle est montée aux cieux, pas plus que celle de ses fidèles, qui seront délivrés comme lui du fâcheux héritage de l'humanité. Cette position n'est d'ailleurs pas unique dans le gnosticisme ; on pourrait encore citer par exemple la notice d'Hippolyte sur Basilide<sup>4</sup>.

Pour en revenir aux *Syllogismes*, il est peu vraisemblable qu'Alexandre se soit trompé au point d'attribuer aux chrétiens une doctrine aussi voisine de celle de ces gnosti-

1. *Ib.*, 2 : « non carnem peccati...sed peccatum carnis ».

2. HIPPOLYTE, V *Elenchos* 26.

3. M. SIMONETTI, *o. c.*, p. 535.

4. HIPPOLYTE, VII *Elenchos* 27 ; cf. M. SIMONETTI, *o. c.*, p. 535-536.

ques. En revanche, il est fort possible que son ouvrage de polémique ait été dirigé contre toute opinion étrangère à la sienne, aussi bien celle de l'Église que celle des autres sectes. Peut-être même désignait-il d'un terme méprisant (psychique, par exemple) tous ses adversaires indistinctement, un peu comme Celse, dans son *Discours vrai*, appelait chrétiens même les hérétiques. Tertullien a pu s'y tromper. Mal informé des gnoses et des détours de la pensée orientale, il a pu croire que toutes les attaques du recueil étaient dirigées contre l'Église, et que les plus étranges d'entre elles s'expliquaient par une série de contresens théologiques.

Tels sont les seuls renseignements que nous puissions recueillir sur l'œuvre d'Alexandre. Ils nous donnent le ton, la manière polémique de l'ouvrage. Ils sont trop peu nombreux pour nous permettre de trancher la question soulevée par la remarque d'A. Hilgenfeld : l'hérétique appartenait-il à la branche orientale ou occidentale du valentinisme ? Pour des raisons qui restent encore fragiles, nous pencherions plutôt pour la branche orientale. En effet, dans le cas contraire, il faudrait admettre que la notice sur les *Syllogismes* constitue une sorte d'îlot de gnose occidentale dans un ensemble de chapitres entièrement consacrés à la gnose orientale : ce ne serait pas là l'hypothèse la plus simple ni la plus vraisemblable.

#### Jugement sur l'information de Tertullien

Nous ne pouvons identifier la source que Tertullien suit à partir du chapitre XVII jusqu'à la conclusion de son ouvrage. Il ne s'agit pas d'Alexandre puisqu'il indique lui-même qu'il l'abandonne à la fin du chapitre XVI<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas de la source qu'il a suivie dans les chapitres X à XIV, puisque cette source était nettement occidentale, tandis que celle-ci est nettement

1. *Carn.* XVII, 1 : « sed remisso Alexandro... ».

orientale<sup>1</sup> : c'est en tout cas une source assez bien informée, puisqu'elle combine des renseignements qui s'accordent à la fois avec Irénée, Hippolyte et les fragments d'Héracléon.

Mais si nous ne pouvons éclaircir cette question autant qu'on le désirerait, nous pouvons tirer quelques conclusions sur la façon dont Tertullien a ordonné sa matière. Il commence par l'Occident et finit par l'Orient. Autrement dit, il part de ce qu'il connaît immédiatement, les valentiniens qu'il a rencontrés à Rome ou en Afrique, avec qui il a pu avoir des entretiens directs : ce ne sont pas des sources livresques, mais des personnes vivantes. Après cela il commente un ouvrage polémique assez répandu parmi ses contemporains et dont ses adversaires faisaient grand cas : « locum sibi fecit Alexander ille<sup>2</sup> ». Enfin, approfondissant de plus en plus son sujet, il aborde une forme plus éloignée, moins actuelle de la doctrine, et qu'il connaît sans doute de source livresque.

S'il fallait porter un jugement sur sa connaissance de la doctrine valentinienne au moment où il a écrit le *De carne Christi*, nous dirions qu'elle n'est sans doute pas profonde ni complète, mais qu'elle est, malgré ces limites, précise et de première main. Peut-être faut-il prendre au pied de la lettre le « nescio quas illas valentinianorum Aeonum genealogias » du chapitre XXIV : Tertullien n'a pas l'air d'en savoir plus sur la question que dans le *De praescriptione haereticorum*. Il n'a pas lu les livres secrets de ses adversaires ; il n'a pas encore recopié Irénée<sup>3</sup>. Mais ce qu'il sait, il le sait bien, il l'a recueilli par lui-même, et il n'a pas feint d'en savoir plus long qu'il n'en savait réellement. C'est ce qui fait du *De carne Christi* une source peu abondante sur le valentinisme, mais tout à fait précieuse.

1. Cf. *supra*, p. 53.

2. *Carn.* XVI, 1.

3. Mais il l'a déjà lu, très certainement, avant d'écrire *Praes.* ;

## 2. MARCION

### A. Introduction

C'est en 144, au témoignage de Tertullien, que les marcionites eux-mêmes situaient la fondation de leur église<sup>1</sup>. Selon Épiphanes et Philastrius, qui s'inspirent d'un *Syntagma* perdu attribué à Hippolyte, Marcion était déjà hérétique bien avant d'arriver à Rome, comme on peut en juger d'après les questions insidieuses qu'il posa aux autorités de l'Église sur la parabole du bon et du mauvais arbre (*Lc* 6, 43)<sup>2</sup>. Nous préférons plutôt admettre avec Tertullien qu'il fut reçu pendant quelque temps dans l'Église de Rome, et que c'est à Rome même qu'il devint hérétique, comme en témoignent deux faits marquants dont la mémoire avait subsisté jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle. D'une part, il avait fait, lors de son admission, l'offrande de 200 000 sesterces : cette somme considérable lui fut rendue par la communauté chrétienne lors de son exclusion. D'autre part, il aurait écrit à ce moment-là une certaine lettre sur sa doctrine, dont les marcionites faisaient encore usage au temps de Tertullien, qui eut sans doute lui-même l'occasion de la lire<sup>3</sup>.

le ch. XXXIX, par ex., s'inspire de *Ir.*, I *Haer.* IX, 3. On notera également le jugement très favorable de P. MONCEAUX, *o. c.*, p. 370, qui, après avoir mis à part le cas de *Val.*, ajoute qu'ailleurs « les renseignements de Tertullien sont de première main ».

1. Cf. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 19\*.

2. Cf. ÉPIPHANE, *Panarion* XLII (PG 41, 697 s.). PHILASTRIUS, *Diuersarum haereseon liber* 45.

3. Cf. notre commentaire de *Carn.* II, 4 et A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 23\*-33\*.

Partant de Rome, l'hérésie se répandit à une vitesse foudroyante. Justin écrit déjà dans son *Apologie*, peu après 150, qu'elle se rencontre chez toutes les nations humaines<sup>1</sup> ! Malgré un net recul en Occident peu après Tertullien, elle devait encore durer de longs siècles en Orient.

**b) Marcion et les gnostiques** *Position d'A. Harnack* : Il était devenu traditionnel, depuis le grand ouvrage d'A. Harnack<sup>2</sup>, d'opposer Marcion aux gnostiques. Bien que cette position ait fait depuis plusieurs années l'objet des plus expresses réserves<sup>3</sup>, nous ne jugeons pas inutile de rappeler ici brièvement les termes du débat. Alors qu'il voit dans le gnosticisme une espèce de syncrétisme visant à introduire dans la foi chrétienne des éléments de provenance extérieure<sup>4</sup>, A. Harnack considère la doctrine de Marcion comme une sorte de simplification strictement intérieure au christianisme, fondée sur une lecture fervente et rigoureuse de S. Paul<sup>5</sup>. Certes, il ne dissimule pas que l'hérétique

1. JUSTIN, I *Apologie* XXVI, 5 : κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων.

2. Cf. dans la bibliographie, les références exactes des deux éditions du *Marcion* d'A. Harnack.

3. U. BIANCHI, o. c., p. 141 : « Il est bien connu que cette interprétation d'un Marcion non gnostique est maintenant refusée par les compétents de l'histoire du gnosticisme, et constitue une particularité de la pensée du savant allemand. » Nous en sommes bien d'accord, mais tant qu'on n'aura pas découvert d'autres témoignages sur Marcion (arméniens ou syriaques, par ex.) que ceux qu'a présentés A. Harnack, il faut bien, encore et toujours, discuter l'interprétation de ce dernier, comme l'a fait d'ailleurs U. Bianchi tout au long de son article.

4. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 13 : « ...Anleihen bei Mythen und Mysterien-komplexen, die...den Vertretern der christlichen Gesamttüberlieferung befremdlich und unannehmbar waren. »

5. Cf. *ib.*, p. 30-35, le chapitre intitulé « Der Ausgangspunkt Marcions » et la définition donnée de l'hérétique p. 21 : « ein religiöser Mann von intellektueller Reinlichkeit...der allen Synkretismus, Allegorie und Sophisterei ablehnt. » Entendez que la Grande Église acceptait ces sophismes, au sentiment d'A. Harnack.

rejoint plus d'une fois des positions gnostiques : sur la chair du Christ, sur la résurrection de la chair, sur la méfiance à l'égard de l'Ancien Testament, sur la distinction du Créateur et de la divinité supérieure, etc. Mais tout cela ne lui paraît pas important, puisque les motivations de Marcion ne sont pas celles des gnostiques<sup>1</sup>. C'est Jésus qui est au centre de sa doctrine. Le salut qu'il apporte n'est pas réservé à une petite élite de spirituels, il est ouvert à tous les hommes ; l'instrument de ce salut n'est pas la Gnose du Plérôme, mais la foi en la rédemption toute gratuite de Dieu, en la mort et en la résurrection de son fils<sup>2</sup>.

*Objections* : il s'agit là incontestablement d'éléments d'origine chrétienne ; cependant ils prennent une signification différente dans le contexte de la doctrine dont A. Harnack a pensé pouvoir les isoler. Que signifie, par exemple, le mot « foi » dans une doctrine où il existe deux Dieux ? Ce n'est pas un élan direct et spontané vers le Dieu unique, c'est la découverte d'un Dieu supérieur qui n'est intelligible que par opposition à un Dieu inférieur. Que signifie le mot « salut » dans une doctrine où l'homme n'est pas responsable du péché ? Ce n'est sûrement pas une grâce accordée à l'homme, c'est la condamnation du Créateur. L'interprétation d'A. Harnack nous paraît fondée sur une équivoque : Marcion emploie souvent les mêmes mots que les chrétiens, mais avec une signification entièrement différente<sup>3</sup>. Il n'est pas possible pour le

1. *ib.*, p. 196, n. 1 : la liste des rapprochements possibles, qu'A. Harnack écarte tous avec dédain, comme jugeant le marcionisme « oberflächlich...nach seinen Lehren und nicht zugleich nach seinen Motiven ». Naturellement, les Pères de l'Église seraient pour une bonne part responsables de ce jugement.

2. Cf. *ib.*, p. 197, suite de la n. citée précédemment.

3. Ces points nous paraissent, en partie du moins, avoir été convenablement éclairés par P. G. VERWEIJ, o. c., auquel nous

comprendre de considérer comme marginaux les éléments gnostiques de sa doctrine : l'étude du *De carne Christi* pourra être une bonne occasion de le constater.

### B. La doctrine marcionite

a) **Les deux Dieux** *Le problème du mal.* Quel fut le point de départ de sa doctrine ? Écoutons Tertullien nous le rapporter. Son témoignage, bien que partial, a d'autant plus de valeur qu'il s'appuie peut-être sur la lettre de Marcion que nous avons déjà mentionnée ci-dessus : « Il languissait, comme beaucoup aujourd'hui et des plus hérétiques, sur le problème du mal et de son origine et, s'émoissant le sens par l'énormité même de sa curiosité, il s'avisa que le Créateur disait : ' C'est moi qui crée les maux. ' Comme il le croyait déjà responsable du mal, pour des raisons propres à persuader tous ceux qui ont l'esprit à l'envers, il interpréta contre le Créateur la figure du mauvais arbre qui donne de mauvais fruits, et supposa qu'il devait exister un autre Dieu pour tenir le rôle du bon arbre qui produit de bons fruits ... Il eut avec lui un certain Cerdon pour l'édifier dans ce scandale : malgré leur aveuglement, ils s'imaginèrent qu'à eux deux ils auraient moins de peine à voir leur deux Dieux<sup>1</sup>. »

renvoyons pour plus de détails ; cf. notamment, p. 243 s. : « Das Gesetzproblem bei Marcion », où il fait justice du prétendu paulinisme de l'hérétique.

1. I *Marc.* II, 2-3 : « Languens enim — quod et nunc multi et maxime haeretici — circa mali quaestionem, unde malum, et obtusis sensibus ipsa enormitate curiositatis inueniens creatorem pronuntiantem : ' ego sum, qui condo mala', quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis, quae ita persuadent peruerso cuique, tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus... Habuit et Cerdonem quemdam informatorem scandali huius : duo facilius duos deos caeci perspexisse se existimauerunt. »

*Le Créateur.* Ainsi la théologie de Marcion serait une tentative, d'ailleurs influencée par l'atmosphère gnostique de l'époque, pour résoudre le problème de l'origine du mal. En quoi le Créateur en est-il responsable ? A deux titres, selon Marcion. D'un côté parce qu'il n'est qu'un piètre Demiurge qui a pétri le monde dans la mauvaise matière et qui en a fait une mauvaise nature<sup>1</sup>. D'autre part, en tant qu'il est juste, c'est-à-dire incapable d'être bon, et que sa loi mesquine et tyrannique a maintenu l'homme dans l'esclavage et dans la mort<sup>2</sup>.

*Le Dieu bon.* Bien loin de lui, dans un monde spirituel, qu'un abîme sépare du sien, il y a un autre Dieu, infiniment bon, dont il ne soupçonne même pas l'existence<sup>3</sup>. Ému par le sort misérable des hommes, qui lui sont cependant parfaitement étrangers, cet autre Dieu décide d'envoyer son Christ pour les sauver<sup>4</sup>. Les adversaires chrétiens de Marcion ne manquaient pas de lui demander pourquoi le salut s'était fait si longtemps attendre depuis la création du monde. La réponse se trouve dans l'*Épître aux Galates*, telle qu'elle était comprise par l'hérétique : « Cum autem euenit impleri tempus misit deus filium suum... ut eos qui

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* III, 3, 12 : φύσιν κακὴν ἐκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ. Cf. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 273\*.

2. II *Marc.* XXVIII, 1 : « Delictum et mortem et ipsum auctorem delicti diabolium et omne malum... (creator) passus est esse » ; A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 271\*.

3. Cf. I *Marc.* XV (tout le ch.). U. BIANCHI, *o. c.*, p. 143, observe à juste titre : « L'infériorité du Demiurge se fonde d'ailleurs sur le fait — très gnostique — qu'il ne connaît même pas l'existence du Dieu supérieur. »

4. Cf. l'importante remarque d'U. BIANCHI, *o. c.*, p. 146 : « Au contraire de ce que dit A. Harnack, le dualisme gnostique n'implique pas seulement le Dieu ' inconnu ' mais bien aussi le Dieu ' étranger ' (qui n'est donc pas spécifique de Marcion) » ; cf. notre commentaire de *Carn.* IV, 3, t. 2, p. 336.

sub lege erant redimeret<sup>1</sup>. » Il faut savoir qu'à la consommation des siècles le Créateur doit, lui aussi, envoyer son Christ sur la terre ; le fait est annoncé depuis longtemps par les prophètes<sup>2</sup>. Or, ce Christ pratique la justice d'une façon tout aussi brutale que son père : sa mission consistera à asservir de force tout l'univers au peuple juif, afin d'étendre partout la domination de la Loi<sup>3</sup>. C'est sans doute pour prévenir ce surcroît de malheur que le Dieu bon envoie son Christ peu avant la venue de son rival.

Ce nouveau Christ arrive à l'impro-

b) **Marcion et l'Incarnation** viste, c'est-à-dire sans avoir été annoncé par les prophètes : ses miracles et la nouveauté de son enseignement sont des preuves suffisantes de sa divinité<sup>4</sup>. Au lieu de naître normalement comme tous les hommes, il descend directement du ciel dans la synagogue de Capharnaüm<sup>5</sup>.

*Carn. III, 4-5.* A ce sujet le *De carne Christi* prête à Marcion un raisonnement fondé sur le concept d'immutabilité divine : « Si Dieu était né et qu'il eût véritablement revêtu la nature humaine, il eût cessé d'être Dieu, perdant ce qu'il était pour devenir ce qu'il n'était pas. » Supposition inadmissible car Dieu ne saurait perdre son « statut ». « Ainsi, poursuit Marcion, je nie que Dieu se soit réellement

1. *Gal. 4, 4-5* et *TERT., V Marc. IV, 2-3*. Le texte que nous citons ici en latin est probablement celui d'une version marcionite du N. T. que Tertullien a eue à sa disposition en rédigeant ses livres IV et V *Aduersus Marcionem*.

2. *III Marc. III, 4* : « ...praesertim aduersus Christum creatoris uenturum et signis et prophetis propriis munitum, ut aemulus Christi per omnes diuersitatum species reluceret » (éd. G. Moreschini, p. 107).

3. Cf. l'interprétation marcionite des prophéties d'après *III Marc. XIII s.*

4. C'est le sens du mot *subito* dans « Odit moras, qui subito de caelis Christum deferebat » (*Carn. II, 1*).

5. Cf. *IV Marc. VII, 1 s.*

changé en homme au point de naître et de prendre corps dans la chair : parce que celui qui est sans fin doit être aussi sans changement. Or, se changer en autre chose, c'est mettre fin à ce qu'on était précédemment. Donc ce qui n'admet pas de fin n'admet pas non plus de changement<sup>1</sup>. »

On peut douter que Marcion ait effectivement tenu ce langage : il ressemble un peu trop à des arguments développés par Tertullien lui-même dans des contextes différents où il parle en son propre nom. Par exemple, au début de son *Aduersus Marcionem*, les rôles sont inversés. C'est lui qui objecte à Marcion que Dieu est la grandeur suprême : « Or on ne peut admettre d'imputer à la grandeur suprême la moindre diminution qui la soumettrait à une autre grandeur suprême. Elle cesse d'être, en effet, dès lors qu'elle est soumise. Mais Dieu ne peut cesser d'être dans son statut, c'est-à-dire la suprême grandeur<sup>2</sup>. » On trouverait encore dans l'*Aduersus Hermogenem* des arguments assez proches de ceux que nous venons de citer<sup>3</sup>. Ainsi le texte du *De carne Christi* n'est probablement pas une parole authentique de Marcion, mais un argument que lui prête Tertullien par le procédé rhétorique de l'*occupatio* pour prévenir une objection possible, comme le prouve du reste la formule qui introduit cet argument : « non potes dicere ...<sup>4</sup> »

1. Cf. *Carn. III, 4-5*.

2. *I Marc. VI, 3* : « ...non potest admitti ut summo magno aliquam adscribat deminutionem qua subiciatur alii summo magno. Desinit enim si subiciatur. Non est autem dei desinere de statu suo, id est de summo magno. » Cf. aussi l'exégèse d'*Is. 40, 25* (« cui me similitis ? ») : *I Marc. IV, 2*.

3. *Herm. VII, 2* : « Sicut enim cetera, quae nascuntur aut fiunt et idcirco aeterna non sunt, semel opposita fini, qua et initio, admittunt ea, quae deus non capit, etc. ». Cf. aussi les rapprochements avec le *Discours vrai* de CELSE dans notre commentaire *ad III, 5*.

4. Nous ne sommes donc pas d'accord avec U. BIANCHI (o. c., p. 145) qui cite ce texte comme un témoignage authentique sur Marcion ; A. Harnack était un peu plus réservé.

*Phil. 2, 6.* En fait, il était inconcevable que le Christ endossât lui-même cette chair créée par le mauvais Dieu dont il venait nous délivrer. Il ne pouvait avoir qu'une *putatiua caro*, comme écrit Tertullien, une simple apparence de chair. Marcion citait souvent l'*Épître aux Philippiens* comme preuve de sa doctrine : « in effigie dei constitutus non rapinam existimauit paritari deo sed exhausit semetipsum accepta effigie serui... et in similitudine hominis... et figura inuentus homo<sup>1</sup>... » Naturellement cette *effigies*, cette *similitudo*, cette *figura* étaient exclusives de toute réalité foncière.

Mais, puisqu'il avait décidé de s'abaisser pour le salut des hommes, c) La chair appa- s'abaisser pour le salut des hommes, rente du Christ objecte le *De carne Christi*, cela de Marcion n'était pas plus déshonorant qu'il prit une chair véritable ou une apparence de chair ; de toute façon, les hommes qu'il rencontrait, vêtu de cette forme humaine, croyaient avoir affaire à l'un des leurs<sup>2</sup>.

*Arguments évangéliques.* Pour Marcion, en réalité, la différence était considérable. D'une part, le Christ savait dans son for intérieur que sa chair n'était pas humaine, et cette conviction seule pouvait déjà suffire à justifier devant lui une disposition qui lui permettait de converser avec les hommes pour leur enseigner la voie du salut<sup>3</sup>. D'autre part, à tout bien prendre, il n'abusait personne. N'avait-il pas dit à qui voulait l'entendre qu'il n'était pas né véritablement ? « Quae mihi mater et qui mihi fratres ? » c'est-à-dire « je n'ai pas eu de mère et je n'ai pas eu de frères », comme le soupçonnaient d'ailleurs les pharisiens eux-mêmes. Bien plus, il avait répété cette

1. Cf. *Phil. 2, 6-7* et *TERT., V Marc. XX, 3.*

2. Cf. *Carn. III, 1-2.*

3. Cf. *ib.* : « Satis erat illi conscientia sua » et *III Marc. X, 2* : « Sed quomodo inter homines conuersaretur nisi per imaginem substantiae humanae ? »

dénégation à une femme qui bénissait le ventre qui l'avait porté et les mamelles qui l'avaient allaité : « Immo beati qui sermonem dei audiunt et faciunt<sup>1</sup>. »

*Le Christ, homme et fils de l'homme.* Mais n'était-ce pas quand même une imposture de se déclarer « homme » et « fils de l'homme » sans avoir eu de chair humaine ni de parents humains ? A moins par hasard « que l'homme ne soit autre chose que la chair, ou que la chair de l'homme ne vienne pas de l'homme, ou que Marie ne soit d'autre race que l'homme, ou que le Dieu de Marcion ne soit l'homme<sup>2</sup> ? » — Tertullien paraît ignorer ici un texte important de la première *Épître aux Corinthiens* corrigée par Marcion : « Primus homo de humo terrenus, secundus dominus de caelo. Qualis qui de terra, tales et terreni ; qualis qui de caelo, tales et qui de caelo... sicut portauimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis. Hoc enim dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt<sup>3</sup>. »

Oui, le Dieu de Marcion est « homme » venu des cieux, qui crée en nous une seconde humanité, « fille » de la première et où la chair n'a point de part. Voilà sans doute un point qui rapproche Marcion des gnostiques beaucoup plus qu'A. Harnack ne s'en est avisé : ce que le Christ vient implanter en nous pour nous sauver c'est « l'image du second homme » qui, un peu comme « le germe spirituel », nous fait découvrir notre personnalité véritable en nous dotant d'un *sensus* supplémentaire, *agnitio* — nous pouvons traduire « la Gnose » —, par quoi nous connaissons le nouveau Dieu<sup>4</sup>. Voudra-t-on objecter que cette « image

1. Cf. *Carn. VII* et le parallèle déjà signalé avec *IV Marc. XIX, 6-13* ; voir *supra*, p. 19.

2. Cf. *Carn. V, 6.*

3. Cf. *I Cor. 15, 47-49* et *TERT., V Marc. X, 9-11.*

4. *I Marc. IX, 1* : « Scio quidem quo sensu nouum deum iactitent, agnitione utique » ; P. HOLMES (trad. *Marc.*, p. 277) traduisait dès 1868 :

du second homme » n'est pas innée en nous, mais qu'elle s'y développe par la grâce de la foi ? Le germe spirituel des gnostiques est aussi le produit de la grâce plutôt que de la nature : « Spiritalem ex Seth de obuientia superducunt, iam non naturam sed indulgentiam<sup>1</sup>. »

*Sa chair est-elle fantomatique?* Quoi qu'il en soit, on comprend maintenant pourquoi le Christ de Marcion, créant en lui et en nous une seconde humanité spirituelle, peut se dire sans imposture « homme » et « fils de l'homme », sans que sa chair ait la réalité de la nôtre. Mais nous ne devons pas nous imaginer qu'il s'agisse d'un *phantasma* absolument creux, comme écrit Tertullien, et tout à fait inconsistant. Cela est formellement exclu par certaines phrases que Marcion conservait dans son évangile : « Videte manus meas et pedes, quia ipse ego sum, quoniam spiritus ossa non habet sicut me habentem uidetis<sup>2</sup>. » Sans doute lui arrive-t-il exceptionnellement de fondre entre les mains de ceux qui cherchent à l'attraper, comme par exemple au milieu d'une foule hostile à Capharnaüm : « Ipse autem per medios transiens euasit<sup>3</sup>. » Cette *putatiua caro* serait en ce sens quelque peu comparable au corps glorieux du Christ ressuscité : elle peut passer à travers les obstacles, mais cela n'empêche pas qu'on puisse la toucher et qu'elle puisse toucher les autres, comme en témoignent plusieurs passages de l'Évangile conservés par Marcion.

« Now I know full well by what *perceptive faculty* they boast of their new god ; even their *knowledge*. » Cf. G. QUISPÉL, *Bronnen...*, p. 93 et le texte cité par U. BIANCHI, *o. c.*, p. 143 : Οὐ ἀπὸ τοῦ Μαρκίωνος... τὴν τε ξένην, ὅς φασί, γινώσκουσιν εὐαγγελίζονται (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* III, 3, 12).

1. *Val.* XXIX, 3.

2. Cf. *Lc* 24, 39 ; TERT., *IV Marc.* XLIII, 6 s. et *Carn.* V, 9. U. BIANCHI (*o. c.*, p. 146) pense au contraire que *phantasma* est le mot employé par Marcion.

3. Cf. *Lc* 4, 30 ; TERT., *IV Marc.* VIII, 3 et *Carn.* XXIV, 3.

d) Marcion  
et la Passion

Il importe d'autant plus que nous soulignons ce point, que tous les adversaires chrétiens de l'hérétique, et Tertullien particulièrement, lui ont reproché d'avoir transformé la passion du Christ en une indigne comédie, puisque celui-ci n'aurait rien souffert de réel dans une chair qui n'était point réelle<sup>1</sup>.

*La chair du Christ n'est pas insensible.* Cela n'est sans doute pas exact. Tout d'abord, la chair apparente du Christ est capable de sensations. Puisque Jésus sent bien la femme qui touche le bord de son manteau et la « vertu » qui s'échappe de lui pour la guérir<sup>2</sup>, pourquoi n'aurait-il pas également senti toutes les douleurs de la Passion ? Dans le domaine du Créateur rien ne peut se faire que par l'entremise de la matière. Par exemple, son prophète Élisée eut besoin de l'eau du Jourdain pour guérir la lèpre de Naaman. Au contraire, le Christ a guéri d'un coup dix lépreux, sans aucune action matérielle<sup>3</sup> ; n'a-t-il pas pu ressentir aussi des impressions de douleurs en se passant de la substance d'une chair matérielle ?

*Le prix secret de la Rédemption.* La logique de l'hérétique n'est pas la nôtre, et ce qui nous paraît si extravagant aujourd'hui a pu satisfaire autrefois les meilleurs esprits. D'ailleurs, nous ne savons peut-être pas tout. Un auteur arménien nous rapporte que les véritables raisons de notre rédemption étaient tenues secrètes par les marcionites<sup>4</sup>. Refuserons-nous ce témoignage sous prétexte que Marcion, au contraire des gnostiques, n'avait pas de doctrine secrète ? Mais il avait peut-être des formules liturgiques et sacramentaires que tous n'avaient pas le droit d'entendre.

1. Cf. *Carn.* V, 3 s.

2. Cf. *Lc* 8, 43-48 ; TERT., *IV Marc.* XX, 8.

3. *IV Marc.* IX, 7 : « Eliseum quidem materia eguisse ».

4. Cf. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 377\*, citant EZNIK DE KOZB, dont il faut lire aujourd'hui le *De Deo* dans l'éd. L. Mariès et Ch. Mercier (*Patrologie Orientale*, t. 28, p. 409-776).

Notons enfin que notre *De carne Christi* l'accuse de ne pas prêcher en public<sup>1</sup>.

*Le symbole efficace de la croix.* Même si elle n'a pas eu de consistance réelle, la Passion du Christ a eu la valeur d'un symbole moral efficace. « N'as-tu pas écrit dans ta Loi, dit-il au Créateur, que celui qui tue doit lui-même mourir, que celui qui répand le sang du juste doit lui-même répandre le sien<sup>2</sup> ? » Ainsi se justifie, après coup, la malédiction proférée par la Loi contre quiconque serait pendu en croix. Le Créateur est pris au piège qu'il a tendu : il doit consentir à laisser le Christ racheter ses créatures au prix d'une passion dont il est le seul responsable.

Nous devinons déjà quelles sont les limites de cette rédemption : c'est l'âme seule qui est sauvée et non le corps<sup>3</sup> ; et encore plutôt que l'âme elle-même, qui est un *flatus creatoris* presque aussi indigne que le corps<sup>4</sup>, c'est « l'image du second homme » que Jésus vient reprendre en elle : là encore il rejoint les doctrines gnostiques beaucoup plus que ne le pensait A. Harnack<sup>5</sup>.

### C. L'information de Tertullien

Si l'on examine attentivement la première partie du *De carne Christi*, on constatera que Tertullien ne connaissait

1. Cf. *Carn.* II, 3 : « Si apostolus (es) praedica publice. » A. Harnack ne semble pas avoir remarqué ce texte.

2. Cf. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 376\*.

3. I *Marc.* XXIV, 3 : « anima tenus saluos, carne deperditos ».

4. II *Marc.* IX, 1 : « cum adflatus dei id est anima », à condition que ce texte, inspiré par le « De censu animae aduersus Hermogenem », ait vraiment quelque chose à voir avec Marcion.

5. Cela permettrait de préciser, semble-t-il, l'opinion exprimée par U. BIANCHI (o. c., p. 147) : « Il est nécessaire d'admettre que Marcion a fait une place spéciale à l'homme — ou mieux, à son âme — par rapport à ce monde et à Dieu. »

pas encore Marcion de source directe quand il écrivit ce traité, comme il apprit plus tard à le connaître en écrivant son *Aduersus Marcionem*.

a) Le « Nouveau Testament » de Marcion

En effet, la doctrine de l'hérétique s'appuyait sur deux grandes œuvres critiques : son *Nouveau Testament* et ses *Antithèses*, dont nous devons dire

quelques mots avant de retourner au *De carne Christi*.

*Échec de Paul devant l'aveuglement des autres apôtres.* Se fondant sur le texte de l'*Épître aux Galates* : « Miror uos tam cito transferri ab eo qui uos uocauit in gratiam, ad aliud euangelium<sup>1</sup> », Marcion avait tenté de démontrer que Pierre et les autres apôtres, ayant mal compris l'enseignement de leur maître et se laissant abuser par les juifs, avaient « judaïsé » l'Évangile authentique prêché par Jésus-Christ et dont Paul avait eu la révélation directe au troisième ciel. Ainsi beaucoup d'églises, converties d'abord au culte du Dieu étranger, retournaient à celui du Créateur et s'aveuglaient au point de croire que Jésus avait été envoyé par lui. Hélas ! Après la mort de Paul, cette erreur avait triomphé partout<sup>2</sup>. Naturellement, on avait falsifié ses lettres pour essayer de la dissimuler. Tous les évangiles en circulation n'étaient que des apocryphes grossiers. Marcion s'était donné pour tâche de reconstituer, à travers toutes ces déformations, le véritable enseignement de Paul et le véritable évangile de Jésus-Christ<sup>3</sup>.

1. *Gal.* 1, 6 ; cf. TERT., V *Marc.* II, 4.

2. Cf. *Praes.* XXII-XXIX, qui est en même temps dirigé contre les valentiniens, et le texte cité à la note précédente.

3. I *Marc.* XX, 1 : « Alunt enim Marcionem non tam innouasse regulam separatione legis et euangelii quam retro adulteratam recurasse. »

*A la recherche du texte authentique de Paul et des Évangiles.* Cette reconstitution a surtout consisté à supprimer des textes canoniques tout ce qui lui paraissait de provenance judaïque. Il est vrai que ces suppressions furent sans doute moins nombreuses qu'il ne pouvait sembler à ses adversaires chrétiens du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècles. Ce n'est pas volontairement sans doute qu'il a omis les épîtres de Paul à *Tite*, à *Timothée* et aux *Hébreux* : il aurait pu les expurger de tout élément contraire à sa doctrine, comme il avait déjà expurgé les dix autres. En fait nous devons croire qu'il eut entre les mains l'un des premiers recueils constitués après la mort de l'Apôtre et qui n'étaient pas nécessairement complets. Les épîtres y étaient classées par ordre de grandeur décroissante : à quoi Marcion ne changea probablement pas grand-chose, à cela près qu'il intervertit la place de l'*Épître aux Galates* et de l'*Épître aux Éphésiens*, qui servait de préface à ce premier recueil<sup>1</sup>.

*L'évangile de Marcion.* Quant aux raisons qui le portèrent à retenir seulement l'*Évangile de Luc*, elles nous échappent aujourd'hui pour la plupart. Il nous semblerait téméraire d'affirmer que cet évangile ne comportait pas encore le récit de la naissance et de l'enfance du Christ, ou qu'il n'était pas encore lié aux *Actes des apôtres*<sup>2</sup>. Nous croyons plutôt que Marcion s'est fié à la tradition qui faisait de Luc un disciple de Paul : c'était donc l'évangile attribué à Luc qui devait approcher de plus près de la vérité, malgré toutes les additions tendancieuses dont on avait essayé de le dénaturer<sup>3</sup>. Notons toutefois que l'hérétique ne récusait pas totalement le témoignage des trois autres.

1. J. KNOX, *o. c.*, p. 57-74.

2. Cf. la position de J. KNOX (*o. c.*, p. 88), d'ailleurs tout à fait contraire à celle d'A. HARNACK (*Lukas der Arzt...*) ; bref résumé de la question par M. J. LAGRANGE, éd. *Év. Lc*, p. VIII s.

3. Le titre d'*Évangile selon saint Luc* était selon Marcion la première des falsifications et dénonçait peut-être même le nom du

Si, parmi les versets qui manquaient certainement dans son évangile, il y a une forte proportion de versets exclusivement lucaniens, comme J. Knox l'a démontré<sup>1</sup>, cela prouve sans doute qu'il n'a pas modifié le texte de Luc sur des critiques internes ou uniquement dogmatiques, mais qu'il a aussi tenu compte de *Marc*, de *Matthieu* et de *Jean*, qui lui présentaient des reflets encore plus déformés sans doute, mais des reflets quand même, du véritable évangile de Jésus-Christ.

*La version latine de Marcion et les citations du « De carne Christi ».* Revenons maintenant au *De carne Christi*. H. von Soden et A. Higgins ont séparément démontré, l'un pour le livre V *Adversus Marcionem*, l'autre pour le livre IV<sup>2</sup>, que Tertullien avait utilisé, pour commenter le *Nouveau Testament* de Marcion, non pas un texte grec, mais une traduction latine de provenance marcionite, d'un style assez fruste, apparentée à certaines versions italiques, et nettement différente des versions africaines ou des traductions personnelles de Tertullien. Si celui-ci avait déjà connu cette version marcionite au moment où il écrivait le *De carne Christi*, n'aurait-il pas eu avantage à s'en servir, non seulement pour réfuter Marcion lui-même, mais aussi son disciple Apellès ? Car il est fort

faussaire : car il n'y a pas d'autre évangile que l'évangile de Jésus-Christ, transmis à Paul directement au troisième ciel, et Luc n'avait pas le droit de se l'approprier ; cf. IV *Marc.* III, 5 : « sed adulteratum de titulo quoque » ; IV *Marc.* II, 3 : « contra Marcion euangelio, scilicet suo, nullum adscribit auctorem » ; IV *Marc.* II, 4 : « Lucas... sectator Pauli sine dubio ut et si sub ipsius Pauli nomine euangelium Marcion intulisset. » Ces derniers mots, tout particulièrement, nous paraissent montrer que Marcion a choisi l'évangile attribué (faussement selon lui) à Luc, parce qu'il le jugeait plus proche de Paul.

1. J. KNOX, *o. c.*, p. 106 s.

2. Cf. H. VON SODEN, *o. c.*, et A. HIGGINS, *o. c.* ; opinion contraire chez G. QUISPÉL, *Bronnen...*, p. 105 s., ch. VI : « De griekse brieven van Paulus in marcionitische bewerking de bron van het vijfde boek », à qui A. HIGGINS répond dans les premières pages de son article.

probable que celui-ci utilisait le même texte que son maître<sup>1</sup>. Or, si nous comparons les quelques citations littérales que les chapitres I à IX du *De carne Christi* dirigent contre le maître et le disciple, nous constatons qu'elles sont presque toujours différentes du texte de l'*Aduersus Marcionem*. Certaines des différences sont purement stylistiques :

*Aduersus Marcionem*

1. Videte manus meas et pedes quia ipse ego sum, quoniam spiritus ossa non habet, sicut me habentem uidetis (Lc 24, 39. IV Marc. XLIII, 6)

2. licet angelus de caelo aliter euangelizauerit anathema sit (Gal. 1, 8. V Marc. II, 5),

Quoiqu'elles soient purement formelles, ces différences sont assez nettes pour rendre peu probable que Tertullien s'astreigne à user du même texte latin que, dans l'*Aduersus Marcionem*, il emprunte aux hérétiques. Nous n'avons relevé qu'une seule variante présentant un intérêt indéniablement doctrinal<sup>2</sup>, mais elle est d'importance :

1. A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 75 : « Apellen apostolo Marcionis usum esse constat » ; cf. les témoignages cités *ib.*, p. 74, n. 2. Nous ne discutons pas ci-dessous l'allusion indirecte à *Matth.* 18, 12 (cf. *Carn.* VIII, 3 et notre commentaire *ad locum*), car il peut s'agir d'un simple lapsus de Tertullien ; d'autre part, *Matth.* 12, 48 (cf. *Carn.* VII, 1 et notre commentaire *ad locum*) est également cité en IV Marc. XIX, 6, si bien que nous ne pouvons pas savoir quel était, au voisinage de Lc 8, 20, le texte de Marcion.

2. On pourrait songer également à comparer :

morti subditum et mortem crucis (Phil. 2, 8 reconstitué d'après V Marc. XX, 5).

*De carne Christi*

Aspicite quod ego sum, quia spiritus ossa non habet, sicut me habentem uidetis (*Carn.* V, 9)

Etiam si angelus de caelis aliter euangelizauerit uobis quam nos euangelizauimus, anathema sit (*Carn.* VI, 2).

omni se humilitate defecit usque ad mortem et mortem crucis (*Carn.* IV, 3).

Primus homo de humo terrenus, secundus dominus de caelo (I Cor. 15, 47. Cf. V Marc. X, 9).

Primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo (*Carn.* VIII, 5).

Il était capital, aussi bien pour Apellès que pour Marcion, qui laissaient subsister dans leur évangile les appellations d'« homme » et de « fils de l'homme », de les justifier d'une façon ou d'une autre. Comme nous l'avons noté plus haut, ce texte faisant du Christ l'initiateur d'une seconde humanité céleste, y contribuait selon toute vraisemblance. N'était-ce pas le lieu ou jamais d'en discuter dans le *De carne Christi*, si Tertullien le connaissait déjà sous cette forme ?

*Conclusion : antériorité de « Carn. » par rapport à « IV Marc. ».* Que dire encore du fait que *Phil.* 2, 6 n'est même pas cité, alors que l'hérétique y voyait un « suffrage » éclatant de l'Apôtre en faveur de sa thèse ? D'une façon générale le seul fait que notre moisson soit si maigre, que Tertullien laisse entendre, non sans mauvaise foi, au début

Chacun de ces textes ne traduit que partiellement le verset grec (*Phil.* 2, 8) : ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Le datif de *subditus morti* présente-t-il un autre sens que *usque ad mortem* ? Cela n'est pas évident si l'on songe à l'équivalence fréquente de ce cas et de *in*+acc. (cf. *E.T.*, § 87-88), qui s'accorderait ici assez bien avec le style très condensé de V Marc. Toutefois ces datifs de destination expriment ordinairement le terme d'un mouvement, non d'un espace de temps comme ce serait le cas ici. Il est donc permis de songer à une autre interprétation : le Christ de Marcion ne se soumet pas volontairement à la mort ; il y est contraint par les démons au service du Créateur, qui lui infligent le supplice que leur maître a jugé le plus infamant (cf. III Marc. XVIII, 1 : « id genus mortis... quod ipse maledixerat », et *ib.* XXIII, 5 : « Christum... alterius dei dicitis a creatoris uirtutibus et potestatibus, ut aemulis in crucem actum »).

du chapitre VIII, qu'il en cite peu parce que les hérétiques n'en citent pas davantage<sup>1</sup>, ne nous paraît pas plaider en faveur d'une lecture récente du *Nouveau Testament* de Marcion. Prétendrons-nous qu'il l'ignorait au moment où il écrivit le *De carne Christi* ? Certainement non. Il le connaissait dans ses grandes lignes. Il savait, par exemple, que Marcion utilisait un *évangile de Luc* dont il avait supprimé le récit de la nativité, de l'enfance et du baptême de Jésus-Christ. Il savait d'autre part que l'hérétique s'appuyait sur les épîtres de Paul. Dès le *De praescriptione haereticorum* il connaissait en gros l'interprétation marcionite de l'*Épître aux Galates*<sup>2</sup>. En revanche, il ignorait certainement le détail de toutes ses corrections : il n'avait pas encore eu sous les yeux la version marcionite du *Nouveau Testament*, dont il se servit pour composer les livres IV et V *Aduersus Marcionem*. Autrement, il n'eût pas manqué de donner plus de force à ses arguments en citant le texte des hérétiques et en dénonçant leurs falsifications, comme il crut devoir le faire pour les valentiniens au chapitre XIX du *De carne Christi*<sup>3</sup>. Voilà encore une preuve de l'ancienneté de ce traité.

Mais pour éclairer son *Nouveau Testament*, pour en faire une sorte de témoignage de l'opposition des deux Dieux, Marcion lui avait adjoint un ouvrage d'exégèse dont ses disciples usaient comme d'un second livre canonique : les *Antithèses*.

*Nature de l'œuvre.* Quelle que soit l'ampleur des renseignements que nous possédons sur celles-ci, ils sont sans

1. Cf. *Carn.* VIII, 1 : « solis istis capitulis... ».

2. Cf. *Carn.* II, IV et V ; *Praes.* XXIII.

3. Sur l'erreur de Tertullien, voir *supra*, p. 31. Mais l'important est qu'il éprouve le besoin de signaler que les hérétiques ont un texte différent du sien.

doute trop peu nombreux au prix de l'œuvre tout entière pour nous ouvrir la perspective d'une reconstitution<sup>1</sup>. Toutefois un point est clair : conformément à leur titre, les *Antithèses* comportaient de longues séries de *contrariae oppositiones* où l'hérétique détachait de leur contexte de brefs passages de l'Ancien Testament, pour les opposer à de brefs passages du Nouveau Testament et démontrer ainsi l'existence de deux Dieux différents : l'un limité, mesquin, vindicatif, l'autre tout-puissant et exclusivement bon<sup>2</sup>.

Or nous savons que Tertullien a utilisé les *Antithèses* pour composer ses cinq livres *Aduersus Marcionem*, non seulement parce qu'il le dit expressément au début de son livre IV, mais encore, dès les livres I à III, le titre de l'ouvrage est mentionné et on peut reconnaître plusieurs de ces oppositions<sup>3</sup>.

*Discussions sur l'Ancien Testament dans le « De carne Christi ».* Si le *De carne Christi* était véritablement postérieur au livre IV *Aduersus Marcionem*, comme on l'admet ordinairement, on devrait y trouver des traces de la lecture des *Antithèses* ; mais tel ne nous paraît pas être le cas. L'ouvrage n'est même pas nommé, et il n'est pas certain que le chapitre III, qui est le seul de la notice sur Marcion où l'on discute sur le sens de l'Ancien Testament, s'en soit inspiré.

« *Carn.* » III, 6-9 et les questions des hérétiques. Apparemment, pourtant, ce chapitre comporte des éléments qu'on pourrait être tenté de considérer comme authenti-

1. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 256\*-313\*.

2. I *Marc.* XIX, 4 : « Nam hae sunt 'Antithesis' Marcionis id est contrariae oppositiones » ; IV *Marc.* I, 2 : « Sed et istas proprio congressu comminus, id est per singulas iniectiones Pontici, ceci-dissem... »

3. I *Marc.* XIX, 4 ; II *Marc.* XXVIII, 1 ; III *Marc.* XXI, 1 et XXIV, 1 ; IV *Marc.* I, 2, etc.

quement marcionites. 1/ Les paragraphes 6-7, comparant la venue du Christ aux apparitions d'anges dans l'Ancien Testament, rappellent un texte d'Éphrem de Nisibe qu'A. Harnack avait cru bon d'introduire dans son *Marcion*<sup>1</sup>. 2/ Les paragraphes 8-9 proposent une comparaison analogue avec le corps de la colombe apparue au-dessus du Jourdain, lors du baptême du Christ. Or Jérôme rapporte cet argument à des « manichéens, marcionites et autres hérétiques<sup>2</sup> ». Il est donc indéniable que Tertullien n'a pas inventé la matière de ces quatre paragraphes : il retourne contre Marcion des arguments qui avaient cours parmi les hérétiques eux-mêmes. Mais rien ne prouve que ces arguments soient spécifiquement marcionites ni, à plus forte raison, qu'ils soient tirés des *Antithèses*.

*Origine marcionite de ces questions?* Le texte d'Éphrem ne nomme même pas Marcion. Il se borne à noter que la mort du Christ confond les hérétiques qui prétendent que « le corps de notre Sauveur n'était qu'une apparence comme le corps des anges qui mangèrent dans la demeure d'Abraham<sup>3</sup> ». Cette position peut être le fait de n'importe quels docètes et non pas seulement des marcionites. Mais, quoiqu'il ne s'explique pas sur ce point, c'est peut-être la suite qui conduisit A. Harnack à en juger autrement : « Si le Christ était le fils d'un étranger, le soleil ne se serait pas chargé de ténèbres lors de sa crucifixion<sup>4</sup>. »

Nous admettrons que cette phrase rappelle le passage correspondant dans le livre IV *Aduersus Marcionem* :

1. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 365<sup>a</sup>, cite la traduction latine Aucher-Moesinger, Giessen 1893 ; cf. depuis, ÉPHEM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant* (trad. L. Leloir, SC 121).

2. Cf. JÉRÔME, *Tractatus in euangelium Marci*, CCL 78, p. 458, lin. 229 s. ; le rapprochement est signalé par A. ORBE, *o. c.*, p. 264, n. 42-43.

3. L. LELOIR, *o. c.*, SC 121, p. 375.

4. *Ib.*

« D'ailleurs, si c'était un adversaire qui avait été abattu, le soleil aurait plutôt exulté de tous ses rayons et le jour aurait dû s'arrêter pour regarder à son aise le Dieu de Marcion pendu à son gibet<sup>1</sup>. » Seulement ce rapprochement nous paraît beaucoup moins probant qu'il ne pouvait paraître à A. Harnack lui-même : contrairement à l'opinion du savant allemand, nous savons que la croyance en un Dieu « étranger » n'est pas un trait distinctif du marcionisme mais qu'elle se retrouve chez d'autres gnostiques<sup>2</sup>. Au surplus Éphrem dirige son commentaire du *Diallessaron* contre plusieurs sectes à la fois. Il a précédemment dénoncé tous ceux qui méconnaissent l'humanité du Christ pour diverses raisons, en disant : « il a pris un corps impassible », ou bien « il n'a pas accompli notre salut dans un corps véritable », ou bien « son corps est d'origine terrestre » ou bien « son corps est d'origine céleste<sup>3</sup> ». Pourquoi, au moment de tirer les leçons de la Passion, oublierait-il toutes ces sectes pour ne plus songer qu'à Marcion ? Nous pensons donc qu'A. Harnack s'est beaucoup avancé en versant au dossier de l'hérétique un argument qui pouvait être largement répandu en dehors même du marcionisme.

Le cas du texte de Jérôme est encore plus clair. Comment peut-on sérieusement considérer comme authentiquement marcionite un argument fondé sur un texte qui ne figurait

1. IV *Marc.* XLII, 5 : « Ceterum aduersario laeso... magis sol radiis insultasset, magis dies stetisset, libenter spectans pendentem in patibulo Christum Marcionis. »

2. Cf. par ex. *Év. Ph.*, sent. 9 : « Ceux qui étaient étrangers, il les a rachetés. »

3. L. LELOIR, éd. Éphrem, SC 121, p. 74 : « Certains disaient : ' Il a assumé un corps impassible ' et d'autres : ' Il n'a pas accompli son office de guide dans un vrai corps '. Certains disaient de son corps qu'il était terrestre, tandis que d'autres le voulaient céleste. Certains affirmaient sa préexistence au monde, et d'autres disaient qu'il avait eu un commencement dans Marie. »

même pas dans le *Nouveau Testament* de Marcion ? L'imprécision même des références de Jérôme est révélatrice : « solent nobis manichaei et marcionitae et ceterae haereses ... ». Le moins qu'on puisse dire est que l'argument traîne partout. On se perd dans toutes ces sectes et l'on ne sait pas forcément, à son époque, la différence exacte entre les marcionites et les manichéens. Qui sait même s'il n'écrit pas *marcionitae* parce qu'il a lu l'argument dans le *De carne Christi* de Tertullien ?

Ainsi, quoiqu'il soit hors de doute que les arguments proposés dans notre chapitre III proviennent des controverses hérétiques, il est fort peu probable qu'ils soient typiquement et authentiquement marcionites, encore moins qu'ils aient été tirés directement des *Antithèses*.

« Carn. » III, 6-9 et VI, 9-11. Mais l'examen du texte même de Tertullien achèvera de nous en convaincre et nous montrera du même coup d'où lui sont venus ces arguments. On peut observer un parallèle si remarquable entre III, 6-9, dirigé contre Marcion, et VI, 9-11, dirigé contre Apellès, qu'il faut nécessairement que l'un de ces deux textes ait été composé d'après l'autre<sup>1</sup>. Comment savoir lequel ? Au chapitre VI, ce sont les apelléïaques eux-mêmes qui comparent la venue des anges à celle de leur Christ<sup>2</sup> : de fait ces anges, comme le Christ d'Apellès,

## 1. Carn. III

aut numquid et angeli illi phantasma carnis apparuerunt (III, 7).

## Consistance :

probent angelos illos carnem de sideribus concepisse (VI, 8).

## Devenir :

corpus columbae ubi sit resumpto spiritu in caelum ?... Si uideris cum ex nihilo proferebatur, scisses et cum in nihilum subducebatur (III, 9).

2. Cf. Carn. VI, 3.

propterea nec requiritur nec ostenditur quid postea factum sit corporibus illorum. Quod de nihilo fuit, nihil factum est (VI, 11).

empruntent aux astres la matière de leur chair pendant leur descente du ciel sur la terre. Au contraire, au chapitre VI, c'est Tertullien qui tente d'enfermer ses adversaires dans un dilemme<sup>1</sup> : ou bien ils diront que les anges n'ont pas eu de chair, mais alors ils seront forcés d'admettre que le Créateur a su faire pour ses anges ce que le Dieu supérieur a fait pour son Christ ; ou bien, ils diront que les anges ont eu une chair, mais alors ils seront forcés d'admettre que le Dieu supérieur n'a pas su faire pour son Christ ce que le Créateur a su faire pour ses anges, leur donner une chair sans compromettre leur nature propre : conclusion qui contredirait toute la doctrine marcionite.

A l'exemple des anges, Tertullien joint celui de la colombe apparue à Jean-Baptiste sur le Jourdain ; cependant il tente de prévenir les objections de l'hérétique. Que Marcion ne proteste pas que le baptême du Christ ne figure pas dans son évangile : celui-ci n'est qu'une falsification ; qu'il ne proteste pas qu'il ne reconnaît plus l'Ancien Testament : il l'a reconnu autrefois, puisqu'il avait la foi chrétienne aux termes de sa lettre, citée dans le chapitre précédent<sup>2</sup> : « aliquando legisti et credidisti<sup>3</sup> » ; ces quelques mots suffisent à prouver que Tertullien ne connaît pas encore les *Antithèses*, au moment où il rédige le *De carne Christi*, comme il les connaîtra plus tard en rédigeant les livres IV et V *Aduersus Marcionem*. Autrement il saurait que ce n'est pas seulement « autrefois » que Marcion lisait l'Ancien Testament, mais qu'il n'a jamais cessé de le lire, non parce qu'il y croyait, mais pour le citer comme un témoignage véridique de la malignité du Créateur. Si Tertullien avait connu les *Antithèses*, pourquoi n'aurait-il pas étendu à Marcion le reproche qu'il adresse à son disciple Apellès : « Quale est ut alterius regulae fides

1. Cf. *ib.* VI, 7.

2. Cf. *ib.* II, 4 et notre article n° 2.

3. *Ib.* III, 6.

ab ea fide quam impugnat instrumentum argumentationibus suis mutuetur<sup>1</sup> ? » Ce silence nous permet de conclure que le chapitre III retourne contre Marcion une question débattue par d'autres sectes hérétiques et dont Tertullien avait eu connaissance par ses controverses avec les apelléiques<sup>2</sup>. Un dernier argument achèvera de nous convaincre : c'est avec le chapitre VI contre Apellès et non avec le chapitre III que la question d'Éphrem sur la chair des anges présente le plus de points communs :

*De carne Christi,*  
VI, 5 s.

Igitur qui carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum...

...nullus umquam angelus ideo descendit ut crucifigeretur ut mortem experiretur...

...Constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote natura substantiae spiritalis...

...in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus ut uideri et congruere cum hominibus possent.

Les deux démonstrations étant à peu près du même type, il y a lieu de supposer que les deux adversaires se ressemblent<sup>4</sup>.

1. *Ib.* VI, 4.

2. C'est de là que procède également le texte, postérieur à ceux que nous venons de citer, qu'on peut lire en III *Marc.* IX, 1-2 et dont nous avons démontré l'appartenance à *Aduersus Apelleiacos* dans notre article (n° 1) déjà mentionné *supra*, p. 16, n. 3.

3. *Carn.* VI, 5 et 9. La traduction latine du *Commentaire de l'évangile concordant* nous paraît faire ressortir plus clairement le parallèle.

4. Cf. peut-être le parallèle esquissé entre Apellès et Tatien par A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 89 s.

#### D. Conclusion

Quoi qu'il en soit de ce dernier rapprochement, nous croyons pouvoir conclure comme il suit :

— Aucun des raisonnements développés par Tertullien contre Marcion, dans les chapitres I à V du *De carne Christi*, ne nous rapporte rien de typiquement et d'authentiquement marcionite. Les indications du chapitre II sur l'évangile de Marcion sont également vraies de celui d'Apellès. Le raisonnement sur pouvoir et vouloir, et sur l'immutabilité de Dieu, est un schéma rhétorique développé par Tertullien en d'autres circonstances très différentes<sup>1</sup>. L'argument qui suit sur la chair des anges est en quelque sorte décalqué du chapitre VI contre Apellès. De même c'est probablement ce dernier qui proférait les diatribes les plus violentes contre les horreurs de la chair et de l'accouchement, comme nous le verrons en son lieu<sup>2</sup>. Quant à la réflexion d'inspiration paulinienne sur la folie de l'Incarnation et sur la nécessité de croire en la chair du Christ pour croire en sa passion, elle remonte dans son idée d'ensemble aux premiers affrontements de l'Église et des docètes, et dans le détail notre commentaire signalera quelques rapprochements possibles avec Ignace d'Antioche.

— A l'époque où Tertullien a composé le *De carne Christi*, il n'avait de Marcion que la connaissance générale mais vague dont témoigne le *De praescriptione haereticorum*, et croyait, quant au reste, pouvoir déduire sa position de celle de son disciple Apellès. Mais il n'avait lu ni son *Nouveau Testament*, ni ses *Antithèses*, comme il le fit plus tard pour rédiger ses cinq livres *Aduersus Marcionem*.

1. Cf. notre commentaire *ad locum*.

2. Voir *infra*, p. 104.

## 3. APELLÈS

## A. Introduction

Tout ce que nous savons sur la carrière d'Apellès se limite à quelques lignes du *De praescriptione haereticorum*, partiellement recoupées par notre *De carne Christi*<sup>1</sup> : disciple de Marcion à Rome, cet hérétique aurait rompu avec son maître pour aller fonder sa propre secte à Alexandrie, et serait revenu à Rome quelques années plus tard. Nous verrons à quel point sa doctrine différerait de celle de Marcion : ces divergences suffisent amplement à expliquer leur rupture. Nous n'avons pas besoin de croire à l'interprétation malveillante de Tertullien qui nous représente Apellès, éperdu de honte, fuyant les regards de son vénéré maître parce qu'une femme lui avait fait oublier la rigoureuse chasteté des marcionites<sup>2</sup>. On peut douter qu'il s'agisse là d'autre chose que d'une rumeur incontrôlée, comme il en circulait à cette époque sur presque tous les hérétiques<sup>3</sup>. En tout cas l'occasion était belle de faire de cette femme anonyme une sorte de contrepartie à Philumène, cette vierge prophétesse qu'Apellès devait rencontrer plus tard lors de son deuxième séjour à Rome<sup>4</sup>, et dont il recueillit les songes et les visions

1. Cf. *Praes.* XXX, 5-7 et *Carn.* I, 3 ; VI, 1-2.

2. *Praes.* XXX, 5-6 : « Lapsus in feminam, desertor continentiae Marcionensis, ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. Inde post annos regressus non melior nisi tantum qua iam non Marcionites... »

3. Cf. par ex. l'anecdote identique racontée par ÉPIPHANE (*Panarion* XLII, 1, 2) à propos de la jeunesse de Marcion.

4. *Praes.* XXX, 6 : « In alteram feminam impexit, illam uirginem Philumenen. »

dans un ouvrage intitulé *Phaneroiseis* : ce dernier fait du moins est assuré<sup>1</sup>. Quant au reste, il faut convenir que la caricature de l'hérétique, aussi peu en sécurité auprès des vierges que des femmes de mœurs moins farouches, est trop plaisante pour qu'on ne soupçonne pas Tertullien d'avoir embelli quelque peu la réalité<sup>2</sup>.

Nous n'avons aucune raison de contester qu'Apellès ait bien été disciple de Marcion. Mais le problème est de savoir si sa doctrine s'explique comme un simple approfondissement, une méditation prolongée de celle de son maître, ou s'il faut supposer l'apport d'éléments étrangers qui fassent d'elle une synthèse véritablement originale.

A. *Harnack et l'entretien d'Apellès et de Rhodon*. Sans avoir méconnu la personnalité de l'hérétique, il nous semble qu'A. Harnack a plutôt choisi le premier type d'explication. C'est une des raisons pour lesquelles, selon nous, il n'a pas cessé d'insister sur le fragment recueilli par Eusèbe d'un entretien qu'Apellès eut à la fin de sa vie avec Rhodon, le disciple de Tatien<sup>3</sup>. Dans les dernières paroles de l'hérétique, que le problème de Dieu est le plus difficile de tous et qu'en fin de compte seraient sauvés tous ceux qui, ayant foi au crucifié, seraient trouvés en des œuvres bonnes<sup>4</sup>, le savant allemand a cru lire

1. En dehors de *Praes.* XXX, 6, le titre de l'ouvrage est attesté par Ps.-TERT., *Adv. om. h.* VI, 6 et HIPPOLYTE, VII *Elenchos* 38, probablement d'après l'*Adversus Apelleiacos*.

2. Cf. notre commentaire de *Carn.* VI, 1-2.

3. Comparer le modeste commentaire d'EUSÈBE, V *Histoire Ecclésiastique* XIII, 5-6, dans A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 10-11 (20 lignes) et les p. 181-185 de *Marcion*<sup>2</sup>, résumant un article des mélanges Albert Hauck (1916).

4. EUSÈBE, *ib.* : Σωθήσονται γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένου ἡλικιώτας ἀπεφάνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὕρισκωνται.

l'essence du marcionisme le plus authentique. La foi au crucifié est en effet le thème principal des grandes épîtres de Paul qui, selon A. Harnack, auraient servi de point de départ à la doctrine de Marcion ; mais comme celui de son maître, le paulinisme d'Apellès<sup>1</sup> eût été désavoué par S. Paul : il ne postulerait pas que croire au Christ implique de croire en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, Dieu de la Loi et des prophètes. Par conséquent, les désaccords du maître et du disciple sur ces points qui nous semblent à nous si importants ne seraient pas aussi essentiels qu'on pourrait croire, puisque toute théologie spéculative, tout ἐξετάζειν τὸν λόγον est rigoureusement sans valeur en face de la foi<sup>2</sup>. Et là encore Apellès ne ferait que pousser à son extrême limite le rejet marcionite de la γνώσις pour la πίστις conçue comme une simple évidence intérieure.

*Objections.* Pour admettre une telle interprétation des liens du maître et du disciple, il faut d'abord convenir que Marcion était effectivement paulinien. Nous avons déjà expliqué que cela nous semblait impossible<sup>3</sup>. Mais il faut également suivre A. Harnack quand il soutient que les paroles d'Apellès, à la fin de cet entretien, représentent « une conviction mûrement réfléchie », le « noyau » (Kern und Stern) même de sa doctrine, et non « l'échappatoire désespérée d'un vieillard talonné par son adversaire ». Pourtant, c'est bien de cette dernière façon qu'Eusèbe

Τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον, ἐδογματίζετο αὐτῷ πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ θεοῦ.

1. Cf. A. HARNACK, le rapprochement proposé dans *Marcion*<sup>2</sup>, p. 182, entre la position d'Apellès et les grandes épîtres « marcionites » : *Rom.* 8, 24 ; *I Cor.* 1, 23 ; 2, 2 ; 15, 19 ; *II Cor.* 1, 10 ; *Phil.* 3, 9.

2. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 183 : « Die ganz theoretische Theologie wird hier aus der christlichen Religion einfach ausgewiesen und jedes ἐξετάζειν τὸν λόγον kategorisch verboten » ; *ib.*, p. 184 : « damit wird jedes Erkenntnis von Gott aus der Welt abgelehnt ».

3. Voir *supra*, p. 71.

les comprenait : « Euseb verstand sie ebenso<sup>1</sup> ». Il faut enfin admettre plus ou moins implicitement qu'il s'agit là d'une position extrême qu'Apellès ne soutint qu'une fois devenu vieux, au terme d'une longue évolution intellectuelle<sup>2</sup>. En somme, A. Harnack revient, d'une façon moins accusée, à sa première thèse, justement critiquée par A. Hilgenfeld<sup>3</sup> : que la doctrine d'Apellès n'a jamais été fixe, qu'elle n'a pas cessé d'évoluer : « en animum inter ecclesiae catholicae doctrinam et gnosticorum opiniones fluctuantem et contraria inter se conciliandi irritos conatus<sup>4</sup> ! »

Nous nous proposons pour notre part de montrer que la doctrine de cet hérétique se comprend plus clairement si l'on suppose qu'elle accentue le caractère gnostique du marcionisme, en empruntant à d'autres doctrines gnostiques. Quant aux difficultés, dont nous ne viendrons pas à bout, il nous semble qu'elles ne sont pas dues aux hésitations d'un disciple qui cherche sa voie en méditant la pensée de son maître, mais simplement au caractère très fragmentaire de nos sources.

## B. Le Dieu unique et ses anges

« Je ne me soucie pas, disait Apellès, d'apprendre de Marcion qu'il y a deux principes, éternels tous les deux : j'enseigne pour ma part qu'il n'y en a qu'un seul et je

1. A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 181.

2. A. Harnack l'insinue simplement (*Marcion*<sup>2</sup>, p. 182) : « Die Frage bleibt offen, ob Apelles sich als Lehrer immer so ausgesprochen hat oder erst als Greis » ; *ib.*, p. 194, il distingue la position extrême d'Apellès nongnostique de sa position première influencée par la Gnose : « Die Lehre des Apelles — von der Stellung, die er zuletzt eingenommen hat sehe ich ab — ist eine interessante Verbindung des Marcionitismus mit dem Gnostizismus. »

3. A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 535.

4. A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 84-85.

sais qu'il est Dieu<sup>1</sup>. » Lorsque Rhodon lui demandait la justification de son attitude, il se montrait incapable d'invoquer autre chose qu'une sorte de nécessité intérieure : *Μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι*<sup>2</sup>.

Il n'est toutefois pas impossible de comprendre comment un disciple de Marcion pouvait renoncer au « dualisme » de son maître. Car les deux « principes » du marcionisme n'étaient pas égaux tous les deux : « il y en a un qui est juge, farouche, guerrier ; l'autre qui est doux, paisible, exclusivement et supérieurement bon<sup>3</sup>. Il y en a un qui est limité, confiné dans son univers ; un autre qui est illimité, qui domine même son rival. Tertullien s'indigne qu'on les nomme Dieux l'un et l'autre, alors qu'on ne leur reconnaît pas à l'un et à l'autre la « suprême grandeur », qui est l'essence de la divinité<sup>4</sup>. De fait, l'un est le Dieu suprême, l'autre est un démiurge inférieur qui ne peut rien faire sans la matière et qui ne se serait jamais cru Dieu s'il avait connu l'existence de son rival.

Il est possible que ce déséquilibre ait incité Apellès à revenir à un monothéisme plus rigoureux. Au surplus, il pouvait s'inspirer des autres systèmes gnostiques qu'il avait sous les yeux. Était-ce si important que Marcion accordât le nom de Dieu à son Démiurge ? Les valentiniens en faisaient autant, cependant, ils n'étaient point dupes : « Demiurgon et ipsum angelum, deo autem similem<sup>5</sup>. » On comparera cette phrase à ce que rapporte le Pseudo-Tertullien sur le Démiurge d'Apellès : « Aliam

1. PHILASTRIUS, *Diuersarum haereseon liber* 47 : « Non mihi opus est discere a Marcione ut duo principia adseram coaeterna : ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco. »

2. EUSÈBE, V *Histoire Ecclésiastique* XIII, 5-6.

3. I *Marc.* VI, 1 : « alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum ».

4. *Ib.*, 4 : « Nega deum quem dicis deteriorem, nega summum magnum quem credis minorem. »

5. IR., I *Haer.* V, 2.

uirtutem (sc. creatorem) quam dici dominum dicit sed angelum ponit<sup>1</sup>. » En fait l'hérétique comprenait fort bien que son maître eût nommé « dominus » et « deus inferior » le Créateur du monde où nous vivons, mais il interprétait ces noms comme les autres gnostiques : de simples façons de parler pour désigner un ange, qui ne pouvait être que la créature du Dieu supérieur. Car celui-ci, comme le Dieu de Marcion<sup>2</sup>, s'était créé un univers, le monde supérieur, dans une matière supra-céleste et sans doute parfaitement spirituelle ; il l'avait peuplé de nombreux anges et d'une puissance encore plus élevée, l'*angelus inclitus*, qui devait devenir notre Créateur<sup>3</sup>.

Dans sa première dissertation, b) **L'Ange Illustre et la Création** A. Harnack jugeait qu'au début de sa carrière Apellès avait conçu les rapports de cet ange et du Dieu supérieur en des termes extrêmement voisins de ceux du marcionisme. Très vite l'Ange Illustre s'était révélé méchant, limité, mesquin, et il avait créé notre univers *κατὰ τὴν αὐτοῦ φάβλην διάνοιαν*<sup>4</sup>. A. Hilgenfeld avait observé que le texte d'Épiphané sur quoi s'appuyait cette opinion donnait un aperçu très bref et sans doute très condensé de la doctrine d'Apellès<sup>5</sup>. Ainsi la phrase *ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθός*<sup>6</sup> s'appliquant au Démiurge, ne signifiait pas que celui-ci fût devenu mauvais après avoir été bon, mais simplement

1. PS.-TERT., *Adu. om. h.* VI, 4 : *dici* est une correction de A. HARNACK (*Ap. Gnosis*, p. 21) pour *dicit* des mss.

2. I *Marc.* XV, 1 : « cum dixeris esse et illi conditionem suam ».

3. Cf. le tableau des textes joint à notre commentaire de *Carn.* VIII.

4. Cf. A. HARNACK, *Ap. Gnosis*, p. 28 s., et ÉPIPHANÉ, *Panarion* XLIV, 1.

5. Cf. A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 535.

6. Cf. ÉPIPHANÉ, *Panarion* XLIV, 1, et A. HILGENFELD, *o. c.*, p. 537, n. 890.

que la bonté suprême appartenant exclusivement à Dieu aucune créature ne saurait en partager l'essence. On conçoit mal, d'ailleurs, comment Apellès eût pu maintenir rigoureusement l'opposition marcionite du Dieu juste et du Dieu bon, en faisant de l'un la créature de l'autre : c'eût été aussitôt accuser le Dieu bon d'être directement à l'origine du mal.

Il faut donc admettre que l'hérétique ne professa jamais qu'une seule doctrine à propos de la création. Dans un premier temps, l'*angelus inclitus* crée le monde où nous habitons à l'image du monde supérieur<sup>1</sup>. Cela ne suppose de sa part aucune présomption, aucun désir coupable de rivaliser avec le Dieu bon. Bien au contraire : il est assisté dans sa tâche par « l'esprit, la volonté et la vertu du Christ<sup>2</sup> », qui n'est apparemment pas une créature, mais une émanation directe de la divinité. Comment devons-nous nous représenter cette collaboration ? Bien que nos textes n'en disent rien, nous devons sans doute supposer que le Créateur d'Apellès, comme le Démiurge valentinien inconsciemment guidé par le Sauveur et la Sagesse<sup>3</sup>, ignore d'où vient l'inspiration de son projet et croit agir entièrement seul : sans cela on ne comprendrait point la déception qu'il éprouve une fois l'ouvrage terminé<sup>4</sup>. Le monde qu'il a créé n'est certainement pas mauvais, mais il ne saurait être égal au monde supérieur qui lui a servi de modèle. C'est la constatation de cette différence qui entraîne la chute du Créateur.

1. Ps.-TERT., *Adu. om. h.* VI, 4 : « ad imitationem mundi superioris ».

2. Cf. *Carn.* VIII, 3.

3. Cf. *Exc. Theod.* 49 : Ἐπει δὲ οὐκ ἐγίνωσκεν τὴν (= Σοφίαν) δι' αὐτοῦ ἐνεργοῦσαν οἰόμενος ἰδίᾳ δυνάμει δημιουργεῖν φιλεργὸς ὢν φύσει.

4. Cf. Ps.-TERT., *Adu. om. h.* VI, 4 : « quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset ».

Cette idée n'est pas propre à Apellès ; nous la trouvons fort clairement exprimée dans l'*Évangile selon Philippe* : « Le monde a été produit par une chute. Car celui qui l'a façonné voulait le faire incorruptible et immortel. Il fit une chute et il n'atteignit pas l'objet de son espérance ... En effet, il n'y a pas d'incorruptibilité des œuvres, mais seulement des enfants<sup>1</sup>. » Tout ce qui ne participe pas directement à l'essence du Dieu supérieur (autrement dit toute créature et, à plus forte raison, toute production des créatures) est nécessairement imparfait.

D'après les quelques lignes du *De carne Christi* et du Pseudo-Tertullien qui nous décrivent la chute du

c) La « pénitence » du Créateur Démiurge, il semble que celui-ci, devant l'imperfection du monde qu'il avait créé, ait éprouvé du « repentir », *paenitentia*, qui s'est solidifié comme une mauvaise matière mélangée à cet univers et contribuant à l'éloigner de Dieu<sup>2</sup>.

A vrai dire, les parallèles que nous avons cherchés dans les autres systèmes gnostiques nous incitent à nous représenter un enchaînement de faits un peu plus complexe. Dans la notice d'Hippolyte sur les valentiniens, le repentir (*μετάνοια*) est effectivement à l'origine de la matière psychique qui est l'élément du Démiurge. Mais il ne résulte pas directement des passions de la Sagesse. Il est issu du redressement (*διορθοῦν*) de ces passions par le Sauveur : « Il fit de la crainte une substance psychique, de la tristesse une substance matérielle, de l'anxiété la substance des démons ; quant à la conversion, à la prière et aux supplications, il en fit la remontée, le repentir et une puissance de la substance psychique qui est appelée la Droite<sup>3</sup>. »

1. *Év. Ph.*, sent. 99.

2. Cf. Ps.-TERT., *Adu. om. h.* VI, 4 : « cui mundo permiscuisse paenitentiam » ; cf. *Carn.* VIII, 2 : « paenitentiam admiscuerit ».

3. Cf. HIPPOLYTE, VI *Elenchos* 32 : Καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν

Que déduisons-nous d'un tel rapprochement ? Les deux seuls textes qui nous parlent de la « pénitence » du Démiurge d'Apellès, et qui sont d'ailleurs extrêmement brefs, remontent tous les deux à l'*Aduersus Apelleiacos* de Tertullien. Dans le *De carne Christi* cette pénitence apparaît dans un contexte polémique et, on peut le dire, presque sophistique, où il s'agit de mettre en contradiction la cosmologie et la christologie d'Apellès : on admettra que Tertullien a pu, pour les nécessités de sa démonstration, télescoper, sous le mot de *paenitentia*, deux moments différents de l'attitude du Démiurge. Dans un premier temps, celui-ci éprouve des regrets devant le monde qu'il a créé, et ces regrets s'épaississent comme une matière informe qui l'éloigne de Dieu. Dans un deuxième temps, (et peut-être toujours sous l'inspiration inconsciente du Christ), ses regrets se transforment en un sentiment positif, la « pénitence » proprement dite, qui le pénètre tout entier, lui et son univers, amorçant leur retour vers le monde supérieur. Nous verrons que cette hypothèse s'accommode assez bien de la suite du système. Mais nous devons auparavant parler de l'anthropologie d'Apellès.

En plus des anges qui habitent le monde supérieur, il semble que le Dieu bon ait également créé des âmes humaines de sexe masculin et féminin<sup>1</sup>. S'emparant de la matière issue des passions du Démiurge, ou peut-être d'une matière plus mauvaise encore dont nous ne connaissons pas l'origine, un ange perverti, l'*angelus igneus*, fabriqua des nourritures terrestres, et s'en servit pour appâter les âmes qui tombèrent

ἐποίησεν οὐσίαν τὴν δὲ λύπην ὄλικὴν τὴν δὲ ἀπορίαν δαιμόνων, τὴν ἐπιστροφὴν καὶ δέησιν καὶ ἱκετείαν ἀνοδὸν καὶ μετάνοιαν καὶ δόναμιν ψυχικῆς οὐσίας ἣτις καλεῖται δεξιὰ.

1. Cf. *An.* XXXVI, 3 : « quoniam et Apelles...ante corpora constituens animas uiriles ac muliebres ».

dans le monde inférieur et furent dès lors prisonnières d'une « chair de péché<sup>1</sup> ».

Cette conception n'est pas unique dans le gnosticisme. Le petit prince du *Chant de la perle*, voulant pénétrer au royaume des Égyptiens, s'est vêtu comme l'un d'entre eux<sup>2</sup> : entendons qu'il a pris leurs apparences, comme le Christ gnostique prend en général l'apparence de l'homme afin de le sauver. Mais cette apparence ne tarde pas à devenir réalité, car la mission du jeune héros échoue complètement : il accepte de partager le repas de ses hôtes, et aussitôt il perd la mémoire de ce qu'il était et se met à servir leur roi<sup>3</sup>.

Nous avons là un schéma comparable à celui de la chute selon Apellès. En effet, le jeune prince est originaire du monde supérieur. Il raconte comment, avant son départ, ses parents ont lié sur son dos un paquet qui, malgré sa taille, était assez léger pour qu'il pût le porter sans peine : « c'était de l'or de la maison des Dieux (ou des demeures d'en haut — τῶν ἔνω), de l'argent et des grands trésors<sup>4</sup> ». Ce paquet symbolise probablement une chair d'essence supérieure qui n'est pas sans rappeler, comme nous le verrons ci-dessous, la chair céleste du Christ apelléiaque : c'est donc un être supérieur enveloppé d'une telle chair qui devient sujet de l'Égypte, c'est-à-dire du monde matériel, pour avoir eu l'imprudence de goûter aux nourritures terrestres.

De même les âmes humaines créées par le Dieu bon d'Apellès, quand elles ont accepté les mets offerts par l'Ange de Feu, tombent dans le monde inférieur et se voient

1. Cf. *supra*, p. 99, n. 3.

2. Cf. *Le Chant de la perle*, versets 29-30, o. c., p. 304.

3. *Ib.*, versets 32-33 : « Ils me donnèrent à manger de leur repas ; et j'oubliai que j'étais le fils du Roi et je servis leur roi. »

4. Cf. *ib.*, versets 4-6 (p. 302) ; cf. p. 312 la note sur τῶν ἔνω.

prisonnières d'une chair de péché<sup>1</sup>. On voit à ce récit que la chair est encore plus mauvaise pour Apellès que pour Marcion. D'une part, parce que l'âme humaine qu'elle retient injustement est d'origine infiniment plus précieuse qu'un simple *flatus creatoris* : elle appartient primitivement au monde supérieur. D'autre part, parce que cette chair n'est pas la créature du Démiurge intermédiaire entre le bien et le mal : elle est radicalement mauvaise ; elle se confond avec le mal, et celui qui l'a faite est le *praeses mali*. On ne s'étonnera donc pas que, dans le livre III *Aduersus Marcionem*, Tertullien ait placé dans la bouche d'Apellès les horribles imprécations que le *De carne Christi* attribuait à Marcion : s'il faut choisir entre les deux hérétiques, c'est Apellès qui était sans doute le plus véhément<sup>2</sup>.

### C. La venue du Christ

a) **Devant l'aggravation du mal, le Créateur appelle le Christ**

Mais l'Ange de Feu ne se contenta pas de séduire les âmes humaines, il tenta également de se les attacher par un enseignement mensonger. C'est lui le Dieu d'Israël qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent, c'est lui qui a enseigné sa Loi dans la foudre du Sinaï. Il en résulte que l'Ancien Testament, inspiré par un mauvais ange, devrait être entièrement mensonger. De fait, les *Syllogismes* d'Apellès, dont nous avons donné plus haut quelques exemples, critiquent la véracité de l'Écriture ; ils s'acharnent à déceler des contradictions, pour conclure aussitôt au mensonge : ψευδῆς ἄρα ὁ μῦθος,

1. Cf. *An.* XXIII, 3 : « Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumflexerit carnem. »

2. Voir *supra*, p. 93, et P. SINISCALCO, *o.c.*, p. 61.

ὄχι ἄρα ἐκ τοῦ θεοῦ ἡ γραφή<sup>1</sup>. Sur ce point, l'hérétique s'opposait encore à son maître. Marcion maintenait la vérité de l'A. T. : non qu'il lui restât un soupçon de respect pour son ancienne croyance, mais parce qu'il y voyait un témoignage de la méchanceté du Démiurge et de ses injustes persécutions contre l'homme, sa créature. Au contraire, le Démiurge d'Apellès, effrayé par les conséquences de la chute et de l'égarement des âmes, supplie le Dieu supérieur d'envoyer son Christ au secours du monde<sup>2</sup>. Il sera en fait sauvé en même temps que celui-ci, tel la brebis égarée de l'Évangile, que le Christ ramène vers son maître<sup>3</sup>. Ce salut est d'ailleurs, comme dans le marcionisme et au contraire des autres sectes gnostiques, une rédemption plus qu'une révélation<sup>4</sup>.

b) **La chair astrale du Christ**

A cela près, qu'Apellès se crut contraint, suivant le mot de Tertullien, d'être plus raisonnable que son maître<sup>5</sup>. Celui-ci, tout en maintenant que nous avons été rachetés par la passion du Christ, ne se souciait pas de lui donner d'autre valeur que symbolique : puisqu'elle n'avait jamais été qu'une apparence<sup>6</sup>. Apellès crut pouvoir lui donner pleine réalité, en la préservant toutefois des injures de la naissance et de la condition commune à tous les hommes : il lui suffisait de soutenir que Jésus

1. Cité par ORIGÈNE, *Homiliae in Genesim* II, 2.

2. Cf. ORIGÈNE, *Commentarium in epistolam ad Titum* (t. 5, p. 283), cité par A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 417\* : « Illum autem ingentium deum in consummatione saeculi misisse Iesum Christum ad emendationem mundi rogatum ab eo deo qui eum (sc. mundum) fecerat, ut mitteret filium suum ad mundi sui correctionem » (*PG* 14, 1303-1304).

3. *Carn.* VIII, 3 : « de figura erraticae ouis » et cf. notre commentaire *ad locum*.

4. Cf. toutefois le commentaire de *quem magno redemit* en *Carn.* IV, 3.

5. Cf. *Carn.* VI, 1 : « supra magistrum sapere compulsi ».

6. Cf. *supra*, p. 80.

avait emprunté sa chair aux matières célestes, en descendant du monde supérieur à la terre<sup>1</sup>.

*L'objection de « Carn. » VIII, 4-5.* Mais il nous faut ici examiner une objection de Tertullien. Si ce monde, pénétré de pénitence, est intégralement pécheur, n'est-il pas vrai que les substances célestes, qui font partie du monde, sont pécheresses également ? Par conséquent, on ne voit pas trop bien ce que gagne l'hérétique à refuser au Christ une chair comme la nôtre, sous prétexte qu'il s'agit d'une chair de péché, puisque de toute façon il lui donne une chair astrale, qui ne vaut pas beaucoup mieux. La notion de « pénitence » étant un des points les moins clairs de la doctrine d'Apellès, nous ne la ferons pas intervenir dans cette discussion. Remarquons seulement qu'il est très douteux qu'une substance tirée de la pénitence du Démiurge soit aussi « pécheresse » que les tuniques de chair fabriquées par l'Ange de Feu.

*La chair du Christ apelléique comporte au moins deux enveloppements.* Mais surtout, quelle est l'origine exacte de la chair de Jésus ? Il est très net que Tertullien s'applique ici à le dissimuler. Dans le ch. VIII, où il formule son objection, il se contente d'écrire : « de sideribus illi substantiam competisse<sup>2</sup> », et il affecte de comprendre que ces astres font partie du monde créé par le Démiurge. Cela est en contradiction flagrante avec la formule du ch. VI : « de sideribus et substantiis superioris mundi<sup>3</sup> ». La chair du Christ paraît ici tirée des substances du monde supérieur : soit que les astres en fassent effectivement partie, soit qu'il s'agisse d'autres astres que ceux de notre monde. On comprend que la polémique de Tertullien n'ait pas intérêt à dissiper l'équivoque.

1. Cf. *Carn.* VI, 1.

2. Cf. *Carn.* VIII, 2 et *supra*, p. 99, n. 3.

3. Cf. *Carn.* VI, 3 et *supra*, p. 99, n. 3.

Tout serait parfaitement clair si nous n'avions que les deux textes que nous venons de citer. Mais Hippolyte nous transmet aussi des renseignements importants, que nous ne pouvons passer sous silence. Il écrit que le Christ, en remontant aux cieux, se libéra des liens de son corps, et rendit à chacun des éléments ce qui lui appartenait : « le chaud au chaud, le froid au froid, l'humide à l'humide, le sec au sec<sup>1</sup> ». Comment concilier ce témoignage et celui du ch. VI du *De carne Christi* ? Faudrait-il admettre, par hasard, que le monde supérieur était composé de chaud et d'humide, de sec et de froid, comme le monde où nous habitons ? Cela ne paraît pas possible. Un texte d'Origène, un peu plus précis que celui d'Hippolyte, nous aidera peut-être à sortir d'embarras : « Certains hérétiques, écrit-il, disaient que notre Sauveur, montant de la terre vers le ciel en emportant son corps, arriva jusqu'au cercle qu'on appelle la ceinture du soleil, et c'est là, selon eux, qu'il posa son enveloppe corporelle, car il ne lui était pas possible de s'élever plus avant<sup>2</sup>. »

Si ces hérétiques sont vraiment des apelléiques, comme le jugeait A. Harnack, nous reconstituons aisément la doctrine d'Apellès : le corps du Christ comportait deux sortes d'éléments, les substances proprement spirituelles du monde supérieur, et certaines substances astrales empruntées aux sphères les plus élevées de notre monde

1. HIPPOLYTE, VII *Elenchos* 38 : 'Εκάστοις τὰ ἴδια ἀπέδωκε, λύσας πάλιν τὸν δεσμὸν τοῦ σώματος, θερμῷ τὸ θερμὸν, ψυχρῷ τὸ ψυχρὸν, ὑγρῷ τὸ ὑγρὸν, ξηρῷ τὸ ξηρὸν, καὶ οὕτως ἐπορεύθη πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα.

2. Cf. ORIGÈNE, *Comment. in Psalmos* XVIII, 6 (t. 12, p. 73) conservé dans l'*Apol.* de PAMPHILE, cité par A. HARNACK, *Marcion*<sup>2</sup>, p. 418\* : « Quidam quidem dicebant quod saluator noster ascendens e terris ad caelum et corpus suum adsumens peruenit usque ad eum circumlum, qui solis zona nominatur, et ibi, aiunt, posuit tabernaculum corporis sui, non enim ultra erat possibile id progredi » (PG 17, 600) ; A. Harnack, p. 418\*, commente laconiquement : « Entweder Apelles oder Hermogenes ».

et jugées sans doute moins pécheresses que celles qui sont plus proches de nous. Cela n'est pas en contradiction avec l'idée que l'hérétique se faisait du Demiurge : une puissance inférieure au Dieu bon, mais nullement hostile et nullement indigne de son intérêt. Que Tertullien ne soit pas entré dans ces détails n'est pas pour nous surprendre : nous avons vu qu'en décrivant les doctrines valentiniennes, il est aussi très peu précis sur le nombre exact d'enveloppements que comporte la chair du Seigneur<sup>1</sup>. En revanche, une autre formule d'Origène vient à point confirmer notre hypothèse : « de sideribus et alia quadam spiritalique natura corpus eius fuerit<sup>2</sup> ». Nous rencontrons ici une distinction très nette entre les éléments astraux et les éléments proprement spirituels.

c) « **Quaestiones** »  
**sur la descente**  
**et l'ascension**  
**du Christ**  
**et des anges**

Il nous reste encore à revenir sur les *quaestiones* dont usaient les apellés à l'appui de leurs hypothèses. Nous avons déjà indiqué plus haut dans quel mauvais pas s'engageait

Marcion, s'il avait réellement comparé la chair des anges du Créateur apparus à Abraham à celle de son Christ<sup>3</sup>. Rien n'était au contraire plus facile pour les disciples d'Apellés. Non qu'ils aient pu ajouter foi aux récits de l'Ancien Testament. Mais les « questions » des hérétiques ne servaient pas à l'exposé de leur doctrine : elles visaient principalement à embarrasser les chrétiens. Essayons de nous figurer d'après le texte de Tertullien la nature de leurs procédés. « Vous admettez, devaient-ils dire aux 'psychiques' de la grande Église, l'existence de ces anges qui descendirent du ciel pour converser avec Abraham. De même, on peut lire dans votre Évangile qu'au moment

1. Cf. *supra*, p. 51.

2. Cf. ORIGÈNE, *Homiliae in Lucam* XIV, 4.

3. Cf. *supra*, p. 91.

du baptême de Jésus, l'Esprit-Saint descendit sur lui dans le corps d'une colombe : comment rendez-vous compte de ces apparitions et de ces disparitions subites ? Que devient le corps de ces anges ou de cette colombe, avant et après leur descente sur terre ? Vous ne pouvez dire qu'il s'agit là de corps fantomatiques : en effet, Abraham a lavé les pieds de ces anges ; Loth a pu les toucher. D'autre part, le texte même de l'Évangile donne à cette colombe une forme corporelle. Ainsi, vous ne pouvez plus admettre qu'une seule explication : c'est en descendant du ciel sur la terre, que ces anges et cette colombe ont pris au passage les substances qui constituent leur corps et ils les ont rendues à leur retour. L'explication que vous êtes contraints d'admettre, et que vous admettez d'ailleurs implicitement dans les deux cas que je viens d'exposer, de quel droit la refusez-vous, quand il s'agit du Christ ? »

Tel est l'argument que nous croyons pouvoir déduire en rapprochant deux passages de notre traité : les paragraphes 5 à 13 du ch. VI, directement adressés à Apellés, et ceux du ch. III (§ 6-9), qui adaptent à la doctrine de Marcion un argument primitivement adressé à Apellés, comme nous avons tenté de le montrer ci-dessus. On comprend d'ailleurs que Tertullien se soit irrité d'un tel procédé et qu'il ait tenté de s'y opposer en énonçant une prescription. Pour notre part, il nous paraît que l'habileté de la « question » n'est pas indigne de l'auteur des *Syllogismes*.

Nous n'en savons pas davantage sur la doctrine d'Apellés. Les traités qu'Origène avait composés contre lui étant aujourd'hui tous perdus, c'est Tertullien qui reste en fin de compte notre source principale, informateur du Pseudo-Tertullien et même, partiellement, de l'*Elenchos* du « second » Hippolyte<sup>1</sup>. Malheureusement, nous ne

1. C'est la conclusion d'A. HARNACK (*Ap. Gnosis*) reprise dans

sommes même pas sûrs de comprendre correctement son témoignage, puisque nous avons perdu le traité dans lequel il avait rassemblé toutes ses informations. Il n'est donc pas question de formuler un jugement critique sur ce qu'il nous rapporte : le seul fait qu'on puisse constater est qu'il est impossible de comprendre la doctrine d'Apellès en se référant uniquement à Marcion ; elle était certainement le résultat d'un syncrétisme gnostique beaucoup plus prononcé. Quant au reste, nous avons déjà fixé négativement la limite extrême de ce que peut nous apprendre Tertullien, en essayant de démontrer, dans notre notice sur Marcion, qu'il n'avait point encore songé, lorsqu'il rédigea l'*Aduersus Apelleiacos*, à s'inspirer directement de l'évangile des hérétiques pour les convaincre de leurs erreurs.

#### CONCLUSION

Tels sont les trois adversaires qui paraissent dans le *De carne Christi*. Nous nous permettons d'ajouter qu'il n'y en a pas d'autres.

#### Pourquoi la citation :

##### « de carne domini aduersus quattuor haereses » ?

Le nom d'Ébion n'apparaît que fugitivement dans l'argumentation<sup>1</sup> : à l'époque de Tertullien il ne s'agit plus que d'un souvenir. Le seul parti qu'on puisse encore tirer de ces anciennes controverses est d'adapter à l'adversaire valentinien des arguments autrefois dirigés contre d'autres types d'hérésies. Il suffit de comparer, pour ne

*Marcion*<sup>2</sup>, p. 409\*. Bien entendu, nous ne prenons pas position sur la personnalité du « second » Hippolyte, l'adversaire de Calliste.

1. Cf. *Carn.* XIV, 5 ; XVIII, 1, et notre commentaire du ch. XVII.

citer qu'un seul exemple, l'*Aduersus Iudaeos* et le livre III *Aduersus Marcionem*, pour se rendre compte que l'auteur est passé maître en ce genre de récupération. Contentons-nous ici de renvoyer au commentaire des chapitres XIV, XVII et XVIII de notre traité.

Ce n'est donc pas Ébion que Tertullien veut désigner en même temps que Marcion, Valentin et Apellès, quand il mentionne au chapitre II du *De resurrectione carnis* un traité « De carne domini aduersus quattuor haereses<sup>1</sup> ». Entendrait-il alors rappeler que le *De carne Christi* combattait deux espèces de valentiniens ? Il y a, nous semble-t-il, une hypothèse plus simple et qui s'accorde mieux à sa désinvolture habituelle. Quelques paragraphes plus haut, dans le même chapitre, il résume les erreurs des hérétiques sur la chair du Christ : « Ils prétendent ou bien qu'elle n'a aucune réalité, comme Marcion et Basilidès, ou bien qu'elle est d'une qualité particulière, comme les héritiers de Valentin et Apellès<sup>2</sup>. » Voilà donc les *quattuor haereses* qu'il se vante d'avoir réfutés dans le *De carne Christi*.

Inutile d'objecter que le nom de Basilidès n'est pas mentionné une seule fois dans tout ce traité. Tertullien ignore ce genre de scrupule : à la fin du même chapitre, il prétend avoir confondu l'opinion d'un certain Lucanus dans son livre « De omni statu animae » ; on admettra que ce livre a de fortes chances d'être le *De anima*. Reportons-nous donc à son texte : nous y rencontrerons Apellès, Carpocrates, Hermogène, Marcion, Ménandre, Philumène, etc. Bref, d'après l'index de J. H. Waszink, quatorze hérétiques différents, mais non Lucanus<sup>3</sup> ! En disant ce qu'il faut penser de la nature de l'âme, Tertullien estime qu'il a

1. Cf. *Res.* II, 11.

2. Cf. *Res.* II, 3 : « ...aut nullius ueritatis contententes eam, secundum Marcionem et Basiliden aut propriae qualitatis, secundum heredes Valentini et Apellen. »

3. Cf. *Res.* II, 13 et J. H. WASZINK, éd. *An.*, p. 623, § 'Heretics'

réfuté une bonne fois pour toutes, tous les hérétiques qui ne seraient pas du même avis que lui. Il en va de même pour la chair du Christ : puisque Basilidès pense, tout comme Marcion, que celle-ci n'avait point de réalité, il est inutile de lui consacrer une réfutation particulière. Tout ce que le *De carne Christi* oppose à Marcion sera rétroactivement opposé à Basilidès, comme les anathèmes prononcés par les apôtres sur les hérétiques de leur temps valent pour les hérétiques à venir, et suffisent à les exclure de l'héritage apostolique<sup>1</sup>.

1. Cf. notre commentaire du ch. XXIV.

### CHAPITRE III

## POSITION DE TERTULLIEN

### 1. TERTULLIEN POLÉMISTE<sup>1</sup>

Nous venons déjà d'aborder, à la fin du précédent chapitre, l'attitude de Tertullien lui-même dans le cours de la controverse. Mais, pour la saisir plus précisément, nous devons essayer de nous représenter l'extrême difficulté de s'en prendre de front à de tels adversaires. Car les hérétiques s'entendaient merveilleusement par leurs « questions », leurs « syllogismes » et leurs « antithèses » à prêter à leurs arguments les apparences de la rigueur logique. En fait, ils s'efforçaient par toutes ces démonstrations négatives de contraindre la raison de leurs interlocuteurs à se reconnaître vaincue, pour faire appel, tout à leur aise, aux prestiges de l'imagination. Sur ce terrain ils étaient imbattables. En vain le bon sens tentait encore d'être entendu au milieu du débordement des symboles et des images. La logique peut se mettre elle-même en défaut par l'application de principes contraires, mais le langage mythique est d'un autre ordre et rien ne peut le démentir, ni lui-même. Aucune image n'est plus vraie ni plus fausse qu'une autre quand il s'agit d'exprimer l'inexprimable : dès lors que l'imagination cherche à s'étendre jusqu'à

1. Cf. les remarques de P. MONCEAUX, *o. c.*, p. 311 et 331-335, sur la « double tactique de Tertullien ».

ce que personne ne peut saisir, il n'y a pas de raison qu'elle cesse de se dépasser elle-même.

Tertullien ne pouvait pas admettre le langage de ses interlocuteurs, s'engager d'emblée sur le même terrain, aborder directement le fond de la question sans poser les limites logiques qu'elle ne devait point dépasser. Puisque l'on s'efforçait du côté hérétique de diviser la raison contre elle-même, de la contraindre tôt ou tard à avouer son incompetence pour céder entièrement à l'imagination, n'était-il pas plus sûr de lui refuser par avance le droit de se prêter à toutes ces arguties, en délimitant, pour ainsi dire de l'extérieur, le domaine où elle trouverait l'objet de sa recherche ? Ainsi doit-on comprendre, à notre avis, les efforts de notre auteur pour retenir la discussion en marge de la question posée, pour ne l'accepter que dans la mesure où elle est superflue (*ex abundantia*), où elle est gagnée par avance, parce que l'adversaire est déjà condamné et qu'il ne peut user des armes dont il use d'ordinaire.

Pour cette entreprise de désarmement, Tertullien dispose de trois moyens : a) les prescriptions, b) des arguments d'ordre logique extrêmement généraux qui partagent avec les prescriptions la propriété d'être des *compendia*, c) un moyen plus subtil et plus difficile à saisir : le choix d'un certain style et d'un certain langage, opposé à celui que l'adversaire inclinerait à donner au débat.

### A. Les prescriptions

Par trois fois dans notre traité, le substantif *praescriptio* ou le verbe *praescribere* introduisent, aussitôt après l'énoncé de leur nom et un bref résumé de leur position, des objections décisives contre chacun des trois adversaires :

Marcion, Apellès et Valentin<sup>1</sup>. On peut discuter quel genre de prescriptions paraît dans le *De praescriptione haereticorum* : faut-il penser que Tertullien se réfère aux prescriptions que faisait valoir le défendeur dans la procédure extraordinaire, ou aux exceptions préjudicielles de la procédure formulaire, qui tiennent lieu, au début du III<sup>e</sup> siècle, de *praescriptiones pro reo*<sup>2</sup> ? Ce sont là des questions de spécialistes que nous ne croyons pas indispensable de trancher pour apprécier la portée polémique de l'argument dans le *De carne Christi*.

En revanche, depuis le solide ouvrage de J. K. Stirnimann, on ne saurait, selon nous, mettre en doute l'origine juridique de ce type d'objections, chaque fois du moins qu'elles apparaissent en rapport avec le *De praescriptione haereticorum*<sup>3</sup>.

1. Cf. *Carn.* II, 3-6 ; VI, 4 ; XV, 1-2 ; 4<sup>e</sup> emploi en IV, 5, mais c'est l'hérétique Marcion qui est censé en user contre le Christ du Créateur.

2. La première opinion est celle de J. K. STIRNIMANN, *o. c.*, p. 27, 86 s. ; la seconde est celle de D. MICHAËLIDES, *o. c.*, p. 11-13, 42-45, 48, 108. Notre ignorance du droit romain nous interdit de décider lequel de ces deux auteurs a raison : notons toutefois que la *praescriptio pro reo* soutenue par D. Michaélides était tombée en désuétude à l'époque de Tertullien.

3. La rédaction de cette introduction était déjà achevée quand nous pûmes avoir accès à la thèse de doctorat de J.-C. FREDOUILLE, mentionnée dans la bibliographie, dont les pages 195 à 234 sont consacrées à une étude approfondie de *praescriptio/praescribere*, fondée sur le relevé des 64 passages où ces mots apparaissent dans toute l'œuvre de notre auteur. Sans vouloir contester la valeur d'un grand et bel ouvrage qui marquera certainement un tournant décisif dans les études concernant Tertullien, nous avouons que ce chapitre ne nous a pas entièrement convaincu. Certes, nous reconnaissons que, dans la plupart des exemples relevés par J.-C. Fredouille en dehors de *Praes.*, la notion exprimée par *praescriptio/praescribere* a un sens « dialectique » et non « juridique », dont les rapprochements avec l'usage des rhéteurs (p. 231 s.) arrivent à rendre compte d'une manière satisfaisante ; mais nous ne pouvons nous résoudre (bien qu'on nous y convie, p. 221) à confondre les emplois dans *Praes.* (ou en référence

**La prescription  
comme argument  
rapide et décisif**  
(« Carn. » XV, 1-2)

Les commentateurs s'accordent d'ordinaire à reconnaître que Tertullien assimile sa position face aux attaques des hérétiques à celle du défendeur dans un procès<sup>1</sup>. Or, quelle que soit la procédure (formulaire ou extraordinaire), les prescriptions que fait valoir le défendeur ont pour caractéristique, si elles se vérifient, de raccourcir les débats en dispensant d'aborder le fond de la question. On connaît la parole de Quintilien : « Cum ex praescriptione lis pendet de ipsa re quaeri non est necesse<sup>2</sup>. » Voilà pourquoi Tertullien qualifie volontiers ses prescriptions de *compendia*<sup>3</sup>, autrement dit de raccourcis, d'arguments rapides et décisifs.

Il suffira donc, comme l'a observé J. K. Stirnimann<sup>4</sup>, qu'une objection soit de nature à balayer d'emblée l'objet du débat pour qu'elle puisse être appelée prescription,

explicite à *Praes.*) avec tous les autres, et à évacuer entièrement la valeur juridique du concept. Il nous semble qu'on peut soutenir que celui-ci n'a pas nécessairement la même valeur quand il apparaît furtivement pour introduire une objection de quelques lignes, ou quand il constitue l'idée centrale d'un traité de 44 chapitres. Si l'on ne nous accorde pas que *Praes.* est une sorte de longue métaphore juridique, où Tertullien cherche à défendre son bien, le sens authentique des Écritures, contre les prétentions des hérétiques à les utiliser pour soutenir leurs erreurs, l'unité logique de cette œuvre nous échappe complètement. Aussi préférons-nous admettre que le concept *praescriptio/praescribere*, où confluent des éléments d'origine diverse, a, chez Tertullien, des emplois « dialectiques » et « juridiques », irréductibles les uns aux autres, ces derniers restant toujours d'autant plus sensibles que la référence à *Praes.* est plus explicite.

1. Cf. J. K. STIRNIMANN, *o. c.*, p. 86 ; F. REFOULÉ, éd. *Praes.*, p. 25 ; D. MICHAËLIDES, *o. c.*, p. 47 s.

2. QUINTILIEN, *De institutione oratoria* VII, 5, 3.

3. Cf. par ex. II *Nat.* XII, 38 ; *Pat.* IV, 6 ; *Herm.* I, 1 ; I *Marc.* I, 7 ; III *Marc.* I, 2 ; le fait a également été relevé par J.-C. FREDOUILLE, *o. c.*, p. 218-224, qui rapproche encore *praescriptio* d'autres mots de valeur « dialectique ».

4. J. K. STIRNIMANN, *o. c.*, p. 87.

du moins au sens large du terme. C'est le cas par exemple de l'argument qui paraît au chapitre XV (1-2) de notre traité. Les hérétiques soutiennent tantôt que la chair du Christ est composée de matière astrale, tantôt qu'elle est composée d'âme ou d'esprit, tantôt encore qu'elle n'est qu'une simple apparence : que ne lisent-ils l'Écriture ? Ils y verraient qu'en maint passage Jésus est appelé *homo* : cela devrait suffire à témoigner *uice praescriptionis* que sa chair est humaine et ne peut être composée d'autre chose que la chair des hommes. Ainsi, en principe du moins, Tertullien serait en droit de considérer la question tranchée, le débat terminé, aussitôt après l'énoncé de ces passages de l'Ancien et du Nouveau Testament.

**Prescription  
et possession  
des Écritures**  
(« Carn. » VI, 4)

On remarquera toutefois qu'il ne les présente pas comme constituant une prescription à proprement parler : il dit seulement qu'ils en tiennent lieu (*uice praescriptionis*). Car les prescriptions, dans la perspective de notre traité, très proche encore du *De praescriptione haereticorum*, ne sont pas seulement des objections qui abrègent le débat : elles doivent avoir un caractère juridique. Dans le *De praescriptione haereticorum* elles interviennent pour trancher la question : « Cui competit possessio scripturarum<sup>1</sup> ? » Quand on aura démontré que les églises apostoliques sont les seules propriétaires légitimes de l'Écriture, on en déduira que les hérétiques n'ont pas le droit de l'utiliser pour alimenter leurs controverses<sup>2</sup>.

Telle est la teneur de l'argument opposé aux apelliaques quand ils prétendent tirer des *quaestiones* de l'Ancien

1. Cf. *Praes.* XV, 4.

2. Cf. *Praes.* XXXVII, 1 : « Non esse admittendos haereticos ad incundam de scripturis prouocationem quos...probamus ad scripturas non pertinere. »

Testament<sup>1</sup>. En effet l'Écriture n'est pas séparable de la foi dont elle témoigne : elle forme avec elle un tout indivis, comme par exemple la feuille de parchemin et l'écriture tracée sur elle. Pour parler le langage des juristes, il faut dire, avec D. Michaélides<sup>2</sup>, que la feuille de parchemin, ou la foi, est la « chose principale », tandis que l'écriture est la « chose accessoire », et qu'en cas de contestation la propriété de la « chose accessoire » reviendra nécessairement au propriétaire de la « chose principale ». Par conséquent à la question : « à qui revient la possession de l'Écriture ? », on est en droit de répondre : « à ceux qui ont la foi dont les Écritures sont le document » (« quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae<sup>3</sup> »).

Dès lors Apellès n'a même pas le droit d'engager le débat sur l'Ancien Testament : loin de le tenir pour un document de sa foi, il le considère en effet comme un tissu de mensonges ! Tertullien peut donc lui prescrire à juste titre : « Comment se fait-il qu'une foi d'un canon différent de la nôtre emprunte, pour appuyer ses propres argumentations, les Écritures de la foi qu'elle combat ? Pourquoi se soucie-t-elle de Moïse, puisqu'elle rejette le Dieu de Moïse ? S'il est un autre Dieu, que tout ce qui lui appartient soit autre<sup>4</sup> ! » Du moment que le Dieu d'Apellès n'est pas le Dieu de l'Ancien Testament mais de l'évangile falsifié de Marcion, les hérétiques ont nécessairement tort s'ils essaient de se prévaloir de cette Écriture qui ne leur appartient pas.

**Prescription et antériorité du vrai**  
 (« Carn. » II, 3-6)  
 Mais la question est bien moins claire pour le Nouveau Testament. Car les hérétiques se réclament eux aussi de l'enseignement du Christ. Comment apprécier la valeur de cette prétention ? Les

1. Cf. *Carn.* VI, 4.

2. Cf. D. MICHAÉLIDES, *o. c.*, p. 39.

3. *Praes.* XIX, 2.

4. *Carn.* VI, 4.

deux prescriptions qui figurent au chapitre XXI du *De praescriptione haereticorum* stipulent : a) que le Christ n'a confié sa doctrine qu'aux apôtres, qui sont les seuls garants à qui l'on doit recourir pour savoir ce qu'il a enseigné, b) que ce recours n'est possible que par l'intermédiaire des églises qu'ils ont eux-mêmes fondées<sup>1</sup>.

Le *De carne Christi* fait explicitement appel à ces deux prescriptions pour refuser à Marcion le droit de commenter (à plus forte raison de mutiler) le Nouveau Testament. Car il n'est ni apôtre, ni compagnon des apôtres, ni même chrétien, puisqu'il n'a pas la foi apostolique par laquelle on devient chrétien<sup>2</sup>. En effet pour juger du caractère apostolique d'une doctrine, on peut faire appel au principe de l'antériorité du vrai, occasionnellement nommé *praescriptio nouitalis*<sup>3</sup> : la chose véritable est toujours antérieure à son imitation<sup>4</sup>.

En avouant dans une de ses lettres avoir renoncé à la foi chrétienne, Marcion pose que cette foi est différente de la sienne et qu'elle a sur lui l'avantage de l'antériorité<sup>5</sup> : de ce seul fait elle correspond à la tradition transmise « par ceux qui avaient qualité pour la transmettre<sup>6</sup> », c'est-à-dire « les églises qui la tenaient des apôtres, les

1. Cf. *Praes.* XXI, 1-3 : 1° — « Hinc igitur dirigimus praescriptionem : si dominus Christus Iesus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit... » 2° — « Quid autem praedicauerint...et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt. »

2. Cf. *Carn.* II, 4 : « non credendo quod creditum christianos facit » ; *Praes.* XIX, 2 : « disciplina qua fiunt christiani ».

3. Cf. I *Marc.* I, 7.

4. Cf. *Praes.* XXIX, 5 : « In omnibus ueritas imaginem antecedit, post rem similitudo succedit. »

5. Cf. *Carn.* II, 4 : « in quadam epistula » et II, 5 : « Rescindendo quod credidisti probas, antequam rescinderes, aliter fuisse. »

6. Cf. *Carn.* II, 5 : « ab eis traditum, quorum fuit tradere ».

apôtres, du Christ, et le Christ, de Dieu<sup>1</sup> ». En vertu de la deuxième prescription<sup>2</sup>, seule cette foi apostolique est véritable et Marcion, n'y adhérant point, a usurpé le droit<sup>3</sup> d'user des Écritures sur lesquelles il prétend fonder son hérésie. Tertullien pourrait théoriquement s'en tenir là et lui interdire, à lui et à ses disciples, toute discussion sur les textes et la foi qui leur est indissolublement liée : c'est seulement *ex abundantia* qu'il accepte de s'y engager<sup>4</sup>.

« Praejudicium »  
en vue  
d'une discussion  
sur la résurrection  
de la chair

Indépendamment de ces trois passages où apparaît le mot de prescription et qui sont dirigés successivement contre Marcion, Apellès et Valentin, nous noterons que le *De carne Christi* tout entier est présenté dans son introduction et dans sa conclusion comme une sorte de précédent qui préjugera l'issue d'un futur débat sur la résurrection de la chair. Les hérétiques, dit Tertullien, soucieux de nier cette vérité, refusent de reconnaître l'humanité de la chair du Christ : « ne ... praeiudicatum sit aduersus illos eam resurgere omni modo, quae in Christo resurrexerit<sup>5</sup> ». Il est significatif que le terme *praeiudicatum* soit repris par *praeiudicium* en tête du *De resurrectione carnis*, avec référence explicite au *De carne Christi*<sup>6</sup>.

En toute rigueur, le but de ce traité devrait donc être

de rendre superflues les discussions à venir sur la résurrection de la chair. Avant d'examiner si nous ressusciterons dans une chair humaine, les hérétiques devront examiner dans quelle chair le Christ est ressuscité<sup>1</sup>. Mais alors ils se heurteront à une cause déjà jugée, qu'il est exclu de juger une seconde fois, et leur condamnation sur cette nouvelle question résultera nécessairement de la première<sup>2</sup>.

### B. Les « compendia » logiques<sup>3</sup>

Supposons maintenant le débat engagé, malgré les objections juridiques contenues dans les prescriptions : Tertullien dispose encore d'une autre catégorie d'arguments non juridiques qu'il n'appelle pas *praescriptiones*, mais parfois *compendia* comme les *praescriptiones*, pour éviter de discuter avec son adversaire du fond de la question et réfuter d'un coup toutes sortes d'objections en apparence fort différentes les unes des autres.

1. Cf. *ib.*, 4 : « Si iam in Christo resurrexerit caro », et l'application pratique en XLVIII pour l'exégèse de I Cor. 15.

2. Cf. *Res.* II, 6 : « Obducti dehinc...de Christo carnis redemptore iam et de resurrectione carnis reuincuntur, congruenter scilicet. » Ils ne pourront, à vrai dire, même pas engager cette deuxième controverse en vertu de l'*exceptio rei iudicatae* : « Bis de eadem re ne sit actio » (cf. D. MICHAËLIDES, *o. c.*, p. 113-121).

3. R. D. SIDER, *o. c.*, p. 56, indique que l'argument *uelle/posse* (cf. *Carn.* III, 1 s.) correspond à un lieu rhétorique bien connu, en usage dans les débats sur les questions de faits (cf. CICÉRON, *De inuentione* II, 7, 24 et QUINTILIEN, *De institutione oratoria* V, 13, 3). Nous ajouterons que les apologistes en ont usé avant Tertullien (PS.-JUSTIN, *Res.* 5; ATHÉNAGORE, *Peri Anastaseos* 2; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolyicum* I, 8). Mais dans la discussion ci-dessous, nous ne nous préoccupons pas d'indiquer l'origine de ce genre d'argument, nous décrivons seulement leur place et leur fonctionnement dans la polémique de Tertullien.

1. *Praes.* XXI, 4 : « quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit ».

2. Cf. *Praes.* XXI, 5 : « Omnem uero doctrinam de mendacio praeiudicandam quae sapiat contra ueritatem ecclesiarum et apostolorum Christi et dei. »

3. Cf. *Carn.* II, 5 : « Nullo iure fecisti. »

4. *ib.*, 6 : « Nunc ex abundantia retractamus. »

5. *Carn.* I, 1 ; cf. *ib.* XXV, 2 : « Resurrectio nostrae carnis alio libello defendenda hinc habebit praestructionem. »

6. Cf. *Res.* II, 4 : « summo praeiudicio » et II, 5 : « Volumen praemisimus 'De carne Christi', »

**Exemple de  
« compendium »  
logique  
(« II Marc. »  
XXVII, 1)**

Ainsi, dans la seconde moitié du deuxième livre *Aduersus Marcionem*, les marcionites multiplient les critiques sur l'indignité du Dieu de l'Ancien Testament. Un seul argument suffit à leur répondre. Si Dieu s'est abaissé, c'est pour assurer le salut de l'homme<sup>1</sup>. De ce seul fait il se libère de tout soupçon d'indignité, « car rien n'est aussi digne de Dieu que le salut de l'homme<sup>2</sup> ». Une fois ce principe admis, on pourra rejeter toutes les objections déjà formulées par l'adversaire (« quaecumque adhuc ut pusilla et infirma et indigna colligitis ad destructionem creatoris<sup>3</sup> ») et le même *compendium* épuise d'avance toutes les réponses à toutes les questions à venir (« ut et cetera compendio absoluam<sup>4</sup> »). Ce genre d'argument ressemble quelque peu à la prescription, puisqu'il constitue une sorte de préalable à l'examen des cas particuliers et fonctionne surtout par la forme, indépendamment du contenu.

**Fonctionnement  
parallèle  
d'un « compendium »  
dans deux traités  
(« I Marc. » XI, 7 s.  
et « Carn. » III, 1 s.)**

Cela paraîtra encore plus clairement dans le *compendium* ci-dessous qui se déroule parallèlement dans le *De carne Christi* et le premier livre *Aduersus Marcionem*, pour démontrer, d'un côté que le Dieu de Marcion aurait dû s'incarner dans une chair véritable, de l'autre qu'il aurait dû créer un monde qui lui fût propre :

*Aduersus Marcionem*

...Nemo debeat credere deum  
et illum, qui nihil condidit,  
nisi ratio forte proferatur.

*De carne Christi*

1. Cf. II *Marc.* XXVII, 7 : « Dei mei penes uos dedecus sacramentum est humanae salutis. »

2. *Ib.*, 1 : « quia nihil tam dignum deo quam salus hominis. »

3. *Ib.*

4. *Ib.*

a) Duplex ista uideatur necesse est ut aut noluerit condere quid aut non potuerit. Tertium cessat.

Sed non potuisse indignum deo est.

b) Noluisse an dignum, uolo inquirere.

c) Dic mihi, Marcion, uoluit deus tuus cognosci se quocumque in tempore an non ? Alio proposito et descendit et praedicauit et passus resurrexit quam uti cognosceretur ?

At sine dubio, si cognitus est, uoluit. Nihil enim circa eum fieret, nisi uoluisset.

d) Qui ergo tantopere notitiam sui procurauit, ut in dedecore carnis exhiberetur\*, et quidem, maiore, si falsae — nam hoc turpius si et mentitus est substantiam corporis — qui et maledictum in se creatoris admisit ligno suspensus,

quanto honestius per aliqua propriae molitionis indicia cognitionem sui praestruxisset !

Necesse est, quatenus hoc putas arbitrio tuo licuisse ut aut impossibilem aut inconuenientem deo existimaueris natiuitatem.

Sed deo nihil impossibile nisi quod non uult.

An ergo noluerit nasci — quia si uoluit et potuit et natus est — consideremus.

Ad *compendium* decurro :

Si enim nasci se deus noluisset quacumque de causa,

nec hominem se uideri praestitisset. Nam quis hominem uidens eum negaret natum ?

Ita, quod noluisset esse, nec uideri omnino uoluisset.

Omnis rei displicentis etiam opinio reprobatur, quia nihil interest utrum sit quid an non sit, si cum non sit esse praesumitur. Plane interest illud ut falsum non patiat, quod uere non est. « Sed satis erat illi, inquis, conscientia sua. Viderint homines si natum putabant quia hominem uidebant ».

Quanto ergo dignius, quo constantius humanam sustinisset existimationem uere natus, eandem existimationem etiam non natus subiturus...

Quid tanti fuit edoce, quod sciens Christus quid esset, id se, quod non erat exhiberet\* ?

N. B. \*En d) rapprocher le début de *Marc.* de la fin de *Carn.*

Comparons la progression de ces arguments :

a) On commence par reconnaître que la dialectique du pouvoir et du vouloir ne s'applique pas à Dieu, qui peut tout ce qu'il veut ;

b) on cherche alors si Dieu avait quelque raison de ne pas vouloir naître (*Carn.*), ou de ne pas vouloir créer (*Marc.*) :

c) l'adversaire fournit lui-même la réponse en admettant que Dieu a voulu avoir l'apparence de l'homme (*Carn.*) ou se faire connaître (*Marc.*) ;

d) mais on s'avise alors que la dignité divine exige que Dieu aille jusqu'au bout de ses intentions : par conséquent, si Dieu avait voulu avoir l'apparence de l'homme, il aurait dû aussi en avoir la réalité (*Carn.*), et s'il voulait se faire connaître, il aurait dû créer un monde qui lui fût propre (*Marc.*).

On voit comment fonctionne ici le *compendium* : l'énoncé de deux principes très généraux — Dieu peut tout ce qu'il veut et il ne peut donner une réalisation illusoire ou partielle à sa volonté — permet d'écarter tous les arguments qu'avancerait l'adversaire pour prouver que le Christ ne s'est pas incarné *quocumque de causa* (*Carn.*) et cette démonstration est si indépendante du fond de la discussion qu'elle règle aussi bien n'importe quel problème relatif aux projets divins : par exemple si Dieu a voulu être connu ou non *quocumque in tempore* (*Marc.*), ou toute autre difficulté soulevée par Marcion.

Nous proposons d'étendre l'appellation de *compendia* à tous les arguments qui présentent ce caractère de généralité et qui peuvent ainsi fonctionner indépendamment de leur contenu, même si, dans leur contexte, Tertullien ne les désigne pas explici-

tement par ce mot. A ce compte, il y a plusieurs autres *compendia* dans le *De carne Christi*.

Pour ne relever qu'un seul exemple, comparons la façon dont, au chapitre XIII, l'auteur démontre que la chair et l'âme du Christ sont deux espèces distinctes à celle dont, au chapitre IX de l'*Aduersus Praxean*, il démontre la dualité du Père et du Fils :

*Aduersus Praxean*

a) ...omnia quod uocantur, hoc erunt, et quod erunt, hoc uocabuntur, et permiscere se diuersitas uocabulorum non potest omnino, quia nec rerum quarum erunt uocabula...

b) ...Pater enim tota substantia est, filius uero, deriuatio totius et portio sicut ipse profitetur : *Quia pater maior me est.* A quo et minoratus canitur modico quid citra angelos.

c) Sic et pater alius a filio dum filio maior, dum alius qui generat, alius qui generatur, alius qui mittit, alius qui mittitur, dum alius qui facit, alius per quem fit... *Ipsum quod pater et filius dicuntur, nonne aliud ab alio est ?*

*De carne Christi*

*Omnia periclitabuntur aliter accipi quam sunt et amittere quod sunt dum aliter accipiuntur, si aliter quam sunt cognominantur. Fides nominum salus est proprietatum...*

*In Christo uero inuenimus animam et carnem simplicibus et nudis uocabulis editas... diuise pronuntiatas ab ipso, utique pro duarum qualitatum distinctione, seorsum animam et seorsum carnem. Quid ? *Anxia est, inquit, anima mea usque ad mortem. Et Panis quem ego dedero pro salute mundi caro mea est...**

*At cum diuidit species, carnem et animam, duo ostendit. Si duo, iam non unum...*

A cette réserve près que, pour la clarté de la présentation, nous avons déplacé en a) ce qui, dans le texte de l'*Aduersus Praxean*, fait suite immédiatement à c), les deux raisonnements comportent trois points identiques :

a) il faut s'en tenir aux noms consacrés par l'usage, sous peine de voir toute chose confondue dans la réalité : « *fides nominum salus est proprietatum* » ;

b) on peut constater à l'aide de brèves citations scripturaires que l'âme et la chair du Christ (*Carn.*), le Père et le Fils (*Prax.*) sont désignés dans l'Écriture par des noms différents et qu'ils ont d'ailleurs des destinations différentes ;

c) par conséquent, ils correspondent aussi à des réalités différentes.

La validité d'un tel raisonnement ne dépend évidemment pas des objets auxquels on l'applique : on peut l'utiliser pour démontrer n'importe quelle dualité, pourvu qu'on ait à sa disposition des textes scripturaires qui en fassent état. Nous pouvons donc encore une fois parler de *compendium*, au sens d'argument général et formel, tel que nous l'avons défini ci-dessus. Nous aurons soin de distinguer, dans notre commentaire, les autres passages où l'auteur use de ces *compendia* de ceux où il aborde le fond de la question<sup>1</sup>.

### C. Questions de langage et de style

Mais le principe de la *fides nominum* nous invite à poser un problème beaucoup plus vaste, auquel nous ne donnerons d'ailleurs que quelques bribes de solution : quel langage faut-il adopter, quel vocabulaire ou quel style, pour s'opposer le plus efficacement à des adversaires hérétiques, et notamment valentiniens.

1. Cf. notre commentaire : *Carn.* VIII, 4-5 ; X, 3 ; XI, 4 ; XIV, 2 ; XV, 1 ; XVI, 5, etc.

#### Les valentiniens et les mots trompeurs

On n'ignore pas en effet que Tertullien adresse à ces derniers un reproche justifié en les accusant de ne pas vouloir garder aux mots la signification qui leur est propre, de rendre « amer ce qui est doux et ténèbres ce qui est lumière<sup>1</sup> », car le premier pas vers la vérité consistait justement selon eux à contester la véracité des noms du langage : « Les noms qui sont donnés aux choses terrestres renferment une grande illusion, car ils détournent leur cœur de ce qui est solide vers ce qui n'est pas solide ... Tous les noms qui ont été entendus sont dans le monde pour tromper. S'ils étaient dans l'Éon, ils ne seraient pas nommés dans le monde, à aucun jour, et ils ne seraient pas rangés parmi les choses terrestres. Ils ont une fin dans l'Éon. Un seul nom n'est pas prononcé dans le monde : le nom que le Père a donné au Fils<sup>2</sup>. »

Contrairement à ses adversaires, pour qui tout langage est trompeur et reflète une réalité inférieure empêchant l'homme de communiquer avec l'Éon divin, Tertullien affirme avec force la validité des mots que le Saint-Esprit n'a pas hésité à employer pour s'adresser aux hommes<sup>3</sup>. Cela n'implique pas seulement l'appel du chapitre XIII à la *fides nominum*, mais une attention scrupuleuse, un effort constant pour employer le terme propre tout au long du traité.

#### Prudence du style de Tertullien

C'est ainsi, nous semble-t-il, que l'on s'expliquera plus facilement deux traits stylistiques marquants du *De carne Christi*. Le premier consiste en l'abus fastidieux jusqu'à l'écoeurement de la répétition des mêmes termes à quelques mots d'intervalle ou même sans intervalle du tout ! Sans doute y a-t-il là une part d'inexpérience,

1. *Is.* 5, 20 ; cf. *Carn.* XXIV, 1.

2. *Év. Ph.*, sent. 11.

3. Cf. notre commentaire de *Carn.* XIII, 2.

et nous croyons avoir montré ailleurs que d'autres traités plus tardifs ne présentent pas les mêmes lourdeurs<sup>1</sup>. Mais nous devons y voir aussi l'effet d'une vigilance soutenue aux ruses de l'adversaire. Il y a tellement d'espèces de chair dans le valentinisme et tellement d'espèces d'âme qu'il vaut mieux sans cesse préciser que le Christ n'a qu'une seule chair, qui est chair, et non aussi une autre chair, qui deviendrait âme, ou une seule âme, qui est âme, et non aussi une âme qui deviendrait chair<sup>2</sup>. Les adversaires sont si prompts à exploiter la moindre faille du texte scripturaire, à tirer les conséquences les plus extravagantes d'une simple préposition<sup>3</sup>, qu'il vaut mieux restreindre autant qu'on le peut l'usage des pronoms de rappel<sup>4</sup>, numéroter ses arguments<sup>5</sup>, développer les jugements les plus simples<sup>6</sup>, et ne pas avancer une phrase sans répéter le mot, ou le groupe de mots, qui permet de la rattacher à la phrase précédente<sup>7</sup> ! Ce qu'on perd en élégance, on le gagne en clarté ; on progresse sans doute lourdement, mais on ne laisse point de prise aux sophismes de l'adversaire.

Le deuxième point qui nous paraît digne d'être noté, c'est que Tertullien ne recule jamais à employer le mot propre, si rude soit-il. De là, la profusion, notamment à partir du chapitre XVII, des

**Résonances morales  
du vocabulaire  
physiologique**

1. Cf. article n° 1 et *supra*, p. 23.

2. Cf. *Carn.* XIII, 6.

3. Cf. *ib.* XX, 1.

4. Que l'on observe les répétitions, par ex. en *Carn.* XVI, 3 : « Nam et si alibi in *similitudine* inquit *carnis peccati* fuisse Christum, non quod *similitudinem carnis* acceperit quasi *imaginem corporis* et non *ueritatem*, sed *similitudinem peccatricis carnis* uult intellegi, quod *ipsa non peccatrix caro Christi eius fuerit* par cuius erat *peccatum*... »

5. Cf. *Carn.* XX, 4 : « *uicesimum primum...ecce unum...ecce aliud...ecce aliter* ».

6. Cf. *ib.* XVI, 5 : « *Noli constringere explicabilem sensum.* »

7. Cf. notre commentaire de *Carn.* XVIII, 5.

termes et des explications physiologiques extrêmement réalistes, qui paraissent d'abord si choquants, si contraire à la dignité du sujet et aux convenances de la rhétorique classique. « *Natura ueneranda est, non erubescenda*<sup>1</sup> » : il vaut mieux, en présence d'esprits chimériques, propres à inventer des chairs célestes, fantomatiques, psychiques, pneumatiques ou autres, rappeler sans cesse au lecteur que la conception, la naissance et la petite enfance du Christ ont eu toutes les apparences de réalités matérielles et triviales qui ne laissent point de place à ces effets sans cause, supposés par les hérétiques.

Au reste il faut noter que Clément d'Alexandrie, opposé à des adversaires très semblables à ceux de Tertullien, recourra au même genre d'explications, et peut-être même avec un plus grand réalisme<sup>2</sup>. La physiologie était à la mode, depuis la fin du premier siècle, chez les philosophes les plus graves<sup>3</sup> et les plus mondains des conférenciers. Si nous sommes choqués d'entendre Tertullien donner des explications aussi précises pour nier la virginité de Marie *in partu*, ou s'adresser à un congrès de sages-femmes et de médecins pour se faire expliquer le fonctionnement des mamelles, songeons que l'intérêt pour ces questions était devenu si vif qu'il ne semblait pas déplacé de les aborder en conversant avec la meilleure société, et même devant les dames.

1. Cf. *An.* XXVII, 4 et le jugement de P. MONCEAUX, *o. c.*, p. 353 : « Il explique le mystère de l'Incarnation avec le sans-gêne et la précision naïve d'une sage-femme. » P. DE LABRIOLLE, « La physiologie dans l'œuvre de Tertullien », dans *Archives générales de médecine*, 1906, p. 1317-1328, avait déjà souligné l'importance de ce type d'arguments dans l'œuvre de notre auteur. Toutefois, son article est surtout composé de citations de *An.* et laisse de côté le problème de l'Incarnation.

2. Cf. notre commentaire de *Carn.* XX, 6 et la citation d'Origène dans le commentaire de *Carn.* IV, 5.

3. Cf. *ib.*

Nous en avons un plaisant témoignage dans une anecdote rapportée par Aulu-Gelle au sujet de son contemporain, le philosophe Favorinus<sup>1</sup>. Celui-ci, se rendant en visite chez un de ses disciples dont la femme venait d'accoucher, félicite le nouveau père et pose quelques questions polies à la belle-mère sur la santé de sa fille, puis il demande si celle-ci compte allaiter elle-même. Comme on lui répond qu'elle préfère ménager sa santé, il improvise tout un développement (*fabulari prolixius*) sur la nature et la fonction des mamelles : ce ne sont pas seulement, dit-il, « d'assez jolis petits boutons destinés à embellir la poitrine des femmes » (« uenustiores naeuulos ... ornandi pectoris causa »), mais des « sources sacrées, nourricières du genre humain » (« fontem illum sanctissimum ... generis humani educatorem »).

Suivent des explications physiologiques comparables à celles du *De carne Christi*. Le fœtus se nourrit du sang de sa mère à l'intérieur de l'utérus (« aluisse in utero sanguine suo nescio quid »). Or le lait destiné au nourrisson est composé de ce même sang devenu blanc par échauffement et par aération (« an quia spiritu multo et calore exalruit, non idem sanguis est nunc in uberibus qui in utero fuit ? »). Ce changement s'opère au moment de l'accouchement (« aduentante iam partus tempore ») : le sang remonte alors vers les parties supérieures (« in supernas se partes profert ») et continue d'offrir au nouveau-né sa nourriture coutumière (« familiarem uictum »). Il résulte de ces explications que le lait joue un rôle primordial dans l'hérédité : non seulement parce qu'il transmet le sang de la mère, mais parce que ce sang a été mélangé à la semence du père au moment de la conception (« natura lactis ... quae iam a principio imbuta paterni seminis concretionem ») : ce qui suppose une théorie physiologique

1. Cf. AULU-GELLE, *Noctes atticae* XII, 1, dont sont tirées toutes les citations incluses dans le texte ci-dessous.

assez proche de celle qui est exposée au chapitre XIX du *De carne Christi*<sup>1</sup>.

On voit que le rhéteur n'hésite pas à entrer dans les mêmes détails, non pas au cours d'une conversation familière, mais dans des circonstances parfaitement mondaines : on l'a fait asseoir dans le vestibule qui sert de salle de réception à la maison d'un sénateur appartenant à la plus haute noblesse : il a autour de lui non seulement son hôte et la belle-mère de celui-ci, mais tout un auditoire étranger à la maison en la personne des amis, disciples et admirateurs qui l'ont accompagné, parmi lesquels se trouve Aulu-Gelle, qui savoure en connaisseur les ornements et l'éloquence (« amoenitates ... et copias ubertatesque ») d'une véritable conférence (*oratio*) improvisée.

Ne soyons donc point choqués que Tertullien ait développé ce genre d'argumentation dans son *De carne Christi*, puisqu'il avait des modèles rhétoriques et de meilleurs motifs, sans doute, qu'un philosophe à la mode simplement désireux d'éblouir son auditoire par l'originalité de son propos.

#### Remarques sur le ton du traité

On distinguera d'ailleurs soigneusement la précision physiologique du vocabulaire aux chapitres XVII et suivants, des traits satiriques plus ou moins grossiers répandus çà et là contre les hérétiques<sup>2</sup> : « quas argumentis dilui non facile est, ioco risuque (orator) dissoluit<sup>3</sup> ». Si l'on peut contester quelquefois le bon goût de ces interventions satiriques, il faut du moins reconnaître que Tertullien ne les a pas multipliées : « nec insignis improbitas et scelere iuncta ... ridetur<sup>4</sup> ». Du moment que notre traité retenait délibérément le flot

1. Cf. notre commentaire de *Carn.* XIX, 3.

2. Cf. par ex. *Carn.* VI, 1 ; VII, 10 ; XIX, 2.

3. CICÉRON, *De oratore* II, 58, 236.

4. *Ib.*, 237. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *o.c.*, p. 152-156, qui cite ce texte et dont nous approuvons entièrement les conclusions.

imaginatif des généalogies valentiniennes<sup>1</sup> la gravité devait l'emporter, devant le crime de ces insensés qui, en niant la chair, nient la passion du Christ et excusent ainsi les assassins de Dieu<sup>2</sup>. Le trait satirique ne fait vraiment mouche que lorsqu'il porte à son comble l'indignation la plus âpre ou se teinte, dans les derniers chapitres, d'une sorte de férocité visionnaire, qui rappelle le jugement du *De praescriptione haereticorum*, l'enfer du *De spectaculis* : ce que nous retenons principalement du reste, c'est la grande méditation sur le *necessarium dedecus fidei*<sup>3</sup>, sur le sens de l'espérance chrétienne, où Tertullien a retrouvé, comme spontanément, l'accent d'Ignace d'Antioche et des premiers martyrs<sup>4</sup>.

## 2. TERTULLIEN THÉOLOGIEN

Nous pouvons maintenant aborder la question de fond : la doctrine qu'oppose Tertullien à celles des hérétiques. Voici comment il délimite lui-même son sujet : « Examinons la substance corporelle du Seigneur ; quant à sa substance spirituelle, tout le monde est d'accord. Il n'est question que de sa chair. Nous discutons de sa réalité et de sa qualité : si elle a existé, quelle fut son origine, et quelle fut sa nature<sup>5</sup>. » Contrairement à l'*Apologeticum* ou au développement parallèle de l'*Aduersus Iudaeos* et du troisième livre *Aduersus Marcionem*, le *De carne Christi* ne se propose donc plus de discuter « de Christo ut deo<sup>6</sup> ». Si l'on résume l'Incarnation par le verset du prologue de

1. Cf. *Carn.* XXIV, 2.

2. Cf. *Carn.* V, 3.

3. Cf. *Carn.* IV et V.

4. Cf. commentaire de ces chapitres.

5. *Carn.* I, 2.

6. Cf. *Ap.* XXI, 3.

Jean : *Et Verbum caro factum est*, la qualité spirituelle du Verbe étant d'avance reconnue par l'hérétique, le débat portera seulement sur la nature de la chair, les raisons et modalités du *factum est*. La question christologique est donc liée à une question anthropologique : on ne peut discuter si la chair du Christ était véritablement humaine sans se faire d'abord une certaine idée de l'humanité.

### A. Anthropologie

Or, curieusement, l'auteur nous paraît peu soucieux de définir ce qu'est un homme.

Tantôt, reprenant l'opposition biblique de *σάρξ* et de *πνεῦμα*<sup>1</sup>, il oppose l'homme à Dieu comme *spiritus* et *caro*<sup>2</sup> : ce dernier terme lui semble alors suffire pour résumer toute la condition humaine. Tantôt au contraire, il se souvient du *μηδὲν ἄλλο τὸν ἀνθρώπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν*<sup>3</sup> dont les stoïciens s'étaient fait l'écho : « Sommes-nous quelque chose en dehors de notre âme, alors que tout ce que nous sommes est âme ? Non, nous ne sommes rien sans l'âme : il ne nous reste même plus le nom d'hommes, seulement celui de cadavres<sup>4</sup>. » Tantôt enfin, nous apprenons que l'humanité du Christ consistait nécessairement dans sa chair et son âme, les deux « espèces » de sa personne : « dum homo sit qua caro et anima<sup>5</sup> ».

La vérité est que Tertullien ne songe pas encore, comme dans le *De anima* ou dans le *De resurrectione carnis*, à

1. Cf. R. BRAUN, *o. c.*, p. 298-299.

2. Cf. par ex. *Carn.* V, 7 : « Virtutes spiritus dei deum, passiones carnem hominis probauerunt. »

3. PLATON, *Alcibiade* 130 c.

4. *Carn.* XII, 1.

5. Cf. *ib.* XIII, 6 et XIV, 4.

concilier les sources païennes et bibliques de sa pensée, à définir avec netteté la part de l'âme et de la chair dans la personne humaine : « Il n'est pas vrai que l'âme soit l'homme à elle toute seule, puisqu'elle a été insérée après coup dans une ébauche déjà appelée homme ; il n'est pas vrai non plus que la chair constitue l'homme sans l'âme, puisqu'après le départ de celle-ci elle prend le nom de cadavre. Ainsi le vocable ' homme ' est comme le lien qui réunit deux substances mêlées l'une à l'autre et elles n'ont droit à ce vocable que par leur cohésion<sup>1</sup>. » Une telle mise au point était nécessaire dans un traité consacré aux fins dernières, où il fallait définir la responsabilité commune de l'âme et du corps pour justifier la rétribution commune de leurs actes : mais cela était inutile à la polémique du *De carne Christi*. L'auteur n'a donc pas soulevé la question : plutôt que de nous dire positivement ce que sont l'âme ou la chair de l'homme, il nous apprend surtout ce qu'elles ne sont pas.

b) **Chair et terre**      Contre Apellès d'abord, il montre que l'idée de chair céleste est absurde en elle-même : tant il est vrai que qui dit chair dit terre. Un signe très caractéristique de cette conviction nous est fourni par sa réponse aux « questions » hérétiques sur les apparitions d'anges de l'Ancien Testament<sup>2</sup>. L'Écriture ne nous explique pas où ces anges, qui sont des substances spirituelles, ont pris la substance de la chair dans laquelle ils sont apparus passagèrement aux hommes. L'hypothèse la plus raisonnable serait donc de penser, devant un tel silence, qu'ils ne l'ont prise nulle part, qu'elle a émergé

un moment du néant pour y retourner aussitôt après l'apparition : que si l'on éprouve quelque difficulté à concevoir cette brusque création et ce brusque anéantissement, il est encore préférable de croire « qu'ils ont tiré (leur chair) d'une matière terrestre plutôt que d'aucun genre de substance céleste, puisqu'elle se montra d'une qualité si terrestre qu'elle se nourrit de nourritures terrestres<sup>1</sup> ».

Cette conviction repose sur deux raisons essentielles. La première est un simple point de terminologie : c'est que *caro* a un sens beaucoup plus restreint que *corpus*<sup>2</sup>. L'opposition, peut-être issue de la terminologie paulinienne, a été fortement infléchie par la culture stoïcienne de Tertullien. On peut concevoir des « corps » de toutes sortes, célestes, spirituels ou autres : à vrai dire, on ne peut rien concevoir qui n'ait un corps car « tout ce qui est, est corps<sup>3</sup> ». Mais le corps des anges ou celui de l'âme, par exemple, ne sont pas charnels, ils sont *sui generis*. Nous ne trahirions donc pas notre texte en le rapprochant de Clément d'Alexandrie, qui explique, reprenant lui aussi des catégories stoïciennes, que tout a un corps, même l'âme, même les anges, même le fils de Dieu, mais que le corps de l'âme ou des anges paraît incorporel en face des corps matériels comme les astres, et corporel en face du corps infiniment moins corporel du fils de Dieu<sup>4</sup>.

En face de cette valeur très générale du mot *corpus* (qui le rend éventuellement apte à désigner la chair quand tout risque d'équivoque est exclu), *caro* désigne étroitement la faiblesse de notre condition humaine, qui est de naître

1. *Res.* XL, 3 : « Porro nec anima per semetipsam homo, quae figmento iam homini appellato postea inserta est, nec caro sine anima homo, quae post exilium animae cadaver inscribitur. Ita uocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo uocabulo non possunt esse nisi cohaerentes. »

2. Cf. *Carn.* VI, 9-13.

1. *Ib.*, 12.

2. Cf. R. BRAUN, *o. c.*, p. 304-307.

3. *Carn.* XI, 4 ; cf. les résonances stoïciennes de la formule dans notre commentaire.

4. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Exc. Theod.* 10 ; 11 ; 14 (et l'introd. de F. SAGNARD, éd. *Exc. Theod.*, SC 23, p. 14-16), et *Carn.* VI, 9.

et de mourir ici-bas : on comprend donc plus facilement qu'elle soit indissociable de notre vie terrestre<sup>1</sup>.

Mais l'argumentation de Tertullien repose en dernier lieu sur le récit de la création de l'homme dans les premiers chapitres de la *Genèse*. Il éprouve d'autant moins de scrupules à user de cet argument contre un adversaire qui ne croit point à la vérité de l'Ancien Testament, qu'il s'agit à ses yeux d'une évidence commune à toutes les nations : la fable de Prométhée elle-même raconte comment l'homme fut pétri du limon de la terre<sup>2</sup>. A l'autorité de l'Écriture, aux *fabulae nationum* (qui, dans le cas présent, paraissent remonter aux *sensus communes*, dont la vérité divine a doué tous les hommes, au point que certains païens « croient tout en ne croyant pas<sup>3</sup> »), Tertullien tente même d'ajouter une sorte de vérification expérimentale. En effet, bien que le changement mette fin à tout ce que l'on était antérieurement, aucun changement ne saurait être vraiment total.

Essayons, par exemple, de définir en quoi la poterie diffère de l'argile dont elle a été tirée. Elle a acquis des qualités nouvelles, qui ne forment pas un ensemble hétéroclite, mais la constituent véritablement comme une unité autonome et stable (*tuta*), un *corpus* homogène (*uniformis*), dans lequel on ne peut pas dissocier plusieurs substances (*substantia indiscreta*) : il est donc juste, puisqu'elle a cessé d'être ce qu'elle était, étant devenue

1. Les textes bibliques sur la faiblesse de la chair sont extrêmement nombreux ; rappelons seulement *Matth.* 26, 41 (ou *Mc* 14, 38) cité dans notre texte en IX, 7. Mais ce qui nous paraît important, c'est que *caro* pouvait aussi avoir la même résonance dans la culture stoïcienne de Tertullien (cf. SÉN., *Epistulae morales* 121, 21 : « Dicam quomodo omne animal pernicioso intellegere cogatur natura. Sentit se carne constare ; itaque sentit quid sit quo secari caro, quo uri, quo obteri possit... »).

2. Cf. *Carn.* IX, 2 et commentaire.

3. *Ib.* XV, 4.

un autre « genre », qu'on ne lui donne plus le nom de son « genre antérieur<sup>1</sup> ». Ce qui est vrai de la poterie tirée de l'argile, devrait l'être sans doute également de la chair tirée de la terre.

Toutefois l'auteur observe que « rien de ce qui a été tiré d'une chose de façon à être autre chose que ce dont on l'a tiré n'est si pleinement autre qu'il ne laisse plus voir d'où on l'a tiré. Il n'est pas de matière qui ne témoigne de son origine, même si elle change et prend le caractère propre d'une chose nouvelle<sup>2</sup>. » Par conséquent notre chair peut être devenue autre chose, elle peut avoir acquis des propriétés différentes ; il n'en demeure pas moins vrai qu'elle conserve en elle-même la matière qu'elle a reçue de la terre et que celle-ci donne de son origine des témoignages faciles à énumérer : « les muscles pareils aux mottes de glèbe, les os semblables aux rochers... les entrelacs serrés de nerfs pareils aux surgeons des racines...<sup>3</sup> ».

Ne nous hâtons pas de juger ce développement trop naïf : il peut avoir été inspiré par un passage des *Questions naturelles* de Sénèque<sup>4</sup>. Il est en tout cas conforme à toutes les catégories de la physique stoïcienne, aussi bien pour les différentes espèces de terre énumérées que pour la conception d'ensemble : que notre chair et notre sang, constituant les éléments « passibles » de notre personne, sont effectivement issus de la terre et de l'eau, l'air et le feu étant censés fournir les éléments « actifs »<sup>5</sup>.

c) **Chair et âme** Contre Valentin, il fallait surtout démontrer que la chair ne peut être ni psychique ni spirituelle parce qu'elle est une réalité distincte de l'âme et de l'esprit. Quant à ce dernier point,

1. Cf. *ib.* XIII, 2.

2. *Ib.* IX, 1.

3. *Ib.*, 3.

4. Cf. commentaire *ad* IX, 3.

5. Cf. *ib.*

Tertullien n'entreprend pas de réfutation particulière. Il lui suffira de prouver que le Verbe de Dieu, qui est esprit de Dieu comme Dieu, ne s'est pas fait chair *ex semetipso* pour qu'on en déduise que sa chair n'était pas composée d'esprit<sup>1</sup>. Il nous reste à examiner pourquoi sa chair ne pouvait pas non plus être composée d'âme.

C'est ainsi, indirectement, qu'est mentionnée l'âme humaine du Christ. Bien qu'à plusieurs reprises l'auteur en défende énergiquement l'existence, on reste étrangement surpris à la lecture des quatre chapitres que notre traité consacre au problème de l'âme<sup>2</sup>, de recueillir si peu de renseignements sur ce qui constitue l'humanité de l'âme du Sauveur. Une seule citation scripturaire — « Mon âme est angoissée jusqu'à la mort<sup>3</sup> » — nous laisse entrevoir qu'elle était sujette aux passions et qu'elle souffrit avec la chair. Mais le problème n'est pas autrement abordé, et nous en apprenons à peine davantage sur la nature humaine en général.

Tout se passe comme si Tertullien, ne se sentant pas encore mûr pour une discussion qui devait donner lieu plus tard à l'un de ses traités des plus longs et des plus difficiles, cherchait à se dérober derrière des arguments très généraux, que l'on pût faire valoir « quelle que soit d'ailleurs la forme de notre âme dans le secret de son être, si ce n'est qu'elle n'est pas charnelle<sup>4</sup> ». De fait, l'argument décisif qui met fin au débat est un de ces *compendia*, dont nous avons plus haut expliqué la portée, la *fides nominum*, entièrement indépendante de l'objet auquel on l'applique<sup>5</sup>. Car enfin, dire que la chair et l'âme sont deux réalités distinctes parce que l'Écriture les désigne

1. Cf. *Carn.* XVIII, 4.

2. Cf. *ib.* X-XIII.

3. *Matth.* 26, 38. *Mc* 14, 36 : cf. *Carn.* XIII, 5.

4. *Carn.* X, 3.

5. Cf. *supra*, p. 125.

par deux noms distincts, ce n'est pas s'engager beaucoup sur la nature de ces deux réalités.

Les autres arguments nous permettent de glaner çà et là des bribes d'information sur le fond du problème, mais *inuito Tertulliano* : soit que ses adversaires le contraignent à se découvrir, soit qu'il ne puisse entièrement y échapper, puisqu'il tient à montrer que l'âme est autre chose que la chair ! Ainsi les positions gnostiques sur l'origine du mal comme ignorance de soi-même et de Dieu nous valent d'apprendre que l'âme, étant à l'origine des sensations, possède nécessairement une nature sensible et rationnelle qui lui donne le moyen de se connaître elle-même et de reconnaître son juge et son auteur<sup>1</sup> ; mais nous ne sommes pas éclairés pour autant sur les autres facultés qu'elle pourrait avoir, ni sur le rapport de ces facultés entre elles, comme dans le *De anima*<sup>2</sup>. Pourtant, il pouvait être intéressant de disputer de la sincérité des sens contre des adversaires docètes<sup>3</sup>.

De même c'est au détour d'une argumentation portant essentiellement sur la chair que nous venons à découvrir que l'âme possède un corps *sui generis*<sup>4</sup>. Si le Christ avait réellement formé le projet, que lui prêtent les hérétiques, de rendre l'âme visible aux hommes, il aurait sans doute préféré le faire dans ce corps qui était bien à elle, plutôt que de la dénaturer en l'affublant d'une chair psychique, semblable à la nôtre, qui ne pouvait manquer de donner lieu à des malentendus<sup>5</sup> ! Mais sur l'origine, la forme, la spécificité du corps de l'âme, nous ne trouverons aucun des renseignements développés plus tard dans le *De anima*<sup>6</sup>.

1. Cf. *Carn.* XII, 2-5.

2. Cf. *An.* X-XVIII.

3. Cf. notre commentaire de *Carn.* I, 4.

4. Cf. *Carn.* XI, 2-4.

5. Cf. *ib.*, 5.

6. Cf. *An.* V-IX.

Si l'âme humaine du Christ paraît avoir bien peu intéressé Tertullien dans le *De carne Christi*, c'est que ses adversaires, les valentiniens principalement, ne la mettaient pas directement en question. De même pour l'âme humaine en général : ils n'en niaient pas la survie mais bien celle de la chair. Le traité n'est donc pas, à proprement parler, un traité sur l'Incarnation : il ne vise pas à exposer ce qu'est l'humanité du Christ en général, mais en quoi elle prépare notre résurrection charnelle. On conçoit dans ces conditions que, devant des docètes ordinaires, seulement contre Marcion ou seulement contre Apellès, Tertullien se fût bien passé de nous dire que le Christ était homme *qua caro et anima*, et de nous renseigner sur la nature de son âme : si les valentiniens n'avaient pas parlé de *caro animalis*, il se serait contenté d'opposer la chair de l'homme à l'esprit de Dieu.

### B. Christologie

#### a) Finalité de l'Incarnation

Nous examinerons tout d'abord la finalité de l'Incarnation, si tant est qu'elle ne soit pas à elle-même sa propre fin.

*La chair du Christ n'est pas un simple accessoire pour converser avec les hommes.* Car il était un point sur quoi les adversaires de Tertullien tombaient d'accord malgré leurs divergences : le Christ n'avait pas recherché pour elle-même l'apparence de l'homme, mais simplement comme un moyen commode de dispenser son enseignement en se mettant à la portée de ses interlocuteurs<sup>1</sup>. Voilà pourquoi il leur importait assez peu que cette apparence fût fondée ou non dans la réalité.

1. Pour Marcion, cf. III *Marc.* X, 2 : « Quomodo inter homines conuersaretur, nisi per imaginem substantiae humanae ? » ; pour Apellès, cf. *Carn.* IX, 8 ; pour les valentiniens, cf. *ib.* XI, 6.

Tertullien est à l'opposé d'une telle conception. Supposons que la chair du Christ n'ait été qu'un simple accessoire, comparable à la chair des anges venus s'entretenir avec Loth ou avec Abraham, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'elle dût être apparente. Au contraire : car Dieu n'est pas trompeur et il n'est pas possible qu'il se soit délibérément moqué de ses créatures<sup>1</sup>. Nous recon naissons un des *compendia* étudiés ci-dessus<sup>2</sup>.

Mais la chair du Christ n'était pas un simple moyen de converser avec les hommes, car l'Incarnation est une prise en charge de l'humanité. C'est par là que les développements de notre traité diffèrent sensiblement de ceux des livres I à III *Aduersus Marcionem*. Dans ces derniers, Tertullien s'efforce de combattre la doctrine du Dieu inconnu : il présente donc l'incarnation du Verbe comme l'achèvement d'une révélation commencée dès les premiers jours de la création par la bonté divine et renouvelée depuis en chaque individu par le témoignage de l'âme<sup>3</sup>. Au contraire, dans le *De carne Christi*, cette visée gnoséologique passe au second plan : Jésus n'est pas venu satisfaire la curiosité métaphysique de ses interlocuteurs ; il ne leur a pas enseigné, par exemple, quelle était la forme ou la couleur de leur âme, mais ce qui était utile à leur salut<sup>4</sup>. Encore faut-il noter que la correction de leurs vices, l'exemple de la pureté, la réfutation de l'idolâtrie importaient moins pour le salut que l'acte même de sa venue parmi les hommes : « le Christ est venu sauver ce qui avait péri ».

L'allusion assez fugitive du *De carne Christi* à *Lc* 19, 10<sup>5</sup>

1. Cf. *Carn.* III, 3 et 7.

2. Cf. *supra*, p. 124.

3. Cf. I *Marc.* IX-X ; II *Marc.* III-IV ; III *Marc.* II-III, etc.

4. Cf. *Carn.* XII, 6 : « Non effigiem suam didicit a Christo sed salutem. »

5. Cf. *ib.* XIV, 1.

n'est pas accompagnée d'un commentaire aussi explicite qu'elle le sera plus tard dans le *De resurrectione carnis* ou le livre IV *Aduersus Marcionem* : « S'il est vrai que l'homme avait tout entier péri dans chacune de ses deux substances, il importe que l'homme soit entièrement sauvé et voici rejetée l'opinion des hérétiques qui s'opposent au salut de la chair<sup>1</sup>. » L'absence de ce commentaire tient, pour une part, aux incertitudes anthropologiques de notre traité<sup>2</sup>. Cependant, il ne fait aucun doute que le Christ doive se charger lui-même de ce qu'il vient sauver, c'est-à-dire non seulement d'une âme, mais d'une chair semblable à la nôtre<sup>3</sup>. La réalité de cette chair donne son prix à notre rédemption. Comment dire que le Christ nous a vraiment rachetés, s'il nous a rachetés en fausse monnaie ? Mais si sa chair était réelle, « il nous a rachetés d'un grand prix<sup>4</sup> » en nous donnant la preuve de son amour. D'ailleurs, peut-on aimer quelqu'un sans aimer également ce qui le fait être ce qu'il est ? Il n'est donc pas pensable que, si le Christ a aimé l'homme et qu'il l'ait racheté par amour, il ait rougi de porter une chair identique à la sienne<sup>5</sup>.

*Solidarité de la naissance et de la mort du Christ.* Cependant l'hérétique Apellès voulait bien admettre que la chair du Christ eût été réelle : mais en quoi la finalité de l'Incarnation était-elle compromise, si cette chair réelle n'était pas soumise à la naissance<sup>6</sup> ? La réponse de Tertullien consiste à rendre solidaires la naissance et la mort du Christ.

1. Cf. *Res.* XXXIX, 1-3 et *IV Marc.* XXXVII, 3 : « Si totus homo perierat ex utraque substantia, totus homo saluus fiat necesse est, et elisa est sententia haereticorum negantium carnis salutem. »

2. Cf. *supra*, p. 133.

3. Cf. par ex. *Carn.* XI, 6.

4. Cf. *I Cor.* 6, 20 et *Carn.* IV, 3.

5. Cf. *Carn.* IV, 4.

6. Cf. *ib.* VI, 1.

Son premier argument est moins religieux que philosophique. Il reprend, presque mot pour mot, un principe déjà énoncé dans la *Démonstration de la prédication apostolique* d'Irénée : « Non enim mori solet nisi quod nascitur<sup>1</sup> » — « en effet l'inscible est aussi l'immortel<sup>2</sup>. » Sénèque représentait la mort comme le remboursement d'une dette à la nature : « Morieris immo carnis tributum naturae debitum persolues<sup>3</sup>. » Tertullien enchaîne dans le même esprit : « Mutuum debitum est natiuitati cum mortalitate<sup>4</sup>. » Ainsi les anges de l'Ancien Testament, apparus à Loth et à Abraham, n'étant pas venus pour mourir, n'eurent pas besoin de naître, et le Seigneur lui-même parut sans être né tant qu'il venait seulement converser avec l'humanité. Mais quand il vint pour la sauver en mourant pour elle, il devait s'ensuire... « que le Christ naquît également à cause de ce qui naît puisqu'il devait mourir pour ce qui est soumis à la mort en raison d'une naissance<sup>5</sup> ».

Cependant un lien plus profond que la simple loi naturelle unit la mort et la naissance du Christ. Tertullien l'indiquait déjà à Marcion : le Christ « fait de la mort une naissance nouvelle en nous donnant la vie céleste<sup>6</sup> ». La controverse avec Valentin l'oblige à préciser comment cette nouvelle naissance est liée non seulement à notre mort, mais aussi à sa propre naissance : « Il fallait qu'il naquît d'une façon nouvelle, lui qui devait fonder une nouvelle naissance, dont le Seigneur, par la voix d'Isaïe, avait prédit qu'il

1. *Ib.*, 6.

2. Ir., *Démonstration de la prédication apostolique* 38 (trad. L.-M. Froidevaux, *SC* 62, p. 93).

3. SÉNÈQUE, *De remediis fortuitorum* 2, 8 (F. Haase, *Suppl.* p. 46); cf. TERT., *Ap.* L, 14; *An.* L, 2 et J. H. WASZINK, éd. *An.*, p. 519.

4. *Carn.* VI, 6 et commentaire dans R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 87.

5. *Carn.* VI, 7.

6. *Ib.* IV, 4.

donnerait un signe. Quel est ce signe ? ' Voici qu'une vierge concevra dans son sein et qu'elle enfantera un fils '... Telle est la naissance nouvelle où l'homme naît en Dieu, depuis que Dieu est né en l'homme, prenant la chair de l'ancienne semence sans la semence ancienne, afin de lui redonner forme par la semence nouvelle, c'est-à-dire spirituelle, et de la purifier en la débarrassant des souillures de son ancienne vie<sup>1</sup>. »

Du fait que Tertullien met quelque-  
**b) Incarnation et péché originel** fois en parallèle *semen uiri* et *semen dei*<sup>2</sup>, et que le *semen dei* est certainement *semen spiritale*<sup>3</sup>, il semble qu'on doive interpréter l'opposition de la « semence nouvelle » et de la « semence ancienne » en admettant l'équivalence des rapports suivants :

*semen nouum* : *semen antiquum*  
*semen spiritale* : (*materia seminis*)  
*semen dei* : *semen uiri*

Comme, d'autre part, « les souillures de l'ancienne vie » (*sordes antiquitatis*) se réfèrent difficilement à autre chose qu'au péché originel, la signification du texte paraît assez claire : en naissant de la vierge Marie sans la semence de l'homme, le Christ brise, en quelque sorte, le déterminisme physiologique qui transmettait la souillure d'Adam dans l'acte même de la génération, un peu à la façon d'une tache matérielle ou d'une maladie contagieuse. Libéré ainsi du péché originel, il nous en libère à notre tour.

A vrai dire on peut se demander si cette conception,

1. *Ib.* XVII, 2-3.

2. *Ib.* XVIII, 2 : « Vacabat enim semen uiri apud habentem dei semen. »

3. *Ib.*, 3 : « spiritus cum semine ex deo ». »

qu'on s'accorde ordinairement à lui imputer<sup>1</sup>, est bien claire dans l'esprit de Tertullien. Un texte du *De baptismo* rend un écho nettement moins matérialiste : « Personne ne porte sur sa peau des taches d'idolâtrie, de débauche ou de fraude<sup>2</sup>. »

La cause de la souillure n'est donc pas physiologique mais morale ; elle n'affecte pas la nature au sens matériel du terme, elle consiste plutôt dans l'habitation de l'esprit diabolique. Et à l'intérieur même de notre traité, si l'on s'avisait de pousser jusqu'au bout tous les arguments de la polémique anti-valentinienne, on arriverait sans doute à une contradiction entre le chapitre XVII, qui impute l'absence de péché originel à la réalité physiologique de la naissance virginale<sup>3</sup>, et le chapitre XXII, qui présente le Christ comme le *semen* d'Abraham et de David<sup>4</sup>.

Car ce mot de *semen* peut être interprété, dans le contexte général du traité, en un sens tout à fait matériel. On lit en effet, au chapitre XIX, que le *semen uiri* « est un échauffement du sang, altéré par une sorte de bouillonnement qui fait coaguler le sang de la femme », à peu près comme la présure fait coaguler le fromage blanc<sup>5</sup>. Par conséquent, puisque Jésus est vraiment né de la vierge Marie, dont il a reçu la chair et le sang, qui sont ceux mêmes d'Abraham et de David, à défaut d'être né *ex concubitu*, il a bien reçu les éléments constitutifs du *semen* de ses deux ancêtres, l'un et l'autre entachés du péché originel : et si vraiment celui-ci se transmet aussi matériellement qu'il paraît au chapitre XVII, la naissance

1. Cf. par ex. R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 67 et A. GAUDEL, dans *DTC*, t. XII, 1, c. 364.

2. *Bapt.* IV, 5 : « Nemo super cutem portat maculas idolatriae aut stupri aut fraudis. »

3. Cf. *supra*, p. 144, n. 1.

4. Cf. *Carn.* XXII, 6 (d'après *Gal.* 3, 8 : « semen Abrahae Christus »).

5. *Carn.* XIX, 3 ; cf. dans notre commentaire l'origine aristotélicienne de ces théories.

virginale est un mince argument pour que le Christ en soit exempt.

L'incohérence latente de cette conception remonte partiellement à l'équivoque des catégories stoïciennes, à travers lesquelles Tertullien envisage tous les problèmes : dans ce système philosophique, où rien n'existe que les « corps »<sup>1</sup>, on finit par présenter en termes matériels les réalités les plus spirituelles, ce qui est certainement le cas ici pour le péché originel. D'un autre côté, il faut bien reconnaître que Tertullien s'en est toujours représenté la transmission sous l'aspect d'un déterminisme quasi séminal<sup>2</sup>. Le texte le plus caractéristique est celui du *De testimonio animae* où l'âme humaine reconnaît en Satan l'ange de la méchanceté « par qui l'homme se laissa abuser, aux origines, à transgresser les mandements de Dieu et fut, pour cette raison, voué à la mort, transmettant dès lors sa condamnation à toute sa race infectée par sa semence »<sup>3</sup>. Mais cette vue est aussi confirmée par le *De anima*, qui montre l'âme de chaque individu jaillissant

1. Cf. *Carn.* XI, 4 et commentaire.

2. Cf. toutefois un texte discordant, dans la mesure où il paraît unir transmission séminale et libre exercice de la volonté : *Cast.* II, 5 s. : « Porro si quaeris unde uenit ista uoluntas qua quid uolumus aduersus dei uoluntatem, dicam : ex nobis ipsis. Nec temere. *Semini enim tuo respondeas necesse est*, siquidem ille princeps et generis et delicti Adam uoluit quod deliquit. Neque enim diabolus uoluntatem ei imposuit delinquendi, sed materiam uoluntati subministravit. Ceterum uoluntas ei de inobaudientia uenerat. Proinde et tu si non obaudieris domino qui te proposito praecepto liberae potestatis instituit, *per uoluntatis libertatem uolens deuerge in id quod deus non uult* et ita te putas a diabolo subuersum qui, etsi uult te uelle quod deus non uult, non tamen facit ut et uelis, quia nec protoplastos tunc inuitos ad uoluntatem delicti subegit, immo neque inuitos neque ignorantes, quid deus nollit. » Cf. *infra*, p. 147, n. 2.

3. *Test.* III, 2 : « Per quem homo a primordio circumuentus ut praeceptum dei excederet et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit. »

directement de l'âme du premier homme<sup>1</sup>, et distingue, d'autre part, entre le mal inhérent à l'âme dès la naissance et le mal que chacun y introduit par ses propres fautes<sup>2</sup>. Ainsi, pour n'être pas entièrement conséquente avec elle-même, la conception de Tertullien sur la transmission du péché originel n'en paraît pas moins la même dans le *De carne Christi* que dans ses autres traités.

*L'Incarnation décrite par des verbes de mouvement.*

c) **Modalités de l'Incarnation** L'acte même de l'Incarnation est parfois mentionné dans le traité par de simples verbes de mouvement : *incedere*, *procedere* et, un peu plus souvent, *descendere*<sup>3</sup>, qui se

1. Cf. *An.* XXVII, 9 : « ex uno homine tota haec animarum redundantia ».

2. Cf. *An.* XLI, 1 : « Malum igitur animae, praeter quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur ex originis uitio antecedit naturale quodam modo. » J. H. WASZINK, éd. *An.*, p. 453, commente : « The sinfulness caused by the devil in the life of every individual, is clearly distinguished from the state of corruptness proceeding from original sin. » C'est l'interprétation la plus simple, mais est-ce bien la seule ? Si l'on entendait *praeter quod* au sens de *praeterquam quod* (cf. J. H. WASZINK, *ib.* et H. HOPPE, *Syntax*, p. 76), on pourrait soutenir que cette phrase concerne seulement le péché originel dont elle nie le caractère *proprement* naturel : « Le mal de l'âme, à ceci près qu'il s'ajoute par surcroît lors de la venue de l'esprit diabolique, est présent dès le début à cause du péché originel et il est naturel d'une certaine façon. » L'âme ne tient pas le péché originel de sa naissance, il s'ajoute à ses qualités natives (*superstruitur*) par suite de l'intervention extérieure du *spiritus nequam*. Mais cette intervention se produisant dès le début (*antecedit*) ressemble par cela même à la nature (*naturale quodam modo*) sans être proprement naturelle (*proprie naturale*), contrairement au bien dont il est question dans le même chapitre. Cette interprétation irait plutôt dans le sens du texte cité *supra*, p. 146, n. 2, et elle diminuerait notablement la contradiction que nous venons de signaler entre *Carn.* XVII et XXII. En revanche, elle s'accorderait assez mal avec les positions traducia-nistes affirmées dans le reste de *An.*

3. Pour *descendere* : cf. *Carn.* IV, 3 ; XII, 6 ; XIV, 3 à propos du

présentent dans des contextes très voisins comme à peu près équivalents. On sait que l'évangile de Marcion commençait par les mots : « Anno quinto decimo principatus Tiberii Caesaris descendit Iesus de caelo in ciuitatem Galilaeae Capharnaum<sup>1</sup>. » Cependant l'usage de *descendere* et de ses substituts ne se limite pas au contexte antimarcionite : ils ont donc, semble-t-il, une origine beaucoup plus large que le καθήλθεν (*Lc* 4, 31) repris par l'évangile de cet hérétique, et qu'il faut sans doute renoncer à circonscrire d'une façon précise<sup>2</sup>.

Bien qu'il n'y ait, en face de ces verbes, aucun substantif qui réponde au grec ἐπιδημία et que le sens de ce mot dépasse celui d'une simple visite, on peut être tenté de comparer leur usage à celui d'ἐπιδημεῖν dans un texte comme l'*Homélie pascale* du Pseudo-Hippolyte<sup>3</sup>. On sait d'ailleurs que le latin répugne aux néologismes abstraits : le mot incarnation — σαρκῶσις —, attesté en grec dès Méliton de Sardes, trouve chez Tertullien un équivalent très approximatif, et d'ailleurs isolé, dans le latin *corporatio*<sup>4</sup> ; d'une façon générale, même quand le substantif existe dans la langue de son temps, notre auteur préfère les locutions verbales plus concrètes<sup>5</sup>. Toutefois, dans une

Christ lui-même ; cf. *ib.* VI, 5, à propos des anges comparés au Christ. Pour *procedere* : cf. *ib.* VI, 5 ; X, 2. Pour *incedere* : cf. *ib.* XI, 6.

1. Cf. notre commentaire de *Carn.* II, 1.

2. R. BRAUN, *o. c.*, p. 322-326, étudie la traduction de ἔρχομαι, ἔλευσις et κατέλευσις (cf. N. T., Irénée, Justin, Clément d'Alexandrie) par uenire et aduentus : mais il est remarquable que, sauf quand il cite *Lc* 9, 56 en *Carn.* XII, 7 où le Christ dit lui-même : « Veni animam saluam facere », Tertullien ne décrit l'Incarnation par aucun de ces deux mots dans notre traité.

3. Nous nous appuyons sur R. CANTALAMESSA, *L'Omelia 'in S. Pascha'*, p. 190-195.

4. Cf. MÉLITON DE SARDES, frag. VI (éd. O. Perler, *SC* 123, p. 226).

5. Cf. R. BRAUN, *o. c.*, p. 300, avec références à la richesse du vocabulaire grec à la même époque, et *Carn.* IV, 1 : « repudias corporatorem ».

certaine mesure, *incedere*, *procedere* et *descendere* sont employés d'une façon parallèle à ἐπιδημεῖν et ἐπιδημία.

Tantôt ils sont associés à un mot qui désigne la chair ou la nature humaine. On comparera, par exemple, *in carne procedere*<sup>1</sup> à ἡ μεγάλη τοῦ σώματος ἐπιδημία, et à Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημία, διὰ τὸ δὲ ἦλθε καὶ μετὰ σώματος<sup>2</sup> ; ou encore *ut qui homo uoluerit incedere*<sup>3</sup> à Θεὸς ... καὶ ἄνθρωπος ... ἐπεδήμησεν ἡμῖν<sup>4</sup> : dans ces cas le verbe de mouvement désigne clairement la descente du Christ dans la chair, l'Incarnation à proprement parler. Mais parfois il est employé sans aucune détermination. On peut rapprocher « nullus umquam angelus ideo descendit ut crucifigeretur<sup>5</sup> » et Τίς ἢ Χριστοῦ ἐπιδημία ; Δουλείας ἀποφυγή, παλαιᾶς ἀνάγκης ἀπαλλαγὴ, κ.τ.λ.<sup>6</sup>, où *descendit* et ἐπιδημία indiquent plus généralement le séjour du Christ sur la terre, l'Incarnation comme moyen de la Rédemption.

Nous ne prétendons pas que *descendere* et ses substituts puissent avoir un sens aussi riche qu'ἐπιδημεῖν dans le monde hellénistique<sup>7</sup> : mais il est fort possible qu'en les employant, Tertullien se souvienne de formules christologiques déjà courantes au second siècle, si l'on admet les conclusions de R. Cantalamessa sur le Pseudo-Hippolyte<sup>8</sup>, et qui seraient peut-être dérivées de *I Jn* 4, 2 comme l'a supposé R. Braun<sup>9</sup>.

1. Cf. *Carn.* VI, 5.

2. Ps.-HIPPOLYTE, *Homélie Pascale* 47 et 7, éd. P. Nautin, *SC* 27, p. 173 et 133.

3. *Carn.* XI, 6.

4. Ps.-HIPPOLYTE, *Homélie Pascale* 47, *ib.*, p. 171.

5. *Carn.* VI, 5.

6. Ps.-HIPPOLYTE, *Homélie Pascale* 44, *ib.*, p. 165.

7. Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia 'in S. Pascha'*, p. 193.

8. Cf. *ib.*, p. 454 : « L'ambiente da cui è uscito l'Omelia' in s. Pascha è l'Asia Minore della seconda metà del II secolo. »

9. Cf. R. BRAUN, *o. c.*, p. 310, n. 1.

*Conueriti et induere.* Cependant, lorsqu'on décrit l'Incarnation comme un séjour, une descente de Dieu parmi les hommes, on ne tente pas d'expliquer de quelle façon elle s'est réalisée. Tertullien devait poser fort clairement la question dans son *Aduersus Praxean* : « Il nous faut maintenant chercher comment le Verbe s'est incarné, s'il s'est métamorphosé en chair ou s'il a revêtu la chair » (« quasi transfiguratus in carne an indutus carnem »)<sup>1</sup>.

La première de ces formules se passerait à la rigueur d'explication : la façon la plus ingénue d'interpréter le verset *Et Verbum caro factum est*, est de croire qu'il s'agit d'une espèce de transformation. Cela devait être l'opinion spontanée des païens, même philosophes comme Celse<sup>2</sup>, et des moins réfléchis parmi les fidèles. L'origine de la seconde formule est sans doute plus complexe. Des influences extérieures au christianisme ont pu jouer un rôle important. D'une part, les récits fabuleux des païens concernant les métamorphoses ou les apparitions des Dieux sous forme de mortels : « uirgineos ... Iuppiter induit artus<sup>3</sup> ». D'autre part, la théorie valentinienne des enveloppements successifs qui constituent la chair du Christ usait également de la métaphore du vêtement : « Volunt illum prosicias earum substantiarum induisse quarum summam saluti esset redactus<sup>4</sup>. » Enfin, l'expression *carnem induere* peut aussi remonter, par l'intermédiaire de locutions voisines, comme *carnem accipere*, *gerere*, *gestare* à l'exégèse de *Phil.* 2, 6-7. Nous en avons la preuve

1. Cf. *Prax.* XXVII, 6 et l'examen du problème par R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 72-78.

2. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 18 : Φησιν οὖν ἐξῆς ὅτι ἦτοι ὡς ἀληθῶς μεταβάλλει (= *conuertitur*) ὁ Θεός, ὡς περ οὗτοι φασιν, εἰς σῶμα θνητόν, καὶ προεῖρηται τὸ ἀδυνατεῖν · ἢ αὐτὸς μὲν οὐ μεταβάλλει, ποιεῖ δὲ τοὺς ὁρώντας δοκεῖν, καὶ πλανᾶ καὶ ψεύδεται.

3. STACE, *Achilleis* 1, 263, cité par R. BRAUN, *o. c.*, p. 311, n. 2.

4. *Val.* XXVI, 2.

dans un fragment de Tertullien conservé par l'écrivain anonyme dit de *Praedestinatus*<sup>1</sup>.

C'est sans doute pour cette raison que Tertullien considère *indutus* comme préférable à *transfiguratus* : le Christ, écrit-il, a revêtu la chair, « puisque nous devons croire d'autre part que Dieu est immuable et inaltérable du fait qu'il est éternel. Or une métamorphose implique la disparition de l'être antérieur : tout ce qui est métamorphosé en autre chose cesse en effet d'être ce qu'il était pour devenir ce qu'il n'était pas<sup>2</sup>. » Seule l'image du vêtement permet de préserver intacte la nature divine du Christ antérieure à l'Incarnation.

Si l'on compare cette terminologie à celle du *De carne Christi*, on s'étonnera de la confusion de ce dernier traité. Est-ce parce que *Phil.* 2, 6-7 n'y est pas commenté ? Tertullien ne paraît y donner aucune valeur spéciale au verbe *inducere*. Faute de l'opposer à *transfigurari* (seul *transfigurabilis* est attesté dans notre traité<sup>3</sup>), il aurait pu l'opposer à *conueriti*, que l'*Aduersus Praxean* emploie parallèlement à *transfigurari*<sup>4</sup> : tout au contraire, il réunit les deux verbes à plusieurs reprises.

Ainsi, Marcion déclare que si le Christ était né et qu'il eût réellement revêtu la nature humaine, il eût cessé d'être Dieu (« si natus fuisset et hominem uere induisset deus esse desisset ») ; et il explique son opinion en ajoutant : « Nego deum in hominem uere conuersum<sup>5</sup>. » Un peu plus

1. Cf. le texte dans *CCL* 2, p. 1335 : « induit se seruilem tunicam... dei filius formam serui suscipiens » ; commentaire par R. BRAUN, *o. c.*, p. 311 et R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 81 s.

2. *Prax.* XXVII, 6-7 : « Immo indutus ceterum deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini : omne enim quodcumque transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. »

3. Cf. *Carn.* VI, 9.

4. Cf. *Prax.* XXVII, 13 : « si sermo conuersus esset in carnem ».

5. *Carn.* III, 4.

loin, on compare les anges, qui ont pris une forme humaine (« *conuersi in corpulentiam humanam* ») au Christ revêtu d'une humanité véritable (« *uere hominem indutus* »)<sup>1</sup>. Enfin, dans un autre contexte, Tertullien dit à Valentin que Dieu n'aurait pas changé l'âme en chair pour la manifester, car personne ne couvre d'un casque ou d'un masque celui qu'il veut montrer : « *Hoc autem factum est animae si in carnem alienam conuersa, alienam induit superficiali*<sup>2</sup>. » Cette fois-ci, les deux verbes sont présentés comme rigoureusement synonymes. On pourrait faire des remarques semblables sur des expressions proches d'*induere carnem* comme *carnem (corporis ueritatem, hominem, etc.) gestare (gerere, accipere, subire)*, qui sont également confondues avec *conuertere* ou *transfigurabilis*<sup>3</sup>.

Mais si Tertullien n'a pas encore exclu ces deux derniers mots de son vocabulaire, ce n'est pas à dire qu'il n'en pressente pas les dangers. Il ne consent à présenter l'Incarnation comme un « changement » (*conuersio*), que faute d'un terme plus approprié et à condition de préciser qu'il s'agit d'un « changement » absolument unique, sans rien de commun avec ceux que nous observons dans les choses créées : « *quorum utique deus in omnibus par non est, sic nec in exitu conuersionis*<sup>4</sup> ». En effet ce changement préserve intégralement l'essence antérieure du Christ, qui ne cesse pas d'être Dieu du fait qu'il devient homme. Les formules de *De carne Christi*, s'accordant avec *Aduersus Praxeum* quant au résultat ordinaire du changement (cf. *a* et *b* ci-dessous), soutiennent également dans les mêmes termes la permanence de Dieu (cf. *c*).

1. *Ib.*, 7.

2. *Ib.* XI, 5.

3. Cf. par ex. *ib.* III, 6 : « *angelos creatoris conuersos in effigiem humanam...tantam corporis ueritatem gestasse* » ; *ib.* VI, 9 : « *carnem non propriam gestasse...in carnem autem humanam transfigurabilis ad tempus* ».

4. *Ib.* III, 6.

*Aduersus Praxeum*

XXVII, 7 (*passim*)

- a) quodcumque transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat...
- b) transfiguratio autem interemptio est pristini...
- c) sermo autem deus...perseuerando scilicet in sua forma.

*De carne Christi*

III, 4-5 (*carptim*)

- ne...deus esse desisset, amittens quod erat dum fit quod non erat...
- conuertere enim in aliud finis est pristini...
- sed nihil deo par est... ut deus et in omnia conuertere possit et qualis est perseuerare.

Maintenir que l'Incarnation est une *conuersio* moyennant de telles restrictions, c'est en fait évacuer complètement l'idée de changement ou de métamorphose.

Il faut observer, avec R. Cantalamessa, qu'en niant si explicitement la formule *amittens quod erat dum fit quod non erat*, Tertullien se rapproche, dans les termes mêmes, de l'*Homélie pascale* du Pseudo-Hippolyte : ὁ μὲν εἶχεν οὐκ ἀπώλεσεν, ὁ δὲ οὐκ εἶχε προσλαμβάνων<sup>1</sup>. Il s'agit là sans doute d'une formule catéchétique courante dans la christologie du II<sup>e</sup> siècle, dont l'idée se trouve largement illustrée par une série d'antithèses dans le fragment XIV de Méliton de Sardes : « *Qui agnus uisus est, pastor mansit ; qui seruus reputatus est, dignitatem filii non denegauit ... serui speciem indutus est et patris speciem (= speciem diuinam) non mutauit*<sup>2</sup>. » On pourrait enfin mentionner l'argument d'Irénée contre les docètes, qui est exactement l'inverse de celui que notre chapitre III place dans la bouche de Marcion. L'hérétique affirme que, si le Christ avait pris une humanité véritable, il aurait cessé d'être

1. PS.-HIPPOLYTE, *Homélie Pascale* 45, éd. P. Nautin, p. 165 ; cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omélie 'in S. Pascha'*, p. 202.

2. MÉLITON DE SARDES, frag. XIV (éd. O. Perler, *SC* 123, p. 239-240) et R. CANTALAMESSA, *L'Omélie 'in S. Pascha'*, p. 201.

Dieu *amittens quod erat dum fit quod non erat*<sup>1</sup>. Au contraire, réplique Irénée, si son humanité n'était qu'une apparence, c'est alors qu'il a cessé d'être ce qu'il était : « Si autem cum homo non esset, apparebat homo, neque quod erat uere perseuerauit, spiritus dei, quoniam inuisibilis est spiritus, neque ueritas quaedam erat in eo, non enim illud erat quod uidebatur<sup>2</sup>. »

Mais, comme notre traité, le texte d'Irénée relie cette attitude, de tendance marcionite, à celle, plus subtile, de Valentin, qui, sans nier la réalité de la chair du Christ, nie qu'elle provienne effectivement de la Vierge Marie. Vaine restriction ! « Idem est putatiue dicere eum uisum et nihil ex Maria accepisse<sup>3</sup>. » De fait, c'est dans les chapitres consacrés à la réfutation de cette erreur que Tertullien, sans reprendre le mot de *conuersio* qu'il a laissé subsister dans les chapitres antérieurs, achève de montrer que l'Incarnation n'est pas un genre de métamorphose. Car enfin, si le Verbe n'avait pas reçu sa chair de la Vierge Marie, il faudrait nécessairement qu'il l'eût tirée de sa propre substance *ex semetipso*. Cependant le verset *Et Verbum caro factum est* n'autorise pas cette conclusion, puisqu'il ne donne aucune indication sur l'origine de cette chair. Tertullien interprète ce silence en sa faveur : le Verbe ne s'est pas métamorphosé en chair, il a pris chair, c'est-à-dire qu'il l'a reçue d'un être extérieur à lui (« non ex semetipso sed ex alio »)<sup>4</sup>.

Cette formule nous ôte les derniers doutes que nous pouvions avoir sur la pensée de l'auteur. S'il y a un progrès entre le *De carne Christi* et l'*Aduersus Praxean*, il consiste surtout dans la clarté de l'expression. Au début de sa

carrière, Tertullien accepte encore d'appeler l'Incarnation un « changement » (*conuersio*), mais il vide ce mot de toute sa substance. Il ne tardera pas à en tirer une conclusion logique : l'Incarnation n'est pas un « changement ». Il convient d'écarter *conuerti* ou *transfigurari* et d'adopter *induere*, plus propre à qualifier d'une façon imagée un processus unique en son genre.

Cependant, certains passages de notre traité laissent prévoir une telle évolution. Celui, par exemple, où l'auteur expose pourquoi le Christ a eu une âme vraiment humaine : « Vt qui homo uoluit incedere, animam quoque humanae condicionis ostenderit, non *faciens eam carnem sed induens eam carne*<sup>1</sup>. » L'opposition *induens / faciens* est bien celle d'une métamorphose et d'une simple assumption. D'un côté, en prenant une *carnem animalem*, le Christ transforme (= *faciens*) son âme en chair et il n'a plus ni chair ni âme, mais une chair-âme ou une âme-chair ; de l'autre, il se charge d'une âme humaine qu'il revêt d'une chair humaine en préservant la distinction de chacune des deux espèces (*seorsum caro, seorsum anima*)<sup>2</sup>. Nul doute que cet emploi d'*induere* ne préfigure ceux de l'*Aduersus Praxean*. Il suffira de transposer aux deux natures du Christ ce qui est ici suggéré à propos de son âme et de son corps pour parvenir à une description plus correcte des modalités de l'Incarnation.

Mais cette question est difficilement dissociable du problème des deux substances du Christ et de l'union hypostatique.

*Terminologie.* Sur ces points, Tertullien possède déjà une terminologie cohérente et claire qui ne variera pas<sup>3</sup>.

1. *Ib.* XI, 6.

2. *Ib.* XIII, 4-5.

3. Cf. l'étude de ces mots chez J. MOINGT, *o. c.*, et les exemples rassemblés dans son index.

1. *Carn.* III, 4.

2. *Ir.*, V *Haer.* I, 2. Nous citons la version latine pour faciliter la comparaison.

3. *Ib.*

4. *Carn.* XVIII, 4.

Si l'on ne tient compte que des passages où s'opposent l'humanité et la divinité du Christ, notre traité mentionne trois fois ses « deux substances » (*utraque substantia, duae substantiae*)<sup>1</sup> ; et le mot « substance » est encore employé trois fois dans un contexte christologique avec un qualificatif (substance corporelle, spirituelle, de la chair, de l'esprit)<sup>2</sup>. Une fois seulement, il est question des « natures » (*natura quaeque*) du Christ<sup>3</sup>, et, d'une façon plus juridique, de ses deux « conditions<sup>4</sup> ». A ces expressions abstraites, on peut ajouter des oppositions concrètes comme *homo/deus, hominis filius/dei filius, caro (hominis)/spiritus (dei)*. Toutes ces oppositions peuvent d'ailleurs figurer dans des énoncés parallèles, où elles sont posées comme équivalentes :

Aliter non diceretur

1. homo Christus, sine carne, nec
2. hominis filius, sine aliquo parente homine, sicut nec
3. deus sine spiritu dei, nec
4. dei filius sine deo patre<sup>5</sup>.

Stylistiquement, le croisement des oppositions *homo* (1)/*deus* (3), *hominis filius* (2)/*dei filius* (4) souligne leur conditionnement réciproque, qui s'exprime par le double jeu de négations : *non ... sine ... nec ... sine*, etc. ; toutefois, dans le cours du traité, l'opposition de *caro* (ou de ses substituts : *carnalis, carneus, corporalis*) et de *spiritus (spiritalis)* est de beaucoup la plus fréquente<sup>6</sup>.

1. *Carn.* V, 7 ; XVIII, 6-7.  
 2. *Ib.* I, 2 ; XIX, 3 (2 fois).  
 3. *Cf. ib.* V, 7.  
 4. *Cf. ib.* V, 7 ; pour le sens de ce mot cf. J. MOINGT, *o. c.*, p. 396 s. et *index*, p. 50-56.  
 5. *Carn.* V, 6.  
 6. *Cf. par ex. ib.* V, 6-10 (8 fois) ; XVIII, 3-7 (7 fois).

Nous avons déjà expliqué les résonances bibliques de cette opposition<sup>1</sup>. Par *caro* nous devons entendre l'homme en général, chair et âme à la fois, ou, plus exactement, les faiblesses et les limites de la condition humaine ; par *spiritus*, la nature de Dieu, mais, dans le contexte de l'Incarnation, en tant seulement qu'elle appartient au Verbe, désigné ordinairement par *spiritus dei*<sup>2</sup>. Ceci apparaît clairement dans l'*Aduersus Praxean*, où Tertullien cite *Lc* 1, 35 sous une forme non canonique : « Spiritus dei (au lieu de *spiritus sanctus*) superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit te. » Il commente : « Cet esprit de Dieu ne peut être autre que le Verbe de Dieu ... car l'esprit est la substance du Verbe, le Verbe l'opération de l'esprit et tous deux ne font qu'un<sup>3</sup>. » Moins explicitement, cette leçon scripturaire et son exégèse sont déjà présupposées par un passage du *De carne Christi* : « Qua autem (Christus est) spiritus dei et uirtus altissimi non potest infra angelos haberi. » On en trouverait d'ailleurs des traces dans le *De praescriptione haereticorum*, qui est encore plus ancien<sup>4</sup>.

*Deux voies d'approche vers la double nature du Christ.* Mais nous saisissons mieux ce que sont ces deux substances, chair et esprit, dans la personne du Christ (encore que le mot *persona* soit absent de notre traité), si nous examinons comment nous apparaît leur dualité. De ce point de vue, J. Moingt a très justement souligné<sup>5</sup> l'importance méthodologique des quelques phrases qui introduisent la discussion sur la conception virginale du fils de Dieu : « Portons maintenant l'attaque sur un seul front : le Christ a-t-il

1. *Cf. supra*, p. 136, n. 1.  
 2. *Cf. R. CANTALAMESSA, Cristologia*, p. 49-54.  
 3. *Cf. Prax.* XXVI, 2 et 4 : « Hic spiritus dei, idem erit sermo... Nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus et duo unum sunt. »  
 4. *Carn.* XIV, 5 ; cf. *Praes.* XIII, 3.  
 5. *Cf. J. MOINGT, o. c.*, p. 812 s.

bien reçu sa chair de la Vierge ? C'est le moyen le plus autorisé d'établir que cette chair était humaine, puisqu'elle a tiré sa substance d'une matrice humaine. Cependant, on a déjà vu clairement son humanité établie par son nom d'homme, par les qualités de son être, le caractère sensible des traitements (qu'il a subis) et le résultat de sa Passion<sup>1</sup>. »

En somme, il existe deux façons de constater la double nature du Christ, et particulièrement sa nature humaine et corporelle : « de spiritali enim certum est<sup>2</sup> ». La première est logique et déductive : elle conclut de la double filiation du Christ à ses deux natures. La seconde est empirique et inductive. Elle consiste surtout à observer son comportement extérieur, qui traduit à la fois l'humain et le surnaturel. Examinons successivement ces deux méthodes.

*La voie déductive.* La plus grande difficulté que rencontrera la première sera de démontrer la filiation humaine du Christ contre l'exégèse valentinienne du prologue de Jean. Si le Christ n'est pas « né du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme mais de celle de Dieu », peut-on lui attribuer une naissance autre que spirituelle<sup>3</sup> ? Tertullien s'efforce d'expliquer toutes les restrictions de l'Écriture par la conception virginale du Christ, qu'il justifie par la nécessité de l'union hypostatique : « Il ne convenait pas que le fils de Dieu naquît d'une semence humaine, de crainte qu'entièrement (*totus*) fils de l'homme, il ne fût pas également fils de Dieu<sup>4</sup>. » C'était donc d'une vierge qu'il devait prendre chair : l'Écriture n'a jamais voulu dire autre chose. Les mots *non ex uoluntate uiri* signifient seulement *non ex concubitu* ; de même, *non ex sanguine* ne signifie pas *non ex substantia carnis*, mais

1. *Carn.* XVII, 1.

2. *Ib.* I, 2.

3. Cf. *ib.* XIX.

4. *Ib.* XVIII, 1.

*sine semine uiri*, car le sang est la matière dont est constituée la semence de l'homme<sup>1</sup>.

Nous avons déjà indiqué à plus d'une reprise<sup>2</sup> comment Tertullien recourt à la physiologie pour donner toute leur énergie aux mots de l'Écriture. Le fait important est ici, comme l'a observé J. H. Waszink, qu'il avait le choix entre deux théories sur la formation de l'embryon et sur l'hérédité humaine<sup>3</sup>. La théorie stoïcienne, à laquelle il se ralliera plus tard, en composant son *De anima*, faisait de la femme un simple réceptacle du *semen uiri*, comprenant à lui seul de quoi assurer la croissance du corps de l'enfant<sup>4</sup> : le Christ n'ayant pas eu de père humain on ne voit pas, dans ces conditions, comment il aurait été fils de l'homme et Tertullien n'eût pu que s'incliner lui-même devant l'objection qu'il adresse aux valentiniens, que le ventre d'une vierge est un curieux endroit pour une naissance spirituelle, si l'on ne fait qu'y passer sans rien prendre<sup>5</sup> !

Il adopte donc la théorie aristotélicienne, selon laquelle le sang de la femme constitue la matière de l'embryon et, après la naissance de l'enfant, la matière du lait dont il est nourri<sup>6</sup>. Il lui est ainsi possible de démontrer comment Marie transmet sa propre chair au fruit de ses entrailles et ne peut l'allaiter que parce qu'il a été réellement arraché (*auelli*) à son sein<sup>7</sup> ; il donne en outre un fondement objectif à la *ratio*, à la *dispositio* qui fait du Christ un

1. *Ib.* XIX, 3.

2. Cf. *supra*, p. 128 s. et 145.

3. Cf. J. H. WASZINK, éd. *An.*, p. 342-348, dont les conclusions sont approuvées par M. SPANNEUT, *o. c.*, p. 181-184 et R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 69-71.

4. Cf. J. H. WASZINK, éd. *An.*, p. 344 : « Women produce no sperm, so the body of the embryo, in contrast with its soul, owes its existence to the father only. »

5. Cf. *Carn.* XIX, 5.

6. Cf. notre commentaire de XIX, 3 et XX, 6.

7. Cf. *Carn.* XX, 5-6.

« nouvel Adam<sup>1</sup> », il répond par une réalité matérielle aux signes et aux promesses que Dieu adressa à David et aux patriarches.

L'esprit de Dieu (c'est-à-dire le Verbe par qui tout a été créé), faisant naître le Christ sans ce premier caillot que provoque la semence de l'homme<sup>2</sup> ou, plus précisément, tenant lieu de cette semence, comme notre texte semble le suggérer<sup>3</sup>, n'opère-t-il pas de la même façon que pour la naissance d'Adam quand son souffle anima une chair pétrie dans la terre vierge<sup>4</sup>? Et l'image de l'arbre de Jessé ne devient-elle pas autre chose qu'une comparaison symbolique, quand on sait qu'à travers cette longue lignée des ancêtres du Christ dont l'Écriture déroule la succession, c'est la chair même d'Adam, le *semen* d'Abraham, de Jessé, de David, qui naît du sein de Marie dans la personne du Christ<sup>5</sup>?

Se superposant à la réalité physiologique de la consanguinité, l'identification du Christ à la fleur du surgeon de la race de David qui a poussé sur la souche de Jessé, actualise d'un coup la permanence de la disposition divine et offre à Tertullien une partie des mots qui lui manquent pour traduire d'une façon aussi réaliste que possible la soumission du fils de Dieu à cette chair où il est venu s'incarner. Le lien qui relie l'enfant à sa mère est comme le *tradux* qui relie le fruit à la racine, qui transmet au fruit la substance du tronc<sup>6</sup>. Mais, alors que dans la suite des générations humaines le lien s'estompe peu à peu, le fruit, la branche et la racine se trouvent ici dans une dépendance visible, où l'origine n'a point de

1. Cf. *ib.* XVII, 4.

2. Cf. *ib.* XVI, 5.

3. Cf. *ib.* XVIII, 2 : « Vacabat enim semen uiri apud habentem dei semen. »

4. Cf. *ib.* XVII, 3-4.

5. Cf. *ib.* XXII, 2 : « caro ipsa Abrahae et Dauid ».

6. Cf. *ib.* XX, 5 et commentaire.

peine à revendiquer la propriété de ce qui est issu d'elle-même<sup>1</sup> : combien alors, au regard de la disposition éternelle du Créateur, actualisée par la vision de l'arbre, il paraît dérisoire de soutenir que la chair du Christ n'était pas véritablement humaine, comme si elle avait pu surgir à l'improviste et de nulle part, au gré du Dieu capricieux des gnostiques !

Il n'est point nécessaire de prouver la filiation divine du Sauveur à des adversaires admettant le texte de *Lc* 1, 35<sup>2</sup> et n'ayant que trop tendance à nier toute autre filiation en raison du prologue de Jean. Ainsi, dès lors que ces deux filiations sont admises, on en déduira aisément les deux natures du Christ. N'a-t-il pas énoncé lui-même : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit<sup>3</sup> » ? Étant donné qu'il est lui-même esprit de Dieu, né de Dieu, il faudrait être de mauvaise foi pour couper le verset en deux et soutenir qu'il n'est pas aussi cette chair née dans la chair. Nous avons donc là un témoignage certain de ses deux substances : la chair qu'il possède en tant que fils de l'homme et l'esprit qu'il possède en tant que fils de Dieu. Les deux filiations sont explicitement présentées comme indépendantes<sup>4</sup> et laissent préjuger la distinction des deux natures.

*La voie inductive.* Mais celle-ci paraîtra sans doute plus clairement, si nous explorons l'autre voie, qui nous permet d'atteindre au Christ Dieu et homme : la voie empirique et inductive, fondée sur l'observation de sa vie et de sa Passion.

On sait qu'A. Harnack, observant que la liste des ouvrages de Méliton de Sardes ressemblait curieusement aux titres des traités de Tertullien, avait essayé de montrer

1. Cf. *ib.* XXI, 6 et commentaire.

2. Cf. par ex. HIPPOLYTE, VI *Elenchos* 35.

3. Cf. *Carn.* XVIII, 5.

4. Cf. *ib.*, 6.

la parenté des deux auteurs : notamment, il avait soutenu l'authenticité du fragment VI de Méliton, où il est question des deux substances δύο οὐσίαι du Christ dans un contexte anti-docète assez comparable à celui du *De carne Christi*, le titre de l'ouvrage étant précisément Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ<sup>1</sup>. Nous croyons que, depuis, la découverte de l'*Homélie pascale* de Méliton ne peut que renforcer cette opinion<sup>2</sup>. Nous observons toutefois que la méthode de cet auteur diffère de celle de Tertullien : « Aucune nécessité, pour ceux qui ont du sens, d'établir à partir des actions accomplies par le Christ après le baptême, la vérité et la réalité de son âme et de son corps, de (sa) nature humaine (semblable) à la nôtre ... En effet, comme il était Dieu et à la fois homme parfait, c'est lui-même qui nous fit connaître ses deux substances : sa divinité par les miracles opérés pendant les trois années consécutives au baptême, son humanité pendant les trente ans antérieurs au baptême, où il cachait les signes de sa divinité par les imperfections inhérentes à la chair, bien qu'il fût Dieu dès l'éternité<sup>3</sup>. »

Si la restriction « pour ceux qui ont du sens » signifie que l'auteur s'adresse seulement aux fidèles, la méthode proposée par le texte, n'étant pas polémique, ne peut de toute façon être comparée à celle de Tertullien qui a toujours en vue des adversaires gnostiques ; mais si ce fragment est aussi dirigé contre eux, on peut juger que Méliton adopte une tactique périlleuse. En déclarant qu'il lui suffit des trente années de vie privée pour démontrer l'humanité du Christ, il renonce à trouver des traits d'humanité indiscutable dans les trois années de vie publique, où les miracles du Christ « manifestaient sa

1. Cf. A. HARNACK, « Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter », *TU I*, I (1882), p. 254-259.

2. Cf. l'avis de R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 64.

3. MÉLITON DE SARDES, frag. VI (trad. O. Perler, *SC* 123, p. 227).

divinité cachée dans la chair<sup>1</sup>. Mais que répondre alors aux marcionites qui mutilent l'évangile de Luc et soutiennent que le Christ n'a jamais eu de vie privée, « semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et uirtus et deus tantum<sup>2</sup> » ? Si l'on voulait les réfuter, il fallait les suivre sur leur terrain et chercher, dans les trois années de vie publique les signes simultanés de sa divinité et de son humanité. C'est ainsi qu'avait procédé Irénée et que firent après lui Hippolyte et Tertullien<sup>3</sup>.

Pratiquement on insistera ici encore sur les preuves d'humanité, les ἀνθρώπινα du Christ. Selon les rubriques énumérées par notre traité et qu'on retrouve d'ailleurs dans le livre III *Aduersus Marcionem*<sup>4</sup>, on examinera d'abord les noms donnés au Christ par l'Écriture (*nomina*) : *homo, filius hominis, mediator dei et hominum homo Iesus Christus, uir a deo destinatus*<sup>5</sup> ; on recueillera les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament où il désigne clairement sa chair, son âme, les entrailles ou les mamelles de sa mère, etc.<sup>6</sup>. Après quoi, on examinera aussi le caractère sensible des traitements dont il a fait l'objet (*sensus tractationis*) : il a été vu homme, sa voix a été entendue, il a été touché par plusieurs personnes avant et après sa résurrection. Voudrait-on supposer qu'il trompe « tous ceux qui le voient, tous ceux qui l'entendent, tous ceux qui l'approchent et tous ceux qui le touchent<sup>7</sup> » ? Tertullien se prémunira plus tard contre cette supposition autrement qu'en élevant des prescriptions : il tentera

1. *Ib.* : « Car les actions (faites) par le Christ après le baptême, et surtout les miracles, manifestaient sa divinité cachée dans la chair et elles étaient connues de tout le monde. »

2. *IV Marc.* XXI, 11.

3. Cf. notre commentaire de IX, 7.

4. Cf. *Carn.* XVII, 1 et commentaire.

5. Cf. *Carn.* XV, 1.

6. Cf. *ib.* XIII, 5 et XX, 4.

7. *Ib.* V, 10.

de montrer que les sens ne sont pas trompeurs<sup>1</sup>. On examinera enfin les qualités de son être (*status qualitatis*) et le résultat de sa Passion (*exitus passionis*). Il s'agit principalement des souffrances du Christ, que le *De carne Christi* présente, d'après Irénée, dans un raccourci saisissant : « Esuriit sub diabolo, sitiit sub Samaritide, lacrimatus est super Lazarum, trepidat ad mortem : *Caro enim, inquit, infirma ; sanguinem fundit postremo*<sup>2</sup>. »

Mais tous les signes de son humanité ne dissimulent pas sa nature divine : au contraire, ils la font éclater par un plus grand contraste. Comment se fait-il qu'un homme si faible, qui eût dû passer presque inaperçu (*ignorabilis*), soit capable de tels signes et de telles paroles ? « Vnde huic doctrina et signa ista ? » Les hérétiques ne s'aperçoivent pas que, si le Christ eût été réellement cet être céleste et lumineux sorti de leur imagination, ses miracles n'auraient pas paru aussi surprenants. C'était l'humilité de son apparence qui les rendait vraiment miraculeux : « Carnis terrenae non mira condicio ipsa erat quae cetera eius miranda faciebat<sup>3</sup>. »

C'était cette même humilité qui contraignait à reconnaître, dans un être aussi manifestement humain, la présence du fils de Dieu, capable d'aussi grands miracles : « ses miracles, venant de l'esprit de Dieu, ont prouvé qu'il était Dieu, ses souffrances ont prouvé que sa chair venait de l'homme<sup>4</sup>. » L'existence distincte de ces deux comportements ne serait pas concevable sans l'existence de deux natures distinctes, la chair et l'esprit, conservant chacune leurs propriétés antithétiques : « d'un côté il est né, de l'autre il n'est pas né, ... d'un côté il est faible, de l'autre

1. Cf. notre commentaire de I, 4.

2. *Carn.* IX, 7.

3. Cf. *ib.* 5-6.

4. *Ib.* V, 7.

tout-puissant, d'un côté il est mourant, et de l'autre vivant<sup>1</sup> ».

*Homo deo mixtus*. Bien que Tertullien ne définisse pas encore l'union hypostatique avec autant de précision que dans l'*Adversus Praxean* — « duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum<sup>2</sup> » —, on voit qu'il est fort éloigné de présenter le Christ comme une sorte d'être intermédiaire, un mélange confus d'humanité et de divinité. On peut donc être surpris que la seule formule du *De carne Christi*, qui paraisse présenter ces deux natures, non pas séparément, mais dans leur réunion, comporte le verbe *miscere*. Les valentiniens, dit l'auteur, ont des positions contradictoires à propos du Christ : « Agnoscunt hominem deo mixtum et negant hominem<sup>3</sup>. » Nous ne sommes pas sûr qu'il faille traduire cette formule par les mots : « Ils confessent que (pour lui) l'homme s'est uni à Dieu et ils nient son humanité. » Certes, on pourrait citer deux autres textes<sup>4</sup> de Tertullien où apparaît la même formule (ou une très proche variante) et qui signifient effectivement que le Christ unit en sa personne un « mélange » d'humanité et de divinité. Cependant ces textes nous paraissent avoir un caractère trop polémique pour correspondre sans restriction à la pensée de l'auteur.

Ainsi dans l'*Apologeticum*, aussitôt après l'énoncé de la formule « nascitur (Christus) homo deo mixtus », celui-ci ajoute à l'adresse des païens : « Recipite interim hanc fabulam similis est uestris<sup>5</sup>. » Comme s'il venait de parler volontairement un langage mythique — et par conséquent approximatif —, le seul que ses adversaires entendissent !

1. *Ib.*

2. *Prax.* XXVII, 11.

3. *Carn.* XV, 6.

4. *Ap.* XXI, 14 ; II *Marc.* XXVII, 6.

5. *Ap.* XXI, 14.

De même, dans le livre II *Aduersus Marcionem*, lassé de discuter avec les marcionites, « ces espèces de seiches qui ne cessent de vomir de nouvelles ténèbres et de nouveaux blasphèmes<sup>1</sup> », Tertullien cherche un *compendium* pour en finir une fois pour toutes<sup>2</sup>. Il conseille à ses adversaires, dont le Christ est pénétré d'une si grande humilité, de faire de lui le commissionnaire du Père, son serviteur, qui a été vu, entendu, touché par les hommes, « qui mélange en lui l'homme et le Dieu ... en sorte que s'il enlève à Dieu, ce soit pour le donner à l'homme<sup>3</sup> ».

Il est certain que l'*Aduersus Praxean*, dans un contexte très différent<sup>4</sup>, présente également le Fils comme messager du Père dans l'Ancien Testament ; mais il nous semble étrange qu'ici, en face de l'humilité « passible » du Fils, la dignité du Père, « impassible », soit rehaussée par les mots *placidus, philosophorum deus*<sup>5</sup>. Tertullien ne s'est-il donc pas assez moqué du Dieu paresseux d'Épicure dans les chapitres précédents ? N'a-t-il pas dit avec assez de fierté : « Deum nos a prophetis et a Christo non a philosophis nec ab Epicuro erudimur<sup>6</sup> » ? Par conséquent, ou bien ce texte est une capitulation devant l'adversaire — Tertullien reconnaît sérieusement que Dieu le Père ressemble à la rigueur (*ut ita dixerim*) au Dieu des philosophes — ou bien c'est un cuisant sarcasme, et, dans ce cas, le contexte immédiat de la phrase, y compris la

1. II *Marc.* XX, 1 : « Sed enim sepiæ isti...tenebras hinc blasphemiae interuomunt. »

2. Cf. *ib.* XXV, 1 : « Iam nunc ut omnia eiusmodi expediam... » Mais l'adversaire est coriace et Tertullien commence à perdre patience (XXVII, 1) : « Iam nunc ut et cetera compendio absoluam... »

3. *Ib.* XXVII, 6 : « Miscente in semetipso hominem et deum...ut tantum homini conferat quantum deo detrahit. »

4. *Prax.* XVI.

5. Cf. II *Marc.* XXVII, 6.

6. II *Marc.* XVI, 2 (cf. I *Marc.* XXV, 3.5 ; IV *Marc.* XV, 2 ; V *Marc.* XIX, 7, etc.).

formule « miscens in semetipso hominem et deum », n'a peut-être pas la gravité d'une définition théologique. Nous laissons au lecteur de choisir laquelle de ces deux explications est plus conforme au style ou au génie de l'auteur : observons toutefois que la suite du texte est pleine de verve. Ayant constaté que son Dieu ne plaît aux censeurs marcionites « ni grand, ni petit, ni juge, ni ami<sup>1</sup> », Tertullien entreprend d'écrire des antithèses contre leur Dieu à eux, à la manière de Marcion, bien entendu<sup>2</sup>.

Revenons maintenant au *De carne Christi*. On verra dans notre commentaire que le plan du chapitre XV inciterait à comprendre que *homo deo mixtus* ne concerne pas l'union hypostatique mais plutôt la descente de l'Esprit dans le sein de la Vierge Marie. Il serait alors indiqué de traduire : « Ils reconnaissent que pour lui (= Jésus) l'être humain (= Marie) s'est uni à Dieu (= l'Esprit) et ils nient qu'il soit un être humain. »

En tout cas, si l'on rejette cette interprétation, en raison des deux autres exemples, il est illégitime d'expliquer le verbe *miscere* au sens vague d'« unir, rassembler », par les textes où Irénée écrit : « Qui filius dei est, filius hominis factus est, ut homo commixtus uerbo dei ... fiat filius dei<sup>3</sup>. » Car les mots *homo commixtus uerbo dei* ne signifient pas l'humanité du Christ mêlée à sa divinité, mais la nôtre, qui, par lui, est réunie à Dieu<sup>4</sup>.

Si on laisse de côté une formule isolée et d'un sens aussi discutable, on admettra que l'auteur du *De carne Christi* préfère présenter séparément plutôt que dans leur union les deux natures du Christ, afin d'insister davantage

1. II *Marc.* XXVII, 8 : « Nec magnus uobis placet nec modicus, nec iudex, nec amicus. »

2. Cf. *ib.* XXVIII.

3. Ir., III *Haer.* XIX, 1, cité par R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, p. 142, n. 1.

4. Cf. A. HOUSSIAU, *o. c.*, p. 206.

sur la réalité de la chair, qui est au centre du débat : une fois de plus, il n'est pas allé au delà des nécessités de la polémique.

Nous voici maintenant en mesure d'apprécier l'effort de réflexion fourni par Tertullien dans le *De carne Christi*, en comparaison de ses autres traités : peut-être y verra-t-on confirmation du jugement de notre premier chapitre, qui le situait tout au début de la carrière de cet auteur. En effet l'impression que nous retirons de notre lecture est celle d'une pensée naissante plutôt que longuement mûrie, d'un début prometteur, plutôt que d'un achèvement.

Ainsi, pour les conceptions anthropologiques, nous sommes plus proches du *De testimonio animae* que du *De anima* ou du *De resurrectione carnis*. Certes, nous ne lisons rien qui contredise à ces deux derniers traités. L'auteur professe déjà que la nature humaine est composée de chair et d'âme, et que l'âme a un corps *sui generis* essentiellement distinct de celui de la chair. Mais il semble hésiter à prendre le temps d'expliquer sa pensée : il préfère couper court en se retranchant derrière les *compendia*. Il en résulte que ce qu'il laisse entendre touchant l'humanité du Christ considérée en elle-même comme l'union d'une âme et d'un corps, manque de précision et de fermeté ; mais curieusement, lui qui devait approfondir plus tard ses conceptions anthropologiques, n'éprouva pas le besoin de revenir sur ce problème.

Quant aux questions proprement christologiques, on ne peut être qu'étonné du contraste entre la densité, la clarté, l'intelligence des derniers chapitres *Aduersus Praxean* et certaines incertitudes de notre traité. Mais là encore la différence consiste moins dans les idées elles-mêmes que dans leur degré de maturation. Il semble que l'auteur vienne à peine d'émerger des perspectives polémiques particulières, pour organiser plus rigoureusement sa pensée. Le plan du traité que nous étudierons ci-dessous en détail, est à cet égard caractéristique :

il ne repose pas comme celui du *De resurrectione carnis* sur la progression continue d'une seule pensée, mais sur la juxtaposition de trois grands blocs dirigés contre trois adversaires différents, en une progression discontinue.

De même pour les arguments : la systématisation demeure incomplète. Tertullien est capable de classer en quelques mots l'acquis de ses prédécesseurs en définissant les deux voies d'accès à la double nature du Christ : mais il n'est pas capable comme dans l'*Aduersus Praxean* de s'élever vraiment au-dessus du débat, pour tirer plus au fond les conséquences de sa pensée, pour replacer les conclusions de détail dans un ensemble. C'est ainsi que la question du péché originel est abandonnée aussitôt qu'effleurée, que les notices contre Marcion, Apellès et Valentin ouvrent chacune une perspective différente sur le sens de la Rédemption, sans que l'auteur tente de les rapprocher, que l'action distincte des deux natures du Christ est saisie empiriquement sans que leur union soit envisagée comme elle le sera plus tard dans l'*Aduersus Praxean*.

Mais peut-être est-ce là l'intérêt du *De carne Christi*. Dans ses autres traités, Tertullien a souvent concentré sa pensée en formules brèves et coupantes, d'apparence cristalline, mais parfois difficiles à saisir : « Expedita uirtus ueritatis paucis amat ; multa mendacio erunt necessaria<sup>1</sup>. » Tout se passe comme si, grâce aux hésitations, à la relative discontinuité des trois blocs constituant le traité, nous assistions à l'élaboration de certaines de ces formules. Nous voyons, par exemple, l'auteur découvrir, en discutant de la chair spirituelle contre ses adversaires valentiniens, un problème qui lui avait jusqu'alors échappé dans ses controverses avec les païens et les marcionites : qu'on ne peut ni concevoir ni exprimer l'Incarnation

1. II *Marc.* XXVIII, 3.

comme un changement. Nous saisissons le moment où il ne fait pas encore de différence entre *indui* et *conuerti*, mais où les intuitions de sa pensée dépassent déjà l'ambiguïté de son langage. Nous voyons ainsi se créer sous nos yeux ce que nous découvrons tout fait dans l'*Aduersus Praxean*.

## CHAPITRE IV

### PROBLÈMES D'ÉDITION

#### 1. CLASSEMENT DES MANUSCRITS

Le *De carne Christi* nous est parvenu par l'intermédiaire de trois témoins nettement caractérisés :

a) *A* (*Agobardinus*) = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 1622, fol. 196v - 204v (ix<sup>e</sup> siècle).

Ce manuscrit ne comporte que les chapitres I à IX et deux paragraphes du chapitre X. La suite est perdue.

b) *T* (*Trecensis*) = Troyes-en-Champagne, Bibliothèque municipale 523, fol. 142v - 157r (xii<sup>e</sup> siècle).

Ce manuscrit n'a été découvert qu'en 1916. Il est donc ignoré de tous les éditeurs antérieurs à E. Kroymann. Nous distinguons entre les leçons avant (*T<sup>ae</sup>*) et après correction (*T<sup>ce</sup>*), sans prendre position sur la personne du ou des correcteurs.

c)  $\theta$  = Corpus dit « de Cluny ».

Les manuscrits issus d'un hyparchétype  $\theta$ , dont certains auraient pu être copiés à Cluny, se partagent en deux catégories :

D'un modèle non identifié,  $\alpha$ , procèdent directement :

*P* (*Paterniacensis*) = Sélestat, Bibliothèque municipale 88 (autrefois 439), fol. 8v - 22v (1<sup>re</sup> moitié du xi<sup>e</sup> siècle).

Ce manuscrit comporte des annotations marginales de B. Rhenanus, qui s'en sert, en même temps que d'un

ms. de Hirsau aujourd'hui perdu, pour établir le texte de sa première édition. Ces annotations sont généralement des corrections à l'usage du typographe, ou des remarques destinées à figurer en marge du texte imprimé à titre de variantes ou d'explications. A de très rares exceptions près, elles correspondent donc toujours à ce que l'on peut lire dans le volume imprimé en 1521.

*M* (*Montepessulanus*) = Montpellier, Faculté de médecine H 54, c. 33-96 (XI<sup>e</sup> siècle, mais plus tardif que *P*).

D'un autre modèle,  $\beta$ , qu'il faut probablement identifier au codex *Hirsaugiensis*, utilisé par B. Rhenanus, procèdent indirectement :

*F* (*Florentinus Magliabechianus*) = Florence, Bibliothèque Nationale, Conventi soppressi I, VI, 10, fol. 1r - 11r (début du XV<sup>e</sup> siècle).

Les *suscriptiones* de la 1<sup>re</sup> et de la 2<sup>e</sup> partie de ce manuscrit nous apprennent qu'il fut copié à Pforzheim en 1426 par deux franciscains du nom de J. v. Lauterbach (pour la 1<sup>re</sup> partie contenant le *De carne Christi*) et T. v. Lymphen pour la suite.

*X* (*Luxemburgensis*) = Luxembourg, Bibliothèque Nationale 75, fol. 1r-14v (fin du XV<sup>e</sup> siècle).

Ce manuscrit porte sur le feuillet de garde un *ex-libris* de P. Roberti, abbé de Münster à Luxembourg. Le fol. 1 est détérioré et une partie du titre a complètement disparu. Jusqu'à ce jour, il n'avait pas été utilisé pour l'édition du *De carne Christi*.

Dans un travail récent sur la tradition manuscrite de l'*Aduersus Marcionem*<sup>1</sup>, C. Moreschini a montré que *FX* ne procédaient pas directement de  $\beta$ , le codex *Hirsaugiensis*

1. Cf. C. MORESCHINI, « Prolegomena ad una futura edizione dell' *Aduersus Marcionem* », dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 35 (1966), p. 296-308 ; 36 (1967), p. 93-102 et 235-244, et l'édition recensée dans notre bibliographie.

utilisé par B. Rhenanus en même temps que *P* pour la 1<sup>re</sup> édition imprimée des œuvres de Tertullien, mais de l'intermédiaire  $\gamma$  réalisé à Pforzheim. La démonstration, aisée pour l'*Aduersus Marcionem* qui n'est représenté qu'en *MF*X, et non dans *P*, est plus difficile pour le *De carne Christi* : il faudrait pouvoir citer plusieurs passages, où *P* et *FX* auraient chacun commis une faute différente tandis que B. Rhenanus donnerait la bonne leçon, confirmée par *A* ou par *T*. De tels passages se rencontrent parfois, mais en aucun cas la faute n'est si grave qu'on ne puisse soupçonner le savant éditeur de l'avoir lui-même corrigée<sup>1</sup>. Cependant, comme la vérité ne se partage pas, du moment que l'hypothèse de C. Moreschini est démontrable pour l'*Aduersus Marcionem*, il faut également l'admettre pour le *De carne Christi*.

A toutes fins utiles, nous avons collationné aussi la 1<sup>re</sup> édition de B. Rhenanus, *R*<sub>1</sub> (Bâle 1521), fondée sur *P* et  $\beta$ , et la 3<sup>e</sup>, *R*<sub>3</sub> (Bâle 1539), fondée en outre sur un codex  $\delta$  apparenté à *M*, dont l'éditeur avait pris connaissance indirectement par les collations d'un ami.

E. Kroymann estimait que les trois branches de la tradition, *A*, *T* et  $\theta$ , procédaient indépendamment de l'archétype  $\omega$ <sup>2</sup>. Son jugement a été ébranlé par les recherches de

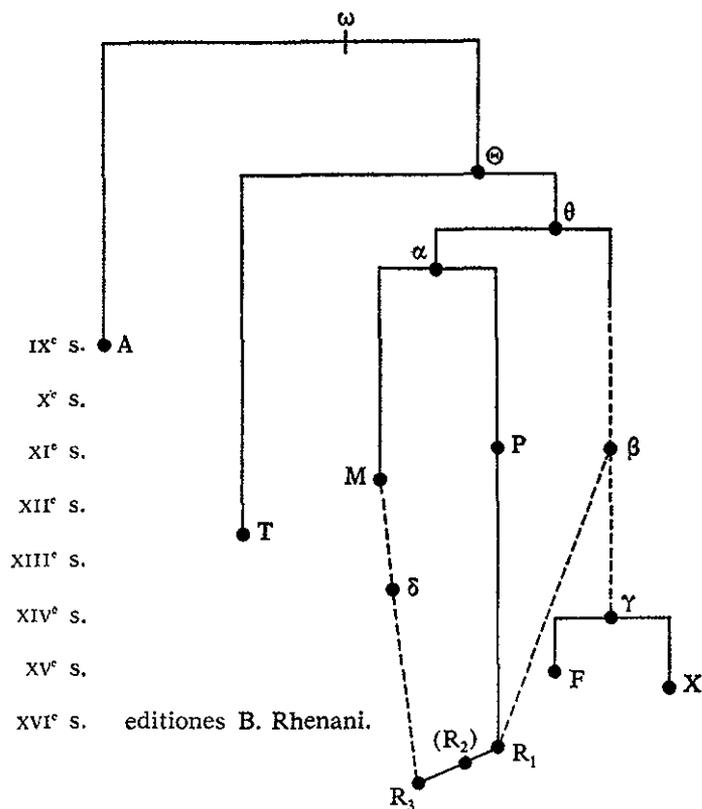
1. Cf. les passages suivants, qui peuvent tous résulter de corrections de B. Rhenanus : II lin. 8 ne fatigentur ATPmg.R<sub>1</sub> efatigentur PMF -antur X // IV lin. 27 aufer ATR<sub>1</sub> aufers PM auferes FX // VII lin. 75 negat<sup>2</sup> ATFX negant P neget R<sub>1</sub> // VIII lin. 21-22 conceptum ATR<sub>1</sub> conceptum PMF conceptum (*uel* conscriptum ?) X // XIV lin. 13 idoneus TPmg.R<sub>2</sub> ideo reus XR<sub>1</sub> — Dans ces autres passages, la correction semble plus difficile à admettre, encore que *P* et *FX* commettent les mêmes fautes : VII lin. 90 nuncupait ATR<sub>1</sub> *alias* -ant XR<sub>1</sub> // XII lin. 2 quoquo ATR<sub>1</sub> *alias* quo  $\theta$ R<sub>1</sub>. La mention *alias* ne pourrait-elle pas signifier ici « dans le codex *Hirsaugiensis* » ? Nous aurions alors un léger indice que ni *F* ni *X* n'ont été copiés directement sur ce ms.

2. E. KROYMANN, *CSEL* 70, p. xvii s.

H. Tränkle sur l'*Aduersus Iudaeos*<sup>1</sup>, qui se trouve lui aussi transmis par trois témoins : *T* et  $\theta$ , comme le *De carne Christi*, ainsi qu'un ms. perdu de Fulda,  $\Theta$ , dont les leçons nous sont connues par les collations de l'humaniste F. Modius. Or, face à ce dernier témoin, *T* et  $\theta$  ont en commun des fautes suffisamment graves pour qu'on puisse postuler l'existence d'un hyparchétype  $\Theta$ , s'interposant entre eux et l'archétype  $\omega$ .

Cette démonstration nous incite à remettre en cause l'hypothèse d'E. Kroymann, également dans le cas du *De carne Christi*. Même en laissant hors de compte les menues particularités de langage conservées dans *A*, et qui peuvent avoir été corrigées indépendamment dans *T* et dans  $\theta$ , ces deux derniers ont en commun des fautes relativement graves recensées dans notre appareil critique en I lin. 24, III lin. 45. 63, IV lin. 23. 45, V lin. 33. 49, VI lin. 40. 54, VII lin. 50, VIII lin. 7. 15, IX lin. 8. Nous entendons bien que si le texte était établi différemment, ce que nous considérons ici comme fautif passerait parfois pour la bonne leçon ; il n'en demeure pas moins que la liste serait en tout cas nettement plus longue que celle des fautes communes à *A* et à *T* (VI lin. 18. 49 ; VII lin. 81) ou à *A* et à  $\theta$  (VI lin. 1. 5). Encore ces quelques fautes trouvent-elles aisément une explication mécanique. Ces relevés nous paraissent constituer un argument de poids en faveur de l'existence d'un hyparchétype  $\Theta$  d'où procéderaient *T* et  $\theta$ . Mais il faut supposer aussi, comme le suggère H. Tränkle, que le copiste de  $\theta$  a contaminé le texte  $\Theta$  avec un texte voisin de *A* dans les passages suivants : I lin. 16 responderent *A* redderent *T* redderent responderent  $\theta$  // II lin. 12 oblationis *T* obligationis *A*  $\theta$  // V lin. 61 aspicate inquit dicens *A* aspicate ait *T* aspicate dicens  $\theta$  // VI lin. 5 peruenimus *T* paruimus *A*  $\theta$  (paruifacimus  $R_1$  mg.). Si l'on considère les omissions,

1. Cf. H. TRAENKLE, éd. *Iud.*, p. 1 s.



on notera que *T* et  $\theta$  ont en commun celles de *ila* (I lin. 2) et de *exhibe* (II lin. 16), qui peuvent avoir déjà manqué dans le texte  $\Theta$ . En revanche, la longue omission de *existimationem uere natus eandem*, en III lin. 15-16, semble s'être produite indépendamment par homéotéleute en *A* et en *T*. Un seul cas fait vraiment problème dans l'hypothèse de H. Tränkle : c'est l'omission de *odio habita* en IV lin. 3-4, commune à *A* et à  $\theta$ . Peut-être, le copiste de  $\theta$ , s'il a eu sous les yeux, en plus du texte  $\Theta$ , un texte appa-

renté à *A*, a-t-il été bien aise d'y trouver un motif pour supprimer une épithète qui, accolée au mot *natiuitas*, ne pouvait lui sembler que sacrilège. Nous jugeons donc que l'hypothèse de H. Tränkle présente, pour l'essentiel, moins d'inconvénients que celle d'E. Kroymann, et qu'elle doit être étendue au *De carne Christi*. Si l'on veut bien nous suivre jusqu'ici, on établira le *stemma codicum* selon la figure de la page 175.

## 2. CARACTÈRE DES MANUSCRITS ET TRADITION INDIRECTE

Nous aimerions maintenant dépeindre brièvement les tendances particulières aux trois branches de la tradition.

a) Le copiste de *A* commet souvent d'étranges erreurs. La plus courante et la plus caractéristique est de mal séparer les mots. Ainsi *quoquo modo* (*Carn.* I, lin. 5) devient *quo quomodo*; *tu potentiore deo* (*Carn.* III, lin. 46-47) devient *ut potentior ideo*, etc. Mais ces quelques fautes de bon sens n'empêchent pas le manuscrit d'être un témoin de premier ordre sur la langue de Tertullien. Il est souvent le seul, comme l'ont remarqué E. Löfstedt et H. Hoppe, à avoir conservé certaines habitudes stylistiques propres à cet auteur. L'usage poétique du verbe simple au lieu du composé (cf. *Carn.* V, lin. 33 : *structam*)<sup>1</sup>, l'ellipse du pronom sujet de la proposition infinitive (cf. *Carn.* IV, lin. 46 : *praesumpseris inuenisse*)<sup>2</sup>, l'ellipse de l'infinitif *esse* (cf. *Carn.* VII, lin. 46 : *foris* pour *foris esse*)<sup>3</sup>, l'alternance libre et parfois très expressive du présent et du parfait<sup>4</sup>. Voici par exemple un récit des souffrances du

1. Cf. E. LOEFSTEDT, *Z.S.T.*, p. 79.

2. Cf. *ib.*, p. 53.

3. Cf. H. HOPPE, *Syntax.*, p. 45.

4. Cf. E. LOEFSTEDT, *Z.S.T.*, p. 24.

Christ qui commence au parfait : « *Esuriit sub diabolo, sitiit sub Samaritide, lacrimatus est super Lazarum.* » Jésus, qui a connu la faim, la soif, vient de rencontrer la mort pour la première fois : celle d'un être cher. Mais bientôt c'est la sienne qu'il doit affronter. Le pathétique se traduit alors par le passage du parfait au présent : « *Trepidat ad mortem, sanguinem fundit postremo* » (cf. *Carn.* IX, 7). Seul *A* nous a rapporté fidèlement cette alternance, surprenante au point de vue de la syntaxe, mais riche d'intentions stylistiques<sup>1</sup>.

b) D'une façon générale, *T* ou son réviseur ont le défaut de corriger ce qu'ils ne comprennent pas au premier abord ou qui n'est pas conforme à leur sentiment de la latinité. Par exemple, où les autres manuscrits écrivent *adeo detinebatur* (cf. *Carn.* III, lin. 44), dans un sens intensif qui se comprend fort bien, *T* nous transmet *ab eo quo detinebatur*. Ailleurs, il est question des anges du Dieu inférieur (cf. *Carn.* III, lin. 45 : *angelis inferioris dei*) : mais *T* ignore que Marcion distingue deux Dieux. Il corrige donc : *angelis inferioribus deo*. Notons d'ailleurs que cette ignorance est systématique. Quand les autres manuscrits écrivent : *aut homo deus Marcionis* (cf. *Carn.* V, lin. 39-40), *T* nous donne *aut homo deus o Marcion*. Pas plus qu'il ne connaît l'existence, dans les systèmes gnostiques, d'un Dieu supérieur et d'un Dieu inférieur, ce manuscrit ne sait qu'il existe deux mondes correspondant à chacun de ces deux Dieux : ainsi, la leçon de *PM*, *substantiis superioris mundi* (cf. *Carn.* VI, lin. 18), devient, en *T*, *substantiis superioribus mundi*.

Mais le témoignage de *T* est particulièrement important pour la deuxième moitié de notre texte, lorsque *A* fait défaut. Il a su éviter le plus souvent les omissions par homéotéleutes, fréquentes dans  $\theta$ , qui défigurent le texte.

1. Cf. *Id.*, *Krit. Bem.*, p. 104.

Nous nous contenterons d'un seul exemple, très caractéristique. Dans la deuxième série de ses *Studia Tertulliana*, publiés à Uppsal en 1921, G. Thörnell s'interrogeait sur un certain passage édité par F. Oehler sous la forme suivante : « Non tamen ut ideo non peperit et ideo uirgo, quae non uirgo, quia non de uisceribus suis mater » (cf. *Carn.* XXIII, lin. 13-15). Le philologue suédois, qui n'avait pas encore lu *T*, soupçonna une omission de  $\theta$  et proposa de rétablir : « Non tamen ut ideo non pepererit quae peperit, et ideo uirgo, quae non uirgo, quia non de uisceribus suis mater<sup>1</sup>. » L'apparat critique de l'édition E. Kroymann de 1942, où figurait la leçon de *T*, devait lui donner raison. On y lisait : « Non tamen ut ideo non peperit quae peperit quia non ex sua carne, et ideo uirgo quae non uirgo quia non de uisceribus suis mater. » Le sens du passage s'en trouvait entièrement modifié, et d'une façon décisive pour l'intelligence de la doctrine valentinienne dans notre traité.

c) Parmi les manuscrits du type  $\theta$ , il y a une différence frappante entre la bonne tenue de *P* et *M* et les erreurs grossières ou absurdes multipliées par *F* et *X*. La principale utilité de ces deux derniers nous paraît être de dénoncer les fautes communes à tous les manuscrits de la famille, et corrigées parfois plus ou moins adroitement par *P* et *M*. Par exemple, dans un passage où il est question de la lactation, *P* et *M* offrent une leçon *in mamillam* (cf. *Carn.* XX, lin. 42-43), si plausible dans le contexte qu'E. Evans l'a conservée<sup>2</sup>. Cependant, si l'on compare la leçon de *T*, *uenis sentinam illam*, qui forme un sens satisfaisant, à celle de *F X*, *uenissent in mamillam*, qu'il est impossible de construire avec le reste de la phrase, on se persuadera aisément qu'*in mamillam* est le résultat d'une fausse coupe figurant déjà dans  $\theta$ .

1. Cf. G. THOERNELL, *S.T.*, t. 2, p. 53.

2. Cf. E. EVANS, éd. *Carn.*, p. 68.

D'une façon générale,  $\theta$  nous transmet souvent une image de  $\Theta$  moins fidèle que *T*. Donnons-en un autre exemple. A la suite d'une omission par homéotéleute et d'une fausse coupe, on voit *incorporaliter* attesté par *T* (cf. *Carn.* XII, lin. 39) devenir *ni corporaliter* dans *M* et *nisi corporaliter* dans *PFX* : là encore l'origine de la faute est ancienne, elle n'est imputable à aucun de ces copistes en particulier, mais bien à  $\theta$ .

Il est difficile de tirer parti de la tradition indirecte. Tout d'abord, parce que les auteurs qui lisent Tertullien ne s'en vantent pas, et ont tendance à récrire son texte plutôt qu'à le citer littéralement. D'autre part, Tertullien s'est beaucoup répété lui-même, et notamment, un grand nombre de développements du *De carne Christi* ont été repris dans des œuvres plus mûres qu'on cite plus volontiers : l'*Aduersus Praxean*, l'*Aduersus Marcionem* ou le *De resurrectione carnis*. La plupart des parallèles qu'on signale, depuis A. Harnack<sup>1</sup>, entre les conceptions christologiques de Tertullien et celles des auteurs plus tardifs, concernent en réalité ces traités et non le *De carne Christi*. Nous avons toutefois signalé, au-dessus de notre apparat critique, les rares cas où un emprunt direct à notre texte est l'hypothèse la plus probable.

### 3. RÉDACTION DE L'APPARAT CRITIQUE

Mis à part les deux éditions de B. Rhenanus, qui jouent d'ailleurs un rôle très secondaire dans la reconstruction de  $\theta$ , nous n'avons consulté aucune édition ancienne : c'est uniquement d'après E. Kroymann qu'il nous arrive exceptionnellement d'imputer telle ou telle correction à tel ou tel philologue humaniste. Notre apparat critique

1. Cf. *Sitzungsberichte der Pr. Ak. der Wissensch. zu Berlin*, 1895.

est, en principe, tout à fait complet, c'est-à-dire que nous signalons dans tous les cas la leçon de *A*, celle de *T* et celle de *θ*. Mais, s'il arrive que dans ce dernier groupe un ou deux manuscrits aient des leçons particulières, nous n'avons pas cru bon de le signaler, suivant en cela l'exemple de H. Tränkle. De même, lorsque *T<sup>ac</sup>* ou *T<sup>pc</sup>* seulement diffèrent de *A* ou de *θ*. On aura l'occasion de remarquer que les collations de dom P. Verbraken ne s'accordent pas toujours avec celles d'E. Kroymann. Chacun de ces cas a, comme on le pense, fait l'objet de plusieurs vérifications, mais nous ne sommes pas à l'abri de toute erreur.

Souvent, en rédigeant notre traduction, nous nous sommes interrogé sur le bien-fondé d'une telle entreprise. N'était-il pas plus honnête de suivre l'exemple de J. H. Waszink, qui a préféré résumer dans un langage stylistiquement neutre chacun des chapitres du *De anima*, plutôt que de prêter à Tertullien les lourdeurs d'une traduction littérale ? Mais, tout compte fait, nous ne regrettons pas notre parti : même si le résultat est parfois difficilement supportable, ce n'est pas toujours de la faute du traducteur. Il est bon qu'on puisse apprécier directement la distance des siècles qui nous sépare de Tertullien, tout ce qui a vieilli en lui, mais aussi, dans les beaux passages, les accents les plus authentiques de sa foi. Nous avertissons ici le lecteur que nous avons consulté, sans scrupule, les traductions anglaises de P. Holmes et d'E. Evans, les traductions françaises des citations de J. Moingt. Même à la très médiocre adaptation française d'A. de Genoude, nous avons emprunté plus d'un trait énergique qui ne nous a pas semblé indigne de notre auteur. Nous espérons qu'on nous pardonnera ces larcins, comme un hommage à l'ingéniosité de nos prédécesseurs : pour notre part, nous nous sommes toujours décidé pour la traduction qui nous paraissait la plus juste par la lettre et par le ton.

## CHAPITRE V

## ANALYSE DU « DE CARNE CHRISTI »

## EXORDE

## (I, 1-2)

On ne saurait croire en la résurrection de la chair sans croire en la chair du Christ (§ 1).

Position du problème : limitons-nous à la nature corporelle du Seigneur ; trois questions devront être examinées : *an est, unde est, cuiusmodi est* (§ 2 « ...nostrae resurrectioni<sup>1</sup> »).

1. R. D. SIDER, *o. c.*, p. 33, essayant d'appliquer à la composition de *Carn.* des schémas rhétoriques traditionnels, considère qu'à partir du ch. XVII la réfutation des doctrines hérétiques (*reprehensio*) est terminée, tandis que Tertullien commence à établir sa thèse par des arguments positifs (*confirmatio*). Nous formulons, contre cette opinion, les deux objections suivantes : 1° Si vraiment les ch. XVII à XXIII constituent une *confirmatio* qui répond à la *reprehensio* des chapitres précédents, il faut avouer qu'elle n'y répond que partiellement. Car seuls demeurent en lice les adversaires qui prétendent que la chair du Christ est *spiritalis*, c'est-à-dire les valentiniens. Nulle part il n'est plus question ni de *caro putativa*, ni de *caro caelestis*, c'est-à-dire des marcionites et des apelléiques, attaqués précédemment. 2° Même si l'on suppose (cf. XVII, 1) qu'en réfutant les seuls valentiniens sur l'article de la naissance virginale du Christ, Tertullien estime établir un fait positif qui ruine *a fortiori* les systèmes de Marcion et d'Apellès, il n'est pas exact de soutenir que l'argumentation de ces chapitres soit exclusivement positive. En fait, au centre même de cette dernière partie, les ch. XVIII, XIX et XX sont consacrés à la réfutation d'arguments valentiniens qui n'avaient pas été présentés jusqu'alors. Nous pensons aux exégèses de Jean (en

## AN EST?

Réponse de Tertullien : *est*

(I, 2 - V, 10)

Répondre à cette question revient à examiner la doctrine de Marcion qui est plus radicale que les autres : en effet, il nie à la fois la chair et la naissance, tandis qu'Apellès nie la naissance sans nier la chair et que Valentin ne nie en apparence ni l'une ni l'autre ; il se réserve de leur donner un autre sens (I, 2 « Marcion ... »-I, 4).

## I. Argument de prescription

(II)

La doctrine de Marcion repose sur une falsification des Écritures.

rapport avec la doctrine du *semen spiritalis*) et à la discussion sur les prépositions *per* et *ex*. En sens inverse, on pourrait observer que la *reprehensio* des chapitres précédents comportait bien aussi des bribes de *confirmatio* : p. ex. le ch. V, où Tert. tire les leçons des miracles et de la passion du Christ pour établir l'existence de ses deux natures. Ainsi l'interprétation de R. D. Sider nous semble trop rigide, et nous comprenons mal pourquoi il s'est départi, à l'égard du seul *Carn.*, du jugement prudent qu'il porte (p. 202) sur les autres traités de Tert. : « In practice the total separation of confirmation and refutation were found ineffective, and the two were frequently interwoven and inseparable. » Cela ne signifie pas cependant que la ligne de notre traité ne soit pas nette : les valentiniens présument que non seulement la chair, mais aussi la naissance du Christ, est d'une qualité différente de la nôtre, il est naturel que Tert., après, leur avoir répondu sur la chair (ch. X à XVI), leur réponde aussi sur la naissance (ch. XVII à XXIII).

Dans le plan ci-dessous, nous renvoyons aux chapitres et aux paragraphes de notre édition. Dans les cas où nous divisons un paragraphe, nous signalons le mot à partir duquel commence la division en le faisant suivre de ..., et le mot jusqu'où elle s'étend, en le faisant précéder du même signe.

1. Marcion supprime de l'Évangile tout ce qui concerne la naissance et la petite enfance du Christ (§ 1-2).
2. Il tombe ainsi sous le coup d'une double prescription :
  - il n'a pas qualité pour le faire (§ 3) ;
  - il ne l'a pas toujours fait : cette innovation dénonce son erreur (§ 4-6).

## II. Réponse aux objections de l'adversaire

(III, 1 - V, 5)

1. *L'Incarnation serait-elle impossible à Dieu?* (III, 1-3).  
Fausse question, car à Dieu rien n'est impossible sinon ce dont il ne veut pas (§ 1).  
Mais Dieu n'aurait certainement pas voulu des apparences de la naissance s'il n'en avait eu la réalité (§ 2-3).
  2. *L'Incarnation serait-elle alors dangereuse pour Dieu?* (III, 4-6 « exitu conuersionis »).  
— Si Dieu s'était réellement changé en homme, objecte l'hérétique, il aurait cessé d'être Dieu (§ 4-5 « ... competit finis »).  
— Pas du tout : au contraire de ses créatures, Dieu peut devenir autre chose en restant ce qu'il est (§ 5 « Plane natura ... » — § 6 « ... exitu conuersionis »).
- La réponse à ces deux objections est illustrée par l'exemple des anges de l'A.T. et de la colombe descendue au baptême de Jésus : ce qui est possible à ces créatures supérieures, à plus forte raison est possible à Dieu (III, 6-9).
3. *L'Incarnation n'étant ni impossible, ni dangereuse serait-elle indigne de Dieu?*  
Tertullien admet qu'elle est indigne aux yeux du monde, mais il justifie cette indignité (IV, 1 - V, 5).

a) L'Incarnation est un acte d'amour qui défie volontairement toute sagesse (IV).

La haine de Marcion pour la chair implique la haine de soi et de l'humanité; inversement, l'amour du Christ pour l'homme implique l'acceptation de sa chair sans laquelle il n'existerait pas (§ 1-4).

Quand même le Christ eût adopté une condition bestiale encore plus vile que la nôtre, l'Incarnation est un défi constant à la sagesse du monde (§ 5-7).

b) Sans véritable Incarnation il ne peut y avoir de véritable Rédemption (V, 1-5).

Logique avec lui-même, l'hérétique aurait dû aussi supprimer de son N.T. la passion et la résurrection du Christ, dont il nie la réalité en niant la réalité de sa chair et de sa naissance (§ 1-3 « ... uere passus »).

Il faut donc maintenir ce *necessarium dedecus fidei* : Dieu a eu une chair véritable, sans quoi il ne serait pas réellement mort ni réellement ressuscité (§ 3 « Parce... » — § 5 « ... implexam ? »).

### III. Péroraison

#### Preuve des deux natures du Christ

1. *par sa naissance* de la Vierge et de l'esprit de Dieu, qui le rend à la fois fils de l'homme et fils de Dieu (V, 5 « Quae nasci ... » — 6);

2. *par sa vie et par sa passion*, qui prouvent qu'il est aussi réellement homme que réellement Dieu : pourquoi entacher son humanité de mensonge ? (V, 7-9 « ... imaginem uocis »);

3. *par sa résurrection*, après laquelle il fit sentir la réalité de son corps aux disciples (V, 9 « Fuit itaque ... » — V, 10 « ... contactus »).

4. *Stupidité de la position de Marcion* : son Christ est un menteur et un charlatan (V, 10 « Ergo iam ... natus est »).

### VNDE EST?

Réponse de Tertullien : *e terra*

(VI-IX)

Une fois démontrée l'existence de la chair du Christ, demandons-nous quelle est son origine, c'est-à-dire si elle vient de ce monde ou d'un autre, si elle est tombée du ciel ou si elle est née. Il suffit pour cela de réfuter Apellès, qui soutient que le Christ l'a empruntée au passage, avant de venir sur la terre, dans les régions supra-célestes (VI, 1-3 « ... mutuatus est carnem »).

#### I. Réfutation des arguments scripturaires des hérétiques

(VI, 3 - VII, 13)

1. *Exemple tiré de l'A.T.* : les hérétiques prétendent expliquer l'apparition du Christ comme celle des anges (VI, 3-13).

a) Prescription : ils n'ont pas le droit d'utiliser l'A.T. puisqu'ils en répudient l'auteur (§ 3 « Et utique... » — § 4).

b) L'exemple ne convient pas parce que les anges et le Christ n'ont pas les mêmes raisons de prendre chair (§ 5-8).

— Les anges ne sont pas descendus pour mourir, donc pas pour naître (§ 5).

— Le Christ, au contraire, venu pour mourir, devait naître auparavant (§ 6-7 « ... mori competebat »).

— Si dans le passé il est venu sans naître, c'est qu'il ne devait pas encore mourir (§ 7 « Atquin tunc ... » — § 8 « ... annuntiaretur »).

c) D'ailleurs, l'Écriture ne se prononce pas sur la chair des anges (§ 8-13).

— Assurément les anges ont pris une chair qui ne leur appartenait pas en propre (§ 9).

— Mais puisque l'Écriture ne nous dit pas où ils l'ont prise, il faut croire qu'ils l'ont prise au néant (§ 10).

— Vraisemblances en faveur de cette hypothèse (§ 11).

— En tout état de cause, si leur chair a une autre origine, elle est nécessairement terrestre, puisqu'elle s'est nourrie de nourritures terrestres (§ 12).

— Donc il n'y a pas de raison de supposer autre chose pour le Christ (§ 13).

2. *Discussion du propos de Jésus* : « *Quae mihi mater et qui mihi fratres?* » (VII).

A quelqu'un qui lui aurait faussement annoncé la présence de sa famille, Jésus aurait, selon les hérétiques, répondu qu'il n'avait ni mère ni frères : preuve qu'il n'était point né (§ 1).

a) Réfutation de l'exégèse hérétique (§ 2-8) :

— Le plus simple est de supposer que la mère et les frères de Jésus existaient réellement et qu'ils étaient connus (§ 2).

— L'Écriture ne dit pas, comme elle fait d'habitude quand le cas se présente, que l'annonce était mensongère et destinée à le tenter (§ 3).

— D'ailleurs, quelle raison aurait-on eue de le tenter ? (§ 4-5).

— Ce n'était pas une bonne méthode, pour savoir s'il était né, de mentionner sa mère et ses frères (§ 5-6).

— Si l'on a tenté quelque chose, c'est sa divinité plutôt que son humanité (§ 6-7).

— Donc l'annonce était sincère (§ 8 « ... superuenissent »).

b) Exégèse orthodoxe du sens littéral de ce texte (§ 8-12) :

— La mère et les frères de Jésus méritaient d'être blâmés en raison de leur incrédulité (§ 8 « *Sed quae ratio ...* » — § 11 « ... *reuocantium* »).

— Si Jésus avait eu l'intention de les renier, il aurait choisi une autre occasion (§ 11 « *Ceterum...* »).

— Les droits de Dieu et les droits de la famille (§ 12).

c) Interprétation symbolique : l'Église et la Synagogue (§ 13).

Ces explications sont valables pour *Lc* 11, 27-28.

## II. Contradictions internes de la doctrine d'Apellès

Une chair céleste n'eût pas été moins indigne du Christ qu'une chair terrestre (VIII, 1-5).

— Apellès ne tire rien d'autre de l'Évangile que ces preuves inconsistantes (§ 1).

— Cependant la chair et le monde lui paraissent indignes du Christ : la chair, parce qu'elle est l'œuvre de l'*angelus igneus praeses mali*, le monde, parce qu'il est pénétré de pénitence qui y a été ajoutée par l'*angelus inclitus*, son créateur (§ 2-3).

— Mais si le monde est pénétré de pénitence, il est tout entier entaché de péché : le ciel comme le reste (§ 4).

— Par conséquent, une chair céleste n'était pas moins indigne du Christ qu'une chair terrestre (§ 5 « ... non potuit »).

## III. Péroraison

Le Christ avait un esprit d'origine céleste, mais un corps d'origine terrestre (VIII, 5 - IX, 8).

1. *Le texte « Primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo » concerne seulement l'esprit du Christ et non son corps* (VIII, 5 « *Legimus...* » - VIII, 7).

— Ce qui distingue le Christ d'Adam ce n'est pas son corps, mais l'esprit de Dieu (§ 6).

— L'homme n'est comparable au Christ que s'il a cet esprit de Dieu en lui : mais sa chair n'en demeure pas moins terrestre (§ 7).

2. *Le corps du Christ avait toutes les apparences d'un corps terrestre (IX).*

a) Notre corps porte la marque de la terre dont il est tiré (§ 1-3).

— Aucune chose tirée d'une autre ne lui devient tout à fait étrangère (§ 1).

— Application de ce principe au corps tiré de la terre (§ 2-3).

b) C'est cette marque que les hommes ont pu voir dans le corps du Christ (§ 4-8).

— Dites-nous à quoi on aurait pu reconnaître une chair céleste (§ 4).

— Assurément ses actions méritaient l'étonnement (§ 5).

— Mais sa Passion a bien prouvé qu'il était comme nous : eût-on osé la lui infliger dans le cas contraire (§ 6-8) ?

#### CVIVSMODI EST?

Réponse de Tertullien : *humana*

(X-XXIII)

Une fois démontré que le Christ a eu une chair véritable, qui n'est pas arrivée d'un autre monde, mais qui est née ici-bas, dans le nôtre, il reste à expliquer que cette chair aussi bien que cette naissance furent aussi humaines qu'elles pouvaient l'être, sauf à maintenir la divinité du Christ : cela revient à réfuter l'hérésie de Valentin qui

soutenait : — que la chair du Christ était composée d'âme ou d'esprit, — corollairement, que sa naissance n'avait pas été une vraie naissance et qu'il n'avait rien pris du ventre de Marie.

#### A. QUALITÉ HUMAINE DE LA CHAIR DU CHRIST

(X-XVI)

##### I. Réfutation des doctrines hérétiques

(X, 1 - XV, 2)

1. *Contre l'école valentinienne occidentale* : la chair du Christ n'est pas composée d'âme (X-XIII).

a) Une telle disposition serait inutile au salut de l'âme (X) :

— Si la chair du Christ est composée d'âme comme le soutiennent les hérétiques, son âme est composée de chair : mais alors, pourquoi la sauver tandis qu'il ne sauve pas la chair (§ 1-2) ?

— Cependant, c'est notre âme que le Christ est venu sauver : elle n'est pas charnelle ; la sienne ne l'est donc pas non plus (§ 3-4).

b) L'âme n'a pas besoin d'une telle disposition pour acquérir la connaissance d'elle-même (XI et XII).

En effet, cette disposition est inefficace (XI) :

— L'âme, disent-ils, étant dans l'ignorance d'elle-même, Dieu l'a rendue visible par Jésus (§ 1).

— Quel singulier moyen de la rendre visible que de l'affubler d'un corps qui n'est pas à elle ! Il aurait plutôt fallu commencer par rendre visible le corps qu'elle possédait déjà (§ 2-4 « ... quod non est »).

— Au moins, cet autre corps dont elle était chargée aurait

dû être différent des corps de la chair : cela aurait évité les contestations (§ 4 « Habente ... » - § 5).

— Mais puisque le Christ avait seulement l'apparence d'un homme, c'est qu'il l'était vraiment (§ 6).

Il n'y a pas de danger que l'âme s'ignore elle-même (XII) :

— L'âme est ce qui connaît toute chose : elle se connaît donc elle-même (§ 1-3).

— Principalement l'âme raisonnable de l'homme qui témoigne de son auteur et de son destin (§ 4-5).

— Le Christ ne l'a donc pas renseignée sur sa forme, mais sur son salut, par l'exemple de sa résurrection (§ 6-7).

c) L'âme et la chair du Christ étaient donc deux espèces distinctes (XIII).

« Fides nominum salus est proprietatum » (§ 1-4) :

— Si l'âme devient chair et la chair âme, on ne les retrouve plus ni l'une ni l'autre (§ 1 - « ... alterutrum fiunt ? »).

— Il faut appeler les choses différentes par des noms différents (§ 1 « Certe... » - § 2 « ... proprietatum »).

— Exemple de la terre cuite qui est appelée poterie : l'âme du Christ aurait dû également changer de nom, si elle était devenue chair (§ 2 « Etiam cum ... » - § 4 « ... indiscreta substantia »).

Mais l'Écriture désigne toujours l'âme et le corps du Christ comme deux espèces distinctes (§ 4-6) :

— Elle ne parle pas de chair-âme ou d'âme-chair, comme elle aurait dû le faire si le mélange s'était réalisé (§ 4 « In Christo ... seorsum carnem »).

— Exemples de mention séparée de l'âme et du corps de Jésus (§ 5).

— Donc il avait un corps et une âme : deux espèces distinctes (§ 6).

2. *Il n'a pas reçu en plus de son corps et de son âme une nature angélique* (XIV).

a) *Inanité de cette doctrine* (§ 1-3) :

— Il n'avait pas de raison de devenir ange, puisqu'il ne voulait pas sauver les anges (§ 1-2 « ... non potuit »).

— Il n'avait pas besoin d'un ange comme auxiliaire dans son plan de salut (§ 2 « Cui ergo ... » - § 3 « ... indigens »).

— Il n'en avait pas non plus besoin comme intermédiaire (§ 3 « An uero ... et angelus ? »).

b) *En quoi Jésus est ange, en quoi il ne l'est pas* (§ 3-6) :

— L'Écriture l'appelle parfois ange en raison de sa fonction, non de sa nature (§ 3 « Dictus est ... » - § 4 « ... in filio »).

— Par sa nature il est à la fois en dessus et en dessous des anges : en dessous comme homme, en dessus comme Dieu (§ 4 « Sed cum ... » - § 5 « ... gestat »).

— Fausseté de l'opinion d'Ébion qui faisait de Jésus un homme possédé par un ange (§ 5 « Poterat ... » - § 6).

3. *Contre Valentin lui-même : le Christ n'avait pas une chair spirituelle* (XV, 1-2).

Au lieu de supposer que la chair du Christ était composée d'âme, Valentin a supposé qu'elle était composée d'esprit : supposition aussi gratuite que les précédentes, à quoi Tertullien se contente de répondre par quelques citations de l'Écriture sur l'humanité du Christ.

## II. Réponse à plusieurs objections hérétiques sur la doctrine chrétienne

(XV, 3 - XVI, 5)

1. *Objections mineures* (XV, 3-6) :

— Si le Christ est homme, il est inférieur aux anges ;

si sa chair est semblable à la nôtre, elle n'est pas née de Dieu, mais de la volonté de l'homme ; s'il est né de l'incorruption, sa chair n'est pas corruptible ; si sa chair est semblable à la nôtre, elle devait se dissoudre comme la nôtre, ou la nôtre ressusciter comme elle (§ 3).

— Mépris de Tertullien : les hérétiques sont encore plus stupides que les païens (§ 4).

— Brève réponse : oui, il a été abaissé en dessous des anges, puisque l'Écriture le dit ; oui, d'une certaine façon, il est né de l'homme, puisqu'il est né de Marie et de l'Esprit ; oui, son corps était corruptible, puisqu'il est réellement mort ; oui, nous ressusciterons comme lui, mais à la fin des temps (§ 5-6).

2. Réponse à Alexandre : exégèse de « Rom. » 6, 6 et 8, 3 (XVI) :

— Selon Alexandre, c'est une chair de péché que nous imputons au Christ et que nous voulons voir anéantie en lui (§ 1 « Insuper ... carnem peccati »).

— Mais nous savons bien que la chair du Christ n'a pas été anéantie puisqu'elle siège à la droite du Père ; et elle n'est pas non plus pécheresse, puisque le péché de la chair a été anéanti en elle. Elle ressemble à la chair du péché par son origine et non par sa faute (§ 1 « Quod et si ... » - § 3).

— En effet, le Christ ne pouvait anéantir le péché dans une autre chair : comme celle d'Adam la sienne est semblable à la nôtre sans être née de la semence de l'homme (§ 4-5).

#### B. QUALITÉ HUMAINE DE LA NAISSANCE DU CHRIST (XVII-XXIII)

Mais en voilà assez de ces discussions sur la qualité de la chair du Christ. Nous trancherons d'un coup la question

si nous démontrons que sa naissance, encore que virginale, est une vraie naissance humaine et que sa chair est réellement la chair de sa mère — et de la lignée de David (XVII, 1).

#### I. Nécessité de la naissance virginale

1. *L'argument de récapitulation* (XVII, 2-6).

a) La naissance virginale de Jésus est le signe d'une naissance nouvelle pour l'homme (§ 2-3 « ... expiatam »).

b) Mais cette naissance nouvelle reproduit la figure de la naissance ancienne (§ 3-6) :

— Jésus est né d'une vierge comme Adam était né de la terre vierge (§ 3 « Sed tota ... » - § 4).

— Ève était encore vierge quand elle conçut la perdition par le verbe du diable ; par le verbe de Dieu, la Vierge Marie a conçu le salut (§ 5-6).

2. *Argument physiologique* (XVIII, 1-3) :

— Pour ne pas être entièrement fils de l'homme, Jésus devait prendre chair de sa mère et non de la semence de l'homme (§ 1-2 « ... dei semen »).

— De même qu'avant l'Incarnation Dieu le Père suffisait pour qu'il fût fils de Dieu, de même, après l'Incarnation, sa mère suffit pour qu'il fût fils de l'homme (§ 2 « Itaque ... » - § 3 « ... ex deo »).

3. *Conclusion* (XVIII, 3 « Igitur ... deo sumpsit »).

Puisqu'il devait naître d'une vierge et que la provenance divine de son esprit sauvegarde sa nature divine, il n'y a pas de raison qu'il n'ait pas pris chair de la Vierge.

## II. Réponse aux objections des hérétiques qui pensent que la Vierge n'a pas réellement donné sa chair au Christ

1. *Exégèse des textes sur lesquels ils s'appuient* (XVIII, 3-XX, 7).

a) Le prologue de l'évangile de Jean (XVIII, 3-XIX, 5) :

— « Verbum caro factum est » ne signifie pas que le Verbe soit devenu chair seulement à partir de lui-même : il est plus raisonnable de penser qu'il a pris chair de celle où il est né (XVIII, 3 « Quia ... » - 5 « ... et factum est »).

— Il l'a d'ailleurs indiqué lui-même en définissant l'origine de ses deux natures : sa chair, née de la chair, et son esprit, né de l'esprit.

— Si on lui applique la seconde moitié du verset, il n'est pas possible de ne pas lui appliquer aussi la première (XVIII, 5 « Vel quia ... » - 7).

— « Non ex sanguine ... sed ex deo natus est. » Les hérétiques écrivent « ex deo nati sunt » pour appliquer le texte à la race des hommes spirituels : mais est-ce que Valentin n'est pas né comme tout le monde ? Le Christ au contraire, et lui seul, est vraiment né de Dieu (XIX, 1-2).

— Dire qu'il n'est pas né de la volonté de la chair n'équivaut pas à dire qu'il n'est pas né de sa substance ; dire qu'il n'est pas né du sang, signifie simplement qu'il n'est pas né de la semence masculine qui est un échauffement de sang (XIX, 3-4).

— Quel endroit pour le Verbe de Dieu que le ventre d'une femme, s'il n'avait rien à y faire et qu'il dût recevoir d'ailleurs une chair spirituelle (XIX, 5).

b) *Math.* 1, 20 et le petit jeu des prépositions (XX, 1-6).

— « Nam quod in ea natum est, etc. » : les hérétiques

s'appuient sur ce texte pour dire que Jésus est né « per uirginem » et non « ex uirgine » (§ 1).

— Tertullien leur oppose d'autres textes où figure la préposition « ex » : *Math.* 1, 16 ; *Gal.* 4, 4 (« factum ex muliere » rappelle « uerbo caro factum ») ; *Ps.* 21 : « auulsiisti me ex utero matris meae » (§ 2-4).

— Réalités physiologiques sous-jacentes à ces textes (§ 5-6).

c) Conclusion : le seul point qui distingue la naissance du Christ et la nôtre, c'est la conception virginale. Mais il s'agit quand même d'une vraie naissance (§ 7).

2. *Toute l'Écriture proclame que Jésus est vraiment fils de l'homme par la chair de Marie* (XXI-XXII).

a) Témoignages de l'Écriture sur la mère de Dieu (XXI) :

— Si Jésus n'a pas réellement reçu sa chair de Marie, la prophétie d'Isaïe est fautive (§ 1-2).

— De même l'annonce de l'ange, malgré l'objection hérétique que Marie cesse d'être vierge si elle donne sa chair au Christ : car elle ne sera mère qu'à ce prix (§ 3).

— De même celle de Jean-Baptiste et d'Élisabeth, qui s'accorde si bien avec la vision de la fleur de Jessé (§ 4-7).

b) Jésus fils de David, de la race d'Adam (XXII).

Généalogies du Christ dans l'Évangile. Chair tirée de la terre, transmise depuis Adam jusqu'à Abraham, David et Jésus.

### III. Conclusion :

#### le signe de la Vierge

(XXIII)

1. *Signe de contradiction pour l'hérétique* (§ 1-3).

2. *Signe clair pour les chrétiens* (§ 3 « Sed apud... » - § 5 « ... suis mater »).

Marie était vraiment vierge avant la naissance de Jésus. Il est vraiment né d'elle. Elle a cessé d'être vierge « in partu » sans que la naissance de Jésus fût moins sainte : « Omne masculinum adaperiens uulvam sanctum uocabitur domino. »

3. *Comment l'Esprit-Saint avait prévu et stigmatisé l'erreur valentinienne* (§ 6).

### PÉRORAISON

(XXIV-XXV)

1. L'Esprit a en effet déjà nommé et déjà condamné tous les hérétiques (XXIV, 1-3).
2. Jour terrible du jugement, quand ils verront venir Jésus dans cette chair qu'ils ont reniée (XXIV, 4).
3. Tertullien abordera plus tard le problème de la résurrection (XXV).

### BIBLIOGRAPHIE<sup>1</sup>

#### A. ABRÉVIATIONS

##### a) Œuvres de Tertullien

An.	: <i>De anima</i>
Ap.	: <i>Apologeticum</i>
Bapt.	: <i>De baptismo</i>
Carn.	: <i>De carne Christi</i>
Cast.	: <i>De exhortatione castitatis</i>
Cor.	: <i>De corona</i>
Cult.	: <i>De cultu feminarum</i>
Fug.	: <i>De fuga in persecutione</i>
Herm.	: <i>Aduersus Hermogenem</i>
Idol.	: <i>De idololatria</i>
Iei.	: <i>De ieiunio aduersus psychicos</i>
Iud.	: <i>Aduersus Iudaeos</i>
Marc.	: <i>Aduersus Marcionem</i>
Mart.	: <i>Ad martyras</i>
Monog.	: <i>De monogamia</i>
Nat.	: <i>Ad nationes</i>
Orat.	: <i>De oratione</i>
Paen.	: <i>De paenitentia</i>
Pat.	: <i>De patientia</i>
Praes.	: <i>De praescriptione haereticorum</i>
Prax.	: <i>Aduersus Praxean</i>
Pud.	: <i>De pudicitia</i>
Res.	: <i>De resurrectione carnis</i>

1. Cette liste vise surtout à l'allègement des notes et du commentaire. Pour une orientation bibliographique plus complète, on se reportera à l'index bibliographique du livre de R. Braun, cité ci-dessous, et on complètera, après 1962, à l'aide de J.-C. FREDOUILLE. P. PETITMENGIN doit publier très prochainement une bibliographie complète de Tertullien.

- Spect. : *De spectaculis*  
 Test. : *De testimonio animae*  
 Val. : *Aduersus Valentinianos*  
 Virg. : *De uirginibus uelandis*  
 Vx. : *Ad uxorem*  
 Ps. TERT., Adu. om. h. : *Aduersus omnes haereses*

## b) Sources gnostiques

- Év. Ph. : *Évangile de Philippe* (Nag Hammadi, codex II, p. 51, 29-86, 19).  
 Év. Th. : *Évangile de Thomas* (Nag Hammadi, codex II, p. 32, 10-51, 28).  
 Év. Vér. : *Évangile de Vérité* (Nag Hammadi, codex I, p. 16, 31-43, 24).  
 Exc. Theod. : *Excerpta ex Theodoto*, cités par Clément d'Alexandre, éd. F. Sagnard, SC 23.  
 Haer. : IRÉNÉE, *Aduersus haereses*.  
 Pan. : ÉPIPHANE, *Panarion*.  
*De resurrectione* : Épître à Rhéginos sur la résurrection (Nag Hammadi, codex I, p. 43, 25-50, 18).

## c) Instruments de travail

- BLAISE, O. C. : A. BLAISE, *Dictionnaire latin des auteurs chrétiens*.  
 BORLEFFS, O. C. : J. G. BORLEFFS, C. P. de l'édition E. Kroymann, in *Museum* 50 (1943), p. 248-252.  
 CCL : *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout.  
 CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.  
 DTC : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris.  
 E. M. : A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris 1967<sup>a</sup>.  
 E. T. : A. ERNOUT, F. THOMAS, *Syntaxe latine* (nouvelle collection à l'usage des classes, t. 38), Paris 1959<sup>a</sup>.  
 GCS : *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.

- HOPPE, *Beiträge...* : H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians* (Publications of the New Society of Letters at Lund, t. 14), Lund 1932.  
 HOPPE, *Syntax...* : ID., *Syntax und Stil des Tertullians*, Leipzig 1903.  
 ICOG : *Le origini dello gnosticismo*, colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Teste e discussioni pubblicati a cura di U. BIANCHI, supplement to *Numen*, Leyde 1967.  
 LÖFSTEDT, *Komm. Per. Aeth.* : E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aethiopiae*, Uppsala 1911.  
 LÖFSTEDT, *Krit. Bem.* : ID., *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum*, Lund 1918.  
 LÖFSTEDT, S. : ID., *Syntactica, Studien zur historischen Syntax des Latein*, t. 1-2 (Skrifter utgivna av Kungl. humanistiska vetenskapssamfundet i Lund, t. 10, vol. 1-2), Lund 1933, réimpression 1942.  
 LÖFSTEDT, Z.S.T. : ID., *Zur Sprache Tertullians* (Lunds Universitets Arsskrift, t. 16, 2), Lund 1920.  
 L. T. K. : M. BUCHBERGER, J. HOEFER, K. RAHNER, *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 1-10, Fribourg-en-Brigau 1959.  
 PW : PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.  
 REA : *Revue des Études Augustiniennes*, Paris.  
 REG : *Revue des Études Grecques*, Paris.  
 Rev. SR : *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.  
 SC : *Sources Chrétiennes*, Paris.  
 S. V. F. : J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 1-4, Leipzig 1903-1905.  
 THOERNELL, *Gnomon* : G. THOERNELL, C. P. de l'édition d'E. Kroymann in *Gnomon*, 22 (1950), p. 156-159.  
 THOERNELL, S. T. : ID., « *Studia Tertulliana* », t. 1-4, in *Uppsala Universitets Arsskrift* 1917, 1921, 1922, 1926.  
 TLL : *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich.  
 TU : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.  
 VC : *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

B. AUTEURS ANCIENS<sup>1</sup>

- APULÉE, *Opuscules philosophiques et fragments*, éd. J. Beaujeu, *Belles Lettres*, Paris 1973.
- ARISTIDE, *Apologie*, éd. E. Hennecke, *TU* 4, 3, Leipzig 1893.
- AULU-GELLE, *Nuits attiques*, t. 1-3, éd. M. Mignon, Paris s. d.
- Chant de la Perle*, éd. J. E. Ménard, *Rev. SR* (1968), p. 289-325.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. F. Sagnard, *SC* 23, Paris 1952.
- *Le Pédagogue*, t. 1, éd. M. Harl, H. Marrou, *SC* 70, Paris 1960.
- CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, éd. A. Jaubert, *SC* 167, Paris 1970.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, éd. L. Leloir, *SC* 121, Paris 1966.
- Épître à Rhéginos sur la résurrection*, éd. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, *Studien aus dem C. G. Jung Institut VI*, Zurich-Stuttgart 1961.
- Évangile de Jean*, éd. J. Lagrange, Paris 1924.
- Évangile de Luc*, éd. J. Lagrange, Paris 1948.
- Évangile selon Philippe*, éd. J.-E. Ménard, Paris 1967.
- Évangile selon Thomas*, éd. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, W. Till, Yassah Abd-al-Masih, Paris 1959.
- Évangile de vérité*, trad. J.-E. Ménard (avec rétroversion grecque et commentaire), Paris 1962.
- HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, t. 1-4, éd. A. D. Nock, A.-J. Festugière, Paris 1945-1954.
- Homélie pascals*, t. 1, éd. P. Nautin, *SC* 27, Paris 1950.
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, éd. Th. Camelot, *SC* 10, Paris 1969<sup>a</sup>.
- IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. L. Froidevaux, *SC* 62, Paris 1959.

1. Pour ne pas allonger démesurément cette liste, qu'il soit entendu que nous citons Tertullien en nous référant à la division par chapitres et paragraphes des diverses éditions rassemblées dans *CCL*, t. 1 et 2, même si nous en modifions le texte.

Pour les auteurs anciens, nous utilisons de préférence les collections *SC*, *Belles Lettres* ; à défaut, *PG*, *PL*, *Teubner*. Nous nous limitons à mentionner ci-dessous les autres éditions, ou celles que nous avons le plus fréquemment utilisées, notamment les éditions commentées.

- *Contre les hérésies*, livre III, éd. F. Sagnard, *SC* 34, Paris 1952.
- *Contre les hérésies*, livre IV, éd. L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, A. Rousseau, *SC* 100, vol. 1-2, Paris 1965.
- *Contre les hérésies*, livre V, éd. L. Doutreleau, C. Mercier, A. Rousseau, *SC* 152-153, vol. 1-2, Paris 1969.
- JUSTIN, *Apologies*, éd. L. Pautigny (*Textes et Documents* 1), Paris 1904.
- *Dialogue avec Tryphon*, t. 1-2, éd. G. Archambault (*Textes et Documents* 8 et 11), Paris 1909.
- Martyre de Polycarpe* (Lettre de l'église de Smyrne), éd. Th. Camelot, *SC* 10, Paris 1969<sup>a</sup>.
- ORIGÈNE<sup>1</sup>, *Œuvres complètes*, t. 1-4, éd. C. et V. de la Rue, Paris 1733-1769, remaniée par E. Lommatzsch, t. 1-25, Berlin 1831-1848.
- *Commentaire sur Jean*, éd. E. Preuschen, *GCS* 4, Leipzig 1903.
- *Contre Celse*, livres I-VIII, éd. M. Borret, *SC* 132, 136, 147, 150, Paris 1967-1969.
- *Homélie sur l'Hexateuque*, éd. W. A. Baehrens, *GCS* 6, Leipzig 1920.
- *Homélie sur Luc*, éd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, *SC* 87, Paris 1962.
- *Homélie sur Samuel I, le Cantique et les Prophètes*, *Commentaire sur le Cantique*, éd. W. A. Baehrens, *GCS* 8, Leipzig 1925.
- PLUTARQUE, *Moralia*, t. 6, éd. W. C. Hemboldt, Cambridge (Massachusetts) 1957.
- POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres aux Philippiens*, éd. Th. Camelot, *SC* 10, Paris 1969<sup>a</sup>.
- TERTULLIEN, *Œuvres*, II, 2, éd. E. Kroymann, *CSEL* 70, Vienne 1942, partiellement repris dans *CCL*, t. 1-2, Turnhout 1954.
- *Œuvres complètes*, trad. française par A. de Genoude, t. 1-3, Paris 1852.
- *Œuvres complètes*, trad. anglaise par J. Donaldson, A. Roberts, dans *The Antenicene Fathers*, t. 3,

1. Origène : les indications de tomes et de pages dans notre introduction ou notre commentaire concernent les textes cités d'après A. Hilgenfeld et signalés explicitement comme tels.

- réimpression par A. Coxe, Grand Rapids (Michigan) 1953. La traduction du *De carne Christi* et de l'*Aduersus Marcionem* est de P. Holmes.
- *Ad nationes*, livre II, éd. M. Haidenthaler, *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 23, 1-2, Paderborn 1942; I. I, éd. A. Schneider, Neuchâtel 1968.
- *Aduersus Iudaeos*, éd. H. Tränkle, Wiesbaden 1964.
- *Aduersus Marcionem*, éd. C. Moreschini, Milan-Varese 1971.
- *Aduersus Praxean*, éd. E. Evans, Londres 1948.
- *Aduersus Praxean*, éd. G. Scarpata, Turin 1959.
- *Apologeticum*, éd. A. Severyns, J. P. Waltzing, Paris 1929.
- *Apologetique*, commentaire de J. P. Waltzing, Paris 1931.
- *De anima*, éd. J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
- *De baptismo*, éd. F. Refoulé, M. Drouzy, *SC* 35, Paris 1952.
- *De carne Christi*, éd. E. Evans, Londres 1956.
- *De corona*, éd. J. Fontaine, Paris 1966.
- *De praescriptione haereticorum*, éd. F. Refoulé, P. de Labriolle, *SC* 46, Paris 1957.
- *De resurrectione carnis*, éd. E. Evans, Londres 1960.
- *De testimonio animae*, éd. C. Tibiletti (*Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia*, XI, 2), Turin 1959.

#### C. ÉTUDES SUR TERTULLIEN

- C. BECKER, *Tertullians 'Apologeticum', Werden und Leistung*, Munich 1954.
- A. BILL, *Zur Erklärung und Text kritik des ersten Buches Tertullians Aduersus Marcionem*, *TU* 38, 2, Leipzig 1911.
- R. BRAUN, 'Deus Christianorum', *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Alger, 41), Paris 1962.
- R. CANTALAMESSA, *Cristologia = La Cristologia di Tertulliano* (*Paradosis* 18), Fribourg 1962.
- V. DÉCARIE, « Le paradoxe de Tertullien », dans *VC* 15 (1961), p. 23-31.

- J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 1972.
- A. HIGGINS, « The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian », dans *VC* 5 (1951), p. 1-42.
- J.-P. MAHÉ, article n° 1 = « Le traité perdu de Tertullien *Aduersus Apelleiacos* et la chronologie de sa triade anti-agnostique », dans *REA* 16, 1 (1970), p. 1-24.
- article n° 2 = « Tertullien et l'*Epistula Marcionis* », dans *Rev. SR* 45, 4 (1971), p. 358-371.
- J. MEHLMANN, article n° 1 = « Tertulliani liber *De carne Christi* ab Augustino citatus », dans *Sacris Erudiri* 17, 1 (1966), p. 269-289.
- article n° 2 = « Tertulliani liber *De carne Christi* a Leporio monacho citatus », *ib.*, p. 290-301.
- D. MICHAËLIDES, *Foi, écritures et tradition. Les prescriptions chez Tertullien* (*Théologie* 76), Paris 1969.
- J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 vol. et index (*Théologie* 68, 69, 70, 75), Paris 1966-1969.
- P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1 : « Tertullien et les origines », Paris 1901.
- G. QUISPÉL, *Bronnen... = De bronnen van Tertullianus 'Aduersus Marcionem'*, Leyde 1943.
- G. SAEFLUND, 'De pallio' und die stilistische Entwicklung Tertullians, Lund 1955.
- R. D. SIDER, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford 1971.
- P. SINISCALCO, *Ricerche sul « De resurrectione » di Tertulliano*, Rome 1966.
- H. VON SODEN, « Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian », dans *Festgabe A. Jülicher*, Tübingen 1927, p. 229-281.
- J. K. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (*Paradosis* 3), Fribourg 1949.
- J. M. VERMANDER, « De quelques répliques à Celse dans l'*Apologeticum* de Tertullien », dans *REA* 16, 3 (1970), p. 205-225.

#### D. OUVRAGES ET ARTICLES DIVERS

- C. ARPE, « Substantia », dans *Philologus* 94 (1941), p. 65-78.

- A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960.
- U. BIANCHI, « Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique? », dans *VC* 21 (1967), p. 141-149.
- H. BLUEMMER, *Die römischen Privataltertümer (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IV, 2, 2)*, Munich 1911<sup>3</sup>.
- R. CANTALAMESSA, *L'Omelia 'in S. Pascha' = L'Omelia in S. Pascha dello Pseudo Ippolito di Roma, Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del secondo secolo* (Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Contributi, serie III, scienze filologiche e letteratura 16), Milan 1967.
- W. FOERSTER, *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 7)*, Giessen 1928.
- A. HARNACK, *Ap. Gnosis = De Apellis Gnosi monarchica*, Leipzig 1874.
- *Lukas der Arzt... = Lukas der Arzt als Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig 1906.
- *Marcion<sup>1</sup> = Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45*, Leipzig 1921.
- *Marcion<sup>2</sup> = id.* (zweite verbesserte und vermehrte Auflage, *TU 45 A*), Leipzig 1924.
- A. HILGENFELD, *Die Keizergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, réimpression Darmstadt 1963.
- A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée (Universitas catholica Louaniensis, Dissertationes theologicae, III, 1)*, Louvain 1955.
- J. KNOX, *Marcion and the 'New Testament'* (an Essay in the Early History of the Canon), Chicago 1942.
- P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton (Patristica 1)*, Paris 1953.
- A. ORBE, *La Uncion del Verbo* (« Estudios Valentinianos » 3, dans *Analecía gregoriana* 113), Rome 1961.
- J. PÉPIN, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme », dans *REG* 82 (1969), p. 56-70.

- G. QUISPÉL, « The Original Doctrine of Valentine », dans *VC* 1 (1947), p. 43-73.
- J. REGUL, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6)*, Fribourg-en-Brisgau 1969.
- F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée (Études de philosophie médiévale)*, Paris 1947.
- J. SCHWARTZ, « Du Testament de Lévi au Discours véritable de Celse », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 40 (1960), p. 126-145.
- M. SIMONETTI, « Note di cristologia gnostica », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* V, 3 (1969), p. 535 s.
- M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia 1)*, Paris 1957.
- W. VAN UNNIK, « The ' Gospel of Truth ' and the New Testament », dans *The Jung Codex*, Londres 1955.
- P. G. VERWEIJS, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht 1960.

**TEXTE ET TRADUCTION**

## CONSPECTVS SIGLORVM

- A : *Codex Agobardinus*, Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 1622, f. 196v - 204v (ix<sup>e</sup> s.).
- T : *Codex Trecensis*, Troyes en Champagne, Bibliothèque municipale 523, f. 142v - 157r (xii<sup>e</sup> s.).
- T<sup>o</sup> : Lectiones codicis Trecensis ante correctionem.
- T<sup>po</sup> : Lectiones codicis Trecensis post correctionem siue ipsius scribae, siue alicuius emendatoris manu.
- P : *Codex Paterniacensis*, Sélestat, Bibliothèque municipale 88 (olim 439), f. 8v - 22v (xi<sup>e</sup> s.).
- M : *Codex Montepessulanus*, Montpellier, Faculté de médecine H 54, c. 33-96 (xi<sup>e</sup> s.).
- F : *Codex Florentinus Magliabechianus*, Conv. soppr. I, VI, 10, Florence, Bibliothèque nationale centrale, f. 1r - 11r (xv<sup>e</sup> s.).
- X : *Codex Luxemburgensis*, Luxembourg, Bibliothèque Nationale 75, f. 1r - 14v (xv<sup>e</sup> s.).
- R<sub>1</sub> : *B. Rhenanus, Opera Q. S. Fl. Tertulliani*, editio prima, Basileae 1521, p. 13-34.
- R<sub>3</sub> : *Eiusdem* editio tertia, 1539, p. 16-37.
- R : Consensus editionum R<sub>1</sub> R<sub>3</sub>.
- α : Consensus codicum PM.
- β : Fons codicum et editionum FXR.
- γ : Consensus codicum FX.
- θ : Consensus PMFX.
- ⊙ : Consensus Tθ.
- Kroy. : *Aem. Kroymann, Tertulliani opera*, II, 2, Vindobonae 1942 (CSEL 70).
- Evans : *E. Evans, Tertullian's Treatise on the Incarnation*, Londres 1956.

- Brf. : *J. G. Borleffs*, recensio editionis Aem. Kroymann, in *Museum* 50 (1943), p. 248-252.
- Braun : *R. Braun, Deus Christianorum*, Paris 1962.
- Hoppe : *H. Hoppe, Syntax und Stil des Tertullians*, Leipzig 1903.
- Harnack : *A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig 1873.
- Löfs. : *E. Löfstedt, Kritische Bemerkungen zu Tert.'s Apologeticum*, Lund 1918, ita signatum *Krit. Bem.*
- Id. : *Zur Sprache Tert.'s*, Lund 1920, ita signatum *Z.S.T.*
- Moingt : *J. Moingt, La théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966.
- Thörn. : *G. Thörnell, Studia Tertulliana*, II, Uppsal 1921.

De ceteris uirorum doctorum nominibus quibus in apparatu critico occurres uide *Kroy.*, p. XLVI-XLVII.

## APPARAT SCRIPTURAIRES

*Remarques :*

Quand une citation est d'identification difficile, la référence est suivie d'un point d'interrogation.

Quand deux références figurent côte à côte, elles se rapportent à deux textes parallèles. — Si les deux références se suivent sans autre indication, il s'agit ou bien d'une allusion qui peut se rapporter indifféremment à l'une ou à l'autre, ou bien de la citation d'un texte identique sous l'une ou sous l'autre. — Si la seconde est marquée d'un astérisque, c'est précisément à la première que le texte se rapporte.

Au cas où le texte mentionne un passage de l'Ancien Testament cité dans le Nouveau Testament (ou du Nouveau Testament citant l'Ancien Testament), la référence est indiquée entre parenthèses.

## DE CARNE CHRISTI

I. 1. Qui fidem resurrectionis ante istos Sadducaeorum propinquos<sup>a</sup> sine controuersia moratam ita student inquietare, ut eam spem negent etiam ad carnem pertinere, merito Christi quoque carnem quaestionibus distrahunt, 5 tamquam aut nullam omnino aut quoquo modo aliam praeter humanam, ne, si humanam constiterit fuisse, praeiudicatum sit aduersus illos eam resurgere omni modo, quae in Christo resurrexerit. Igitur unde illi destruunt carnis uota, inde nobis erunt praestruenda. 2. Examinemus 10 corporalem substantiam domini, de spiritali enim certum est. Caro quaeritur; ueritas et qualitas eius retractatur, an fuerit et unde et cuiusmodi fuerit. Renuntiatio eius dabit legem nostrae resurrectioni.

Marcion, ut carnem Christi negaret, negauit etiam 15 natiuitatem, aut ut natiuitatem negaret, negauit et carnem, scilicet ne inuicem sibi testimonium responderent

Test. : I, lin. 11-13 : cf. NOVATIANVS, *De Trinitate* 10 (CCL 4, p. 28).

*Titulus* : Incipit de carne  $\overline{\text{XPI}}$  AM Incipit de carne  $\overline{\text{X}}$  Nicasi uiuas in  $\overline{\text{XPO}}$  domino nostro amen T Incipit eiusdem de uera carne domini P Q. Septemii Florentis Tertulliani incipit liber de carne  $\overline{\text{XPI}}$  F ... Liber unicus qui floruit anno domini ducentesimo X

2 moratam  $\theta$  : morata A orta T || ita *Rigaltius* : ista A om.  $\odot$  || 3 spem A $\theta$  : semper T || 4 quoque carnem Christi *inv.*  $\theta$  || distrahunt  $\odot$  : destruunt A destruunt *Kroy.* || 5 aut<sup>1</sup> om. T || quoquo modo T $\alpha$  : quomodo A $\gamma$  || 8 Christo AT : -tum  $\theta$  || resurrexerit A $\theta$  : -xit T || 11 retractatur AT : -tantur  $\theta$  || 12 fuerit et unde et cuiusmodi om. A || 15 aut om. T || 16 responderent A : redderent T redderent responderent  $\theta$

## LA CHAIR DU CHRIST

I. 1. Ceux qui tentent d'ébranler la foi en la résurrection demeurée, avant eux, proches parents des Sadducéens<sup>a</sup>, à l'abri des discussions, et prétendent que cet espoir ne s'étend pas jusqu'à la chair elle-même, ont raison dans leurs controverses de se partager aussi les lambeaux de la chair du Christ, et de soutenir ou bien que celle-ci n'existe pas, ou bien qu'elle est de tout autre nature qu'humaine : car ils craignent, s'il était établi qu'elle fût humaine, que cela ne fit préjuger contre eux qu'elle ressuscitera de toute façon puisqu'elle ressuscita dans le Christ. C'est donc à l'endroit précis où ils s'efforcent de saper les aspirations de la chair que nous devons prémunir celles-ci. 2. Examinons la substance corporelle du Seigneur ; quant à sa substance spirituelle, tout le monde est d'accord. Il n'est question que de sa chair. Nous discutons de sa réalité et de sa qualité : si elle a existé, quelle fut son origine et quelle fut sa nature. En proclamant son existence nous fixerons la norme de notre propre résurrection.

**L'erreur de Marcion comparée à celles d'Apellès et de Valentin** Marcion, voulant nier la chair du Christ, a nié en même temps sa naissance ; ou inversement, voulant nier sa naissance, il a nié en même temps sa chair : apparemment qu'il redoutait de voir la chair et la naissance se prêter mutuellement témoignage, car

a. Cf. Act. 2

natiuitas et caro quia nec natiuitas sine carne nec caro sine natiuitate. 3. Quasi non eadem licentia haeretica et ipse potuisset aut admissa carne natiuitatem negare, ut  
 20 Apelles discipulus et postea desertor ipsius, aut et carnem et natiuitatem confessus aliter illas interpretari, ut condiscipulus et condertor eius Valentinus. 4. Sed et qui carnem Christi putatiuam introduxit, aequè potuit natiuitatem quoque phantasma confingere, ut et conceptus  
 25 et praegnatus et partus uirginis et ipsius exinde infantis ordo τῷ δοκεῖν haberentur eosdem oculos eosdemque sensus fefellissent quos carnis opinio elusit.

II. 1. Plane natiuitas a Gabriele annuntiatur<sup>a</sup>. Quid illi cum angelo creatoris? Et in uirginis uterum conceptus inducitur<sup>b</sup>. Quid illi cum Esaia <etiam> creatoris<sup>c</sup>? Odit moras, qui subito de caelis Christum deferebat<sup>d</sup>. « Aufer  
 5 hinc, inquit, molestos semper Caesaris census et diuersoria angusta et sordidos pannos et dura praesepia. Viderit angelica multitudo deum suum noctibus honorans. Seruent potius pecora pastores<sup>e</sup> et magi ne fatigentur de longinquo<sup>f</sup>: dono illis aurum suum<sup>g</sup>. 2. Melior sit et Herodes ne

Test. : II, lin. 6-10 : cf. HIERONYMVS, *Contra Heluidium* 18 (PL 23, 202 B).

18 et om. T || 19 admissa Aθ : amissa T || ut Aθ : aut T || 20 ipsius Aθ : eius T || et<sup>a</sup> om. AT || 21 confessus Aθ : professus T || illas AT : illis θ || 24 natiuitatem A : -tis ⊙ || phantasma AT : -mata θ || 26 ordo τῷ δοκεῖν R<sub>2-3</sub> : ordo τὸ δοκεῖν R<sub>1</sub> ordo το αοκειν T ordo to docin A ordo to coxin α orthodoxie γ || haberentur AT : -beretur θ || 27 fefellissent Aθ : -lisset T || elusit T : clusit A inlusit α illusit γ

2 in om. T || uterum Aθ : -ro T || 3 Esaia etiam scripsi cum Braun (p. 583-585) : Esaia θ esset a propheta A essentia T || 4 de caelis Christum T : Chr. de caelo A Chr. de caelis inv. θ || deferebat ⊙ : referebat A || aufer AT : aufers θ || 6 pannos sordidos inv. T || 7 deum Tα : dominum Aγ || noctibus om. T || 8 pecora potius inv. T || magi ⊙ : magis A || ne fatigentur AT : efatigentur θ || 9 et om. T

il n'y a pas de naissance sans chair, ni de chair sans naissance. 3. Comme s'il n'eût pas pu, lui aussi, profitant de la même licence hérétique, admettre la chair et nier la naissance, comme fit Apellès, son disciple et futur renégat ; ou encore reconnaître la chair et la naissance, mais leur donner un autre sens, comme fit Valentin, disciple et renégat en même temps que lui. 4. Mais justement, celui qui mit son Christ en scène dans une chair imaginaire aurait pu aussi bien lui forger une naissance fantomatique de sorte que la conception, la grossesse, la maternité de la vierge et le déroulement ultérieur de la petite enfance, tout cela passât pour un mirage, abusant ces mêmes yeux et ces mêmes sens qui se trompèrent en lui imputant une chair.

**Prescription  
 contre l'évangile  
 mutilé de Marcion**

II. 1. Il est vrai que cette naissance est annoncée par Gabriel<sup>a</sup> : mais il se soucie bien, lui, de l'ange du Créateur ! On nous le représente également conçu dans le sein d'une vierge<sup>b</sup> : mais il se soucie bien, lui, d'Isaïe qui vient encore du Créateur<sup>c</sup> ! Il hait les lenteurs, lui qui faisait descendre des cieus son Christ improvisé<sup>d</sup> ! « Enlève-moi d'ici, dit-il ces recensements de César, toujours importuns, ces hôtels où on loge à l'étroit, ces langes sales, cette crèche sans confort ; tant pis si cette foule d'anges honore son Dieu aux heures de la nuit ; ces bergers feraient mieux de garder leurs troupeaux<sup>e</sup> et ces mages de ne pas se fatiguer à venir de si loin<sup>f</sup> : je leur fais cadeau de leur or<sup>g</sup> ! 2. Que même Hérode

a. Cf. Lc 1, 26-30 b. Cf. Lc 1, 31 c. Cf. Is. 7, 14 d. Cf. Lc 4, 31 (e Marcionis recensione) e. Cf. Lc 2, 1-20 f. Cf. Matth. 2, 1 g. Cf. Matth. 2, 11

10 Ieremias gloriatur<sup>a</sup>. Sed nec circumcidatur infans, ne  
doleat, nec ad templum deferatur, ne parentes suos oneret  
sumptu oblationis, nec in manus tradatur Simeoni, ne  
senem moriturum exinde contristet. Taceat et anus illa,  
ne fascinet puerum<sup>1</sup>. » His opinor consiliis tot originalia  
15 instrumenta Christi delere, Marcion, ausus es ne caro eius  
probaretur. 3. Ex qua, oro te, auctoritate? Exhibe.  
Si propheta es praenuntia aliquid : si apostolus praedica  
publice : si apostolicus cum apostolis senti : si tantum  
christianus es crede quod traditum est : si nihil istorum es,  
20 merito dixerim, morere. 4. Nam et mortuus es, qui non  
es christianus, non credendo quod creditum christianos  
facit : et eo magis mortuus es quo magis non es christianus,  
qui cum fuisti excidisti rescindendo quod retro credidisti,  
sicut et ipse confiteris in quadam epistula, et tui non  
25 negant et nostri probant. 5. Igitur rescindens quod credi-  
didisti iam non credens rescidisti. Non tamen quia credere  
desisti recte rescidisti : atquin rescindendo quod credidisti  
probas antequam rescinderes aliter fuisse. Quod credidisti  
aliter, illud ita erat traditum. Porro quod traditum erat,  
30 id erat uerum, ut ab eis traditum quorum fuit tradere.  
Ergo quod erat traditum rescindens, quod erat uerum  
rescidisti. Nullo iure fecisti. 6. Sed plenius eiusmodi

11 nec AT : ne θ || ne ⊙ : nec A || oneret AT<sup>pc</sup> : honeret α honoret  
γ || 12 oblationis T : obligationis Aθ || 13 senem moriturum θ : senex  
moriturus A se moriturum T || contristet ⊙ : -tetur A || et om. T ||  
14 tot om. T || 15 Marcion delere inv. T || es AT : est θ || 16 aucto-  
ritate ? Exhibe *scripsi cum Kroy. (cf. Brf., p. 249 s.)* : exhibe aucto-  
ritatem A exhibe om. ⊙ || 17 propheta AT : -ta θ || 18 tantum Aθ :  
autem T || 21 es ⊙ : est A || credendo ⊙ : -dendum A || 22 quo magis  
AT : qui θ || 23 fuisti T : fuisses Aθ || 26 non<sup>1</sup> om. T || rescidisti Aθ :  
credidisti T || 27 atquin α : atque in A ad qui T<sup>pc</sup> an quoniam γ || 27-28  
credidisti probas — fuisse quod om. A || 28 credidisti Aθ : rescidisti  
T || 29 ita erat θ : iterat A tibi erat T<sup>pc</sup> || 30 uerum ⊙ : uerbum A ||  
ut Aθ : et T || eis Aθ : is T || fuit Aθ : erat T

devienne meilleur afin que Jérémie n'ait pas à se vanter<sup>a</sup> ;  
mais qu'on ne circoncise pas non plus ce jeune enfant :  
cela lui ferait mal ; qu'on ne le porte pas au temple :  
il en coûterait à ses parents la charge de l'offrande ;  
qu'on ne le remette pas non plus entre les mains de  
Siméon : il affligerait ce vieillard qui doit bientôt mourir.  
Que cette vieille enfin tienne sa langue : elle jetterait  
un sort à l'enfant<sup>1</sup>. » Voilà par quels desseins, je crois,  
tu as osé, Marcion, détruire tant de textes authentiques  
sur le Christ, pour qu'ils n'apportent point la preuve  
de sa chair. 3. Mais, je te prie, de quelle autorité ? Montre-  
le. Si tu es un prophète, fais quelque prédiction ; si tu es  
un apôtre, prêche publiquement ; si tu es un compagnon  
des apôtres, range-toi à l'avis des apôtres ; si tu es un  
simple chrétien, crois ce qui vient de la tradition ; si tu  
n'es rien de tout cela, je puis le dire avec raison, meurs !  
4. Et d'ailleurs tu es déjà mort, toi qui n'es pas chrétien,  
ne croyant pas ce qu'il faut croire pour être chrétien :  
tu es d'autant plus mort que tu es moins chrétien, toi  
qui le fus et toi qui en déchu en rayant ce que tu croyais  
autrefois, comme tu l'avoues toi-même dans une certaine  
lettre : les tiens ne le nient pas, les nôtres t'en convainquent.  
5. Ainsi, quand tu as rayé ce que tu avais cru, tu l'as  
rayé parce que tu n'y croyais déjà plus. Cependant ce  
n'était pas un bon calcul de le rayer parce que tu avais  
cessé d'y croire : au contraire, en rayant ce que tu avais  
cru, tu donnes la preuve qu'auparavant il y avait quelque  
chose d'autre, que tu as rayé. Cette autre chose en quoi tu  
avais cru était la tradition. Or cette tradition était la  
vérité puisqu'elle avait été transmise par ceux qui avaient  
qualité pour la transmettre. Ainsi en rayant cette tradition,  
c'est la vérité que tu as rayée. Tu n'avais aucun droit  
de le faire. 6. Mais nous avons déjà développé plus longue-

h. Cf. Matth. 2, 16-18 (Jér. 31, 15) i. Cf. Lc 2, 21-38

praescriptionibus aduersus omnes haereses alibi iam usi  
sumus. Post quas nunc ex abundanti retractamus, deside-  
35 rantes rationem qua non putaueris natum esse Christum.

III. 1. Necessè est, quatenus hoc putas arbitrio tuo  
licuisse, ut aut impossibilem aut inconuenientem deo  
existimaueris natiuitatem. Sed deo nihil impossibile nisi  
quod non uult. An ergo noluerit nasci — quia si uoluit,  
5 et potuit et natus est — consideremus. Ad compendium  
decurro : si enim nasci se deus noluisset, quacumque de  
causa, nec hominem se uideri praestitisset. Nam quis  
hominem uidens eum negaret natum? Ita quod noluisset  
esse, nec uideri omnino uoluisset. 2. Omnis rei displicentis  
10 etiam opinio reprobat, quia nihil interest utrum sit quid  
an non sit, si cum non sit esse praesumitur. Plane interest  
illud ut falsum non patiat, quod uere non est. « Sed  
satis erat illi, inquis, conscientia sua. Viderint homines si  
natum putabant quia hominem uidebant. » 3. Quanto ergo  
15 dignius, quo constantius humanam sustinisset existima-  
tionem uere natus, eandem existimationem etiam non  
natus subiturus cum iniuria conscientiae suae. Quam tu  
ad fiduciam reputas, ut non natus aduersus conscientiam  
suam natum se existimari sustineret? Quid tanti fuit,

Test. : III, lin. 3-5.23-24 : cf. LEPORIVS, *Lib. emend.* (PL 31, 1223 D).

Test. : III, lin. 6-19 : cf. NOVATIANVS, *De Trinitate* 10 (CCL 4, p. 28).

34 retractamus © : -temus A

2 ut *om.* T || 3 existimaueris Aθ : estimaueris T || 4 noluerit *Ursinus* :  
uoluerit *codd.* || 5 et<sup>1</sup> *om.* T || et potuit *om.* θ || 6 noluisset Aα : uoluisset  
Tβ || 7 nec *om.* T || nam *om.* T<sup>pe</sup> || 8 ita AT : itaque θ || noluisset Aθ :  
uoluisset T || 9 omnino © : homini A || 11 an © : aut A || 12 illud  
*om.* A || falsum Aθ : falli T || 13 illi erat *inv.* T || inquis Aθ : -quies T ||  
uiderint Aθ : -derunt T || si Aθ : sed T || 15 quo AT : quantoque θ || 15-16  
existimationem uere natus eandem *om.* AT || 17 quam tu © : quantum  
A *Evans* || 18 reputas © : -tans A || ut non natus © : non tantum A

ment dans un autre ouvrage ce genre de prescriptions  
contre toutes les hérésies : ici nous entendons discuter de  
surcroît et demander pour quelles raisons tu penses que le  
Christ n'est pas né.

**L'Incarnation  
n'était pas impos-  
sible à Dieu**

III. 1. Dans la mesure où tu estimes  
avoir eu le droit d'en juger, tu as  
nécessairement tenu cette naissance  
ou pour impossible ou pour incon-  
uenante à Dieu. Mais à Dieu, rien n'est impossible, excepté  
ce qu'il ne veut pas. Considérons donc s'il n'a pas voulu  
naître : car s'il l'a voulu, il l'a pu et il est né effectivement.  
Je cours au plus bref : si Dieu n'avait pas voulu naître,  
peu importe pour quelle raison, il ne se serait pas prêté  
à l'apparence humaine. Qui en effet, le voyant homme,  
aurait pu nier qu'il fût né ? Ainsi ce qu'il n'aurait pas  
voulu être, il n'aurait pas non plus voulu en avoir la  
moindre apparence. 2. Tout ce que l'on rejette, on refuse  
également d'en avoir la réputation : car il importe peu  
qu'une chose soit ou ne soit pas, si l'on suppose qu'elle  
est alors qu'elle n'est pas. Mais ce qui importe en tout cas,  
c'est que Dieu ne consente pas à feindre ce qui est sans  
existence réelle. « Cependant, me dis-tu, sa conviction  
intime lui suffisait. Tant pis pour les hommes qui le  
croyaient né parce qu'ils le voyaient homme. » 3. Soit,  
mais qu'il eût été plus digne et plus conséquent de sa  
part, de supporter l'opinion des hommes en étant vérita-  
blement né, que de se disposer, sans être né, à laisser  
cette même opinion blesser sa conviction intime ! Quel  
singulier aplomb lui supposes-tu d'avoir supporté, contre  
sa conviction intime, qu'on le crût né alors qu'il ne l'était  
pas ! Renseigne-moi : était-ce d'un si grand prix que le

20 edoce, quod sciens Christus quid esset id se quod non erat  
exhiberet? 4. Non potes dicere : « Ne, si natus fuisset et  
hominem uere induisset, deus esse desisset, amittens quod  
erat, dum fit quod non erat. » Periculum enim status sui  
deo nullum est. « Sed ideo, inquis, nego deum in hominem  
25 uere conuersum ita ut et nasceretur et carne corporaretur,  
quia qui sine fine est etiam inconuertibilis sit necesse est.  
Conuerti enim in aliud finis est pristini. 5. Non competit  
ergo conuersio eius cui non competit finis. » Plane, natura  
conuertibilium ea lege est ne permaneant in eo quod  
30 conuertitur in eis, et ita non permanendo pereant, dum  
perdunt conuertendo quod fuerunt. Sed nihil deo par est ;  
natura eius ab omnium rerum condicione distat. Si ergo  
quae a deo distat, a quibus et deus distat, cum conuertuntur  
amittunt quod fuerunt, ubi erit diuersitas diuinitatis  
35 a ceteris rebus nisi ut contrarium obtineat, id est ut deus  
et in omnia conuerti possit et qualis est perseuerare?  
6. Alioquin par erit eorum quae conuersa amittunt quod  
fuerunt, quorum utique deus in omnibus par non est, sic  
nec in exitu conuersionis. Angelos creatoris conuersos in  
40 effigiem humanam aliquando legisti et credidisti et tantam  
corporis ueritatem gestasse, ut et pedes eis lauerit  
Abraham<sup>a</sup> et manibus ipsorum ereptus sit Sodomitibus Loth<sup>b</sup>,  
conluctatus quoque homini angelus toto corporis pondere

20 quod<sup>1</sup> AT : cum θ || esset id se AT : esset esse se α essetis se γ ||  
21 non potes © : et n. p. A || ne si A : nisi θ si (ras. praec.) T || 23 fit A : est  
T adsumit θ || 24 est Aθ : Martionis blasphemia add. T<sup>pc</sup> || ideo Aθ :  
ego T || inquis Aθ : -quies T || hominem Aθ : -ne T || 25 et<sup>1</sup> om. AT ||  
corporaretur © : corporatur A || 27-28 conuerti enim — competit  
finis om. T || 28 eius ita A (approx. Löfs., Z.S.T. p. 10) : om. θ (def.  
T) || 31 perdunt © : pereunt A || 33 quae om. θ || et om. Aθ || 35 a  
om. A || 38 deus om. A || par in omnibus inu. T

Christ, sachant ce qu'il était, montrât ce qu'il n'était pas ?  
4. Tu ne peux répondre qu'il craignait, en naissant et en  
revêtant réellement la nature humaine, de cesser d'être  
Dieu, perdant ce qu'il était pour devenir ce qu'il n'était  
pas. En effet, il n'y a pas de danger que Dieu puisse déchoir  
de son état. « Mais justement pour cette raison, réponds-tu,  
je nie que Dieu se soit réellement changé en homme au  
point de naître et de prendre corps dans la chair : parce  
que celui qui est sans fin doit être aussi sans changement.  
Or se changer en autre chose, c'est mettre fin à ce qu'on  
était précédemment. 5. Donc ce qui n'admet pas de fin  
n'admet pas non plus de changement. » Je sais bien,  
la nature des êtres soumis au changement est assujettie  
à cette loi : ils ne persistent pas à être ce qui change en  
eux. Ainsi, en ne persistant point, ils disparaissent, puis-  
qu'en changeant ils perdent ce qu'ils étaient. Mais rien  
n'est semblable à Dieu. Sa nature diffère de la condition  
commune des êtres. Par conséquent, puisque ces êtres si  
différents de Dieu et dont Dieu est si différent, en changeant  
perdent ce qu'ils étaient, que deviendra l'opposition  
entre la condition divine et celle de tous les autres êtres,  
si nous ne maintenons pas l'affirmation contraire : que  
Dieu peut à la fois se changer en toute chose et rester tel  
qu'il est ? 6. Sans cette affirmation il sera simplement  
semblable à ces êtres qui, en changeant, perdent ce qu'ils  
étaient ; mais Dieu, n'étant sûrement pas leur semblable  
sous tout autre rapport, ne l'est donc pas non plus quant au  
résultat du changement. Il fut un temps où tu lisais et  
tu croyais que les anges du Créateur, changés en une  
forme humaine, portèrent un corps d'une telle réalité  
qu'Abraham leur lava les pieds<sup>a</sup>, que de leurs propres  
mains ils arrachèrent Loth aux Sodomitibus<sup>b</sup> et qu'un  
ange enfin, luttant avec un homme de tout le poids de

a. Cf. Gen. 18, 4      b. Cf. Gen. 19, 10

dimitti desiderauerit adeo detinebatur<sup>e</sup>. 7. Quod ergo  
 45 angelis inferioris dei licuit, ut conuersi in corpulentiam  
 humanam angeli nihilominus permanerent, hoc tu potenti-  
 orem deo auferes quasi non ualuerit Christus eius uere  
 hominem indutus deus perseuerare? Aut numquid et  
 angeli illi phantasma carnis apparuerunt? Sed non audebis  
 50 hoc dicere. Nam si sic apud te angeli creatoris sicut et  
 Christus, eius dei erit Christus cuius angeli tales qualis et  
 Christus. 8. Si scripturas opinioni tuae resistentes non de  
 industria alias reiecisses, alias corrupisses, confundisset te  
 in hac specie euangelium Iohannis<sup>d</sup> praedicans spiritum  
 55 columbae corpore<sup>e</sup> delapsum sedisse super dominum.  
 Qui spiritus cum hoc esset, tam uere erat et columba quam  
 et spiritus, nec interfecerat substantiam propriam assumpta  
 substantia extranea. 9. Sed quaeris corpus columbae ubi  
 sit resumpto spiritu in caelum : aequae et angelorum  
 60 eadem ratione interceptum est qua et editum fuerat.  
 Si uidisses cum de nihilo proferebatur, scisses et cum in  
 nihilum subducebatur. Si non fuit initium uisibile, nec  
 finis. Tamen corporis soliditas erat, quoquo momento  
 corpus uidebatur. Non potest non fuisse quod scriptum est.

**IV. 1.** Igitur, si neque ut impossibilem neque ut periculosa deo repudias corporationem, superest ut quasi

44 adeo Aθ : ab eo a quo T<sup>pc</sup> || ergo © : enim A || 45 inferioris A :  
 -ribus © || dei AT : deo α dū γ || conuersi © : -sis A || 46 angeli © : ut  
 a. A || 46-47 tu potentiori deo Tz : ut potentior ideo A tu potentior  
 ideo γ || 47 auferes A : -fers © || eius om. θ || 50 si om. T || sicut Aθ :  
 quemadmodum T || 51 eius dei AT : eiusdem substantiae θ || cuius Aθ :  
 cui T || angeli AT : angeli angeli θ || 54 in hac specie AT : hinc θ ||  
 55 delapsum A : dilapsum T lapsus θ || sedisse T : desedisse Az  
 descendisse γ || 56 uere Aθ : uera T || 57 et om. T || 59 angelorum et  
 inv. θ || 61 et om. θ || 63 quoquo A : quo ©

1 ut<sup>1</sup> om. A || ut<sup>2</sup> om. T

son corps, demanda qu'on le laissât partir, tant on le  
 tenait fort<sup>e</sup> ! 7. Ainsi les anges d'un Dieu inférieur ont pu,  
 tout en prenant par leur changement la densité du corps  
 humain, n'en rester pas moins anges, et tu dénieras ce  
 pouvoir à un Dieu plus puissant, prétendant que son Christ  
 n'aurait pas eu la force de rester Dieu en revêtant vraiment  
 l'humanité ? Ou bien est-ce que ces anges sont apparus  
 dans un fantôme de chair ? Mais tu n'oseras pas dire  
 cela, car si dans ta pensée les anges du Créateur ont même  
 qualité que le Christ, le Christ appartiendra au même  
 Dieu que ces anges qui ont même qualité que le Christ.  
 8. Cependant, si tu n'avais pas, de propos délibéré, tantôt  
 rejeté, tantôt dénaturé les Écritures qui s'opposent à  
 ton sentiment, l'Évangile de Jean<sup>d</sup> t'aurait confondu  
 en la matière, lui qui déclare que l'Esprit descendit dans  
 le corps<sup>e</sup> d'une colombe et se posa sur le Seigneur. Or  
 l'Esprit, sous cette apparence, était colombe aussi réelle-  
 ment qu'Esprit : il n'avait pas mis fin à sa propre substance  
 en prenant une substance étrangère. 9. « Mais, demandes-tu,  
 que devient le corps de la colombe, une fois l'Esprit retiré  
 au ciel ? » Comme celui des anges, il s'est résorbé de la  
 même façon qu'il était apparu. Si tu avais pu voir le  
 moment où il émergeait du néant, tu aurais également  
 connu le moment où il retournait au néant. Puisque  
 tu n'as pu voir son commencement, tu n'as pu voir non  
 plus sa fin. Cependant ce corps avait pleine consistance,  
 à quelque moment qu'on lui vit l'apparence d'un corps.  
 Ce qui est écrit ne peut pas n'avoir pas été.

**L'Incarnation  
 n'était pas indigne  
 de Dieu**

**IV. 1.** Par conséquent, si tu ne refuses à Dieu l'Incarnation ni parce que tu l'estimerais impossible, ni parce que tu l'estimerais périlleuse pour lui, il reste que tu la rejettes et que tu la dénonces

c. Cf. Gen. 32, 27

d. Cf. Jn 1, 32-34

e. Cf. Lc 3, 22

indignam reicias et accuses. Ab ipsa quidem exorsus odio  
 habita natiuitate, perora, age, iam spurcitas genitalium  
 5 in utero elementorum, humoris et sanguinis foeda coagula,  
 carnis ex eodem caeno alendae per nouem menses. Describe  
 uterum de die insolescentem, grauem, anxium, nec somno  
 tutum, incertum libidinibus fastidii et gulae. Inuehere iam  
 et in ipsum mulieris enitentis pudorem, uel pro periculo  
 10 honorandum uel pro natura religiosum. 2. Horres utique  
 et infantem cum suis impedimentis profusum; utique et  
 ablutum dedignaris, quod pannis dirigitur, quod unctio-  
 nibus formatur, quod blanditiis deridetur. Hanc uenera-  
 tionem naturae, Marcion, despues, et quomodo natus es?  
 15 Odisti nascentem hominem, et quomodo diligis aliquem?  
 Te quidem plane non amasti, cum ab ecclesia et fide  
 Christi recessisti. Sed uideris, si tibi displices, aut si aliter  
 es natus. 3. Certe Christus dilexit hominem illum in  
 immunditiis in utero coagulatum, illum per pudenda  
 20 prolatum, illum per ludibria nutritum. Propter eum  
 descendit, propter eum praedicauit, propter eum omni se  
 humilitate deiecit usque ad mortem, et mortem crucis<sup>a</sup>.  
 Amavit utique quem magno redemit<sup>b</sup>. Si Christus creatoris  
 est, suum merito amavit; si ab alio deo est, magis amavit  
 25 quando alienum redemit. Amavit ergo cum homine

Test. : IV, lin. 6-14.48-49 : cf. HIERONYMVS, *Contra Heluidium* 18  
 (PL 23, 202 B).

3 quidem A<sup>0</sup> : iam T || 3-4 odio habita om. A<sup>0</sup> || 5 foeda om. T ||  
 6 alendae A<sup>0</sup> : -ndo T<sup>ac</sup> -nda T<sup>pc</sup> || 7 de die A<sup>0</sup> : de d. in die T de  
 d. in diem Evans || 7-8 nec somno tutum T : nec sono totum A nexum  
 totum θ || 9 in om. T || 10 honorandum A<sup>0</sup> : horrendum T || religio-  
 sum A<sup>0</sup> : reuerendum T<sup>pc</sup> || 12 ablutum AT : oblitum θ || dedignaris  
 AT : -naberis α -naueris γ || dirigitur θ : ducitur A || 14 naturae  
 Marcion AT : o Marcion naturae θ || 17 displices θ : -cet A || 18 es  
 natus A : n. e. inv. T natus θ || certe AT : et c. θ || 19 utero θ : u.  
 coagutero (sic) A || 19-20 per pudenda prolatum illum om. AP || 20  
 illum om. T || 20-21 eum descendit propter om. A || 22 deiecit usque  
 θ : deiecit. que A || 23 creatoris A : creator eius θ T<sup>pc</sup> || 24 deo  
 θ : deus A || amavit<sup>a</sup> AT : adamavit θ || 25 quando θ : quam deo A

comme indigne de lui. Exposant dès l'exorde ta haine de la  
 naissance, allons, pérorer maintenant sur cette ordure qu'ont  
 mise dans le ventre les éléments génitaux, sur ces hideux  
 caillots de sang et d'eau, sur cette chair qui doit, pendant  
 neuf mois, tirer sa nourriture de ce fumier. Décris-nous  
 donc ce ventre, plus monstrueux de jour en jour, alourdi,  
 tourmenté et jamais en repos, même dans le sommeil,  
 sollicité de part et d'autre par les caprices de l'appétit  
 et du dégoût. Déchaîne-toi, maintenant, contre les organes  
 indécents de la femme en travail qui l'honorent cependant  
 par le danger qu'elle court et qui sont naturellement  
 sacrés. 2. Apparemment qu'il te fait peur cet enfant  
 rejeté avec armes et bagages, et que tu le dédaignes  
 encore une fois débarbouillé, parce qu'il faut le maintenir  
 dans des langes, le pétrir de pommades et le faire rire par  
 des caresses ! Tu méprises, Marcion, cet objet naturel de  
 vénération : et comment es-tu né ? Tu hais la naissance  
 de l'homme : et comment peux-tu donc aimer quelqu'un ?  
 Toi, en tout cas, tu ne t'es guère aimé toi-même quand tu  
 t'es retiré de l'Église et de la foi du Christ ! Mais, tu peux  
 bien te déplaire à toi-même ou être né autrement que tout  
 le monde, peu nous importe ! 3. Le Christ, au moins,  
 aima 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<sup>a</sup>. Apparemment qu'il a aimé  
 celui qu'il a racheté d'un si grand prix<sup>b</sup>. 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 chair.

a. Cf. Phil. 2, 8

b. Cf. I Cor. 6, 20 ; \*7, 23

etiam natiuitatem, etiam carnem eius. Nihil amari potest sine eo per quod est id quod est. 4. Aut aufer natiuitatem et exhibe hominem, adime carnem et praesta quem deus redemit. Si haec sunt homo quem deus redemit, tu haec  
 30 erubescenda illi facis quae redemit, et indigna quae nisi dilexisset non redemisset? Natiuitatem reformat a morte regeneratione caelesti, carnem ab omni uexatione restituit, leprosam emaculat, caecam reluminat, paralyticam redintegrat, daemonicam expiat, mortuam resuscitat<sup>e</sup>, et nasci  
 35 in illam erubescit? 5. Si reuera de lupa aut sue aut uacca prodire uoluisset et ferae aut pecoris corpore indutus regnum caelorum praedicaret, tua, opinor, illi censura praescriberet : « turpe hoc deo et indignum hoc dei filio, et stultum propterea qui ita credat ». Sit plane stultum si  
 40 de nostro sensu iudicemus deum. Sed circumspice, Marcion, si tamen non delesti : *Stulta mundi elegit deus ut confundat sapientia*<sup>d</sup>. 6. Quaenam haec stulta sunt? Conuersio hominum ad culturam ueri dei, reiectio erroris, disciplina iustitiae, pudicitiae, misericordiae, patientiae, innocentiae  
 45 omnis? Haec quidem stulta non sunt. Quaere ergo de quibus dixerit ; et si praesumpseris inuenisse, num erit

<sup>26</sup> etiam carnem etiam natiuitatem eius *inu.* T || amari A<sup>0</sup> : -are T || 27 id © : et A || aut *om.* T || aufer AT<sup>pe</sup> : auferes α auferes γ || 28 et<sup>1</sup> *om.* T || adime © : aut adhibe A || 29 homo A<sup>0</sup> : homini T || 31 non redemisset A<sup>0</sup> : n. r. non redemisset T || natiuitatem reformat a morte *Kroy.* : n. reformata morte A natiuitate reformata θ natiuitatem reformatam [reformat T<sup>pe</sup>] mortuam T || 33 leprosam A<sup>0</sup> : -sum T || reluminat AT : perluminat θ || 34 expiat © : captat A || 34-35 nasci in illam erubescit © : nos illam erubescemus A || 36 et A<sup>0</sup> : aut T || 38 praescriberet © : proscriberet A || 39 qui © : quia A || sit © : si A || si *om.* A || 41 mundi © : multi A || 42 sapientia A : -tiam T -tes θ || 43 hominum AT : -nis θ || culturam AT : cultum θ || reiectio A<sup>0</sup> : reiectio T || disciplina A<sup>0</sup> : -nae T || 44 misericordiae patientiae A : p. m. *inu.* θ m. sapientiae T || 45 omnis haec A : omnia haec © || stulta *om.* T || 46 inuenisse A (*cf. Lōfs., Z.S.T. p. 53*) : te inuenisse © || num T<sup>pe</sup> : non A<sup>0</sup>T<sup>ae</sup>

On ne peut pas aimer un être sans aimer en même temps ce qui le fait être ce qu'il est. 4. Si ce n'est pas vrai, supprime la naissance et montre-moi l'homme, enlève la chair et fais-moi voir ce que Dieu a racheté. Mais si cela constitue l'homme que Dieu a racheté, veux-tu donc lui faire honte de ce qu'il a racheté, et rendre indigne de lui ce qu'il n'aurait pas racheté s'il ne l'avait aimé ? Il fait de la mort une naissance nouvelle en nous donnant la vie céleste ; il rétablit la chair de toute meurtrissure ; lépreuse, il la purifie ; aveugle, il lui rend la lumière ; paralytique, il lui rend toutes ses facultés ; possédée, il l'exorcise ; morte, il la ressuscite<sup>e</sup> : et tu veux qu'il rougisse d'y naître ! 5. Si vraiment il avait voulu sortir d'une louve, d'une truie ou d'une vache, qu'il prêchât le royaume des cieux, vêtu du corps d'un fauve ou d'une bête, ta critique ne manquerait pas, je pense, de lui objecter que c'est une honte pour un Dieu, une indignité pour un fils de Dieu, et en plus qu'il faut être fou pour y croire ! Assurément c'est une folie si nous jugeons Dieu avec notre esprit. Mais prends garde Marcion, si du moins tu n'as pas gratté le texte ! « Dieu a choisi ce qui était folie aux yeux du monde pour emplir de confusion sa sagesse<sup>d</sup>. » 6. Qu'est-ce donc que cette folie ? Serait-ce le retour des hommes au culte du vrai Dieu, le rejet de l'erreur, l'enseignement de la justice, de la chasteté, de la miséricorde, de la patience, et de l'innocence en toute chose ? Mais cela, ce n'est pas de la folie. Cherche donc ce qu'il a appelé ainsi ; et si tu te fais fort d'avoir déjà trouvé, est-il rien d'aussi fou que de croire

c. Cf. Matth. 11, 5. \*Is. 35, 5-6 d. I Cor. 1, 27

tam stultum quam credere in deum natum, et quidem ex uirgine, et quidem carneum, qui per illas naturae contumelias uolutatus sit? 7. Dicat haec aliquis stulta non esse, et alia sint quae deus in aemulationem elegerit sapientiae saecularis? Et tamen apud illam facilius creditur Iuppiter taurus factus aut cygnus quam uere homo Christus penes Marcionem.

V. 1. Sunt plane et alia tam stulta quae pertinent ad contumelias et passiones dei. Aut prudentiam dicant deum crucifixum. Aufer hoc quoque, Marcion, immo hoc potius. Quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori? Carnem gestare an crucem? Circumcidi an suffigi? Educari an sepeliri? In praesepe deponi an in monumento recondi? Sapientior eris si nec ista credideris. Sed non eris sapiens nisi stultus in saeculo fueris dei stulta credendo. 2. An ideo passiones a Christo non rescidisti, quia ut phantasma uacabat a sensu earum? Diximus retro aequae illum et natiuitatis et infantiae imaginariae uacua ludibria subire potuisse. Sed iam hic responde, interfecto ueritatis, nonne uere crucifixus est deus? Nonne uere mortuus ut uere crucifixus? Nonne uere suscitatus ut uere scilicet mortuus? 3. Falso statuit inter nos scire Paulus

47 tam AT : iam θ || quam om. θ || 48 carneum Aθ : carnatum T || 50 alia sint quae ⊕ : alias inique A

2 et om. A || aut Aθ : apud T || dicant AT : -cam θ || 3 aufer AT : aufers θ || quoque hoc inv. T || 4 indignius ⊕ : -nus A || 5 an<sup>1</sup> om. A || gestare Aθ : -tasse T || 6 suffigi Aθ : sufflci T || 7 monumento A : monumentum ⊕ || recondi Aθ : recludi T || 8 in om. θ || 9 rescidisti Tα : recidisti Aγ || 10 a sensu AT<sup>pe</sup> : ad sensum θ || 11 imaginariae A : imaginaria et T imaginarium imaginariae θ || 12 hic ⊕ : hinc A || 13 deus Aθ : dominus T || 14 mortuus ⊕ : m. est A || ut<sup>1</sup> AT : et θ || crucifixus Aθ : c. est T || suscitatus AT : resuscitatus θ || 15 scilicet Aθ : s. et T || falso α : falsum se A falsum T et falso enim γ

en un Dieu qui est né — et encore d'une vierge, et encore dans la chair —, qui s'est vautré dans tous ces outrages de la nature. 7. Prétendrait-on que cela n'est pas de la folie ? Et serait-il autre chose que Dieu ait pu choisir pour défier la sagesse de ce monde ? Cependant, au compte de cette sagesse, on croit plus facilement que Jupiter s'est fait cygne ou taureau que Marcion ne croit en un Christ fait homme !

**Le scandale  
de la croix  
surpasse celui  
de la naissance**

V. 1. Oui, il est d'autres folies aussi folles que celles-là, concernant les outrages que Dieu souffrit dans sa Passion. Si ce n'est pas vrai, qu'on appelle sagesse un Dieu crucifié ! Supprime cela aussi Marcion. Que dis-je ? Cela de préférence. Qu'y a-t-il de plus indigne d'un Dieu et dont il doit plus rougir ? Est-ce de naître ou de mourir ? De porter la chair ou la croix ? De se faire circoncire ou de se faire clouer ? De se faire nourrir ou ensevelir ? D'être couché dans une crèche ou déposé dans un tombeau ? Tu seras encore plus sage si tu refuses aussi de croire à ces folies. Mais tu ne saurais être sage si tu n'es pas fou en ce monde, en croyant aux folies de Dieu. 2. N'aurais-tu pas justement négligé de rayer les souffrances du Christ parce que son fantôme était trop creux pour les sentir ? Nous avons déjà dit qu'il aurait pu, d'une façon tout aussi creuse, subir la vaine dérision d'une naissance et d'une enfance imaginaires. Mais à ce point où nous voici, réponds, assassin de la vérité : Dieu n'a-t-il pas été réellement crucifié ? N'est-il pas mort aussi réellement qu'il a été réellement crucifié ? N'est-il pas aussi réellement ressuscité qu'il était, cela va de soi, réellement mort ? 3. Serait-ce faussement que Paul a décrété parmi nous qu'il ne savait rien d'autre que

tantum Iesum crucifixum<sup>a</sup>, falso sepultum ingessit<sup>b</sup>, falso resuscitatum inculcauit<sup>c</sup>? Falsa est igitur et fides nostra, et phantasma erit totum quod speramus a Christo. Scelestissime hominum, qui interemptores excusas dei!

20 Nihil enim ab eis passus est Christus si nihil vere est passus. Parce unice spei totius orbis. Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque deo indignum est mihi expedit. Saluus sum si non confundar de domino meo. *Qui me, inquit, confusus fuerit, confundar et ego eius*<sup>d</sup>.

25 4. Alias non inuenio materias confusionis quae me per contemptum ruboris probent bene impudentem et feliciter stultum. 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.

30 5. Sed haec quomodo uera in illo erunt, si ipse non fuit uerus, si non uere habuit in se quod figeretur, quod moretetur, quod sepeliretur et resuscitaretur, carnem scilicet hanc sanguine suffusam, ossibus structam, neruis intextam, uenis implexam? Quae nasci et mori nouit, humana sine

35 dubio ut nata de homine ideoque mortalis, haec erit in Christo homo et *filius hominis*. 6. Aut cur homo Christus et hominis filius si nihil hominis et nihil ex homine? Nisi si aut aliud est homo quam caro, aut aliunde caro hominis

16 Iesum om. Θ || 18 erit A : est Θ || 19 hominum Θ : -nem A || interemptores Θ : interredemptores A || dei Aθ : domini T || 20 eis Aθ : his T || 21 quid AT : qui θ || 22 dedecus Aα : decus T<sup>peβ</sup> || 23 sum Θ : sim A || 27 crucifixus AT : natus θ || 28 credibile AT : prorsus c. θ || ineptum AT : inemptum θ || 29 impossibile θ : imp. est AT || 30 sed haec θ : nam A haec T || uera om. T || in illo uera inv. θ || 33 hanc om. A || structam A (cf. *Lōfs.*, *Z.S.T.*, p. 79) : substructam Θ || 34-35 humana... nata AT : humanam ... natam θ || 35 ideoque AT : ideo quia θ || erit AT : est θ || 36 Christo AT : Chr. quia Christus T<sup>pe</sup> || 37 filius hominis inv. θ || 38 aliud Θ : alius A || aliunde Aθ : aliud T

Jésus crucifié<sup>a</sup> ? Serait-ce faussement qu'il l'a mis au tombeau<sup>b</sup>, faussement qu'il nous a enseigné sa résurrection<sup>c</sup> ? Dans ce cas notre foi est également fausse et rien ne sera que fantôme dans tout ce que nous espérons du Christ. Ô le plus scélérat des hommes, toi qui mets hors de cause les meurtriers de Dieu ! Car le Christ n'a rien souffert de leurs mains, si rien de ses souffrances n'était réel. De grâce, épargne l'unique espérance de l'univers ! Pourquoi détruire ce déshonneur nécessaire à la foi ? Tout ce qui est indigne de Dieu tourne à mon avantage. Je suis sauvé si je ne rougis point de mon Seigneur. Car il a dit : « Qui rougira de moi, je rougirai aussi de lui<sup>d</sup>. »

4. Or je ne trouve pas de matières à rougir que celles qui me prouvent, quand je méprise ma honte, que mon impudence est un bien et ma folie une félicité. 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. Il a été enseveli, il est ressuscité : cela est certain puisque c'est impossible. 5. Mais comment tout cela pourra-t-il être réellement en lui, si lui-même n'a pas été réel, si réellement il n'a rien eu en lui qui pût être crucifié, mourir, être enseveli et ressusciter : c'est-à-dire une chair comme la nôtre, irriguée par le sang, charpentée par les os, entrelacée de nerfs, sillonnée par les veines ? Or cette chair qui sut naître et mourir, humaine sans aucun doute puisqu'elle naquit de l'homme et, pour cette raison, mortelle, c'est elle qui, dans le Christ, sera l'homme et le Fils de l'homme. 6. Si ce n'est pas vrai, en quoi le Christ est-il homme ou Fils de l'homme puisqu'il n'a rien qui appartienne à l'homme ou qui lui vienne de l'homme ? A moins que l'homme ne soit autre chose que la chair, ou que la chair de l'homme ne vienne pas de l'homme,

a. Cf. I Cor. 2, 2    b. Cf. I Cor. 15, 4    c. Cf. I Cor. 15, 17  
d. Matth. 10, 33. Mc 8, 38. Lc 9, 26

quam ex homine, aut aliud Maria quam homo, aut homo  
 40 deus Marcionis. Aliter non diceretur homo Christus sine  
 carne nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut  
 nec deus sine spiritu dei nec dei filius sine deo patre.  
 7. Ita utriusque substantiae census hominem et deum  
 exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum,  
 45 inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc  
 morientem, inde uiuentem. Quae proprietates condicionum,  
 diuinae et humanae, aequa utique naturae cuiusque  
 ueritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis :  
 uirtutes spiritus dei deum, passiones carnem hominis  
 50 probauerunt. 8. Si uirtutes non sine spiritu, perinde et  
 passiones non sine carne. Si caro cum passionibus ficta,  
 et spiritus ergo cum uirtutibus falsus. Quid dimidias  
 mendacio Christum? Totus ueritas fuit. 9. Maluit, crede,  
 nasci quam ex aliqua parte mentiri — et quidem in  
 55 semetipsum — ut carnem gestaret sine ossibus duram, sine  
 musculis solidam, sine sanguine cruentam, sine tunica  
 uestitam, sine fame esurientem, sine dentibus edentem,  
 sine lingua loquentem, ut phantasma auribus fuerit sermo  
 eius per imaginem uocis. Fuit itaque phantasma etiam  
 60 post resurrectionem cum manus et pedes suos discipulis  
 inspiciendos offert : *Aspicite*, dicens, *quod ego sum, quia  
 spiritus ossa non habet sicut me habentem uidetis*<sup>e</sup>. 10. Sine

Test. : V, lin. 45-50 : cf. NOVATIANS, *De Trinitate* 11 (CCL 4, p. 28-29).

39-40 aut homo deus Marcionis [o Marcion T<sup>pe</sup>]. Aliter AT : Deus Marcionis aut aliter θ || 40 diceretur Aθ : dicitur T || 47 naturae ⊙ : -ra A || cuiusque om. θ || 48 fide Aθ : uice T<sup>pe</sup> || et<sup>1</sup> om. ⊙ || carnis AT : caro θ || 49 spiritus dei deum A : spiritum dei ⊙ || 50 perinde A : proinde ⊙ || 51 carne om. A || ficta Aθ : falsa T || 52 dimidias Aθ : eum d. T<sup>pe</sup> || 53 Christum Aθ : -tus T || crede Aα : credi et T credi β || 54 parte A : se p. T p. se θ || 55 ut Aθ : quod T || 60 suos Aθ : suis T || 61 offert Aθ : sufferret T<sup>ao</sup> offerret T<sup>pe</sup> || dicens θ : inquit dicens A ait T || quod Aθ : quoniam T || sum ⊙ : sim A || quia om. A

ou que Marie ne soit d'autre race que l'homme, ou que le Dieu de Marcion ne soit l'homme ? Si rien n'est vrai de tout cela, le Christ ne serait pas appelé homme sans avoir une chair, ni Fils de l'homme en l'absence de tout parent humain : pas plus qu'il ne serait Dieu sans l'Esprit de Dieu, ni Fils de Dieu sans Dieu pour Père. 7. Ainsi la provenance de ses deux substances a montré qu'il était à la fois homme et Dieu : d'un côté il est né, de l'autre il n'est point né ; d'un côté il est charnel, de l'autre spirituel ; d'un côté il est faible, de l'autre tout-puissant ; d'un côté il est mourant, et de l'autre vivant. Le caractère particulier de ses deux conditions, humaine et divine, est maintenu distinct par l'égale réalité de ses deux natures, par la vérité identique en lui de son esprit et de sa chair ; ses miracles venant de l'esprit de Dieu ont prouvé qu'il était Dieu, ses souffrances ont prouvé que sa chair venait de l'homme. 8. S'il n'y a pas de miracles sans l'Esprit, il n'y a pas non plus de souffrances sans la chair. Si la chair est fiction, ainsi que ses souffrances, l'Esprit est fausseté ainsi que ses miracles. Pourquoi livrer la moitié du Christ au mensonge ? Tout en lui fut vérité. 9. Crois-moi : il a préféré naître, plutôt que de mentir en quoi que ce fût — et d'ailleurs à son détriment — en portant une chair consistante, mais sans os, solide mais sans muscles, saignante sans avoir de sang, vêtue sans la tunique (de sa peau), affamée sans avoir d'appétit, mangeant sans dents, parlant sans langue en sorte que sa parole ne fût qu'une illusion parvenant aux oreilles par un écho fantôme. Il fut donc aussi un fantôme, même après sa résurrection, lorsqu'il offrit à l'examen de ses disciples ses pieds et ses mains en disant : « Regardez, c'est bien moi, car un esprit n'a point d'os comme vous voyez que j'en ai<sup>e</sup>. » 10. Sans aucun doute, ce n'est pas l'esprit, c'est la

dubio manus et pedes et ossa quae spiritus non habet  
 sed caro. Quomodo hanc uocem interpretaris, Marcion,  
 65 qui a deo simplici et bono et optimo tantum infers Iesum?  
 Ecce fallit et decipit et circumuenit omnium oculos,  
 omnium sensus, omnium accessus et contactus. Ergo iam  
 Christum non de caelo deferre debueras sed de aliquo  
 70 circulatorio coetu, nec deum praeter hominem sed magum  
 hominem, nec salutis pontificem<sup>1</sup> sed spectaculi artificem,  
 nec mortuorum resuscitorem sed uiuorum auocatorem.  
 Nisi quod et si magus fuit natus est.

VI. 1. Sed quidam iam discentes Pontici illius, supra  
 magistrum sapere compulsi<sup>a</sup>, concedunt Christo carnis  
 ueritatem sine praeiudicio tamen renuendae natiuitatis.  
 « Habuerit, inquiunt, carnem dum omnino non natam. »  
 5 Peruenimus igitur de calcaria, quod dici solet, in carbo-  
 nariam, a Marcione ad Apellen, qui posteaquam a disciplina  
 Marcionis in mulierem carne lapsus, dehinc in uirginem  
 Philumenen spiritu euersus est, solidum Christi corpus sed  
 sine natiuitate suscepit ab ea praedicare. 2. Et angelo

Test. : VI, lin. 9-13 (*uide etiam* XXIV, lin. 12-14) : cf. HIERONYMVS,  
*in Gal. I, 8 (PL 26, 344 A).*

65 qui a T : quia Aθ || simplici et bono et optimo *conjeci* (cf. I  
*Marc.*, VI, 1) : o. et s. et b. Aθ et s. et o. et b. T || infers θ : inter A ||  
 Iesum om. T || 69 magum θ : magnum A || 70 hominem Aθ : -num  
 T || spectaculi Aθ : expectaculi (*sic*) T || 71 resuscitorem AT :  
 suscitorem θ || 72 nisi quod om. T

1 quidam iam T : quid iam Aθ || Pontici Aα : pontificis Tγ || 4  
 dum omnino θ : dominus A || 5 peruenimus T : paruimus Aθ || 5-6  
 carbonariam R : -ria *codd.* || 6 a disciplina Aθ : ad disciplinam T || 7  
 carne A θ : carnem TX om. P || lapsus A : 1. est T 1. et θ || uirginem AT :  
 -ne θ || 8 Philumenen AT : -ne θ || euersus est Aθ : uersum est T ||  
 sed AT : et θ || 9 suscepit Aθ : suscipere T || praedicare. Et angelo A :  
 carnem. Et angelo T praedicans ut angelus α praedicans et  
 angelus F praedicans et ut angelus X

chair, qui a des mains, des pieds et des os : comment  
 interprètes-tu cette parole, Marcion, toi qui penses que  
 Jésus vient d'un Dieu sans détour, d'une bonté excellente  
 et sans partage ? Voici qu'il trompe, qu'il abuse, qu'il  
 égare tous ceux qui le voient, tous ceux qui l'entendent,  
 tous ceux qui l'approchent, tous ceux qui le touchent !  
 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 ; qui n'est pas prêtre du salut<sup>1</sup>, mais  
 passé maître en matière de spectacle ; qui ne ressuscite  
 pas les morts, mais ne séduit que les vivants. A cela près  
 qu'il est né quand même, tout magicien qu'il fût !

VI. 1. Mais voici maintenant que  
 certains disciples de cet homme du  
 Pont, contraints d'être plus sages que  
 leur maître<sup>a</sup>, concèdent au Christ la

réalité de sa chair sans y voir cependant une présomption  
 en faveur de la naissance qu'ils lui refusent. « Nous voulons  
 bien, disent-ils, qu'il ait eu une chair pourvu qu'elle ne soit  
 née d'aucune façon. » C'est ce qu'on appelle tomber  
 du four à chaux dans le four à charbon, de Marcion en  
 Apellès, cet Apellès qui tomba d'abord de l'école de  
 Marcion chez une femme — ce fut aux dépens de sa chair —  
 et de là chez la vierge Philumène, et s'y gâta l'esprit.  
 C'est à cause d'elle qu'il se mit à prêcher que le Christ  
 eut un corps consistant, mais qui n'était point né. 2. Cepen-  
 dant l'Apôtre opposera au fameux ange de Philumène

f. Cf. Hébr. 9, 11

a. Cf. Lc 6, 40

10 quidem illi Philumenes eadem uoce apostolus respondebit  
 qua ipsum illum iam tunc praecinebat dicens : *Etiam si*  
*angelus de caelis aliter euangelizauerit uobis quam nos*  
*euangelizauimus, anathema sit*<sup>b</sup>. His uero quae insuper  
 15 habuisse Christum. Vnde materia si non ex ea qualitate  
 in qua uidebatur? Vnde corpus si non caro corpus? Vnde  
 carosi non nata? Quia nasci haberet ea futura quae nascitur.  
 « De sideribus, inquit, et substantiis superioris mundi  
 mutuatus est carnem. » Et utique proponunt non esse  
 20 mirandum corpus sine natiuitate, cum et apud nos angelis  
 licuerit nulla uteri opera in carne processisse<sup>c</sup>. 4. Agnoscimus  
 quidem ita relatum, sed tamen quale est ut alterius regulae  
 fides ab ea fide quam impugnat instrumentum argumenta-  
 tionibus suis mutuetur? Quid illi cum Moyse, quae deum  
 25 Moysi reicit? Si alius deus est, aliter sint res eius. Sed  
 utantur haeretici omnes scripturis eius cuius utuntur  
 etiam mundo : erit illis hoc quoque in testimonium iudicii,  
 quod de exemplis ipsius blasphemias suas instruunt. Facile  
 est ueritati etiam nihil tale aduersus eos praescribenti  
 30 obtinere. 5. Igitur qui carnem Christi ad exemplum  
 proponunt angelorum non natam dicentes, licet carnem,  
 comparent uelim et causas tam Christi quam et angelorum

10 Philumenes Aθ : flumenensi T || 11 qua R : quia *codd.* ||  
 12 caelis Aα : caelo Tγ || 13 euangelizauimus ⊙ : -zaueris A<sup>po</sup> ||  
 quae A : qui ⊙ || 14 argumentantur ⊙ : -tatur A || confitentur Aθ :  
 -tentes T || 16 non *om.* AT<sup>ac</sup> || 17 haberet ⊙ : habere A || 18 et T : et  
 de Aθ || superioris θ : -ribus AT || 21 carne AT : -nem θ || 23-24  
 argumentationibus ⊙ : argumentorum A || 24 suis *om.* AT || quae  
 AT<sup>ac</sup> : qui T<sup>po</sup> θ || 25 reicit Tα : reiecit Aγ || sed AT : et θ || 27 illis  
 ⊙ : illius A || in *om.* A || 29 ueritati ⊙ : -tem A || 31 dicentes Aβ :  
 discentes α diceres T<sup>po</sup> || licet AT : scilicet θ || carnem AT :  
 carneam θ || 32 uelim Aθ : u. dicent T<sup>ac</sup> u. discent T<sup>po</sup> || causas tam  
 Aθ : castam T || et<sup>a</sup> *om.* A

la même parole prophétique qu'il prononçait déjà de son  
 vivant : « Quand même un ange viendrait des cieux vous  
 enseigner un autre évangile que l'Évangile que nous vous  
 avons enseigné qu'il soit anathème<sup>b</sup> ! » Mais nous allons  
 répondre à leurs propositions énoncées ci-dessus. 3. Ils  
 reconnaissent que le Christ a réellement eu un corps.  
 D'où en venait la matière sinon d'une matière de même  
 qualité que celle où elle apparaissait ? D'où venait son  
 corps si son corps n'était pas chair ? D'où venait sa chair  
 si elle n'était point née ? Car enfin elle devait bien naître  
 pour devenir ce qui est le résultat d'une naissance ! Mais  
 ils répondent : « C'est dans les astres et les substances  
 du monde supérieur qu'il a emprunté sa chair. » Et naturel-  
 lement ils avancent qu'un corps qui n'est pas né n'a pas  
 de quoi nous surprendre, puisque aussi bien dans notre  
 doctrine les anges ont eu le droit de se présenter à nous  
 en êtres charnels sans le secours d'un ventre maternel<sup>c</sup>.  
 4. Assurément nous ne disconvenons pas que l'Écriture  
 le rapporte ainsi. Mais comment se fait-il que leur foi,  
 d'un canon différent de la nôtre, emprunte, pour appuyer  
 ses propres argumentations, les Écritures de la foi qu'elle  
 combat ? Pourquoi se soucie-t-elle de Moïse, puisqu'elle  
 rejette le Dieu de Moïse ? S'il est un autre Dieu, que tout  
 ce qui lui appartient soit autre ! Mais laissons tous les  
 hérétiques exploiter les Écritures d'un Dieu dont ils  
 exploitent aussi le monde et ce sera encore un témoignage  
 retenu pour leur condamnation, que leurs échafaudages  
 de blasphèmes sur des exemples fournis par Dieu. La  
 vérité l'emporte facilement contre eux, même sans de telles  
 prescriptions. 5. Par conséquent, je somme ceux qui  
 avancent que la chair du Christ, à l'exemple de celle des  
 anges, n'est pas née bien qu'elle fût une chair, de confronter  
 pour quelles raisons le Christ aussi bien que les anges ont

b. Gal. 1, 8 c. Cf. Gen. 19, 1

ob quas in carne processerint. Nullus umquam angelus  
 ideo descendit ut crucifigeretur, ut mortem experiretur,  
 35 ut a morte suscitaretur. Si numquam eiusmodi fuit causa  
 angelorum corporandorum, habes causam cur non nascendo  
 acceperint carnem : non uenerant mori ideo nec nasci.  
 6. At uero Christus mori missus, nasci quoque necessario  
 habuit ut mori posset ; non enim mori solet nisi quod  
 40 nascitur. Mutuum debitum est natiuitati cum mortalitate.  
 Forma moriendi causa nascendi est. 7. Si propter id quod  
 moritur mortuus est Christus, id autem moritur quod et  
 nascitur, consequens erat, immo praecedens, ut aequae  
 nasceretur propter id quod nascitur, quia propter id ipsum  
 45 mori habebat quod, quia nascitur, moritur. Non compe-  
 tebat non nasci pro quo mori competebat. Atquin tunc  
 quoque inter angelos illos ipse dominus apparuit Abrahae<sup>d</sup>,  
 sine natiuitate, cum carne, scilicet pro eadem causae  
 diuersitate. 8. Sed uos hoc non recipitis, non eum Christum  
 50 recipientes, qui iam tunc et alloqui et liberare et iudicare  
 humanum genus ediscebat<sup>e</sup> in carnis habitu, non natae  
 adhuc quia nondum moriturae nisi prius et natiuitas eius  
 et mortalitas annuntiarentur. Igitur probent angelos illos  
 carnem de sideribus concepissee. 9. Si non probant quia nec  
 55 scriptum est, nec Christi caro inde erit cui angelorum  
 accommodant exemplum. Constat angelos carnem non

33 carne A : carnem © || processerint AT : -cesserunt θ || 34 ut<sup>1</sup>  
 om. A || 35 suscitaretur AT : resuscitaretur θ || fuit causa Aθ : causas T ||  
 36 causam om. T || 38 at © : ad A || mori om. A || 39 posset Aθ :  
 possit T || 40 est A : est inter se © || 41 est. Si © : etsi A || 42 et om.  
 A || 43 consequens AT : c. autem θ || 44 idipsum Aθ : ipsum T || 45  
 quia AT : quia id quod θ || 46 pro quo Aθ : propter quod T || Atquin  
 γ : atqui T ad quin A α || 48 carne Aθ : carnis T || 49 eum θ : enim  
 AT || 50 qui A : quia © || 52 moriturae Aθ : moritura erat T || 53  
 annuntiarentur © : -tiarentur A || 54 carnem de sideribus concepissee  
 A : de sideribus accepisse substantiam carnis ©

paru dans la chair. Aucun ange n'est jamais descendu  
 pour être crucifié, pour connaître la mort, pour en être  
 ressuscité. Jamais les anges n'eurent de telles raisons  
 pour prendre corps et c'est la raison pour laquelle ils ne  
 se sont pas incarnés par la voie d'une naissance : n'étant  
 pas venus pour mourir, ils n'étaient pas non plus venus  
 pour naître. 6. Mais le Christ, envoyé pour mourir, néces-  
 sairement dut naître aussi afin de pouvoir mourir ; en  
 effet rien ne meurt jamais que ce qui naît. La naissance  
 a une dette à l'égard de la mort. La règle de mourir fut  
 la raison de sa naissance. 7. Si le Christ est mort à cause de  
 ce qui meurt et que ce qui meurt soit aussi ce qui naît,  
 cela devait avoir pour conséquence, ou plutôt pour condi-  
 tion préalable, que le Christ naquît également à cause de  
 ce qui naît puisqu'il devait mourir pour ce qui est soumis  
 à la mort en raison d'une naissance. Il ne lui appartenait  
 pas de ne pas naître pour la chair puisqu'il devait mourir  
 pour elle. Et pourtant le Seigneur en personne apparut  
 jadis à Abraham parmi ces fameux anges<sup>d</sup>, vêtu de chair  
 quoiqu'il ne fût pas né : toujours en vertu de la différence  
 de ses raisons. 8. Mais vous ne l'admettez point, faute  
 d'admettre ce Christ qui, dès ce moment-là, apprenait  
 à entretenir, à libérer, à juger le genre humain<sup>e</sup>, revêtu  
 d'une chair qui n'était pas encore née puisqu'elle ne  
 devait pas encore mourir, sans que fût faite auparavant  
 l'annonce de sa naissance et de sa mort. Ainsi, qu'ils  
 donnent la preuve que ces anges ont reçu leur chair des  
 astres ! 9. S'ils ne peuvent la donner parce que cela n'est  
 pas écrit, la chair du Christ, à qui ils veulent appliquer  
 cet exemple, ne sera pas non plus de cette origine. Il est  
 clair que la chair portée par ces anges ne leur appartenait

d. Cf. Gen. 18, 1 e. Cf. par ex. Gen. 18, 5.20 ; 19, 16.24

propriam gestasse, utpote natura substantiae spiritalis  
 — etsi corporis alicuius, sui tamen generis —, in carnem  
 autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut uideri et  
 60 congrédi cum hominibus possent. 10. Igitur cum relatum  
 non sit unde sumpserint carnem, relinquitur intellectui  
 nostro non dubitare hoc esse proprium angelicae potestatis  
 ex nulla materia corpus sibi sumere. « Quanto magis,  
 inquis, ex aliqua. » Certum est. Sed nihil de hoc constat  
 65 quia scriptura non exhibet. 11. Ceterum qui ualent facere  
 semetipsos quod natura non sunt, cur non ualeant et ex  
 nulla substantia facere? Si fiunt quod non sunt, cur non  
 ex eo fiant quod non est? Quod autem non est, cum fit,  
 ex nihilo est. Propterea nec requiritur nec ostenditur quid  
 70 postea factum sit corporibus illorum. Quod de nihilo fuit,  
 nihil factum est. Possunt nihil ipsum conuertere in carnem,  
 qui semetipsos potuerunt conuertere in carnem. Plus est  
 naturam demutare quam facere materiam. 12. Sed et si  
 de materia necesse fuit angelos sumpsisse carnem, credi-  
 75 bilius utique est de terrena materia quam de ullo genere  
 caelestium substantiarum, cum adeo terrenae qualitatis  
 exstiterit ut terrenis pabulis pasta sit<sup>1</sup>. Fuerit nunc quoque  
 siderea, eodem modo terrenis pabulis pasta, quando terrena  
 non esset, quo terrena caelestibus pasta est, quando  
 80 caelestis non esset — legimus enim manna tum esui populo

57 gestasse © : portasse A || utpote natura *Kroy.* : ut poteatur  
 a A utpote naturae T utpote natura α ut puta natura β || 58 corporis  
 © : corporalis A || carnem Aθ : -ne T || 59 humanam Aθ : -na T ||  
 transfigurabiles Aα : -bilis Tγ || ut *om.* A || 60 congrédi cum © : concre-  
 ditum A || possent © : posse A || 61 sumpserint © : -pserit A || 64  
 inquis Aθ : -quies T || nihil de hoc [eo θ] Aθ : de nihilo T || 65 quia  
 scriptura Aθ : quod creaturam T || qui Aγ : quia Tα || 66 et *om.*  
 A || 67 substantia AT : -tiam θ || 68 ex AT : et ex θ || fiant © : fiat  
 A || autem © : aut A || 69 requiritur Aθ : relinquitur T || 70 postea *om.*  
 A || 73 et *om.* θ || 74 fuit AT : fuisset θ || 77 exstiterit © : existerit A ||  
 fuerit *om.* θ || nunc T : sit n. A n. sic θ || 80 manna tum *Kroy.* :  
 mandatum T manna Aθ || populo esui *inv.* T

pas en propre, puisqu'ils sont par nature des substances  
 spirituelles, qui ont un corps assurément mais d'une  
 espèce particulière. Toutefois ils peuvent prendre dans  
 l'occasion figure de chair humaine pour permettre aux  
 hommes de les voir et de les rencontrer. 10. Ainsi, puisque  
 l'Écriture ne rapporte pas d'où ils ont pris leur chair,  
 il reste à notre entendement de ne point douter qu'il soit  
 propre à la puissance angélique de prendre sur soi un corps  
 sans le tirer d'aucune matière préexistante. « A plus forte  
 raison, répliques-tu, d'une matière existant déjà. » Évidem-  
 ment. Mais rien n'est assuré sur ce point, car l'Écriture n'en  
 parle pas. 11. D'ailleurs ceux qui sont capables de se  
 changer eux-mêmes en ce qu'ils ne sont point par nature,  
 pourquoi ne pourraient-ils en faire autant, même sans le  
 secours d'aucune substance ? S'ils deviennent ce qu'ils  
 ne sont pas, pourquoi ne le deviendraient-ils pas à partir  
 de ce qui n'est pas ? Or ce qui n'est pas, quand il devient,  
 sort du néant. Aussi, dans l'Écriture, pas de question ni  
 de réponse quant à ce qu'il advint ensuite de leurs corps.  
 Ce qui avait été tiré du néant retourna au néant. Ils  
 peuvent changer en chair jusqu'au néant, ceux qui ont  
 pu se changer eux-mêmes en chair. Il est plus difficile de  
 changer sa nature que de créer de la matière. 12. Mais  
 quand les anges auraient nécessairement pris chair d'une  
 matière (préexistante), on admettra sans doute plus  
 volontiers qu'ils l'ont tirée d'une matière terrestre que  
 d'aucun genre de substance céleste, puisqu'elle se montra  
 d'une qualité si terrestre qu'elle se nourrit de nourritures  
 terrestres<sup>1</sup>. Et, supposé qu'une chair tirée des astres  
 ait pu se nourrir de nourritures terrestres quoiqu'elle ne  
 fût pas terrestre, puisque pareillement une chair terrestre  
 a pu se nourrir de nourriture céleste sans pour autant  
 être céleste — en effet, nous lisons que la manne servit

1. Cf. Gen. 18, 8 ; 19, 3

fuisse<sup>s</sup> : *Panem*, inquit, *angelorum edit homo*<sup>a</sup> — non tamen infringitur semel separata condicio dominicae carnis ex causa alterius dispositionis. 13. Homo uere futurus usque ad mortem eam carnem oportebat indueret, cuius  
85 et mors. Eam porro carnem, cuius et mors, natiuitas antecedit.

**VII. 1.** Sed quotiens de natiuitate contenditur, omnes qui respuunt eam ut praeiudicantem de carnis in Christo ueritate ipsum dominum uolunt negasse <se> natum quia dixerit : *Quae mihi mater et qui mihi fratres*<sup>s</sup> ?  
5 Audiat igitur et Apelles quid iam responsum sit a nobis Marcioni eo libello quo ad euangelium ipsius prouocauimus, considerandam scilicet materiam pronuntiationis istius. 2. Primo quidem numquam quisquam annuntiasset illi matrem et fratres eius foris stantes<sup>b</sup>, qui non certus esset  
10 et habere illum matrem et fratres et ipsos esse, quos tunc nuntiabat, uel retro cognitos uel tunc ibidem compertos, licebit propterea abstulerint haereses ista de euangelio, quod et creditum patrem<sup>c</sup> eius Ioseph fabrum et matrem Mariam et fratres et sorores eius optime notos sibi esse  
15 dicebant qui mirabantur doctrinam eius<sup>d</sup>. 3. « Sed temptandi gratia nuntiauerant ei matrem et fratres quos non habebat. » Hoc quidem scriptura non dicit, alias non

82 infringitur Aθ : -getur T || semel om. T || 84 indueret Aα : ut ind. T induere γ || 85 et<sup>1</sup> A : est © || et<sup>2</sup> A : est ©

3 ueritate © : -tem A || dominum AT : deum θ || negasse se Kroy. : negasse (ras. subsq.) A negare T negare esse θ || 4 quia A : quod © || 5 quid Aθ : quod T || 6 ad om. © || 8 primo Aθ : -mum T || annuntiasset © : annuntias sed A || 9 stantes A : stare © || 10 et<sup>1</sup> om. © || ipsos © : in ipsos A || 12 licebit A (cf. Hoppe, Beitr., p. 38) : licet © || ista edd. : istae codd. || euangelio © : -lium A || 13 et<sup>1</sup> om. AT || creditum Aθ : c. est T<sup>o</sup>

jadis au peuple d'aliment<sup>s</sup> et l'Écriture affirme : « L'homme a mangé le pain des anges<sup>a</sup> » —, toutefois la condition de la chair du Seigneur n'en est pas ébranlée, si on la met à part une fois pour toutes, en raison d'une disposition différente. 13. Puisqu'il devait être homme réellement jusqu'à la mort, il devait revêtir la chair qui est vouée à la mort. Or la naissance précède cette chair qui est vouée à la mort.

**VII. 1.** Mais chaque fois qu'on dispute de la naissance du Christ, tous ceux qui la rejettent, parce qu'ils y voient une présomption en faveur de la réalité de sa chair, prétendent que le Seigneur lui-même a nié sa naissance en disant : « Qui est ma mère et qui sont mes frères<sup>s</sup> ? » Qu'Apellès entende donc lui aussi ce que nous avons déjà répondu à Marcion dans l'ouvrage où nous avons eu recours à son propre évangile : qu'il faut examiner sur quoi porte cette parole. 2. Premièrement personne ne lui aurait jamais annoncé que sa mère et ses frères l'attendaient dehors<sup>b</sup> sans être sûr qu'il avait une mère et des frères et que c'était bien eux qu'on lui annonçait à ce moment : soit qu'on les eût connus auparavant ou qu'on eût fait leur connaissance en cette occasion. Cela est vrai même si les hérétiques ont supprimé de l'Évangile les passages où ceux qui s'étonnaient de l'enseignement de Jésus disaient fort bien connaître Joseph le charpentier, son père supposé<sup>c</sup>, Marie, sa mère, ses frères et ses sœurs<sup>d</sup>. 3. « Mais, répliquent-ils, c'était pour le tenter qu'on lui avait annoncé une mère et des frères qu'il n'avait pas. » L'Écriture en tout cas n'en dit rien, alors qu'en d'autres

g. Cf. par ex. Ex. 16, 4 h. Ps. 78, 25

a. Matth. 12, 48. Mc 3, 33. \*Lc 8, 21 b. Cf. Matth. 12, 47.  
\*Mc 3, 32. \*Lc 8, 21 c. Cf. Lc 3, 23 d. Cf. Matth. 13, 55-56.  
Mc 6, 2-4

tacens cum quid temptationis gratia factum est erga eum :  
*Ecce, inquit, surrexit legis doctor temptans eum*<sup>o</sup> ; et alibi :  
 20 *Et accesserunt ad eum pharisaei temptantes eum*<sup>t</sup>. Quod  
 nemo prohibebat hic quoque significari temptandi gratia  
 factum : non recipio quod extra scripturam de tuo inferis.  
 4. Dehinc materia temptationis debet subesse. Quid  
 temptandum putauerunt in illo? Vtique natusne esset  
 25 an non. Si enim hoc negavit responsio eius, hoc captavit  
 nuntiatio temptatoris. Sed nulla temptatio tendens ad  
 agnitionem eius de quo dubitando temptat, ita subito  
 procedit ut non ante praecedat quaestio quae dubitationem  
 inferens cogat temptationem. 5. Porro si nusquam de  
 30 natiuitate Christi uolutatum est, quid tu argumentaris  
 uoluisse illos per temptationem sciscitari quod numquam  
 producerunt in quaestionem? Eo adicimus : etiam si  
 temptandus esset de natiuitate, non utique hoc modo  
 temptaretur, earum personarum annuntiatione quae pote-  
 35 rant etiam nato Christo non fuisse. Omnes nascimur et  
 tamen non omnes aut fratres habemus aut matrem.  
 6. Adhuc potest et patrem magis habere quam matrem et  
 auunculos magis quam fratres. Adeo non competit temp-  
 tatio natiuitatis quam licebat et sine matris et sine fratrum  
 40 nominatione constare. Facilius plane est ut certi illum et  
 matrem et fratres habere diuinitatem potius temptauerint  
 eius quam natiuitatem, an intus agens sciret quid foris  
 esset, mendacio petitus praesentiae annuntiatiae eorum qui

18 erga AT : circa θ || 20 pharisaei Aθ : fratres eius T || eum<sup>o</sup> om.  
 ⊙ || quod Aα : quos T quo γ || 21 significari θ : -carit A -care T || 22  
 inferis ⊙ : inferis A || 24 temptandum θ : -tando T -tantum A || puta-  
 uerunt ⊙ : putauerint A || utique om. T || 26 nulla Aθ : n. est T || 27 ita  
 Aθ : ista T || 30 quid Aθ : quod T || 32 quaestionem Aθ : -ne T ||  
 34 annuntiatione ⊙ : -nem A || 36 habemus ⊙ : -bent A || 37 potest  
 codd. (impersonaliter) : potes Kroy. || et<sup>1</sup> om. A || 39 natiuitatis Aθ :  
 -ti T || licebat Aθ : licet T || et<sup>1</sup> om. T || 40 certi Aθ : certe T || et Aθ :  
 om. T<sup>o</sup> non T<sup>o</sup> || 43 petitus AT : potius (sic) θ || annuntiatiae om. θ

passages, elle ne cache pas que telle action est faite pour  
 le tenter : « Voilà, dit-elle, qu'un docteur de la loi se leva  
 pour le tenter<sup>e</sup> », ou encore : « Des pharisiens s'approchèrent  
 de lui pour le tenter<sup>t</sup>. » Qui empêchait d'indiquer également  
 dans notre passage que cela avait été fait pour le tenter ?  
 Je n'admets pas ce que tu apportes de ton cru et qui  
 n'est pas dans l'Écriture. 4. Deuxièmement, il faut  
 quelque matière à cette tentation. Qu'ont-ils donc espéré  
 tenter en lui ? Apparemment, s'il était né ou non ; puisque  
 c'est cela que niait sa réponse, c'est cela que cherchait  
 à surprendre l'annonce du tentateur. Mais aucune tentation  
 cherchant à éclaircir le doute qui la provoque ne procède  
 si soudainement qu'on ne commence pas d'abord par  
 s'interroger puis, de là, par douter, et qu'on ne soit ainsi  
 entraîné à tenter. 5. Or puisque la naissance du Christ n'a  
 fait l'objet d'aucun débat, comment peux-tu argumenter  
 qu'ils voulurent s'informer, en le tentant, d'un point  
 sur lequel ils ne s'étaient jamais interrogés ? J'ajoute  
 ceci : quand il aurait fallu le tenter sur sa naissance,  
 on ne l'aurait évidemment pas tenté ainsi, par l'annonce  
 de personnes qui auraient pu ne pas exister, même si  
 le Christ était né. Nous sommes tous nés, mais nous  
 n'avons pas tous des frères ou une mère. 6. De plus, on  
 peut très bien n'avoir plus que son père et non sa mère,  
 ou ses oncles, et non ses frères. Ainsi on ne peut supposer  
 qu'on le tentait sur sa naissance, puisque celle-ci pouvait  
 être établie sans mentionner ni sa mère, ni ses frères.  
 Sans aucun doute, il serait plus facile de supposer, puis-  
 qu'on était certain de l'existence de sa mère et de ses  
 frères, qu'on le tentait sur sa divinité plutôt que sur sa  
 naissance : saurait-il, en étant occupé à l'intérieur, ce qui  
 se passait dehors, malgré les sollicitations des menteurs  
 qui lui annonçaient la présence de personnes qui n'étaient

in praesentia non erant. Nisi quod et sic uacuisset tempta-  
 45 tionis ingenium. 7. Poterat enim euenire ut, quos illi  
 nuntiabant foris, ille eos sciret absentes esse, uel ualetudinis  
 uel negotii uel peregrinationis nota ei iam necessitate.  
 Nemo temptat eo modo quo sciat posse se ruborem tempta-  
 50 tionis referre. 8. Nulla igitur materia temptationis compe-  
 tente liberatur simplicitas enuntiationis, quod uere mater  
 et fratres eius superuenissent. Sed quae ratio responsi  
 matrem et fratres ad praesens negantis, discat etiam  
 Apelles. 9. Fratres domini non crediderant in illum<sup>s</sup>, sicut  
 in euangelio ante Marcionem edito continetur. Mater aeque  
 55 non demonstratur adhaesisse illi, cum Martha et Mariae  
 aliae in commercio eius frequententur<sup>h</sup>. Hoc denique in  
 loco apparet incredulitas eorum : cum Iesus doceret uiam  
 uitae, cum dei regnum praedicaret, cum languoribus et  
 60 uitiiis medendis operaretur, extraneis defixis in illum tam  
 proximi aberant. 10. Denique superueniunt et foris  
 subsistunt : nec introeunt, non computantes scilicet quid  
 intus ageretur, nec sustinent saltem, quasi necessarius  
 aliquid afferrent eo quod ille cum maxime agebat, sed  
 amplius interpellant et a tanto opere auocatum uolunt.  
 65 Oro te, Apelle, uel tu, Marcion, si forte tabula ludens uel  
 de histrionibus aut aurigis contendens tali nuntio auoca-  
 reris, nonne dixisses : « Quae mihi mater, aut qui fratres » ?

44 praesentia AT : -senti θ || et θ : nec T om. A || sic AT : si θ || uacuis-  
 set Aθ : ualuisset T || 45 enim om. θ || 46 foris A : f. esse T f. stare θ ||  
 esse om. T || uel Aθ : aut uel T || ualetudinis θ : -ne A || 47 nota ei iam  
*Kroy.* : notae iam AT nota θ || 48 posse se sciat *inv.* θ || 49-50 com-  
 petente Aθ : -tenter T || 50 liberatur θ : libratur A || enuntiationis A :  
 nuntiatoris θ || 51 quae Aθ : quae sit T || 53 Apelles θ : pelles A ||  
 sicut AT : s. et θ || 54 in om. A || 55 Martha T : Marthae Aθ || 55-56  
 et Mariae aliae Aθ : et Maria aliae quae T || 56-57 in loco om. T ||  
 57 Iesus AT : is θ || 59 tam Aθ : tamen T || 62 sustinent saltem [*saltim*  
 T] θ : sustinentur salutem A || necessarius Aθ : -rium T || 63 cum γ :  
 quo A tum T<sup>pe</sup>α || 64 interpellant θ : iterpellent A || a om. T ||  
 auocatum T : uocatum A reuocatum θ || 65 Apelle A : Apelles θ ||  
 tabula Aθ : -lam T || 66 aurigis Aθ : iurgis T || 67 qui Aθ : qui mihi T

pas là sur le moment ? Mais dans ce cas aussi, la tentation  
 n'eût pas été habile. 7. Il aurait pu, en effet, savoir fortui-  
 tement que ceux dont on lui annonçait la présence au  
 dehors étaient absents pour quelque raison de santé,  
 d'affaires ou de voyage, connue de lui auparavant. Personne  
 ne se risque à tenter de telle façon qu'il sache que la honte  
 de l'épreuve peut retomber sur lui ! 8. Par conséquent,  
 si rien de ces paroles n'est propre à le tenter, nous avons  
 le droit de penser que l'annonce était sincère : sa mère  
 et ses frères venaient réellement d'arriver. Mais qu'Apellès  
 apprenne également pourquoi il répond, à ce moment-là,  
 qu'il n'a pas de mère ni de frères. 9. Les frères du Seigneur  
 n'avaient pas cru en lui<sup>s</sup> : cela figure dans l'Évangile  
 publié avant Marcion. Pareillement on n'y voit point  
 que sa mère se soit jointe à lui, alors que Marthe et d'autres  
 femmes du nom de Marie le fréquentaient assidûment<sup>h</sup>.  
 Dans ce passage enfin le manque de foi de sa famille est  
 manifeste : tandis que Jésus enseignait le chemin de la vie,  
 prêchait le royaume de Dieu, s'employait à guérir les  
 maladies et les infirmités, tandis que des étrangers ne le  
 quittaient pas, eux, qui le touchaient de si près, demeuraient  
 à l'écart. 10. Finalement les voilà qui arrivent et ils restent  
 à la porte sans même entrer, comptant pour rien, sans  
 doute, ce qui se passait à l'intérieur ; ils n'attendent  
 même pas, s'imaginant lui apporter quelque chose de  
 plus urgent que ce qu'il était en train de faire. Bien plus,  
 ils l'interrompent et prétendent le distraire d'une œuvre  
 si importante. Dis-moi, Apellès, ou toi, Marcion, si un  
 jour, au cours d'une partie d'échecs ou d'une discussion  
 sur des mimes ou des conducteurs de chars, on avait  
 essayé de te distraire par une telle nouvelle, n'aurais-tu  
 pas aussi répliqué : « Qui est ma mère et qui sont mes

g. Cf. Jn 7, 5 h. Cf. Lc 8, 2-3 ; \*10, 38-41. \*Jn 11, 5, 19 s.  
 \*Matth. 27, 56. \*Mc 16, 1

11. Deum praedicans et probans Christus, legem et prophetas adimplens, tanti retro aevi caliginem disparens, indigne usus est hoc dicto ad percutiendam incredulitatem foris stantium uel ad excutiendam importunitatem ad opere reuocantium? Ceterum ad negandam natiuitatem alius fuisset ei locus et tempus et ordo sermonis, non eius qui possit pronuntiari etiam ab eo cui et mater esset et fratres : cum indignatio parentes negat, non negat, sed obiurgat. 12. Denique potiores fecit alios<sup>1</sup> et meritum praelationis ostendens audientiam scilicet uerbi, demonstrat qua condicione negauerit matrem et fratres. Qua enim alios sibi adoptauit qui ei adhaerebant, ea abnegauit illos qui ab eo assistebant. Solet etiam adimplere Christus quod alios docet. 13. Quale ergo erat, si docens non tanti facere matrem aut patrem aut fratres quanti dei uerbum, ipse dei uerbum annuntiata matre et fraternitate desereret? Negauit itaque parentes quomodo docuit negandos : pro dei opere. Sed et alias : figura est synagogae in matre abiuncta et Iudaeorum in fratribus incredulis. Foris erat in illis Israel, discipuli autem noui, intus audientes et credentes, cohaerentes Christo ecclesiam deliniabant, quam potiozem matrem et digniozem fraternitatem recusato carnali genere nuncupauit. Eodem sensu denique et illi exclamationi respondit, non matris uterum et ubera negans, sed feliciozes designans qui uerbum dei audiunt<sup>1</sup>.

68 Christus Aθ : -tum T || 70 est © : et A || 72 reuocantium Aθ : uocantium T || 73 ei © : et A || 74 possit © : posset A || 75 indignatio Aθ : -tione T || parentes om. γ || negat<sup>1</sup> om. θ || 79 sibi alios inv. T || abnegauit Aθ : negauit T || 80 adimplere © : implere A || 81 facere θ : faceret AT || 82 patrem aut matrem inv. T || patrem aut om. θ || 82-83 uerbum ipse dei om. A || 83 uerbum dei inv. T || annuntiata A : -tam T nuntiata θ || matre et fraternitate Aθ : -rem et -tem T || 85 et om. T || alias figura est Aθ : alia est figura T || 86 abiuncta Aθ : adiunctae T || 88 cohaerentes A : et c. © || 90 nuncupauit AT : -pant θ

i. Cf. Matth. 12, 50. Mc 3, 34-35. Lc 8, 21 j. Cf. Lc 11, 27-28

frères ? » 11. Alors que le Christ, preuves à l'appui, annonçait Dieu, accomplissait la Loi et les Prophètes, dissipait les ténèbres de tant de siècles écoulés, était-ce agir indignement que de tenir ce langage pour condamner les incrédules qui demeuraient à l'extérieur, ou écarter les importuns qui le détournaient de son œuvre ? Il eût d'ailleurs choisi un autre endroit, une autre occasion, un discours autrement ordonné pour nier sa naissance, et non pas celui dont on peut user, même en ayant une mère et des frères : nier ses parents, sous le coup de l'indignation, ce n'est pas nier, mais blâmer. 12. Finalement il accorda à d'autres sa préférence<sup>1</sup>, indiquant comme raison de son choix l'attention qu'ils prêtaient à sa parole. Il montre ainsi dans quelles conditions il a renié sa mère et ses frères. Tout comme il adopta pour siens ceux qui l'avaient suivi, il renia ceux qui se détachaient de lui. Le Christ a pour règle de mettre en pratique lui aussi ce qu'il enseigne aux autres. 13. Comment pouvait-il donc, tout en prêchant qu'il faut moins estimer sa mère, son père ou ses frères que la parole de Dieu, abandonner lui-même la parole de Dieu à l'annonce de sa mère et de ses frères ? Ainsi il n'a désavoué ses parents que dans le sens où il avait enseigné à les désavouer : pour le service de Dieu. Mais autre chose encore : il y a, dans sa mère qui se tient à l'écart, une image de la Synagogue, dans ses frères incrédules, une image des juifs. En leur personne c'est Israël qui demeurerait aux portes, tandis que les nouveaux disciples, qui à l'intérieur écoutaient et croyaient, unis au Christ, formaient une première esquisse de l'Église : mère préférée, frères plus dignes, comme il les appela en répudiant la parenté de la chair. C'est enfin dans le même sens qu'il répondit aussi à l'exclamation de la femme : sans renier pourtant le ventre ou le lait de sa mère, il présenta comme plus heureux encore ceux qui écoutaient la parole de Dieu<sup>1</sup>.

VIII. 1. Solis istis capitulis, quibus maxime instructi sibi uidentur Marcion et Apelles, secundum ueritatem integri et incorrupti euangelii interpretatis satis esse debuerat ad probationem carnis humanae in Christo per defensionem natiuitatis. 2. Sed quoniam et isti Apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime, quam uolunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructam, et idcirco indignam Christo et idcirco de sideribus illi substantiam competisse, debeo eos de sua paratura repercutere. Angelum quemdam inclitum nominant, qui mundum hunc instituerit et, instituto, ei paenitentiam admiscuerit. 3. Et hoc suo loco tractauimus — nam est nobis et aduersus illos libellus — an qui spiritum et uoluntatem et uirtutem Christi habuerit ad ea opera dignum aliquid paenitentia fecerit. Eum angelum etiam de figura erratae ouis<sup>a</sup> interpretantur : teste igitur paenitentia institutoris sui peccatum erit mundus, siquidem omnis paenitentia confessio est delicti, quia locum non habet nisi in delicto. 4. Si mundus delictum est — qua corpus et membra<sup>b</sup> — delictum erit perinde et caelum et caelestia cum caelo ; si caelestia, et quidquid inde conceptum prolatumque est : mala arbor malos fructos edat necesse est<sup>c</sup>. Caro igitur Christi de caelestibus structa de

2 uidentur sibi *inv.* θ || Marcion et ⊙ : Marcione A || 5 isti Aθ : ipsi T || 7 mali Aθ : esse alii T || animabus Aθ : -malibus T || adstructam A : abstructam ⊙ || 8 idcirco indignam Christo et *om.* APX<sup>ac</sup> || 9 debeo Aθ : debemus T || eos AT : illos θ || 11 ei *conjeci cum Harnack (Ap. Gnosis, p. 21) : eo codd.* || 12 admiscuerit *conjeci cum Harnack (ib.) : admiserit codd.* || tractauimus Aθ : -tabimus T || 13 et<sup>1</sup> *om.* θ || aduersus ⊙ : ad A || libellus θT<sup>pc</sup> : -los AT<sup>ac</sup> || 14 ad ea ⊙ : habea (*sic*) A || 15 paenitentia AT : -tia θ || fecerit *om.* A || eum A : cum ⊙ || 16 ouis ⊙ : omnis A || interpretantur A : -tentur ⊙ || 17 peccatum AT : delictum θ || 18 est ⊙ : et A || 19 qua *Oehler* : quam A quia ⊙ || 20 perinde A : proinde ⊙ || 21 caelestia cum caelo si *om.* A || 21-22 conceptum AT : conceptum θ || 22 mala ⊙ : et m. A || fructos AT : -tus θ

### Cosmogonie d'Apelles

VIII. 1. L'interprétation de ces quelques versets isolés, dont Marcion et Apelles se croient si bien armés, à la lumière vraie d'un Évangile sans coupures ni altérations, aurait dû suffire à prouver l'humanité de la chair du Christ en établissant sa naissance. 2. Mais puisqu'en outre ces Apelléiques avancent principalement la flétrissure de la chair, puisqu'ils la prétendent ajoutée aux âmes, séduites par leur fameux Prince embrasé du mal, puisque pour ces raisons ils la jugent indigne du Christ, à qui il convint mieux de prendre substance dans les astres, il faut bien que je les réfute d'après leur propre système. Un certain ange, qu'ils appellent « l'Ange Illustre », créa ce monde et, quand il l'eut créé, il y mêla du repentir. 3. Voici encore un point que nous avons débattu en son lieu — car nous avons écrit un ouvrage contre eux. Puisque cet ange fut assisté dans son œuvre par l'esprit, la volonté et la puissance du Christ, a-t-il pu créer quelque chose qui fût digne de repentir ? D'autre part, ils prétendent reconnaître cet ange sous la figure de la brebis perdue<sup>a</sup>. Il en résulterait, comme en témoigne le repentir de son Créateur, que le monde serait un péché puisque tout repentir est l'aveu d'un péché et n'a pas d'autre raison d'être que le péché. 4. Or si le monde est un péché, le ciel sera aussi un péché — car ils sont entre eux dans la même relation que le corps et ses membres<sup>b</sup> — et toutes les substances célestes seront péché en même temps que le ciel. Mais s'il en est ainsi des substances célestes, de même tout ce qu'elles conçoivent ou émettent : le mauvais arbre ne peut produire que de mauvais fruits<sup>c</sup>. Par conséquent la chair du Christ, provenant des substances

a. Cf. Matth. 18, 12. \*Lc 15, 4-7  
Matth. 7, 18 ; 12, 33. Lc 6, 43

b. Cf. I Cor. 12, 12

c. Cf.

peccati constat elementis, peccatrix de peccatorio censu  
 25 et par iam erit eius substantiae, id est nostrae, quam ut  
 peccatricem Christo dedignantur inducere. 5. Ita si nihil  
 de ignominia interest, aut aliquam purioris notae materiam  
 excogitent Christo quibus displicet nostra, aut eam  
 agnoscant qua etiam caelestis melior esse non potuit.  
 30 Legimus plane : *Primus homo de terrae limo, secundus homo  
 de caelo*<sup>a</sup>. 6. Non tamen ad materiae differentiam spectat,  
 sed tantum terrenae retro substantiae carnis primi hominis,  
 id est Adae, caelestem de spiritu substantiam opponit  
 secundi hominis, id est Christi. Et adeo ad spiritum, non  
 35 carnem, caelestem hominem refert ut quos ei comparat  
 constet in hac carne terrena caelestes fieri, spiritu scilicet.  
 7. Quodsi secundum carnem quoque caelestis Christus,  
 non compararentur illi non secundum carnem caelestes.  
 Si ergo qui fiunt caelestes, qualis et Christus, terrenam  
 40 carnis substantiam gestant, hinc quoque confirmatur  
 ipsum etiam Christum in carne terrena fuisse caelestem,  
 sicut ii sunt qui ei adaequantur.

**IX. 1.** Praetendimus adhuc nihil quod ex alio acceptum  
 sit, ut aliud sit quam id de quo est acceptum, ita in totum  
 aliud esse ut non suggerat unde sit acceptum. Omnis  
 materia sine testimonio originis suae non est, etsi demutetur

24 constat A : constitit © || censu θ : censui A censuit T || 25  
 et om. T || par © : pars A || iam om. θ || substantiae Aθ : -tia T ||  
 nostrae Aθ : -tra T || 26 Christo AT : -tus θ || dedignantur A : -natur  
 © || inducere AT : induere θ || Ita si © : istas A || 27 aliquam AT :  
 aliam θ || materiam © : -riae A || 28 eam © : eamdem A || 29 agnoscant  
 AT : cognoscant θ || qua © : quae A || caelestis AT : -ti θ || 33 id est  
 Adae om. A || 34 adeo Aθ : ab eo T || non A (cf. *Löfs., Z.S.T.*, p. 61 s.) :  
 non ad © || 35 ei A : sic θ om. T || 38 compararentur θ : comparentur  
 AT || 39 qui om. θ || et AT : est θ || 40 hinc AT : hic θ || confirmatur  
 Aθ : confirma tibi T || 42 ii om. ©

2 sit ut aliud om. T || aliud sit — ita in totum om. A || est T : sit θ  
 (A *deficiente*) || 3 esse AT : est θ || ut AT : cui θ

célestes, est constituée d'éléments de péché, elle est  
 pécheresse puisqu'elle remonte à un péché : elle doit donc  
 être semblable à la substance qu'ils jugent indigne d'admet-  
 tre dans le Christ parce qu'elle est pécheresse, c'est-à-dire  
 à la nôtre. 5. Ainsi puisque la létrissure est identique  
 dans les deux cas, qu'ils imaginent pour le Christ quelque  
 matière marquée d'un sceau plus honorable, ces gens à  
 qui la nôtre ne plaît pas, ou qu'ils veulent bien reconnaître  
 que même la substance céleste n'aurait pu être meilleure  
 qu'elle. Il est vrai que nous lisons : « Le premier homme  
 est né du limon de la terre et le second du ciel<sup>a</sup>. » 6. Toute-  
 fois le texte n'envisage pas une différence de matière :  
 il oppose à l'ancienne substance charnelle du premier  
 homme, Adam, qui n'était que terrestre, la substance  
 céleste du second homme, le Christ, qui provient de  
 l'Esprit. D'autre part le texte rattache l'homme céleste  
 si évidemment à l'Esprit, et non pas à la chair, qu'on ne  
 saurait douter que ceux qu'il lui compare ne deviennent  
 célestes dans cette chair, et cela, par la grâce de l'Esprit.  
 7. Or si le Christ était céleste jusque dans sa chair, on ne  
 saurait lui comparer des hommes qui ne sont pas célestes  
 par leur chair. Par conséquent, puisque ceux qui deviennent  
 célestes comme le Christ portent une chair dont la substance  
 est tirée de la terre, nous avons encore une preuve que le  
 Christ lui-même fut céleste dans une chair terrestre,  
 comme tous ceux qui deviennent semblables à lui<sup>a</sup>.

**IX. 1.** Nous soutenons en outre que  
 L'origine terrestre de la chair du Christ rien de ce qui a été tiré d'une chose  
 de façon à être autre chose que ce dont  
 on l'a tiré n'est si pleinement autre qu'il ne laisse plus  
 voir d'où on l'a tiré. Il n'est pas de matière qui ne témoigne  
 de son origine, même si elle change et prend le caractère

d. I Cor. 15, 47 e. Cf. I Cor. 15, 49

5 in nouam proprietatem. 2. Ipsum certe corpus hoc nostrum, quod de limo figulatum etiam ad fabulas nationum ueritas transmisit, utrumque originis elementum confitetur, carne terram, sanguine aquam. Nam licet alia sit species qualitatis — hoc est quod ex alio aliud fit —, ceterum quid est 10 sanguis quam rubens humor? Quid caro quam terra conuersa in figuras suas? 3. Considera singulas qualitates, musculos ut glebas, ossa ut saxa, etiam circum papillas calculos quosdam; aspice neruorum tenaces conexus ut traduces radicum, et uenarum ramosos discursus ut 15 ambages riuorum, et lanugines ut muscos, et comam ut caespitem, et ipsos medullarum in abdito thesauros ut metalla carnis. 4. Haec omnia terrenae originis signa et in Christo fuerunt, et haec sunt quae illum dei filium celauerunt, non alias tantummodo hominem existimatum quam 20 extantem humana substantia corporis. Aut edite aliquid in illo caeleste de Septentrionibus et Virgiliis et Suculis emendicatum; nam quae enumerauimus, adeo terrenae testimonia carnis sunt ut et nostrae: sed nihil nouum, nihil peregrinum deprehendo. 5. Denique uerbis et factis 25 tantum, doctrina et uirtute sola, Christum homines obstupescebant. Notaretur autem etiam carnis in illo nouitas miraculo habita. Sed carnis terrenae non mira condicio ipsa erat, quae cetera eius miranda faciebat, cum

5 nostrum hoc *inv.* A || 6 figulatum Aθ : figuratum est T || 7 utrumque Θ : utriusque A || originis θT<sup>ac</sup> : originem AT<sup>pc</sup> || elementum Θ : -ti A || carne Aθ : -nem T || 8 terram AT<sup>ac</sup> : terra T<sup>pc</sup> terronam θ || sanguine Aθ : -nem T || aquam. Nam AT : aquanam θ || sit *om.* A || species A : facies Θ || 11 conuersa *om.* A || in figuras suas Θ : in -ra sua A || 12 ut<sup>1</sup> Aθ : ut et T || 15 ut muscos Aθ : in masculis T<sup>pc</sup> || 18 et *om.* θ || haec *om.* A || 18-19 et haec — celauerunt Aθ : aut credite T || 19 tantummodo Aθ : tantummodo modo T || 20 extantem humana A : ex humana tantum T et [ex α] humana θ || 22 emendicatum T : semen dicatum A emendatum θ || 24 nihil Θ : nihilque A || 25 Christum A : -ti Θ || homines Θ : -nem A || 26 autem *om.* θ

propre d'une chose nouvelle. 2. Notre corps, en particulier, pétri dans le limon de la terre, comme la vérité l'enseigna aussi aux fables des nations, atteste les deux substances de son origine : terre par la chair, eau par le sang. Je veux bien que sa qualité ait pris l'aspect d'une autre chose : c'est en cela que consiste le changement d'une chose en une autre. Toutefois, à part cela, qu'est-ce que le sang sinon un liquide rouge ? Qu'est-ce que la chair, sinon la terre changée en figures qui lui appartiennent ? 3. Examine une à une leurs qualités respectives : les muscles pareils aux mottes de glèbe, les os semblables aux rochers, et même, autour des mamelons, comme des gravillons ; regarde ces entrelacs serrés de nerfs pareils aux surgeons des racines, ces réseaux ramifiés de veines comme des ruisseaux sinueux, ces duvets semblables aux mousses, cette chevelure comme un gazon et le trésor caché des moelles, qui sont comme les minerais de la chair. 4. Tous ces signes témoignent de son origine terrestre et se sont rencontrés dans le Christ également. Ce sont eux qui cachèrent en lui le Fils de Dieu, puisqu'il n'eut pas d'autre raison d'être pris simplement pour un homme que de montrer la réalité humaine d'un corps. Si ce n'est pas vrai, montrez en lui quelque élément céleste mendié à la Grande Ourse, aux Pléiades ou aux Hyades ; car ce que nous venons d'énumérer témoigne que sa chair était si manifestement terrestre qu'elle était semblable à la nôtre : en revanche, je ne saisis rien en lui de nouveau ni d'étranger. 5. Finissons-en : ce n'était que pour ses paroles et pour ses actions, pour son enseignement et pour son pouvoir que les hommes regardaient le Christ avec stupeur ; en revanche, une chair d'un genre nouveau aurait attiré leurs remarques et serait passée pour miracle. Mais c'était justement parce que la condition de sa chair terrestre n'avait en elle rien de miraculeux que l'on remarquait ses miracles dans tout le reste. On demandait : « D'où

dicerent : *Vnde huic doctrina et signa ista*<sup>a</sup>? 6. Etiam  
 30 despicientium formam eius haec erat uox : adeo nec  
 humanae honestatis corpus fuit<sup>b</sup>, nedum caelestis claritatis.  
 Tacentibus apud uos quoque prophetis de ignobili aspectu  
 eius<sup>c</sup>, ipsae passiones ipsaeque contumeliae loquuntur :  
 35 inonestam. 7. An ausus esset aliqui ungue summo  
 perstringere corpus nouum, sputaminibus contaminare  
 faciem<sup>d</sup> nisi merentem? Quid dicis caelestem carnem,  
 quam unde caelestem intellegas non habes? Quid terrenam  
 negas, quam unde terrenam agnoscas habes? Esuriit sub  
 40 diabolo<sup>e</sup>, sitiit sub Samaritide<sup>f</sup>, lacrimatus est super  
 Lazarum<sup>g</sup>, trepidat ad mortem<sup>h</sup> : *Caro enim*, inquit,  
*infirm*<sup>i</sup>, sanguinem fundit postremo<sup>j</sup>. 8. Haec sunt,  
 opinor, signa caelestia ! « Sed quomodo, inquitis, contemni  
 et pati posset<sup>k</sup> sicut et dixit, si quid ex illa carne de caelesti  
 45 generositate radiasset ? » Ex hoc ergo conuincimus nihil in  
 illa de caelis fuisse, propterea, ut contemni et pati posset.

**X. 1.** Conuertor ad illos alios aequae sibi prudentes<sup>a</sup> qui  
 carnem Christi animalem affirmant, quod anima caro sit

29 doctrina © : -nam A || 34 quidem © : quidam A || 35 inonestam  
*edd.* : inonestam (*sic*) A inonesta T inonestam probauerunt θ ||  
 aliqui AT : -quis θ || 36 perstringere © : perunguere A || sputaminibus  
 AT : ullam s. α nullam s. γ || 38 caelestem om. A || 39 terrenam  
 om. A || esuriit Aθ (*cf. Lōfs., Krit. Bem.*, p. 104) : esurit T || 40 sitiit  
 Aα (*cf. Lōfs., ib.*) : sitiit T sicut γ || lacrimatus est A (*cf. Lōfs.,*  
*ib.*) : lacrimat T lacrimatur θ || 42 fundit postremo γ (*cf. Lōfs., ib.*) :  
 p. f. *inv.* A fudit p. α p. fudit T || 43 inquitis A : inquit is T inquam  
 θ || 44 posset Aθ : -sit T || dixit AT : -xi θ || ex AT<sup>pe</sup> : et T<sup>ae</sup> in θ ||  
 45 ex Aθ : et T || 45-46 in illa de caelis fuisse Aθ : illi de caelesti ab-  
 fuisse T<sup>pe</sup>

1 illos alios A : alios T illos θ

a. Matth. 13, 54 b. Cf. Is. 53, 3 c. Ib. d. Cf. Matth. 27,  
 30. Mc 15, 19. Lc 22, 64 e. Cf. Matth. 4, 2-4 f. Cf. Jn 4, 7

vient cet enseignement et d'où viennent ces signes<sup>a</sup> ? »  
 6. Ainsi parlaient même ceux qui méprisaient son appa-  
 rence : tant son corps n'eut pas même de prestige humain<sup>b</sup>,  
 encore moins l'éclat d'un rayon céleste. Et chez vous,  
 même si les prophètes se taisent sur l'humilité de son  
 apparence<sup>c</sup>, la Passion et les outrages le disent à eux seuls :  
 la Passion, que sa chair fut humaine et les outrages,  
 qu'elle fut sans éclat. 7. Quelqu'un aurait-il osé effleurer  
 seulement du bout de l'ongle un corps d'un genre nouveau,  
 ou souiller de crachats un visage<sup>d</sup> qui ne parût point les  
 mériter ? Pourquoi parler de chair céleste si rien ne fait  
 comprendre qu'elle était céleste ? Pourquoi nier qu'elle  
 fût terrestre si tu as des raisons de reconnaître qu'elle  
 était terrestre ? Il a eu faim en présence du diable<sup>e</sup>,  
 et soif en présence de la Samaritaine<sup>f</sup> ; il a pleuré sur  
 Lazare<sup>g</sup>, il tremble devant la mort<sup>h</sup>, il dit : « la chair  
 est faible<sup>i</sup> », et, pour finir, verse son sang<sup>j</sup>. 8. Voilà, je  
 pense, des signes d'origine céleste ! Et si vous répliquez :  
 « Mais comment, si sa chair avait rayonné la noblesse  
 de son origine céleste, aurait-il pu souffrir les outrages  
 et la Passion<sup>k</sup> comme il l'avait prédit ? », cela nous est  
 un argument pour vous prouver que justement elle n'avait  
 rien qui vint des cieux, pour qu'il lui fût possible de souffrir  
 les outrages et la Passion.

**X. 1.** Je me tourne maintenant vers  
**Contre**  
**les valentiniens :** ces autres-là, non moins sages à  
**la chair du Christ** leurs propres yeux<sup>a</sup>, qui affirment  
**n'est pas psychique** que la chair du Christ est composée  
 d'âme, parce que l'âme serait devenue chair. Par consé-  
 quent, la chair elle-même est âme et, de même que la

g. Cf. Jn 11, 35 h. Cf. Mc 14, 33 i. Matth. 26, 41. Mc 14, 38  
 j. Cf. Jn 19, 34 k. Cf. Matth. 16, 21. Mc 8, 31. Lc 9, 22  
 a. Cf. Rom. 11, 25 ; 12, 16 (Prov. 3, 7)

facta. Ergo et caro anima, et sicut caro animalis, ita et anima carnalis. Et hic itaque causas requiro. Si, ut animam  
 5 saluam faceret, in semetipso suscepit animam Christus, quia salua non esset nisi per ipsum, dum in ipso, non uideo cur eam carnem fecerit animale[m] induendo carnem, quasi aliter animam saluam facere non posset, nisi carneam factam. 2. Cum enim nostras animas non tantum non  
 10 carneas sed etiam a carne disiunctas saluas praestet, quanto magis illam quam ipse suscepit, etiam non carneam redigere potuit in salutem! Item cum praesumant non carnis sed animae nostrae solius liberandae causa processisse Christum, primum quam absurdum ut, animam solam  
 15 liberaturus, id genus corporis eam fecerit quod non erat liberaturus! 3. Deinde, si animas nostras per illam quam gestauit liberare suscepit, illam quoque quam gestauit, nostram gestasse debuerat, id est nostrae formae, cuiuscumque formae est in occulto anima nostra, non tamen  
 20 carnae. Ceterum non nostram animam liberauit, si carneam habuit: nostra enim carnea non est. 4. Porro si non nostram liberauit, quia carneam liberauit, nihil ad nos, quia non nostram liberauit. Sed nec liberanda erat quae non erat nostra, ut scilicet carnea. Non enim periclitabatur  
 25 si non erat nostra, id est non carnea. Sed liberatam constat illam. Ergo non fuit carnea, sed fuit nostra, si ea fuit quae liberaretur quoniam periclitabatur. Iam ergo si anima non fuit carnalis in Christo, nec caro potest animalis fuisse.

4 hic om. T || causas Aθ : -sam T || 8 carneam Tα : carnem Aγ || 10 a AT : in θ || 11 ipse Aθ : ille T || 12 in Aθ : ad Tpc || 13 solius liberandae ... *abhinc deficit mutilus Agobardinus liber* || 14 primum T : primo θ || absurdum T : a. est θ || 15 genus θ : gestu T || 18 nostram θ : nostra quaeque T || 22 quia carneam [carnem T] liberauit T Kroy- : om. θ || 23 quia T : quia carnea non est quia θ || 26 sed T : et θ

chair est composée d'âme, l'âme est également composée de chair. Ici encore j'en demande les raisons. Si le Christ a pris l'âme en lui pour sauver l'âme, car elle ne pouvait être sauvée que par lui, puisqu'elle devait être sauvée en lui, je ne vois pas pourquoi il eut besoin, pour revêtir la chair, de faire d'elle une chair composée d'âme, comme s'il ne pouvait sauver l'âme autrement qu'en la rendant charnelle. 2. Car enfin s'il apporte le salut à nos âmes sans qu'elles soient charnelles et même quand elles sont séparées de la chair, à plus forte raison, il a pu conduire au salut l'âme qu'il prit lui-même, sans qu'elle fût charnelle! De même puisqu'ils préjugent que le Christ a paru, non pour libérer notre chair mais seulement notre âme, combien il est absurde, pour commencer, que, venant uniquement libérer l'âme, il en ait fait ce genre de corps qu'il ne venait pas libérer. 3. Deuxièmement, puisqu'il avait entrepris de sauver nos âmes par celle qu'il a prise, quant à en prendre une, il aurait dû aussi la prendre nôtre, c'est-à-dire de même forme que la nôtre, quelle que soit d'ailleurs la forme de notre âme dans le secret de son être, si ce n'est qu'elle n'est pas charnelle. Mais si l'âme qu'il avait était charnelle, ce n'est pas notre âme qu'il a libérée, car notre âme n'est pas charnelle. 4. Or, si ce n'est pas la nôtre qu'il a libérée, parce que celle qu'il a libérée était charnelle, rien de tout cela ne nous concerne, puisque ce n'est pas la nôtre qu'il a libérée. Mais elle n'avait même pas besoin d'être libérée, puisqu'elle n'était pas nôtre, du moment qu'elle était charnelle. En effet, elle ne courait aucun danger si elle n'était point comme la nôtre, c'est-à-dire non charnelle. Or il est établi qu'elle fut libérée. C'est donc qu'elle n'était point charnelle, mais comme la nôtre, puisque c'est elle qu'il fallait libérer du danger où elle se trouvait. Par conséquent si l'âme n'était pas composée de chair dans le Christ, sa chair ne peut avoir été composée d'âme.

XI. 1. Sed aliam argumentationem eorum conuenimus, exigentes cur animale[m] carnem subeundo Christus animam carnalem habuisse uideatur. « Deus enim, inquiunt, gestiuit animam uisibile[m] hominibus exhibere, faciendo eam corpus, quae retro inuisibilis extiterit, natura nihil sed nec semetipsam uidens prae impedimento carnis huius, ut etiam disceptaretur natane sit anima an non, mortalis an non. Itaque animam corpus effectam in Christo ut eam et nascentem et morientem et, quod sit amplius, resurgentem uideremus. » 2. Et hoc autem quale erit, ut per carnem demonstraretur anima sibi aut nobis, quae per carnem non poterat agnosci, ut sic ostenderetur dum id fit cui latebat, id est caro? Tenebras uidelicet accepit ut lucere possit. Denique adhuc prius retractemus an isto modo ostendenda fuerit anima, <quam> in totum inuisibile[m] retro allegant : utrum quasi incorporalem an etiam habentem aliquod genus corporis proprii. 3. Et tamen, cum inuisibile[m] dicant, corporalem constituunt habentem quod inuisibile sit. Nihil enim habens inuisibile quomodo inuisibilis potest dici? Sed nec esse quidem potest, nihil habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid per quod est. 4. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod est, corpus est sui generis ; nihil est incorporale, nisi quod non est. Habente igitur anima inuisibile corpus, qui uisibile[m] eam facere susceperat

Test. : XI, lin. 17-24 : cf. AVGVSTINVS, *Gen. ad lit.* X, 25 s. (PL 34, 427 A. Sed « De anima » libri praecipue meminisse uidetur).

3 uideatur habuisse *inv.* θ || inquiunt θ : -quit T || gestiuit TM : gestauit PFX || 5 sed *om.* θ || 7 natane sit T : nata est θ || an non mortalis *om.* θ || 8 ut θ T<sup>ac</sup> : et T<sup>pc</sup> || et *om.* T || 14 adhuc T (cf. *Hoppe, Syntax...*, p. 110) : ad hoc θ || prius Tα : *om.* γ || 15 anima θ : a. dehinc T || quam *scripsi* : an *codd.* || 16 retro *scripsi* : retro eam T eam retro θ || allegant MF : -gent P alligant X alligans T<sup>ac</sup> allegans T<sup>pc</sup> || 20 nec esse β : ne esse α necesse T || 24 est<sup>1</sup> *om.* T || nisi T : nihil θ || 25 qui θ : corpus quod T<sup>pc</sup> || facere θ : faceret T

**Dieu n'a pu vouloir rendre l'âme visible en la transformant en chair** XI. 1. Mais nous heurtons un autre de leurs arguments quand nous exigeons qu'on nous dise pourquoi le Christ, en se chargeant d'une chair composée d'âme, semble avoir eu une âme composée de chair. « C'est que Dieu, disent-ils, désira rendre l'âme visible aux hommes, en faisant d'elle un corps, bien qu'elle eût été jusqu'alors invisible, ne voyant rien par sa lumière naturelle, même pas elle-même, à cause de la chair qui lui faisait obstacle : c'était au point qu'on discutait si l'âme était née ou non, si elle était mortelle ou non. Aussi l'âme est-elle devenue corps dans le Christ pour qu'il nous fût possible de la voir naître, mourir et, plus encore, ressusciter. » 2. Mais comment se pourrait-il faire que l'âme se montrât à elle-même ou à nous par l'entremise de la chair, cette chair qui l'empêchait d'être connue, ou qu'elle choisît, pour se manifester, de devenir l'obstacle qui la cachait, c'est-à-dire la chair ? Apparemment qu'elle s'est chargée de ténèbres afin de resplendir ! Par conséquent, discutons avant toute chose s'il convenait qu'elle fût manifestée ainsi, cette âme qu'ils prétendent avoir été jadis tout à fait invisible : à la façon d'un être incorporel ou d'un être également pourvu d'un corps particulier en son genre. 3. Cependant, en disant qu'elle est invisible, ils établissent qu'elle est corporelle puisqu'elle a quelque chose d'invisible. Si elle n'a rien d'invisible, comment peut-on dire qu'elle est invisible ? Mais il est même impossible qu'elle soit, si elle n'a rien qui la fasse être. Or puisqu'elle est, il est nécessaire qu'elle ait quelque chose qui la fait être. 4. Si elle a quelque chose qui la fait être, cela ne peut être que son corps. Tout ce qui est, est corps, en son genre particulier ; rien n'est incorporel sinon ce qui n'est pas. Ainsi, puisque l'âme a un corps invisible, Dieu, qui s'était chargé de la rendre visible, aurait agi plus dignement en rendant visible ce que l'on

utique dignius id eius uisibile fecisset, quod inuisibile habebatur, quia nec hic mendacium aut infirmitas deo competit : mendacium, si aliud animam quam quod erat demonstrauit, infirmitas, si id quod erat demonstrare non ualuit. 5. Nemo ostendere uolens hominem cassidem aut personam ei inducit. Hoc autem factum est animae, si in carne conuersa alienam induit superficiem. Sed et si incorporalis anima deputetur, ut aliqua ui rationis occulta sit quidem anima, corpus tamen non sit quidquid est anima, proinde et impossibile deo non erat, et proposito eius congruentius competebat, noua aliqua corporis specie eam demonstrare quam ista communi omnium, alterius iam notitiae, ne sine causa uisibilem ex inuisibili facere gestisset animam, iustis scilicet quaestionibus oportunam per carnis in illam humanae defensionem. 6. « Sed non poterat Christus inter homines nisi homo uideri. » Redde igitur Christo fidem suam ut qui homo uoluerit incedere animam quoque humanae condicionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne.

**XII. 1.** Ostensa sit nunc anima per carnem, si constiterit illam ostendendam quoquo modo fuisse, id est incognitam sibi et nobis. Quamquam in hoc uana distinctio est, quasi nos seorsum ab anima simus, cum totum quod sumus anima sit. Denique sine anima nihil sumus, neque hominis

26 fecisset T : fecisse θ || 27-28 mendacium — competit om. T || 28 mendacium θ : mendantium T || 31 animae T : animale θ || 32 conuersa T : -sam θ || et om. T || 33 occulta θ : -te T || 35 et<sup>1</sup> om. θ || impossibile θ : possibile T || 39 iustis Kroy. : istis codd. || 40 in illam om. θ || 44 carneam θ : carnem T

2 quoquo T : quo θ || incognitam T : -ta θ || 3 distinctio θ : distensio T<sup>pc</sup> || 5 neque T : ne θ || hominis θ : -nes T

pensait exister d'invisible en elle, car sur ce point encore ni le mensonge ni l'impuissance ne conviennent à Dieu. Or, s'il a montré l'âme autrement qu'elle n'était, c'est un mensonge ; s'il n'a pas été capable de la montrer comme elle était, c'est de l'impuissance. 5. Qui donc, s'il veut montrer quelqu'un, s'en va l'affubler d'un casque ou d'un masque ? C'est pourtant ce qui est arrivé à l'âme si, la changeant en chair, on l'a vêtue de dehors étrangers. Mais, quand on supposerait que l'âme est incorporelle et que l'âme existe pourtant par je ne sais quelle espèce de raison mystérieuse, pourvu toutefois que rien de ce qui est âme ne soit corps, il n'aurait pas été impossible à Dieu, dans de telles conditions — et cela aurait mieux convenu à ses desseins —, de la montrer dans une nouvelle apparence corporelle et non dans celle, commune à tout, dont nous avions déjà une autre connaissance : ainsi Dieu n'aurait pas semblé avoir eu le projet inutile de rendre visible l'âme qui était invisible, l'exposant aux justes doutes de ceux qui chercheraient à soutenir contre elle qu'ils ont affaire à une chair humaine. 6. « Mais le Christ ne pouvait apparaître parmi les hommes que comme un homme. » Rends donc au moins justice à la bonne foi du Christ : s'il a désiré venir comme un homme, il a également montré l'âme dans une condition humaine, sans la rendre charnelle mais en la revêtant de chair.

**XII. 1.** Nous sommes prêts à  
 L'âme se connaît elle-même et elle connaît Dieu admettre maintenant que l'âme a été manifestée par la chair, pourvu qu'on établisse qu'il était nécessaire de la manifester d'une façon ou d'une autre : c'est-à-dire qu'elle était inconnue à elle-même et à nous. Mais sur ce point, la distinction est vaine : sommes-nous quelque chose en dehors de notre âme, alors que tout ce que nous sommes est âme ? Non, nous ne sommes rien sans l'âme : il ne nous reste même plus le nom d'hommes, seulement celui

quidem sed cadaueris nomen. Si ergo ignoramus animam, ipsa se ignorat. 2. Ita superest hoc solummodo inspicere : an se anima sic ignoret ut nota quoquo modo fieret. Opinor, sensualis est animae natura. Adeo nihil animale sine sensu, 10 nihil sensuale sine anima : et ut impressius dixerim, animae anima sensus est. 3. Igitur cum omnibus anima sentire praestet et ipsa sentiat omnium etiam sensus, nedum qualitates, cui uerisimile est ut ipsa sensum sui ab initio sortita non sit? Vnde illi scire quid interdum sibi sit 15 necessarium ex naturalium necessitate, si non scit suam qualitatem, cui quid necessarium est? Hoc quidem in omni anima recognoscere est, notitiam sui dico, sine qua notitia sui nulla anima se ministrare potuisset. 4. Puto autem magis hominem, animal solum rationale, compotem 20 et animam esse sortitum quae illum faciat animal rationale, ipsa in primis rationalis. Porro quomodo rationalis quae efficit hominem rationale animal, si ipsa rationem suam nescit ignorans semetipsam? Sed adeo non ignorat ut auctorem et arbitrum et statum suum norit. 5. Nihil adhuc 25 de deo discens deum nominat. Nihil adhuc de iudicio eius admittens deo commendare se dicit. Nihil magis audiens quam spem nullam esse post mortem et bene et male defuncto cuique imprecatur. Plenius haec prosequitur libellus quem scripsimus *De testimonio animae*. 6. Alioquin 30 si anima semetipsam ignorans erat ab initio, nihil a Christo

8 sic *Kroy.* : hic T om. θ || ignoret T : ignorarit θ || quoquo T : quo θ || 12 praestet θ : -tat T || et om. T || 14 sit sibi *inv.* T || 15 naturalium θ : -rali T || 17 omni anima θ : omnia animam T || notitiam θ : -tias T || 18 notitia sui θ : sui T<sup>ac</sup> sibi T<sup>pc</sup> || se θ : a se T || 19 compotem T<sup>pc</sup> : computem T<sup>ac</sup> computes θ || 20 et om. T || 21 rationalis porro quomodo om. θ || 22 efficit θ : -ciet T || ipsa θ : ipsam T || 23 ut θ : ut et T || 24 auctorem θ : actorem T<sup>pc</sup> || 26 dicit θ T<sup>ac</sup> : discit T<sup>pc</sup> didicit R

de cadavres. Si donc nous ignorons l'âme, c'est elle-même qui s'ignore. 2. Ainsi nous n'avons plus que ceci à examiner : si l'âme s'ignore elle-même au point qu'elle dût se faire connaître d'une façon ou d'une autre. Je pense que l'âme est naturellement douée de sens. Tant il est vrai qu'il n'y a rien qui ait une âme et qui n'ait pas de sens, rien qui soit doué de sens et qui n'ait point d'âme : pour le dire plus expressément, le sens est l'âme de l'âme. 3. Par conséquent, puisque c'est l'âme qui donne à tous les êtres de sentir, puisque c'est elle qui perçoit les sensations de toutes choses, sans parler de leurs qualités, qui voudrait croire qu'elle n'a pas reçu dès le début le sentiment d'elle-même ? D'où vient qu'elle sache ce qui lui est nécessaire selon les circonstances en raison de ses qualités naturelles, si elle ne sait pas comment elle est, ni l'objet de chacune de ces nécessités ? S'il est un fait que l'on peut reconnaître en toute âme, je dis que c'est la connaissance d'elle-même : car sans cette connaissance d'elle-même, il ne serait point d'âme qui sût se servir d'elle-même. 4. Mais l'homme, je crois, qui est le seul être animé raisonnable a reçu lui aussi, et plus qu'un autre, une âme propre à faire de lui un être animé raisonnable, puisqu'elle est raisonnable elle-même avant toute chose. Or comment serait-elle raisonnable, et faisant de l'homme un être animé raisonnable, si elle ne connaît pas sa propre raison par ignorance d'elle-même ? Mais tant s'en faut qu'elle s'ignore elle-même qu'elle connaît son auteur, son juge et son état. 5. Avant même de rien apprendre sur Dieu, elle nomme Dieu. Sans connaître son jugement, elle dit qu'elle recommande sa cause à Dieu. Elle n'entend que ces mots : « Il n'y a pas d'espoir après la mort », et cependant elle adresse des vœux ou des imprécations à ceux qui ne sont plus. Cela est développé plus longuement dans le livre que nous avons intitulé *Sur le témoignage de l'âme*. 6. D'ailleurs si l'âme était ignorante d'elle-même depuis le commencement, elle n'aurait rien dû apprendre du Christ, sinon

cognouisse debuerat nisi qualis esset. Nunc autem non effigiem suam didicit a Christo, sed salutem. Propterea dei filius descendit et animam subiit, non ut ipsa se anima cognosceret in Christo sed ut Christum in semetipsa. Non enim se ignorando de salute periclitabatur, sed dei uerbum. 35 7. *Vita*, inquit, *manifestata est*<sup>a</sup>, non anima. Et *Veni*, inquit, *animam saluam facere*<sup>b</sup>, non dixit ostendere. Ignorabamus nimirum animam, licet inuisibilem, nasci et mori non incorporaliter, ut nobis nascens et moriens 40 corporaliter exhiberetur? Ignorauimus plane resurrecturam cum carne. Hoc erit quod Christus manifestauit : sed et hoc non aliter in se quam in Lazaro aliquo<sup>c</sup> cuius caro non erat animalis ita nec anima carnalis. Quid ergo amplius innotuit nobis de animae ignoratae retro dispositione? 45 Quid inuisibile eius fuit quod uisibilitatem per carnem desideraret?

**XIII.** 1. « Caro facta est anima ut anima ostenderetur. » Numquid ergo et caro anima facta est ut caro manifestaretur? Si caro anima est, iam non anima est sed caro. Si anima caro est, iam non caro est sed anima. Vbi ergo 5 caro et ubi anima, si alterutro alterutrum facta sunt, immo si neutrum sunt dum alterutro alterutrum fiunt? Certe peruersissimum ut carnem nominantes animam intellegamus et animam significantes carnem interpretemur. 2. Omnia periclitabuntur aliter accipi quam sunt et 10 amittere quod sunt dum aliter accipiuntur, si aliter quam

35 periclitabatur T : -atur θ || 36 manifestata θ : manifesta T || 39 non mori *inv.* T || mori non — nascens et *om.* θ || moriens T : mori ni M mori nisi Pγ || 41 erit θ : erat T || 42 cuius θ : cuiusque T

3 si caro est anima iam non est caro sed anima *inv.* T || 4 non caro est sed anima α : non est caro s. a. *inv.* γ non anima sed caro T || 5 anima T : a. est θ || si alterutro *om.* θ || sunt T : est θ || 9 alterutro alterutrum T : alterutrum alterum θ

comment elle était. Or ce n'est pas sa figure que le Christ lui a enseignée, mais son salut. Voici pourquoi le Fils de Dieu est descendu et s'est chargé d'une âme : pour apprendre à l'âme non pas à se connaître elle-même dans le Christ, mais à connaître le Christ en elle. Ce n'était pas l'ignorance de soi qui mettait son salut en péril, mais l'ignorance du Verbe de Dieu. 7. « La vie, dit-il, s'est manifestée<sup>a</sup> », et non l'âme. Ou encore : « Je suis venu pour sauver l'âme<sup>b</sup> » ; il ne dit pas pour la montrer. Il faut croire, sans doute, que nous ignorions que l'âme, bien qu'invisible, naissait et mourait non sans avoir un corps, pour qu'on nous la montrât naissant et mourant sous forme corporelle ? Mais ce que nous ne savions sûrement pas, c'est qu'elle ressusciterait avec la chair. Voilà ce que le Christ a manifesté : et il ne l'a pas manifesté autrement en lui-même qu'en un certain Lazare<sup>c</sup>, dont la chair n'était pas composée d'âme, ni l'âme composée de chair. Mais qu'avons-nous appris de plus qui nous fût jusqu'alors inconnu sur la disposition de l'âme ? Qu'y avait-il d'invisible en elle qui eût besoin d'être rendu visible par la chair ?

**XIII.** 1. « L'âme, disent-ils, est devenue chair pour que l'âme fût manifestée. » Mais est-ce que la chair, de son côté, est devenue âme pour que la chair fût révélée ? Si l'âme est chair, elle n'est plus âme mais chair ; si la chair est âme, elle n'est plus chair mais âme. Où est la chair et où est l'âme, si elles se sont changées l'une en l'autre, ou plutôt si elles ne sont plus ni l'une ni l'autre puisqu'elles se changent l'une en l'autre ? En tout cas, c'est un étrange renversement que de nommer la chair et d'entendre l'âme, ou de signifier l'âme et comprendre la chair. 2. Toutes choses risqueront de passer pour autres qu'elles ne sont et de perdre ce qu'elles sont

a. Jn 1, 4 ? II Cor. 4, 10 ?

b. Lc 9, 56

c. Jn 11, 23-25

sunt cognominantur. Fides nominum salus est proprietatum. Etiam cum demutantur qualitates accipiunt uocabulorum possessiones. Verbi gratia argilla excocta testae uocabulum suscipit, nec communicat cum uocabulo  
 15 pristini generis quia nec cum ipso genere. 3. Proinde et anima Christi caro facta non potest non id esse quod facta est, et id non esse quod fuerat, aliud scilicet facta. Et quoniam proximum adhibuimus exemplum, plenius eo utemur. Certe enim testa ex argilla unum est corpus  
 20 unumque uocabulum unius scilicet corporis. 4. Nec potest testa dici et argilla, quia quod fuit non est, quod autem non est et <nomen> non adhaeret. Ergo et anima caro facta, uniformis solidata, et singularitas tuta est et indiscreta substantia. In Christo uero inuenimus animam  
 25 et carnem simplicibus et nudis uocabulis editas — id est animam animam et carnem carnem, nusquam animam carnem aut carnem animam, quando ita nominari debuissent si ita fuissent —, sed etiam sibi quamque substantiam diuise pronuntiatas ab ipso, utique pro duarum qualitatum  
 30 distinctione, seorsum animam et seorsum carnem. 5. Quid? *Anxia est*, inquit, *anima mea usque ad mortem*<sup>a</sup>, et : *Panis quem ego dederam pro salute mundi caro mea est*<sup>b</sup>. Porro si anima caro fuisset, unum esset in Christo : carnea anima

Test. : XIII, lin. 13-15.20-21 : cf. ISIDORVS, *Etyrn.* 20, 4, 4 (Lindsay, vol. 2).

11 cognominantur θ : accipiuntur T<sup>pe</sup> mg. || 17 fuerat T : fuerit θ || aliud T<sup>ac</sup>θ : ut aliud T<sup>pe</sup> (ut mg.) || facta θ : faciat T || et<sup>2</sup> om. T || 19 utemur θ : uteremur T<sup>ac</sup> utamur T<sup>pe</sup> || testa om. T || 21 non est quod autem om. θ || 22 et nomen non *Evans* : et non T non θ || ergo om. T || 23 solidata θ (cf. *Moingt*, p. 497) : soliditas T || et<sup>1</sup> T : sed θ || tuta θ (cf. *Moingt*, *ib.*) : tota T || 24 indiscreta θ : indiscrepata T || 27 carnem<sup>1</sup> θ : carnalem T || animam θ : animale T || 29 pronuntiatas ab T : pronuntiatas sub θ || 30 et om. T || 30-31 Quid ? anxia est inquit θ : quid inquit anxiatas est T || 33 unum θ : et unum T

en passant pour autres, si on leur donne un autre nom que ce qu'elles sont. Rester fidèle aux noms, c'est sauvegarder les propriétés. D'ailleurs les changements de qualités impliquent l'attribution d'appellations (nouvelles). L'argile, par exemple, quand elle est cuite reçoit le nom de poterie : elle n'a plus rien de commun avec le nom de son genre antérieur puisqu'elle n'a plus rien de commun avec la réalité de ce genre. 3. De même l'âme du Christ, une fois devenue chair, ne peut qu'être ce qu'elle est devenue et ne plus être ce qu'elle était, puisqu'elle est devenue autre chose. Nous venons de citer un exemple : poussons le plus au fond. Il est vrai que la poterie, tirée de l'argile, est un seul corps bien défini et que ce corps est signifié par un seul nom. 4. Mais on ne saurait appeler cette poterie également du nom d'argile : car ce qu'elle a été, elle ne l'est plus, et puisqu'elle ne l'est plus, ce nom ne lui reste pas attaché. En conséquence, quand l'âme est devenue chair, ayant pris consistance en une forme unique, elle est à la fois une individualité stable et une substance indissociable. Or, en ce qui concerne le Christ, nous trouvons son âme et sa chair désignées par des termes directs et nets — c'est-à-dire son âme comme âme, sa chair comme chair ; nulle trace de chair-âme ou d'âme-chair, alors qu'il aurait fallu leur donner ces noms si telle avait été leur réalité. Bien plus, il désigne chacune des substances de sa personne en la prenant séparément pour elle-même, puisque l'une et l'autre étaient d'une qualité distincte : l'âme de son côté et la chair du sien. 5. Comment cela ? « Mon âme, dit-il, est angoissée jusqu'à la mort<sup>a</sup> », et encore : « Le pain que j'offrirai pour le salut du monde est ma chair<sup>b</sup>. » Cependant, si l'âme avait été chair, il n'y aurait eu qu'une seule chose dans le Christ : une âme composée de chair ou une chair composée

a. Matth. 26, 38. \*Mc 14, 34      b. Jn 6, 51

aut caro animalis. At cum diuidit species, carnem et  
 35 animam, duo ostendit. 6. Si duo, iam non unum ; si non  
 unum, iam nec anima carnalis nec caro animalis. Vnum  
 enim est anima caro aut caro anima. Nisi si et seorsum  
 aliam gestabat animam praeter eam quae caro erat, et  
 aliam circumferebat carnem praeter illam quae anima erat.  
 40 Quodsi una caro et una anima, illa *tristis usque ad mortem*  
 et illa *panis pro mundi salute*, saluus est numerus duarum  
 substantiarum in suo genere distantium, excludens carnae  
 animae unicam speciem.

**XIV. 1.** « Sed et angelum, aiunt, gestauit Christus. »  
 Qua ratione? Qua et hominem? Eadem ergo sit et causa.  
 Vt hominem gestaret Christus, salus hominis fuit causa,  
 scilicet ad restituendum quod perierat<sup>a</sup> : homo perierat,  
 5 hominem restitui oportuerat. Vt angelum gestaret Christus  
 nihil tale de causa est. 2. Nam et si angelis perditio repu-  
 tatur *in ignem praeparatum diabolo et angelis eius*<sup>b</sup>,  
 numquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum  
 mandatum<sup>c</sup> de salute angelorum suscepit Christus a patre.  
 10 Quod pater neque repromisit neque mandauit, Christus  
 administrare non potuit. Cui ergo rei angelum quoque  
 gestauit, nisi ut satellitem fortem cum quo salutem  
 hominis operaretur? 3. Idoneus enim non erat dei filius

34 aut θ : ut T<sup>ac</sup> ac T<sup>pc</sup> || 37 si om. θ

1 sed et T<sup>γ</sup> : sed α || 2 sit T : est θ || 3 fuit om. T || 5 hominem restitui  
 θ : h. restitutio T<sup>ac</sup> hominum restitutio T<sup>pc</sup> || 11 ergo T : igitur θ ||  
 12 fortem θ : forte T || 13 idoneus T : ideo reus θ

a. Cf. Lc 19, 10    b. Matth. 25, 41    c. Cf. Jn 10, 18

d'âme. Mais quand il mentionne séparément les espèces  
 de sa personne, chair et âme, il montre qu'elles sont deux.  
 6. Or deux choses n'en font pas une, et si elles n'en font  
 pas une, elles ne sont donc ni âme composée de chair, ni  
 chair composée d'âme. Car une seule chose consisterait  
 en une chair-âme ou une âme-chair. A moins que d'autre  
 part il ne fût revêtu d'une autre âme, en plus de celle qui  
 était chair, ou qu'il portât une autre chair, en plus de  
 celle qui était âme. Mais puisqu'il n'a qu'une seule âme  
 et une seule chair, que l'une est « triste jusqu'à la mort »  
 et que l'autre est le « pain offert pour le salut du monde »,  
 nous sommes assurés du nombre de ses deux substances,  
 qui diffèrent chacune dans leur genre, excluant l'espèce  
 unique d'une âme charnelle.

**Le Christ  
 ne porte pas  
 d'ange en lui,  
 mais il est ange  
 ou messenger du Père**

**XIV. 1.** « Mais, répliquent-ils, (en plus de son âme et de son corps) le Christ a aussi revêtu la nature de l'ange. » De quelle façon ? Comme il a d'autre part revêtu celle de l'homme ? Il faut, par conséquent, que ce soit pour la même raison. Pour que le Christ revêtît la nature de l'homme il y avait une raison, le salut de l'homme ; il fallait évidemment restaurer ce qui était perdu<sup>a</sup> : l'homme s'était perdu, c'était l'homme qu'il fallait restaurer. Mais aucune raison du même genre ne pouvait obliger le Christ à revêtir la nature de l'ange. 2. Bien que nous considérions en effet que les anges trouvent leur perdition « dans le feu préparé pour le diable et pour ses anges<sup>b</sup> », ils n'ont point cependant la promesse d'une restauration : le Christ n'a reçu aucun commandement<sup>c</sup> de son Père concernant le salut des anges. Ce que le Père n'a ni promis ni commandé, le Christ n'a pas pu l'exécuter. Dans quel dessein a-t-il donc aussi revêtu la nature de l'ange ? Serait-ce qu'il ait voulu se l'associer comme une puissante escorte pour accomplir la libération de l'homme ? 3. Ainsi

qui solus hominem liberaret a solo et singulari serpente  
 15 deiectum? Ergo iam non unus dominus nec unus saluti-  
 ficator, sed duo salutis artifices et utique alter altero  
 indignus. An uero ut per angelum liberaret hominem?  
 Cur ergo ipse descendit ad id quod per angelum erat  
 expediturus? Si per angelum quid et ipse? Si per se quid  
 20 et angelus? Dictus est quidem *Angelus magni cogitatus*<sup>a</sup>,  
 id est nuntius, officii non naturae uocabulo. Magnum enim  
 cogitatum patris super hominis scilicet restitutionem  
 annuntiaturus saeculo erat. Non ideo tamen sic angelus  
 intellegendus ut aliqui Gabriel aut Michael. 4. Nam et  
 25 filius a domino uinea mittitur ad uinitores, sicut et  
 famuli, de fructibus petitem<sup>e</sup>; sed non propterea unus ex  
 famulis deputabitur filius quia famulorum successit officio.  
 Facilius ergo dicam, si forte, ipsum filium angelum, id est  
 nuntium patris, quam angelum in filio. Sed cum de ipso  
 30 sit pronuntiatum: *Minuisti eum modico quid citra angelos*<sup>t</sup>,  
 quomodo uidebitur angelus, sic infra angelos diminutus,  
 dum homo sit qua caro et anima, et filius hominis? 5. Qua  
 autem spiritus dei et uirtus altissimi<sup>s</sup> non potest infra  
 angelos haberi, deus scilicet et dei filius. Quanto ergo dum  
 35 hominem gestat minor angelis factus est, tanto non dum  
 angelum gestat. Poterat haec opinio Ebioni conuenire qui

Test. : XIV, lin. 20-23 : cf. AUGUSTINVS, *Sermo VII*, 3 (CCL 41, p. 72).

15 dominus T : deus θ || 16 sed T : si θ || 18 ipse om. θ || 20 angelus magni cogitatus T : magni consilii angelus θ (*textus LXX, quo utitur etiam Augustinus, o. c. in test.*) || 25 domino θ : deo T || uinitores T : cultores θ || 30 modico α : -cum Tβ || 31 angelus T : angelum induisse θ || 32 sit T : fit θ || qua caro θ : quaero T || qua<sup>s</sup> R<sub>s</sub> : quia *codd.* || 35 tanto T : quanto θ || non dum *Gelenius* : nundum T dum θ || 36 poterat T : poterit θ

d. Is. 9, 5 (LXX) e. Cf. Matth. 21, 33 s. f. Ps. 8, 6 g. Zach. 1, 14

à lui seul, le Fils de Dieu n'était pas capable de libérer l'homme jeté à bas par un seul et unique serpent ? Dans ce cas il n'y a pas un seul Seigneur, un seul Sauveur, mais deux artisans du salut, dont l'un ne peut évidemment rien faire sans l'autre. Serait-ce alors que l'ange ne devait servir que d'intermédiaire dans la libération de l'homme ? Mais pourquoi le Christ est-il descendu lui-même pour une affaire qu'il devait faire régler par l'ange ? Si l'ange servait d'intermédiaire pourquoi agir aussi lui-même ? Et s'il agissait par lui-même, qu'eût-il à faire de l'ange ? Je sais bien qu'il est appelé l'« Ange du grand dessein »<sup>a</sup>, cela veut dire le messager : c'est le nom de sa fonction et non de sa nature. Il devait en effet annoncer à ce siècle les grands desseins du Père concernant la restauration de l'homme. Mais il ne faut pas comprendre pour autant qu'il est ange de la même façon, par exemple, qu'un Gabriel ou un Michel. 4. Car si le maître de la vigne envoie son Fils auprès des vigneronns aussi bien que ses serviteurs, pour demander sa part de la récolte<sup>e</sup>, toutefois le fils ne doit pas être considéré comme un des serviteurs pour avoir pris leur place dans la même fonction. Je trouverais donc plus facile de reconnaître, s'il y a lieu, que le Fils est lui-même un ange, c'est-à-dire l'envoyé du Père, plutôt qu'un ange est dans le Fils. Mais comme c'est précisément de lui qu'il a été annoncé : « Tu l'as abaissé un peu en dessous des anges<sup>t</sup> », comment passera-t-il pour un ange, lui qui fut abaissé en dessous des anges : car il est homme dans la mesure où il est chair et âme, et Fils de l'homme. 5. En revanche dans la mesure où il est esprit de Dieu et vertu du Très-Haut<sup>s</sup>, on ne peut le placer au-dessous des anges, lui qui est Dieu et Fils de Dieu. Par conséquent, aussi vrai qu'en revêtant la nature de l'homme il est devenu inférieur aux anges, autant cela serait faux s'il avait revêtu la nature de l'ange. Cette opinion aurait pu convenir à Ébion qui représente Jésus comme un homme, rien qu'un homme, un simple descen-

nudum hominem et tantum ex semine Daud, id est non et dei filium, constituit Iesum, plane prophetis aliquid gloriosiore, ut ita in illo angelum fuisse edicat quemadmodum in aliquo Zacharia. 6. Nisi quod a Christo numquam est dictum : *Et ait mihi angelus qui in me loquebatur<sup>a</sup>* ; sed nec quotidianum illud omnium prophetarum : *Haec dicit dominus<sup>1</sup>*. Ipse enim erat dominus coram et ex sua auctoritate pronuntians : *Ego autem dico uobis<sup>1</sup>*. Et quid ultra ad haec, Esaia exclamante : *Non angelus neque legatus sed ipse dominus saluos eos fecit<sup>k</sup>* ?

**XV. 1.** Licuit et Valentino ex privilegio haeretico carnem Christi spiritalem comminisci. Quiduis eam fingere potuit quisquis humanam credere noluit, quando, quod ad omnes dictum sit, si humana non fuit nec ex homine, non uideo ex qua substantia ipse Christus et hominem se et filium hominis pronuntiarit : *Nunc autem uultis occidere hominem ueritatem ad uos locutum<sup>a</sup>*, et : *Dominus est sabbati filius hominis<sup>b</sup>*. De ipso enim Esaias : *Homo in plaga et sciens ferre imbecillitatem<sup>c</sup>*. Et Ieremias : *Et homo est, et quis cognoscat eum<sup>d</sup>* ? Et Daniel : *Et ecce super nubes tamquam filius hominis<sup>e</sup>*. Etiam Paulus apostolus : *Mediator dei et hominum homo Christus Iesus<sup>f</sup>*. Item Petrus in Actis apostolorum : *Iesum nazarenum uirum uobis a deo destinatum<sup>g</sup>*, utique hominem. 2. Haec sola sufficere uice

38 et  $\theta$  : est T<sup>ac</sup> expungit T<sup>pc</sup> || aliquid T<sup>ac</sup> : aliqui T<sup>pc</sup> aliquo  $\theta$  || 39 in illo  $\theta$  : in nonnullis T<sup>pc</sup> || edicat  $\theta$  : dicatur T || 40 a om.  $\theta$  || 43 et om.  $\alpha$  || ex om.  $\gamma$  || 44 et om.  $\theta$  || 45 Esaia exclamante T : Esaiam exclamantem audi  $\theta$

2 quiduis  $\theta$  : quidquid uis T || 4 sit T : est  $\theta$  || 5 et hominem se T : hominem  $\theta$  || 6 pronuntiarit  $\theta$  : pronunciauerit T || 7 locutum  $\theta$  : elocutum T || 10 cognoscat eum T : cognouit illum  $\theta$  || ecce om.  $\theta$

h. Cf. Lc 1, 35 i. Cf. par ex. Is. 1, 2.18.20.24. Jér. 4, 3.27; 6, 16.22 etc. j. Matth. 5, 34.39 k. Is. 63, 9 (LXX)

dant de la race de David, qui n'est donc pas en même temps Fils de Dieu. Il convient sans doute qu'il a fait plus de bruit que les prophètes et explique qu'un ange était en lui comme en un certain Zacharie. 6. A cela près que le Christ n'a jamais dit : « Et l'ange qui parlait en moi me dit<sup>a</sup> », ni ce mot familier à tous les prophètes : « Parole du Seigneur<sup>1</sup> », car il était lui-même le Seigneur proclamant devant tous et de sa propre autorité : « Mais moi je vous dis<sup>1</sup>. » Que te faut-il encore puisque Isaïe s'écrie : « Ce n'est ni un ange ni un envoyé, c'est le Seigneur lui-même qui les a sauvés<sup>k</sup> » ?

**Valentin  
et les « Syllogismes »  
d'Alexandre**

**XV. 1.** Valentin de son côté, en vertu de son privilège hérétique, s'est permis de supposer que la chair du Christ était composée d'esprit. N'importe quoi eût fait l'affaire pour qui s'est refusé à croire que cette chair fût humaine ! Mais qu'ils se le tiennent pour dit, tous autant qu'ils sont : si elle n'était pas humaine ou née de l'homme, je ne vois pas en raison de quelle substance le Christ aurait pu se déclarer homme et Fils de l'homme. « Voici que vous voulez tuer l'homme qui vous a dit la vérité<sup>a</sup> », « le Fils de l'homme est maître du sabbat<sup>b</sup> ». Cela confirme la parole d'Isaïe à son sujet : « Un homme de douleurs et qui entend ce que c'est que porter sa faiblesse<sup>c</sup> » ; ou de Jérémie : « Il est homme et qui le connaîtra<sup>d</sup> ? » ou de Daniel : « Et voici au-dessus des nuées comme un fils d'homme<sup>e</sup>. » L'apôtre Paul dit aussi : « Le médiateur entre Dieu et les hommes, c'est l'homme Jésus-Christ<sup>f</sup> » ; de même, Pierre dans les *Actes des Apôtres* : « Jésus de Nazareth, un homme que Dieu nous a envoyé<sup>g</sup> ». Parfaitement, un homme ! 2. Rien que cela devait suffire à constituer une prescription, à témoigner

a. Jn 8, 40 b. Matth. 12, 8 c. Is. 53, 3 d. Jér. 17, 9 (LXX) e. Dan. 7, 13 f. I Tim. 2, 5 g. Act. 2, 22

15 praescriptionis debuerunt ad testimonium carnis humanae  
 et ex homine sumptae, et non spiritalis, sicut nec animalis  
 nec siderea nec imaginariae, si sine studio et artificio  
 contentionis haereses esse potuissent. 3. Nam ut penes  
 quemdam ex Valentini factiuncula legi, primo non putant  
 20 terrenam et humanam Christo substantiam informatam,  
 ne deterior angelis dominus deprehendatur, qui non  
 terrena carnis extiterunt, dehinc quod oporteret similem  
 nostrae carnis similiter nasci, non de spiritu nec de deo,  
 sed ex uiri uoluntate<sup>n</sup>. « Et cur non de corruptela, sed de  
 25 incorruptela<sup>1</sup>? Et quare non, sicut et illa resurrexit et in  
 caelo resumpta est, ita et nostra par eius statim adsumitur?  
 Aut cur illa par nostrae non aequae in terram dissoluta est? »  
 4. Talia ethnici uoluntabant : « Ergo dei filius in tantum  
 humilitatis exhaustus est », et : « Si resurrexit in exemplum  
 30 spei nostrae, cur nihil tale de nobis probatum est? »  
 Merito ethnici talia, sed merito et haeretici. Numquid  
 enim inter illos distat nisi quod ethnici non credendo  
 credunt, at haeretici credendo non credunt? 5. Legunt  
 denique : *Minorasti eum modico citra angelos*<sup>1</sup>, et negant  
 35 inferiorem substantiam Christi nec hominem se sed  
 uermem pronuntiantis<sup>k</sup>, qui *nec formam habuit nec speciem,  
 sed forma eius ignorabilis, defecta citra omnes homines,  
 homo in plaga et sciens ferre imbecillitatem*<sup>1</sup>. 6. Agnoscunt  
 hominem deo mixtum et negant hominem ; mortuum

15-16 et humanae *inv.* T || 17 imaginariae  $\theta$  : putatiuae i. T || 19  
 factiuncula T : ratione  $\theta$  || 20 et humanam *om.*  $\theta$  || 21 ne *om.* T ||  
 deprehendatur  $\theta$  : depredataur T<sup>sc</sup> uel hendi *add.* T<sup>pc</sup> *supra lin.* || 22  
 extiterunt T : -terit  $\theta$  || 23 nostrae carnis T : nostri carnem  $\theta$  || 24-25  
 sed de incorruptela *om.* T || 26 resumpta  $\theta$  : sumpta T || 28 uoluntabant  
 T : -tabant  $\theta$  || 29 exhaustus est *scripsi* : exhaustus  $\theta$  exhibitus est  
 T || 31 numquid  $\theta$  : non aliquid T<sup>pc</sup> || 32 quod *om.* T || 34 modico  $\theta$  :  
 -cum T || 37 ignorabilis T : ignobilis  $\theta$

h. Cf. Jn 1, 13 i. I Pierre 1, 23 j. Ps. 8, 6 k. Cf. Ps.  
 22, 7 l. Is. 53, 2-3

d'une chair humaine reçue de l'homme et pas plus composée  
 d'esprit que d'âme, de matière astrale, ou de mirages,  
 si les hérésies avaient pu exister sans cultiver la fièvre et  
 l'artifice de la chicane ! 3. Car j'ai lu chez quelqu'un de  
 la chapelle de Valentin qu'ils ne pensent pas que le Christ  
 ait été formé d'une substance terrestre et humaine, premièrement  
 de crainte qu'on ne prenne le Seigneur à être  
 inférieur à ses anges, qui ne sont pas constitués d'une chair  
 terrestre ; deuxièmement parce qu'une chair semblable  
 à la nôtre devrait naître semblablement « non de l'Esprit,  
 ni de Dieu, mais de la volonté de l'homme<sup>n</sup> ». « Et que  
 signifient ces mots, demandent-ils, ' non de ce qui est  
 corrompu mais de ce qui est incorruptible<sup>1</sup> ' ? De même  
 que sa chair est ressuscitée et qu'elle est remontée dans  
 le ciel, pourquoi la nôtre n'y monte-t-elle pas aussitôt,  
 si elle est semblable à la sienne ? Ou bien pourquoi la  
 sienne, si elle est semblable à la nôtre, ne s'est-elle pas  
 également dissoute dans la terre ? » 4. Voilà bien les propos  
 éculés des païens : « Ainsi le Fils de Dieu s'anéantit à tant  
 de petitesse ! » Ou bien : « S'il est ressuscité comme modèle  
 de notre espérance, pourquoi n'y a-t-il point de preuve  
 d'un fait semblable parmi nous ? » Nous n'en attendons  
 pas moins des païens, pas moins non plus des hérétiques !  
 Y aurait-il une différence entre eux, sinon que les païens  
 croient en ne croyant pas, tandis que les hérétiques ne  
 croient pas en croyant ? 5. Car enfin, ils lisent : « Tu l'as  
 abaissé un peu en dessous des anges<sup>1</sup> », et ils nient la  
 substance inférieure d'un Christ, qui déclare n'être pas  
 même un homme mais un ver de terre<sup>k</sup>, qui « n'a pas eu  
 de dehors éclatants, mais passa inaperçu, s'abaissant  
 en dessous de tous les hommes, comme un homme de  
 douleurs entendant ce que c'est que porter sa faiblesse<sup>1</sup> ».  
 6. Ils confessent que (pour lui) l'homme s'est uni à Dieu  
 et ils nient son humanité ; ils croient qu'il est mort et

40 credunt et quod est mortuum ex incorruptela natum esse contendunt, quasi corruptela aliud sit a morte. « Sed et nostra caro statim resurgere debebat. » Exspecta. Nondum inimicos suos Christus oppressit<sup>m</sup> ut cum amicis de inimicis triumphet.

**XVI.** 1. Insuper argumentandi libidine ex forma ingenii haeretici locum sibi fecit Alexander ille : quasi nos affirmemus idcirco Christum terreni census induisse carnem ut euacuet in semetipso carnem peccati<sup>a</sup>. Quod et si  
5 diceremus, quacumque ratione muniremus sententiam nostram dum ne tanta amentia qua putavit, tamquam ipsam carnem Christi opinemur ut peccatricem euacuatam in ipso, cum illam et ad dexteram patris in caelis praesidere meminerimus<sup>b</sup> et uenturam inde in suggestu paternae  
10 claritatis praedicemus<sup>c</sup>. 2. Adeo, ut euacuatam non possumus dicere ita nec peccatricem : quia nec euacuatam in qua dolus non fuit<sup>d</sup>. Defendimus autem non carnem peccati euacuatam esse in Christo sed peccatum carnis, non materiam sed naturam, nec substantiam sed culpam,  
15 secundum apostoli auctoritatem dicentis : *Euacuauit peccatum in carne*<sup>e</sup>. 3. Nam et si alibi *in similitudine* inquit *carnis peccati*<sup>f</sup> fuisse Christum, non quod similitudinem carnis acceperit quasi imaginem corporis et non ueritatem, sed *similitudinem peccatricis carnis* uult intellegi quod ipsa  
20 non peccatrix caro Christi eius fuerit par cuius erat

1 argumentandi θ : argumentum de T || 3 idcirco om. θ || 6 qua θ : quam T || 8 et om. T || 9 inde om. T || in om. θ || 11 quia om. θ || 16 si om. θ || similitudine corr. P (Rhenanus ?) : -nem cell. || 17 peccati θ : peccatricis T || 18 ueritatem T : -tis θ || 20 non peccatrix om. T || fuerit T : fuit α om. γ || par θ : per T

m. Cf. Ps. 8, 8 ; I Cor. 15, 27-28

a. Cf. Rom. 6, 6    b. Cf. Mc 16, 19    c. Cf. Matth. 16, 27.  
Mc 8, 38    d. I Pierre 2, 22 (Is. 53, 9)    e. Rom. 8, 3    f. Ib.

prétendent que ce qui est mort est né de ce qui est incorruptible, comme si la corruption était autre chose que la mort. « Mais notre chair aussi aurait dû ressusciter tout de suite ! » Patience : le Christ n'a pas encore écrasé ses ennemis<sup>m</sup> pour célébrer, en compagnie de ses amis, son triomphe sur ses ennemis.

**XVI.** 1. Il est encore un point sur  
Exégèse de Rom. 6, 6    quoi cet Alexandre a pu donner carrière à son chatouillement d'argumenter, suivant la pente naturelle des hérétiques. A l'entendre nous affirmions que le Christ a revêtu une chair d'origine terrestre, afin d'anéantir en lui la chair du péché<sup>a</sup>. Même si c'étaient nos propres termes, nous appuierions notre jugement sur n'importe quel argument plutôt que l'énorme sottise qu'il s'est imaginée : comme si nous pensions que la chair du Christ a été anéantie en lui comme pécheresse alors que nous rappelons qu'elle siège dans les cieux à la droite du Père<sup>b</sup> et que nous annonçons qu'elle en reviendra, rehaussée de la gloire paternelle<sup>c</sup> ! 2. Ainsi pas plus que nous ne pouvons dire qu'elle fut anéantie, nous ne pouvons dire qu'elle fut pécheresse : car si elle ne fut pas anéantie c'est qu'il n'y eut point de fraude en elle<sup>d</sup>. En revanche nous soutenons que ce n'est pas la chair du péché, mais le péché de la chair qui a été anéanti dans le Christ : non la matière de cette chair mais son naturel, non sa substance mais sa faute. Nous nous appuyons sur la parole de l'Apôtre : « Il a anéanti le péché dans la chair<sup>e</sup>. » 3. En effet, bien qu'il dise en un autre endroit que le Christ fut « dans la ressemblance d'une chair de péché<sup>f</sup> », il n'entend pas qu'il ait reçu cette ressemblance de chair comme le fantôme d'un corps plutôt que sa réalité ; mais en disant « la ressemblance d'une chair pécheresse » il veut nous faire comprendre que la chair du Christ, sans être elle-même pécheresse, était semblable à la chair dont relève le péché : comparable à celle d'Adam par sa race, sans

peccatum, genere non uitio <Adae> aequanda. 4. Hinc etiam confirmamus eam fuisse carnem in Christo cuius natura est in homine peccatrix, et sic in illa peccatum euacuatum, dum in Christo sine peccato habetur quae in  
 25 homine sine peccato non habebatur. At neque ad propositum Christi faceret euacuantis peccatum carnis, non in ea carne euacuare illud in qua erat natura peccati, neque ad gloriam. Quid enim magnum, si in carne meliore et alterius, id est non peccatricis naturae, naeuum peccati  
 30 peremit? « Ergo, inquis, si nostram induit, peccatrix fuit caro Christi ». 5. Noli constringere explicabilem sensum. Nostram enim induens suam fecit, suam faciens non peccatricem eam fecit. Ceterum, quod ad omnes dictum sit qui ideo non putant carnem nostram in Christo fuisse  
 35 quia non fuit ex uiri semine<sup>s</sup>, recordentur Adam ipsum in hanc carnem non ex semine uiri factum. Sicut terra conuersa est in hanc carnem sine uiri semine<sup>n</sup>, ita et dei uerbum potuit sine coagulo in eiusdem carnis transire materiam.

**XVII.** 1. Sed remisso Alexandro cum suis *Syllogismis*, quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos magna cum impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit, ad unam iam lineam congressionem dirigamus : an carnem Christus ex uirgine acceperit, ut hoc praecipue modo humanam eam constet, si ex humana matrice substantiam traxit, quamquam licuit

<sup>21</sup> Adae aequanda *Evans* : adaequanda T adae quando θ || 24 dum T : quod θ || 25 at T : nam θ || ad θ : at T || 26 faceret θ : facere T || 29 naturae T : -ra θ || naeuum θ : uim T || 30 peremit T : redemit θ || 32-33 fecit suam — eam om. PFX (*praebet* M<sup>pe</sup> mg.) || 33 quod θ : *rasuram praebet* T || 35 fuit θ : fuerit T

3 cum om. θ || 6 hoc om. T || modo om. T

l'être par sa faute. 4. Cette parole nous confirme encore que la chair qui était dans le Christ est celle qui pèche naturellement en l'homme, et que le péché est anéanti en elle dans la mesure où on la trouve sans péché dans le Christ, alors qu'on ne la trouvait pas sans péché dans l'homme. D'ailleurs cela ne servirait même pas le dessein du Christ anéantissant le péché de la chair, s'il ne l'anéantissait pas dans la chair dont le naturel est pécheur, pas plus que cela ne servirait à sa gloire. La grande chose, en vérité, d'avoir détruit la tache du péché dans une chair meilleure et d'un naturel différent : entendez incapable de péché ! « Ainsi, répliques-tu, si c'est notre chair qu'il a revêtue, la chair du Christ était pécheresse. » 5. Ne condense donc pas un raisonnement qui demande à être développé : en revêtant notre chair il l'a rendue sienne, en la rendant sienne il l'a rendue sans péché. Quant au reste — cela soit dit à tous ceux qui pensent que le Christ n'a pas eu une chair semblable à la nôtre, parce qu'elle n'est pas née de la semence de l'homme<sup>s</sup> — qu'on se souvienne qu'Adam lui-même fut créé dans cette chair sans être né de la semence de l'homme. De même que la terre fut changée en cette chair<sup>n</sup> sans la semence de l'homme, de même sans le premier ferment de la fécondation, le Verbe de Dieu a pu passer dans la matière de cette chair.

**Conuenances  
symboliques  
de la naissance  
virginale**

**XVII.** 1. Mais laissons Alexandre entortiller les *Syllogismes* de ses argumentations, laissons-le y glisser, avec une belle audace, les psaumes de Valentin, comme s'ils étaient de quelque auteur canonique. Portons maintenant l'attaque sur un seul front : le Christ a-t-il bien reçu sa chair de la Vierge ? C'est le moyen le plus autorisé d'établir que cette chair était humaine, puisqu'elle a tiré sa substance d'une matrice humaine.

g. Cf. Jn 1, 13 h. Cf. Gen. 2, 7

iam et de nomine hominis et de statu qualitatis et de  
 sensu tractationis et de exitu passionis humanam consti-  
 10 tisse. 2. Ante omnia autem commendanda erit ratio quae  
 praefuit ut dei filius de uirgine nasceretur. Noue nasci  
 habebat nouae natiuitatis dedicator de qua signum daturus  
 dominus ab Esaia praedicabatur. Quod istud signum?  
 15 *Ecce uirgo concipiet in utero et pariet filium*<sup>a</sup>. Concepit  
 igitur uirgo et peperit Emmanuel, quod est nobiscum  
 deus. 3. Haec est natiuitas noua dum homo nascitur in  
 deo ex quo in homine natus est deus carne antiqui seminis  
 suscepta sine semine antiquo, ut illam nouo semine, id  
 est spiritali, reformaret exclusis antiquitatis sordibus  
 20 expiatam. Sed tota nouitas ista, sicut et in omnibus, de  
 ueteri figurata est rationali per uirginem dispositione  
 homine domino nascente. Virgo erat adhuc terra nondum  
 opere compressa<sup>b</sup>, nondum sementi subacta, ex ea hominem  
 factum accipimus a deo in animam uiuam<sup>c</sup>. 4. Igitur si  
 25 primus Adam ita traditur, merito sequens uel *nouissimus*  
*Adam*<sup>d</sup>, ut apostolus dixit, proinde de terra, id est carne,  
 nondum generationi resignata in spiritum uiuificantem a  
 deo est prolatus. Et tamen, ne mihi uacet incursus nominis  
 Adae : unde Christus Adam ab apostolo dictus est, si  
 30 terreni non fuit census homo eius? Sed et hic ratio defendit :  
 quod deus imaginem et similitudinem suam<sup>e</sup> a diabolo

8 et<sup>a</sup> om. θ || 9 sensu θ : censu T || 12 habebat T : debebat θ || de  
 om. T || 13 quod T : quod est θ || 15 Emmanuel T : -elem θ || quod est  
 om. θ || 16 deus T : deum θ || 17 ex quo in homine natus est deus  
 T : in quo homine deus natus est θ || 19 spiritali T : spiritaliter θ ||  
 22 homine om. θ || 26 Adam om. T || 27 nondum T : non θ || gene-  
 rationi θ : -nis T<sup>ae</sup> uel e add. T<sup>po</sup> supra lin. || 29 Adae unde Chris-  
 tus T : ad eumdem Christum θ || 31 deus T : dei θ

a. Is. 7, 14    b. Cf. Gen. 2, 5    c. Cf. Gen. 2, 7    d. Cf. I Cor.  
 15, 45    e. Cf. Gen. 1, 26

Cependant on a déjà vu clairement son humanité établie  
 par son nom d'homme, par les qualités de son être, le  
 caractère sensible des traitements (qu'il a subis) et le  
 résultat de sa Passion. 2. Or, avant toute chose, il convient  
 de mettre en relief l'ordre rationnel qui a présidé à la  
 naissance virginale du Fils de Dieu. Il fallait qu'il naquit  
 d'une façon nouvelle, lui qui devait fonder une nouvelle  
 naissance, dont le Seigneur, par la voix d'Isaïe, avait  
 prédit qu'il donnerait un signe. Quel est ce signe ? « Voici  
 qu'une vierge concevra dans son sein et qu'elle enfantera  
 un fils<sup>a</sup>. » C'est ainsi que la Vierge a conçu et qu'elle a  
 enfanté « Emmanuel », qui signifie « Dieu avec nous ». 3.  
 Telle est la naissance nouvelle où l'homme naît en  
 Dieu, depuis que Dieu est né en l'homme, prenant la  
 chair de l'ancienne semence sans la semence ancienne,  
 afin de lui redonner forme par la semence nouvelle, c'est-à-  
 dire spirituelle, et de la purifier en la débarrassant des  
 souillures de son ancienne vie. Mais cette rénovation,  
 comme aussi tout le reste, fut entièrement préfigurée  
 par le passé lorsque, selon la disposition d'un ordre ration-  
 nel, l'homme naquit à Dieu par l'intermédiaire d'une  
 vierge. Jusqu'alors la terre était vierge ; elle n'avait pas  
 encore été forcée par les labours<sup>b</sup>, violée par les semailles :  
 et c'est de cette terre-là que nous lisons que l'homme fut  
 fait par Dieu en une âme vivante<sup>c</sup>. 4. Par conséquent,  
 si telle est la tradition sur le premier Adam, il est juste  
 que le second ou le « dernier Adam<sup>d</sup> », comme l'a nommé  
 l'Apôtre, soit également issu sous l'action de Dieu d'une  
 terre ou d'une chair que l'enfantement n'avait pas encore  
 descellée, pour devenir l'esprit qui vivifie. Cependant,  
 je ne veux pas laisser d'exploiter cette intervention du nom  
 d'Adam. D'où vient que le Christ a été appelé Adam par  
 l'Apôtre, si l'homme n'était pas en lui d'origine terrestre ?  
 Ici encore nous nous appuyons sur une disposition ration-  
 nelle : Dieu en effet, rivalisant par une action contraire,  
 a recouvré sa propre image et propre ressemblance<sup>e</sup>

captam aemula operatione recuperavit. 5. In uirginem enim adhuc Euam irreperat uerbum aedificatorium mortis ; in uirginem aequè introducendum erat dei uerbum  
 35 structorium uitae, ut quod per eius modi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eua serpenti : credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, ista credendo correxit. « Sed Eua nihil tunc concepit in utero ex diaboli uerbo. » 6. Immo  
 40 concepit. Nam exinde ut abiecta pareret et in doloribus pareret<sup>f</sup> uerbum diaboli semen illi fuit<sup>g</sup>. Enixa est denique diabolum fratricidam. Contra Maria eum edidit qui carnalem fratrem Israel, interemptorem suum, saluum quandoque praestaret. In uuluum ergo deus uerbum suum  
 45 detulit bonum fratrem, ut memoria mali fratris euaderet. Inde prodeundum fuit Christo ad salutem hominis quo homo iam damnatus intrauerat<sup>h</sup>.

**XVIII.** 1. Nunc et simplicius respondeamus. Non compe-  
 tebat ex semine humano dei filium nasci, ne si totus esset  
 filius hominis non esset et dei filius nihilque haberet  
 amplius Salomone et amplius Iona<sup>a</sup>, ut de Ebionis opinione  
 5 credendus erat. Ergo iam dei filius ex patris dei semine,  
 id est spiritu. 2. Vt esset et hominis filius, caro <ei> eaque  
 sola erat ex hominis carne sumenda sine uiri semine.

35 structorium T : exstructorium θ || 38 ista T : haec θ || correxit  
 T : deleuit θ || sed T : sed et θ || 44 uuluum θ : -ua T || 45 memoria  
 mali *scripsi* : memoriam m. *codd.* || euaderet T : redderet θ era-  
 deret *Rigaltius*

1 et T : ut θ || 2 humano semine *inv.* T || ne si *Mesnartius* : nisi  
*codd.* || 3 haberet θ : habere T<sup>pe</sup> || 4 ut *Oehler* : et θ *om.* T || 5 iam *om.*  
 T || 6 et *om.* θ || ei *Kroy.* : *om. codd.* || 6-7 eaque sola erat *Kroy.* :  
 quae [*sublin.* T<sup>pe</sup>] sola erat T ea sola quae erat θ

f. Cf. Gen. 8, 16 g. Cf. Jn 8, 44. I Jn 3, 12 h. Cf. Gen.  
 4, 1

que le diable avait capturée. 5. Car Ève était  
 vierge encore lorsque s'était glissé en elle le verbe construc-  
 teur de mort ; c'était donc dans une vierge que devait  
 également s'introduire le Verbe divin constructeur de  
 vie : ce que ce sexe avait entraîné à sa perte devait être  
 ainsi reconduit au salut par ce même sexe. Ève avait eu foi  
 au serpent, Marie eut foi en Gabriel. Le péché de la foi  
 de l'une eut pour remède la foi de l'autre. « Mais, me  
 dis-tu, Ève à ce moment-là n'a rien conçu en son sein  
 par le verbe du diable ! » 6. Eh bien si, elle conçut ! Et  
 par suite le verbe du diable fut la semence<sup>f</sup> qui lui rapporta  
 d'obéir dans l'humiliation et d'enfanter dans la douleur<sup>g</sup>.  
 Finalement elle enfanta un diable, assassin de son frère.  
 Au contraire celui que Marie enfanta devait un jour  
 assurer le salut d'Israël, son frère par la chair et son  
 meurtrier. Ainsi Dieu fit descendre son propre Verbe  
 dans le sein d'une femme pour être le bon frère, afin  
 qu'en sortit le souvenir du mauvais frère. Il fallait que le  
 Christ sortit, pour le salut de l'homme, d'un organe où  
 l'homme n'était entré que déjà condamné<sup>h</sup>.

**Naissance  
 virginale  
 et union  
 hypostatique**

**XVIII.** 1. Maintenant, répondons  
 aussi sans allégories. Il ne convenait  
 pas que le Fils de Dieu naquit d'une  
 semence humaine, de crainte qu'entiè-  
 rement fils de l'homme, il ne fût pas également fils de Dieu  
 et n'eût rien eu de plus en lui que Salomon ou que Jonas<sup>a</sup> :  
 c'est ainsi qu'il fallait le croire au jugement d'Ébion.  
 Par conséquent il est acquis que le Fils de Dieu est né  
 de la semence de Dieu le Père, c'est-à-dire de l'Esprit.  
 2. Pour être en même temps fils de l'homme, c'était sa  
 chair, et elle seulement, qu'il devait prendre de la chair  
 de l'homme, sans la semence de l'homme. En effet la

a. Cf. Matth. 12, 41-42. Lc 11, 31-32

Vacabat enim semen uiri apud habentem dei semen. Itaque, sicut nondum natus ex uirgine patrem deum  
 10 habere potuit sine homine matre, aeque cum de uirgine nasceretur, potuit matrem habere hominem sine homine patre. 3. Sic denique homo cum deo dum caro hominis cum spiritu dei : caro sine semine ex homine, spiritus cum semine ex deo. Igitur, si fuit dispositio rationis super  
 15 filium dei ex uirgine proferendum, cur non ex uirgine acceperit corpus quod de uirgine protulit, quia aliud est quod a deo sumpsit? « Quoniam, inquiunt, *uerbum caro factum est*<sup>b</sup>. » 4. Vox ista quid caro factum sit contestatur et declarat ; nec tamen periclitatur quasi statim aliud sit  
 20 factum caro et non uerbum, si ex carne factum est uerbum caro. Aut si ex semetipso factum est, scriptura dicat. Cum scriptura non dicat nisi quod sit factum, non et unde sit factum, ergo ex alio non ex semetipso suggerit factum. 5. Si non ex semetipso sed ex alio, iam hinc tracta  
 25 ex quo magis credere congruat carnem factum uerbum, nisi ex carne in qua et factum est. Vel quia ipse dominus sententialiter et definitiue pronuntiauit : *Quod in carne natum est caro est*<sup>c</sup>, quia ex carne natum est. « Sed si de homine tantummodo dixit, non et de semetipso, plane nec  
 30 de homine Christo. — Nega hominem Christum, et ita defendes non et in ipsum competisse. — Atquin subicit :

<sup>b</sup> semen dei *inv.* Tγ || 10 matre *om.* θ || 11 hominem *om.* θ || 13 semine ex *om.* T || 15 cur θ : cum T || 17 inquiunt θ : inquit T || 19 et declarat *om.* θ || 19-20 factum sit *inv.* T || 21 semetipso T : semine ipso θ || 23 semetipso T : semine ipso θ || 25 ex quo θ : et ex quo T || congruat θ : -ruet T || 27 pronuntiauit θ : -liat T || 28 si *om.* T || 29-30 nec de homine Christo *om.* θ || 30 nega hominem Christum *om.* T || 31 defendes γ : defende Tα || in ipsum θ : ipsi Tρ || atquin θ : ad quid T

semence de l'homme était superflue pour qui avait en soi la semence de Dieu. Ainsi, de même qu'avant de naître d'une vierge, il a pu avoir Dieu pour père sans avoir une mère humaine, de même, en naissant de la Vierge, il a pu avoir une mère humaine sans avoir de père humain. 3. En résumé, il est Dieu en même temps qu'homme, parce qu'il a la chair de l'homme en même temps que l'Esprit de Dieu : de l'homme il tient sa chair, sans semence, et de Dieu il tient la semence et l'Esprit. Dans ces conditions, s'il est vrai qu'il a existé une disposition rationnelle impliquant que le Fils de Dieu devait être issu d'une vierge, pourquoi ne serait-ce pas de la Vierge qu'il a reçu son corps, puisque celui-ci est issu de la Vierge et que c'est autre chose qu'il a reçu de Dieu ? « Parce que, répliquent-ils, c'est le Verbe qui s'est fait chair<sup>b</sup>. » 4. Cette parole atteste avec clarté ce qui s'est fait chair ; cependant, il n'y a pas à craindre qu'autre chose que le Verbe ne se soit fait chair dès lors que le Verbe s'est fait chair à partir d'une chair. Ou bien alors, si c'est à partir de lui-même qu'il s'est fait chair, que l'Écriture nous le dise. Mais puisque l'Écriture nous dit seulement qu'il s'est fait chair sans nous dire à partir de quoi il s'est fait chair, elle nous porte à croire qu'il ne s'est pas fait chair à partir de lui-même, mais à partir d'autre chose. 5. Si ce n'est pas à partir de lui-même, mais à partir d'autre chose, discute maintenant à partir de quoi il est plus convenable de croire que le Verbe s'est fait chair, sinon à partir de la chair dans laquelle il s'est fait ? Quand ce ne serait qu'en raison de la sentence décisive prononcée par le Seigneur en personne : « Ce qui est né dans la chair est chair<sup>c</sup> », car cela est né de la chair. « Mais s'il l'a dit seulement de l'homme et non pas aussi de lui-même, il est clair qu'il ne l'a pas dit non plus de l'humanité du Christ. — Commence par nier l'humanité du Christ : alors tu pourras soutenir que cela ne lui convenait pas aussi à lui-même ! — Cependant il ajoute ' Et ce qui est né de

*Et quod de spiritu natum est, spiritus est<sup>a</sup>, quia deus spiritus<sup>e</sup> et de deo natus est<sup>f</sup>. 6. Hoc utique uel eo magis in ipsum tendit si et in credentes eius.» Si ergo et hoc  
35 ad ipsum, cur non et illud supra? Neque enim potes diuidere hoc ad ipsum, illud supra ad ceteros homines, qui utramque substantiam Christi et carnis et spiritus non negas. 7. Ceterum, si tam carnem habuit quam spiritum, cum de duarum substantiarum pronuntiat condicione quas  
40 in semet ipse gestabat, non potest uideri de spiritu quidem suo, de carne uero non sua determinasse. Ita, cum sit ipse de spiritu dei spiritus, ex deo natus, ipse et ex carne hominis homo in carne generatus.*

**XIX. 1.** « Quid est ergo : *Non ex sanguine neque ex uoluntate carnis neque ex uoluntate uiri sed ex deo natus est<sup>a</sup>?* » Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratos eius obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt :  
5 « Non ex sanguine nec ex carnis uoluntate nec ex uiri, sed ex deo nati sunt<sup>b</sup> », quasi supra dictos credentes in nomine eius<sup>c</sup> designet, ut ostendant esse semen illud arcanum electorum et spiritualium quod sibi imbuunt. 2. Quomodo autem ita erit, cum omnes qui credunt in nomine eius,  
10 pro communi lege generis humani ex sanguine et ex carnis et ex uiri uoluntate nascantur, etiam Valentinus ipse? Adeo singulariter ut de domino scriptum est : *Sed ex deo*

33 spiritus T : s. est θ || 34 ipsum θ : ipso T || 35 cur non et θ : curret non T<sup>ac</sup> cur non T<sup>pc</sup> || 35-36 potes diuidere T : d. potest θ || 38 negas θ : negant T || si om. θ || 39 cum om. θ || condicione pronuntiat inv. θ || quas θ : quam T<sup>pc</sup> || 40 in semet T : et θ || gestabat T : -tat θ || 41-42 ipse sit inv. θ || 42 spiritus T : et spiritus deus est θ || ipse<sup>a</sup> T : ipse est θ

1 est om. T || neque T : nec θ || 2 neque T : nec θ || 6 nati sunt T : natus est θ || 7 ostendant T : -dat θ || illud T : illius θ || 9 eius T<sup>pc</sup> supra lin. : domini θ || 10 pro om. θ || ex carnis θ : carne T || 11 ex om. T || 12 sed T : et θ

d. Ib. e. Jn 4, 24 f. Jn 1, 13 (cf. infra XIX, 1)

l'Esprit est Esprit<sup>a</sup>, parce que Dieu est Esprit<sup>e</sup> et qu'il est né de Dieu<sup>f</sup>. 6. Cela le concerne lui-même, et d'autant plus que cela concerne également ceux qui ont foi en lui. » Soit, mais si cette parole le concerne lui-même pourquoi n'était-ce pas aussi le cas tout à l'heure ? En effet tu n'as pas le droit de couper, appliquant ces derniers mots à sa personne et ceux de tout à l'heure au reste des hommes, puisque tu ne nies pas que le Christ ait eu deux substances, l'esprit et la chair. 7. Or, puisqu'il a eu une chair aussi bien qu'un esprit, en se prononçant sur la condition de ces deux substances qu'il portait en lui, il n'est pas vraisemblable qu'il ait défini un esprit qui était le sien et une chair qui n'était pas la sienne. Par conséquent, étant donné qu'il est lui-même Esprit issu de l'Esprit de Dieu, né de Dieu, c'est également lui qui est homme né de la chair de l'homme, engendré dans la chair.

**XIX. 1.** « Et que signifie donc : ' Il  
Exégèse de Jean 1, 13 est né non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais il est né de Dieu<sup>a</sup> ? » C'est plutôt moi qui tirerai parti de ce verset quand j'aurai confondu ceux qui le corrompent. Ils prétendent en effet qu'il faut le lire ainsi : « Ils sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu<sup>b</sup>. » Ils appliquent ces mots à ceux dont il est question précédemment, qui ont cru en son nom<sup>c</sup>, afin de prouver l'existence de cette fameuse semence mystérieuse des élus et des spirituels, qu'ils cultivent en leur personne ! 2. Mais comment en sera-t-il ainsi, puisque tous ceux qui croient en son nom, et Valentin comme les autres, sont soumis à la loi commune du genre humain, et naissent du sang, de la chair et de la volonté de l'homme ? Par conséquent, c'est au singulier, et concer-

a. Jn 1, 13 (VL) b. Jn 1, 13 c. Jn 1, 12

natus est. Merito : quia uerbum dei et cum dei uerbo spiritus et in spiritu dei uirtus<sup>a</sup> et quidquid dei est Christus ;  
 15 qua caro autem, non ex sanguine nec ex carnis et uiri uoluntate : quia ex dei uoluntate uerbum caro factum est<sup>e</sup>. 3. Ad carnem enim non ad uerbum pertinet negatio formalis nostrae natiuitatis, quia caro sic habebat nasci, non uerbum. « Negans autem ex carnis quoque uoluntate  
 20 natum, cur non negauit etiam ex substantia carnis? » Neque enim, quia ex sanguine negauit, substantiam carnis renuit sed materiam seminis quam constat sanguinis esse calorem, ut despumatione mutatum in coagulum sanguinis feminae. 4. Nam et coagulum in caseo eius est substantiae  
 25 quam medicando constringit, id est lactis. Intellegimus ergo ex concubitu natiuitatem domini negatam, quod sapit et <non> ex uoluntate uiri et carnis, non ex uuluae participatione. Sed quid utique tam exaggeranter inculcauit non ex sanguine nec ex carnis aut uiri uoluntate natum,  
 30 nisi quia ea erat caro quam ex concubitu natam nemo dubitaret? Negans porro ex concubitu non negauit et ex carne; immo confirmauit ex carne, quia non proinde negauit ex carne sicut ex concubitu negauit. 5. Oro uos, si dei spiritus non de uulua carnem participaturus descendit  
 35 in uuluam, cur descendit in uuluam? Potuit enim extra eam fieri caro spiritalis. <Si> simplicius multo quam

13 dei uerbum *inv.* T || uerbo dei *inv.* θ || 15 qua θ : quia T || 17 pertinet θ : -nebat T || negatio θ : negauit T || 18 sic *om.* T || 22 quam θ : qua T || 23 calorem θ : colorem T || 23-24 sanguinis feminae nam et coagulum *om.* θ || 24 et coagulum *scripsi* : ex coagulo T (θ *deficiente*) || caseo θ : case T<sup>ac</sup> e *add.* T<sup>ac</sup> *supra lin.* || substantiae est *inv.* T || 27 et non *Kroy.* : et T *om.* θ || ex uoluntate T : uoluntas θ || 28 sed T : et θ || 29 ex<sup>2</sup> *om.* T || 30 caro *om.* T || 31 et *om.* θ || 35 cur descendit in uuluam *om.* T || extra TP : et extra *MPX* || 36 si simplicius *scripsi* : simplicius *codd.* || quam θ : quam ut T

d. Cf. Lc 1, 35 e. Jn 1, 14

nant le Seigneur, qu'il est écrit : « Mais il est né de Dieu. » Rien de plus vrai : car il est le Verbe de Dieu, l'Esprit en même temps que le Verbe de Dieu et, dans l'Esprit, la puissance de Dieu<sup>a</sup> : le Christ est tout ce qui appartient à Dieu. Quant à sa chair, il n'est pas né du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme : car si le Verbe s'est fait chair c'est par la volonté de Dieu<sup>e</sup>. 3. C'est à la chair et non au Verbe que s'applique la négation d'une naissance de même forme que la nôtre, car c'est la chair qui devait naître ainsi et non le Verbe. « Mais, répliques-tu, puisque l'Écriture nie, entre autres choses, qu'il soit né de la volonté de la chair, comment peut-on dire qu'elle n'ait pas nié, du même coup, qu'il soit né de la substance de la chair! » Nullement, car nier qu'il eût le sang pour origine, ce n'était pas lui refuser aussi la substance de la chair, mais seulement la matière de sa semence, qui est, comme on le sait, un échauffement du sang, altéré par une sorte de bouillonnement qui fait coaguler le sang de la femme. 4. En effet, dans le fromage aussi, la présure appartient à la substance qu'elle solidifie par son traitement, c'est-à-dire le lait. Nous comprenons donc que ces mots « non de la volonté de l'homme et de la chair » nient que le Seigneur soit né d'un acte charnel, et non pas qu'il n'ait rien reçu de la matrice. Mais pourquoi nous a-t-il répété avec tant d'insistance qu'il n'était pas né du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, sinon parce qu'il avait une chair dont personne ne pouvait douter qu'elle fût née d'un acte charnel ? Or, en niant l'acte, il n'a pas nié la chair. Au contraire il l'a confirmée, puisqu'il n'a pas nié la chair aussi formellement qu'il a nié l'acte. 5. Dites-moi, je vous prie, si l'Esprit de Dieu est descendu dans une matrice sans avoir l'intention d'y prendre chair, pourquoi descendre dans une matrice ? Il aurait pu en effet rester à l'extérieur pour prendre une chair spirituelle. Et s'il était beaucoup

intra uuluam fieret extra uuluam, sine causa eo se intulit unde nihil extulit. Sed si non sine causa descendit in uuluam, ergo ex illa accepit quia, si non ex illa accepit, 40 sine causa in illam descendit, maxime eius qualitatis caro futurus quae non erat uuluae, id est spiritualis.

**XX.** 1. Qualis est autem tortuositas uestra ut ipsam 'ex' syllabam praepositionis officio adscriptam auferre quaeratis et alia magis uti, quae in hac specie non inuenietur penes scripturas sanctas? Per uirginem dicitis natum non 5 ex uirgine, et in uuluam non ex uuluam, quia et angelus in somnis ad Ioseph : *Nam quod in ea natum est*, inquit, *de spiritu sancto est*<sup>a</sup>, non dixit ex ea. 2. Nempe, tamenetsi ex ea dixisset, in ea dixerat : in ea enim erat quod ex ea erat. Tantumdem ergo et cum dicit in ea, ex ea consonat, 10 quia ex ea erat quod in ea erat. Sed bene, quod idem dicit Matthaeus, originem domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam, *Iacob autem genuit*, inquit, *Ioseph, uirum Mariae ex qua natus est Christus*<sup>b</sup>. Sed et Paulus grammaticis istis silentium imponit : *Misit*, inquit, *deus filium* 15 *suum factum ex muliere*<sup>c</sup>. Numquid per mulierem aut in muliere? 3. Hoc quidem impressius quod factum potius dicit quam natum. Simplicius enim enuntiasset natum ; factum autem dicendo et *uerbum caro factum*<sup>d</sup> consignauit

37 uuluam fieret extra om. T<sup>o</sup> praebel T<sup>o</sup> mg. || 38 si om. θ || 2 ex om. T || praepositionis T : propositionis θ || 3 uti quae T : utique θ || inuenietur T : -nitor θ || 5 et<sup>a</sup> om. T || 7 tamenetsi θ : tametsi T<sup>o</sup> || 8 erat quod ex ea om. θ || 9 ex ea T : et ex ea θ || 10 quod<sup>a</sup> T : quid θ || dicit θ : dicens T || 11 decurrens θ : recurrens T || 12 autem om. θ || inquit genuit inv. θ || 13 natus est T : nascitur θ || 14 Misit inquit θ : dicens misit T || 15 aut θ : et T || 16 muliere R : -rem *codd.* || potius om. θ || 17 dicit θ : dixit T || 18 factum<sup>a</sup> T : f. est θ

a. Matth. 1, 20    b. Matth. 1, 16    c. Gal. 4, 4    d. Jn 1, 14

plus simple de la prendre à l'extérieur de la matrice qu'à l'intérieur, c'est sans raison qu'il est entré en un lieu dont il n'a rien rapporté. Mais si ce n'est pas sans raison qu'il est descendu dans une matrice, c'est d'elle qu'il a reçu sa chair : car, s'il ne l'a pas reçue d'elle, c'est sans raison qu'il est descendu en elle, d'autant plus qu'il voulait se faire une chair d'une qualité qui n'était pas celle de la matrice : entendez une chair spirituelle.

**XX.** 1. Faut-il que votre esprit soit tortueux pour vouloir déloger d'ici Jésus n'est pas né par la Vierge, mais de la Vierge, non dans sa matrice mais de sa matrice jusqu'à la syllabe *de*, qui figure comme préposition, et lui en substituer une autre que les saintes Écritures ne connaissent pas ordinairement dans ce contexte ! Vous dites qu'il est né par une vierge et non pas d'une vierge, dans une matrice et non d'une matrice, parce que l'ange a dit en songe à Joseph : « Ce qui est né en elle est l'effet du Saint-Esprit<sup>a</sup> » et qu'il n'a pas dit : « ce qui est né d'elle ». 2. Bien entendu, s'il avait dit « né d'elle » il aurait voulu dire « né en elle », car ce qui était né d'elle était né en elle. Ainsi, tout aussi bien, quand il dit « né en elle », il déclare en même temps « né d'elle » : en effet ce qui était né en elle était né d'elle. Mais nous avons la chance que Matthieu, parcourant la généalogie du Seigneur, d'Abraham jusqu'à Marie, dise la même chose : « Et Jacob engendra Joseph, époux de Marie, de qui le Christ est né<sup>b</sup>. » Et Paul aussi impose le silence à ces mauvais grammairiens par ces mots : « Dieu envoya son fils, qui fut fait de la femme<sup>c</sup>. » Eh bien ! a-t-il dit par la femme ou dans la femme ? 3. Sa parole est d'autant plus forte qu'il dit : « il fut fait », et non pas « il est né ». Il lui aurait été plus simple de déclarer « il est né » ; mais en disant « il fut fait », il l'a marqué du même sceau que le Verbe qui s'est fait chair<sup>d</sup>, et il atteste la réalité de cette chair qui fut faite d'une

et carnis ueritatem ex uirginis factae adseuerauit. Nobis  
 20 quoque ad hanc speciem psalmi patrocinantur, non quidem  
 apostatae et haeretici et platonici sed sanctissimi et  
 receptissimi prophetae Dauid. Ille apud nos canit Christum,  
 per quem se cecinit ipse Christus. 4. Accipe uicesimum  
 primum et audi dominum patri deo colloquentem : *Quia*  
 25 *tu es qui auulsisti me ex utero matris meae*<sup>e</sup>. Ecce unum.  
 Et : *Spes mea ab uberibus matris meae, super te sum*  
*proiectus ex uulua*<sup>t</sup>. Ecce aliud. Et : *Ab utero matris meae*  
*deus meus es tu*<sup>s</sup>. Ecce aliter. Et ad sensus nunc ipsos  
 decertemus. 5. *Auulsisti*, inquit, *ex utero*. Quid auellitur  
 30 nisi quod inhaeret, quod infixum, quod innexum est ei a  
 quo ut auferatur auellitur? Si non adhaesit utero, quomodo  
 auulsus est? Si adhaesit qui auulsus est, quomodo adhae-  
 sisset nisi dum ex utero est per illum neruum umbilicalem,  
 quasi folliculi sui traducem, adnexus origini uuluae?  
 35 Etiam cum quid extraneum extraneo adglutinatur, ita  
 concarnatur et conuisceratur cum eo cui adglutinatur ut,  
 cum auellitur, rapiat secum ex corpore a quo auellitur  
 sequelam quamdam abruptae unitatis et traducis mutui  
 coitus. 6. Ceterum, cum et ubera matris suae nominat sine  
 40 dubio quae hausit, respondeant obstetrices et medici et  
 physici de uberum natura : an aliter manare soleant sine

19 ueritatem T : -ti θ || uirginis T<sup>ac</sup> : -ne θ uel e *add.* T<sup>pc</sup> *supra lin.* ||  
 20 patrocinantur T : -nabuntur θ || 21 platonici T : p. Valentini  
 θ || 23 se *om.* T || 23-24 uicesimum primum *om.* θ || 24 et audi T :  
 et Dauid θ || dominum T : -no θ || colloquentem T : eloquentem θ || 27  
 meae *om.* T || 28 et ad sensus nunc T : nunc ad sensus θ || 30 quod<sup>s</sup>  
*om.* θ || 32 auulsus<sup>t</sup> θ : -sum T || est si adhaesit qui auulsus *om.* T || 33  
 umbilicalem T : -carem θ || 34 adnexus T : -xum θ || 36 concarnatur θ :  
 cum carnatur T || ut T : et θ || 37 corpore T : c. aliquid θ || 38 quam-  
 dam T : quemdam θ || abruptae θ : abruta T || traducis T : producis  
 θ || 39 cum *om.* θ || 40 et<sup>t</sup> *om.* θ || 41 uberum T<sup>pc</sup> : liberorum P liberum  
 γ || manare T<sup>pc</sup> P : manere T<sup>ac</sup> My

vierge. En cette affaire, les psaumes plaident également  
 pour nous : non pas, sans doute, les psaumes de l'apostat  
 hérétique et platonisant, mais ceux d'un prophète très  
 saint et constamment en honneur chez nous, David.  
 C'est lui, dans notre Église, qui prophétise le Christ  
 parce que le Christ s'est prophétisé lui-même par sa voix.  
 4. Prends donc le psaume XXI et écoute le Seigneur  
 conversant avec Dieu le Père : « Car c'est toi qui m'as  
 arraché du sein de ma mère<sup>e</sup>. » Et d'un ! Voici encore :  
 « J'espère en toi depuis que je tète les mamelles de ma  
 mère ; hors de sa matrice, c'est sur tes genoux que j'ai  
 été jeté<sup>t</sup>. » Et de deux ! Ailleurs encore : « Depuis le  
 ventre de ma mère c'est toi qui es mon Dieu<sup>s</sup>. » Et de  
 trois ! Maintenant combattons sur le sens des mots.  
 5. « Tu m'as arraché, dit le psaume, du sein de ma mère. »  
 Mais qu'arrache-t-on sinon ce qui adhère, ce qui est fixé  
 à l'intérieur, ce qui est enlacé à ce dont il faut l'arracher  
 pour l'emporter ? S'il n'adhérait pas à son ventre, comment  
 a-t-on pu l'arracher ? S'il y adhérait, puisqu'on l'en a  
 arraché, comment aurait-il pu y adhérer à moins qu'à la  
 sortie du ventre il ne fût encore lié à sa matrice originelle  
 par le cordon ombilical, qui était comme la tige de son  
 enveloppe ? Même quand un corps s'unit de l'extérieur  
 à un autre corps qui lui est étranger, il se produit une telle  
 communauté de chair et d'entrailles entre lui et le corps  
 auquel il s'unit que, si on l'en arrache, il emporte avec  
 soi du corps dont on l'arrache une sorte de séquelle de  
 l'unité rompue et du lien de leur union mutuelle. 6. D'autre  
 part, le psaume nomme les mamelles de sa mère, qu'il a  
 tétées sans aucun doute : laissons les sages-femmes, les  
 médecins, les naturalistes nous répondre si, normalement,  
 les mamelles donnent du lait, à moins que la matrice  
 n'ait subi les souffrances de l'enfantement. Alors, les veines

e. Ps. 22, 10 f. Ps. 22, 10-11 (aliter interpunctum) g. Ps.  
 22, 11

uuluae genitali passione, suspendentibus exinde uenis  
sentinam illam inferni sanguinis et ipsa translatione  
decoquentibus in materiam lactis laetioem. Inde adeo fit  
45 ut uberum tempore menses sanguinis uacent. Quodsi  
uerbum caro ex se factum est, non ex uuluae communi-  
catione, nihil operata uulua, nihil functa, nihil passa,  
quomodo fontem suum transfudit in ubera quem nisi  
habendo non mutat? Habere autem fontem non potuit  
50 lacti subministrando, si non haberet et causas sanguinis  
ipsius, auulsionem scilicet suae carnis. 7. Quid fuerit  
nouitatis in Christo ex uirgine nascendi, palam est : solum  
hoc scilicet quod ex uirgine secundum rationem quam  
edidimus, et uti uirgo esset regeneratio nostra spiritaliter,  
55 ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum,  
uirginem et ipsum etiam carnaliter, ut ex uirginis carne.

**XXI. 1.** Si ergo contendunt hoc competisse nouitati, ut  
quemadmodum non ex uiri semine, ita nec ex uirginis  
carne caro fieret dei uerbum, quare non hoc sit tota nouitas  
ut caro, non ex semine nata, ex carne <semine nata>  
6 processerit? 2. Accedant adhuc comminius ad congressum.  
*Ecce, inquit, uirgo concipiet in utero*<sup>a</sup>. Quidnam? Vtique  
dei uerbum, non uiri semen. Certe ut pareret filium : nam

42 genitali  $\theta$  : -lis T || 42-43 uenis sentinam illam inferni [interni T]  
sanguinis T *Kroy.* : uenissent in mamillam inferni sanguinis  $\theta$  (*alibi  
libris aliter corrigere contenduntibus*) || 44 inde adeo  $\theta$  : quod ideo T ||  
45 menses  $\theta$  : mensis T || sanguinis T : -num  $\theta$  || 46-47 communicatione  
 $\theta$  : communione T || 47 nihil functa T : nihil iuncta  $\theta$  || 48 quem *Kroy.* :  
quae *codd.* || 49 autem *om.* T || fontem T : sanguinem  $\theta$  || 50 lacti  $\theta$  :  
-tis T || et *om.*  $\theta$  || 52-53 solum hoc scilicet T : scilicet solum hoc  
scilicet  $\theta$  || 55 Christum  $\theta$  : -ti T

3 sit T : si  $\theta$  || 4 semine nata<sup>1</sup>  $\theta$  : seminata T || ex<sup>2</sup> *om.*  $\theta$  || semine  
nata<sup>3</sup> *Evans* : *om. codd.* || 5 comminius R<sub>s</sub> : comminus T comminius  
 $\theta$  || 7 semen T : semine  $\theta$  || 7-8 filium nam et pariet inquit *om.* T

maintiennent en haut l'écoulement de sang corrompu  
des parties inférieures, et dans le cours de ce détournement,  
elles le distillent pour en faire une plus aimable liqueur,  
le lait. La preuve que telle est bien son origine, c'est que,  
durant l'allaitement, les règles s'interrompent. Or, si le  
Verbe s'est fait chair à partir de lui-même et sans rien  
recevoir de la matrice, si la matrice n'a rien produit, n'a  
rien fait, rien subi, comment a-t-elle pu détourner vers  
les mamelles une source qui fût à elle et dont elle ne peut  
pas transformer le liquide si elle ne l'a pas en elle ? Mais  
elle n'a pu avoir cette source en elle pour prodiguer le  
lait sans qu'elle eût de raison de répandre son sang, sans  
même qu'on lui eût arraché sa chair. 7. La rénovation  
apportée par la naissance virginalle du Christ est parfai-  
tement claire. Elle consiste uniquement en ceci : il est né  
d'une vierge en vertu des dispositions rationnelles que  
nous avons exposées, pour que notre régénération spiri-  
tuelle fût également virginalle et que nous fussions sancti-  
fiés de toutes les souillures par le Christ qui est vierge  
également, et jusque dans sa chair, puisqu'il est né de  
la chair d'une vierge.

**Témoignages  
de l'Écriture  
sur la mère  
de Dieu**

**XXI. 1.** Et s'ils prétendent que  
cette rénovation exigeait non seule-  
ment que le Verbe de Dieu se fit  
chair sans la semence de l'homme,  
mais encore même pas de la chair d'une vierge, que  
manque-t-il pour que la rénovation soit totale, si sa chair  
n'est pas née de la semence et qu'elle soit sortie d'une  
chair qui en était née ? 2. Qu'ils avancent donc pour  
un combat plus rapproché. « Voici, dit l'Écriture, qu'une  
vierge concevra en son sein<sup>a</sup>. » Quoi donc ? Le Verbe  
de Dieu, apparemment, et non la semence de l'homme.  
En tout cas, ce devait être pour enfanter un fils, car

a. Is. 7, 14 (Matth. 1, 23)

*Et pariet, inquit, filium<sup>b</sup>.* Ergo ut ipsius fuit parere quia ipsius fuit concepisse, ita ipsius est quod peperit, licet non ipsius fuerit quod concepit. Contra si uerbum ex se caro factum est, iam ipsum se concepit et peperit et uacat prophetia. 3. Non enim uirgo concepit neque peperit, si non quod peperit ex uerbi conceptu caro ipsius est. Solane autem prophetae uox euacuabitur an et angeli conceptum et partum uirginis annuntiantis<sup>c</sup>, an omnis scriptura etiam quaecumque matrem pronuntiat Christi? « Quomodo enim <uirgo> mater, nisi quia in utero eius fuit sed si nihil ex utero eius accepit quod matrem eam faceret? » Ei cuius in utero fuit, hoc nomen non debet caro extranea : matris uterum non appellat nisi filia uteri caro. Filia porro uteri non est si sibi nata est. 4. Tacebit igitur et Elisabeth prophetam portans iam domini sui conscium infantem, et insuper spiritu sancto adimpleta<sup>d</sup>? Sine causa enim dicit : *Et unde mihi hoc ut mater domini mei ueniat ad me<sup>e</sup>?* Si Maria non filium sed hospitem in utero portabat Iesum, quomodo dicit : *Beatus fructus uteri tui<sup>f</sup>?* Quis hic fructus uteri qui non ex utero germinauit, qui non in utero radicem egit, quia non eius est cuius est uterus? Vt quid utique fructus uteri Christus? 5. An quia ipse est « flos de

Test. : XXI, lin. 28-33 : cf. EVAGRIVS, *Alleratio* (CSEL 45, p. 18).

8 ut om. TMY || 8-9 parere quia ipsius fuit om. θ || 10 fuerit θ : fuit T || 13 conceptu T : concepto θ || solane *Kroy.* : sola an T sola haec θ || 14 autem om. T || 15 et partum om. T || scriptura etiam T : iam scriptura α scriptura γ || 17 uirgo scripsi : ergo T<sup>ac</sup> del. T<sup>pe</sup> om. θ || sed si scripsi : sed θ si T || 18-19 Ei cuius in scripsi : in cuius in T in cuius θ || 19 hoc om. T<sup>pe</sup> || 20 uteri porro *inv.* θ || 22 prophetam portans *Evans* : propheta portans T prophetam praecans θ || 23 adimpleta om. T || 24 hoc om. θ || 25 portabat T : gestabat θ || 26 uteri θ : uentris T || 28 quia T : qui θ || ut quid T : et qui θ

b. Ib. c. Cf. Matth. 1, 20-21. Lc 1, 31-32 d. Lc 1, 41  
e. Lc 1, 43 f. Lc 1, 42

l'Écriture ajoute : « Et elle enfantera un fils<sup>b</sup>. » Ainsi, comme il lui a appartenu d'enfanter parce qu'il lui avait appartenu de concevoir, ce qu'elle a enfanté lui appartient, même si ce qu'elle a conçu ne lui appartenait pas. Dans le cas contraire, si le Verbe s'est fait chair à partir de lui-même, il s'est lui-même conçu et enfanté : par conséquent la prophétie est vaine. 3. Car ce n'est pas la Vierge qui l'a conçu et qui l'a enfanté, si le fruit qu'elle a enfanté par la conception du Verbe n'est pas sa propre chair. Mais est-ce seulement la voix du prophète qui résonnera en vain ? N'est-ce pas aussi la voix de l'ange annonçant la conception et l'enfantement de la Vierge<sup>c</sup> ? N'est-ce pas enfin l'Écriture tout entière partout où elle célèbre la mère du Christ ? « Mais, répliques-tu, comment sa mère serait-elle donc vierge, à moins qu'il n'ait bien été dans son sein, mais qu'il n'en ait rien emprunté pour la rendre mère ? » Une chair qui a été dans le sein d'une femme ne lui doit pas ce nom de mère si elle est restée étrangère : seule la chair qui est vraiment fille du sein, l'appelle sein de ma mère. Or, elle n'est pas vraiment fille du sein si elle est née par elle-même. 4. Faudrait-il donc qu'Élisabeth se taise elle aussi, quoiqu'elle porte en elle un prophète qui, tout enfant, reconnaît déjà son Seigneur et qu'elle soit d'ailleurs remplie de l'Esprit-Saint<sup>d</sup> ? Car c'est sans raison qu'elle dit : « Qui me vaut cette grâce que la mère de mon Seigneur vienne à moi<sup>e</sup> ? » Si Marie portait Jésus dans son sein comme un hôte et non pas comme un fils, comment peut-elle lui dire : « Bienheureux le fruit de ton sein<sup>f</sup> » ? Quel est donc ce fruit de son sein, qui n'a pas germé dans son sein, qui, dans son sein n'a pas poussé de racines, ne lui appartenant pas à elle comme son sein lui appartient ? Mais à quel titre, en réalité, le Christ est-il fruit de son sein ? 5. Ne serait-ce pas parce qu'il est personnellement la fleur

30 uirga » prophetae « ex radice Iesse », radix autem Iesse  
genus Dauid, uirga ex radice Maria ex Dauid, flos ex  
uirga filius Mariae, qui dicitur Iesus Christus, ipse erit et  
fructus? 6. Flos enim fructus quia per florem et ex flore  
omnis fructus eruditur in fructum. Quid ergo? Negant et  
35 fructui suum florem et flori suam uirgam et uirgae suam  
radicem, quominus suam radix sibi uindicet per uirgam  
proprietaem eius quod ex uirga est, floris et fructus?  
7. Siquidem omnis gradus generis ab ultimo ad principalem  
recensetur, ut iam nunc carnem Christi non tantum Mariae  
40 sed et Dauid per Mariam et Iesse per Dauid sciant  
adhaerere. Adeo hunc fructum ex lumbis Dauid, id est ex  
posteritate carnis eius, iurat illi deus consessorum in throno  
ipsius<sup>a</sup>. Si ex lumbis Dauid, quanto magis ex lumbis  
Mariae ob quam ex lumbis Dauid!

**XXII.** 1. Deleant igitur et testimonia daemonum *filium*  
*Dauid*<sup>a</sup> proclamantium ad Iesum, sed testimonia aposto-  
lorum delere non poterunt si daemonum indigna sunt.  
Ipse imprimis Matthaeus, fidelissimus euangelii commen-  
5 tator ut comes domini, non aliam ob causam quam ut  
nos originis Christi carnalis compotes faceret, ita exorsus  
est : *Liber generaturae Iesu Christi, filii Dauid, filii*  
*Abrahae*<sup>b</sup>. 2. His originis fontibus genere manante cum  
gradatim ordo deducitur ad Christi natiuitatem, quid aliud  
10 quam caro ipsa Abrahae et Dauid, per singulos traducem

30 prophetae T : proiecta θ projecta *Pamelius, multis probantibus* || Iesse radix autem om. T || 36 suam om. θ || 40 et Iesse om. MFX || et Iesse per Dauid om. P || 41 adeo T : deo θ || 43 ipsius θ : illius T || 44 ex T : in θ || Dauid θ : D. id est — illi deus (cf. *lin.* 41-42) T

2 proclamantium T<sup>pe</sup> : -tia T<sup>ae</sup> θ || ad om. T || 3 poterunt T<sup>pe</sup> : potuerunt T<sup>ae</sup> θ || 7 generaturae T : geniturae θ || filii<sup>2</sup> θ : filii T || 8 Abrahae T : Abraham θ (et sic alias ubicumque) || 9 ad Christi natiuitatem T : a Christi natiuitate θ

g. Cf. Is. 11, 1 h. Cf. Ps. 132, 11 (Act. 2, 30)

a. Errat Tertullianus, cf. Matth. 20, 30. Mc 10, 47. Lc 18, 38 (de

issue de la tige, dont parle le prophète, qui a poussé de la racine de Jessé<sup>a</sup>? Or la racine de Jessé est la race de David, la tige de cette racine est Marie, descendante de David, et le fils de Marie, fleur de cette tige, qui est appelé Jésus-Christ, n'est-ce pas lui qui en sera aussi le fruit? 6. La fleur est en effet le fruit, car c'est par la fleur et de la fleur que tout fruit prend la forme de fruit. Que veulent-ils donc? Refusent-ils au fruit sa fleur, à la fleur sa tige, à la tige sa racine afin d'empêcher la racine de revendiquer pour sienne, par l'entremise de sa tige, la propriété de ce qui sort de sa tige, de la fleur et du fruit? 7. A vrai dire chaque échelon de sa race est recensé depuis le dernier jusqu'au premier pour que l'on sache que la chair du Christ n'adhère pas seulement à Marie, mais aussi à David à travers Marie, à Jessé à travers David. C'est pourquoi Dieu promet par serment à David ce fruit issu de ses reins, c'est-à-dire de la postérité de sa chair, et lui jure qu'il siégera avec lui sur son propre trône<sup>b</sup>. S'il est issu des reins de David, comme il l'est davantage des reins de Marie, car c'est par elle qu'il est issu des reins de David!

**XXII.** 1. Qu'ils détruisent donc **Jésus, Fils de David** aussi les témoignages des démons criant contre Jésus « Fils de David<sup>a</sup> »! Ils ne pourront détruire les témoignages des apôtres, si ceux des démons sont indignes. En premier lieu Matthieu lui-même, qui, en compagnon du Seigneur, fut un rédacteur très fidèle de l'Évangile, sans avoir d'autre but que de nous livrer l'origine de la chair du Christ, a commencé par ces mots : « Livre de la lignée de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham<sup>b</sup> ». 2. Puisque, des sources originelles dont elle découle, le cours de cette lignée se déroule graduellement jusqu'à la naissance du Christ, est-ce autre chose que la propre chair d'Abraham et de David que nous voyons

filio Dauid), cf. Matth. 8, 29. Mc 1, 24; 3, 11; 5, 7. Lc 4, 34.41 (de testimoniis daemonum) b. Matth. 1, 1

sui faciens in uirginem usque describitur inferens Christum, immo ipse Christus prodit de uirgine? 3. Sed et Paulus, utpote eiusdem euangelii et discipulus et magister et testis quia eiusdem apostolus Christi, confirmat Christum ex semine Daudid secundum carnem<sup>a</sup>, utique ipsius. Ergo ex semine Daudid caro Christi. « Sed secundum Mariae carnem ex semine Daudid. » Ergo ex Mariae carne est dum ex semine Daudid. 4. Quocumque detorseris dictum : aut ex carne est Mariae quod ex semine est Daudid, aut ex Daudid semine est quod ex carne est Mariae. Totam hanc controuersiam dirimit idem apostolus ipsum definiens esse Abrahae semen. Cum Abrahae, utique multo magis Daudid quia recentioris. 5. Retexens enim promissionem benedictionis nationum in semine Abrahae : *Et in semine tuo benedicentur omnes nationes : non, inquit, dixit 'seminibus' tamquam de pluribus, sed 'semine' de uno, quod est Christus<sup>a</sup>.* 6. Qui haec nihilominus legimus et credimus, quam debemus et possumus agnoscere in Christo carnis qualitatem? Utique non aliam quam Abrahae siquidem semen Abrahae Christus ; nec aliam quam Iesse siquidem ex radice Iesse flos<sup>a</sup> Christus ; nec aliam quam Daudid siquidem fructus ex lumbis Daudid<sup>a</sup> Christus ; nec aliam quam Mariae siquidem ex Mariae utero Christus<sup>a</sup> ; et adhuc superius nec aliam quam Adae siquidem secundus Adam Christus<sup>a</sup>.

12 prodit *Evans* : proditur  $\theta$     producitur T || 13 testis  $\theta$  : t. eius T || 14 quia T : qua  $\theta$  || eiusdem *om.* T || apostolus Christi T : Christi apostolos  $\theta$  || 17 semine<sup>a</sup> T : s. est  $\theta$  || 18 dictum  $\theta$  : fructum T || 19 quod ex  $\theta$  : aut T || Daudid est *inv.* T || 19-20 semine est  $\theta$  : semen est T<sup>a</sup> semine T<sup>o</sup> || 20 quod ex  $\theta$  : aut T || 22 quia T : quasi  $\theta$  || 24 in semine Abrahae T : in nomine Abraham  $\theta$  || 26 de uno semine *inv.* T || 27 nihilominus *om.*  $\theta$  || 28 et *om.* T || 31 quam Daudid  $\theta$  : quam ex Daudid T || 32 Mariae *Evans* : ex Maria  $\theta$     ex Mariae utero T || 34 Adae T : Adam  $\theta$

c. Rom. 1, 3 ; \*II Tim. 2, 8    d. Gal. 3, 8.16 (Gen. 22, 18)

ici se transmettre d'ancêtre en ancêtre jusqu'à la Vierge en qui le Christ est déposé ? Que dis-je ? Le Christ lui-même s'avance et sort de la Vierge. 3. Paul également, disciple, maître et témoin de ce même Évangile puisqu'il était apôtre du même Christ, nous confirme que le Christ est de la semence de David selon la chair<sup>a</sup> : évidemment sa chair à lui. Donc la chair du Christ est née de la semence de David. « Mais c'est selon la chair de Marie qu'il est de la semence de David. » Alors il est de la chair de Marie, puisqu'il est de la semence de David. 4. Tords le verset comme tu veux : ou bien ce qui est de la chair de Marie est de la semence de David, ou bien ce qui est de la semence de David est de la chair de Marie. Le même Apôtre tranche d'un coup ce débat, en déclarant que le Christ est la semence d'Abraham. Étant la semence d'Abraham, à plus forte raison, il est celle de David qui est plus récente. 5. Rappelant en effet la promesse de bénir les nations dans la semence d'Abraham : « Et dans ta semence seront bénies toutes les nations », l'Apôtre observe : « L'Écriture n'a pas dit : tes semences comme s'il y en avait plusieurs, mais ta semence parce qu'il n'y en a qu'une, le Christ<sup>a</sup>. » 6. Nous, cependant, qui lisons ces mots et y apportons foi, quelle sorte de chair pouvons-nous et devons-nous reconnaître dans le Christ ? Assurément, nulle autre chair que celle d'Abraham, puisque le Christ est la semence d'Abraham ; nulle autre chair que celle de Jessé, puisque le Christ est la fleur de la racine de Jessé<sup>a</sup> ; nulle autre chair que celle de David, puisque le Christ est le fruit des reins de David<sup>a</sup> ; nulle autre chair que celle de Marie, puisque le Christ est du sein de Marie<sup>a</sup> ; enfin pour remonter encore plus haut, nulle autre chair que celle d'Adam, puisque le Christ est le second Adam<sup>a</sup>. Il en résulte qu'ils

e. Cf. Is. 11, 1    f. Cf. Ps. 132, 11    g. Cf. Lc 1, 42    h. Cf. I Cor. 15, 45

35 Consequens ergo est ut aut illos spiritalem carnem habuisse contendat, quo eadem condicio substantiae deducatur in Christum, aut concedat carnem Christi spiritalem non fuisse quae non de spiritali stirpe censetur.

**XXIII.** 1. Sed agnoscimus adimpleri propheticam uocem Simeonis super adhuc recentem infantem dominum pronuntiatam : *Ecce hic positus est in ruinam et suscitationem multorum in Israel et in signum contradicibile*<sup>a</sup>. 2. Signum enim natiuitatis Christi secundum Esaiam : *Propterea dabit uobis dominus ipse signum: ecce uirgo in utero concipiet et pariet filium*<sup>b</sup>. 3. Agnoscimus ergo signum contradicibile conceptum et partum uirginis Mariae de quo academici isti : « Peperit et non peperit uirgo et non uirgo », quasi non, et si ita esset dicendum, a nobis magis dici conueniret. Peperit enim quae ex sua carne, et non peperit quae non ex uiri semine ; et uirgo quantum a uiro, non uirgo quantum a partu. 4. Non tamen, ut ideo non pepererit quae peperit quia non ex sua carne, et ideo uirgo quae non uirgo quia non ex uisceribus suis mater. Sed apud nos nihil dubium nec retortum in ancipitem defensionem : lux lux et tenebrae tenebrae<sup>c</sup>, et est est et non non, quod *amplius, hoc a malo est*<sup>d</sup>. Peperit quae peperit, et si uirgo concepit in partu suo nupsit. 5. Nam nupsit ipsa patefacti

Test. : XXIII : *Totum capitulum confer cum anonymi cuiusdam scriptoris ' Epistula ad amicum aegrotum de uiro perfecto ' 6 (PL 11, 85-86).*

36 quo eadem  $\theta$  : quod ea T || 37 Christum T : -to  $\theta$

2 dominum  $\theta$  : deum T || 4 in Israel et in signum  $\theta$  : et signum in Israel T || contradicibile T : quod contradicetur  $\theta$  || 6 ipse dominus *inv.* T || 6-7 concipiet in utero *inv.*  $\theta$  || 9 isti T : uti  $\theta$  || 10 dicendum esset *inv.*  $\theta$  || 11 ex *om.* T || 13 non tamen ut  $\theta$  : tamen ut non T<sup>ac</sup> tamen non T<sup>pe</sup> || pepererit *scripsit Thörn.* (l. 2, p. 54) : peperit *codd.* || 14 quae peperit — sua carne *om.*  $\theta$  || 15 ex T : de  $\theta$  || 18 est *om.*  $\theta$  || 19 Nam nupsit *Oehler* : non n. T *om.*  $\theta$

sont contraints, ou bien de soutenir que ceux-là aussi avaient une chair composée d'esprit, afin de pouvoir en déduire la même condition de substance dans le Christ, ou bien d'admettre que la chair du Christ n'était pas composée d'esprit puisqu'elle ne remonte pas à une lignée composée d'esprit.

**XXIII.** 1. Nous reconnaissons ici l'accomplissement des paroles prophétiques prononcées par Siméon sur le Seigneur encore enfant nouveau-né : « Voici que celui-ci a été disposé pour la ruine et le relèvement d'un grand nombre en Israël et deviendra un signe de contradiction<sup>a</sup>. » C'est là le signe de la naissance du Christ selon Isaïe : « Pour cette raison le Seigneur lui-même vous donnera un signe : ' la vierge concevra en son sein et elle enfantera un fils ' <sup>b</sup>. » 2. Nous reconnaissons donc, pour signe de contradiction, la conception et l'enfantement de la Vierge Marie, qui fait dire à tous ces suppôts de l'Académie : « La vierge qui n'est pas vierge a enfanté sans enfanter. » Comme si un tel langage — en admettant qu'il fallût le tenir — ne devait pas faire notre affaire plutôt que la leur. Oui, elle a enfanté, et de sa propre chair ; non, elle n'a pas enfanté, car elle n'a pas reçu la semence de l'homme. Oui, elle est vierge : aux yeux de son mari ; non, elle n'est pas vierge, pour ce qui est de l'enfantement. 3. Mais je ne veux point de vos raisons : que celle qui a enfanté n'ait pas enfanté parce qu'elle ne l'a pas fait de sa chair, ou que celle qui n'est pas vierge soit vierge parce qu'elle n'est pas mère du fruit de ses entrailles. Chez nous, rien n'est douteux, rien n'est tortueux, rien ne permet de soutenir à la fois le pour et le contre : la lumière est lumière, les ténèbres, ténèbres<sup>c</sup> ; oui est oui, et non est non. Tout le reste vient du mauvais<sup>d</sup>. Celle qui a enfanté a enfanté, et si elle a conçu vierge, elle est devenue femme par l'enfantement. 4. Car elle est

a. Lc 2, 34    b. Is. 7, 14    c. Cf. Is. 5, 20    d. Matth. 5, 37

20 corporis lege : in quo nihil interfuit de ui masculi admissi an emissi ; idem illud sexus resignauit. Haec denique uulua est propter quam et de aliis scriptum est : *Omne masculinum adaperiens uuluam sanctum uocabitur domino*<sup>e</sup>. Quis uere sanctus quam sanctus ille dei filius<sup>t</sup> ? Quis tam proprie 25 uuluam adaperuit quam qui clausam patefecit ? 5. Ceterum omnibus nuptiae patefaciunt. Ita, quae magis patefacta est quia magis erat clausa, utique magis non uirgo dicenda est quam uirgo, saltu quodam mater antequam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est ? Cum hac ratione 30 apostolus non ex uirgine sed ex muliere editum dei filium pronuntiauit<sup>s</sup>, agnouit adapertae uuluae nuptialem passionem. 6. Legimus quidem apud Ezechielem de uacca illa quae peperit et non peperit<sup>a</sup> : sed uidete ne uos iam tunc prouidens spiritus sanctus notarit hac uoce discepta- 35 turos super uterum Mariae. Ceterum non contra illam suam simplicitatem pronuntiasset dubitatiue, Esaia dicente : *Concipiet et pariet*<sup>t</sup>.

**XXIV. 1.** Quod enim et alias iaculatur in suggillationem haereticorum ipsorum, et imprimis : *Vae qui faciunt dulce amarum et tenebras lucem*<sup>a</sup>, istos scilicet notat qui nec

Test. : XXIII : lin. 27-28 : cf. HIERONYMVS, *Contra Heluidium* 2 (PL 23, 185 A).

21 an emissi θ : anne missi T || idem MFX : id est TP || sexus θ : rexum T || 23 uere θ : uero T || 24 sanctus ille, dei filius *Evans* : sanctus ille T dei filius θ || tam om. θ || 25 adaperuit θ : aperuit T || 26 Ita, quae *Kroy.* : itaque *codd.* || magis om. T || 27-28 quam uirgo dicenda est *inv.* T || 29 hac om. T || 30 filium dei *inv.* θ || 33 quae om. T || 33-34 iam tunc T : tam nunc θ || 36 dubitatiue θ : ut d. T  
1 et alias T : Esaias α Esaias et Helyas γ || suggillationem T : suggillatione θ || 2-3 dulce amarum et tenebras lucem θ : de luce tenebras de tenebris lucem T

e. Ex. 13, 2 (Lc 2, 23) f. Lc 1, 35 g. Gal. 4, 4 h. Apo-  
kryphon i. Cf. Is. 7, 14  
a. Is. 5, 20

devenue femme nécessairement puisque son corps a livré passage. Cela ne fait point de différence que la vigueur de l'homme soit entrée en elle ou qu'elle en soit sortie : c'est un être du même sexe qui a brisé le sceau. Bref c'est à cause de cette matrice qu'il a été écrit concernant toutes les autres : « Tout être mâle ouvrant en premier la matrice sera appelé saint devant le Seigneur<sup>e</sup>. » Y a-t-il une sainteté plus réelle que celle de ce saint, qui est Fils de Dieu<sup>t</sup> ? Qui plus que lui a ouvert la matrice puisqu'il l'a trouvée close quand elle lui a livré passage ? 5. Mais, quant au reste, c'est en devenant femmes que toutes livrent passage ; ainsi pour celle qui a d'autant plus livré passage qu'elle était plus réellement close : plutôt que de dire qu'elle est vierge, il vaut mieux dire évidemment qu'elle ne l'est pas, puisqu'elle est devenue mère directement avant que d'être femme. Faut-il encore disputer ? Voici la raison qui a fait dire à l'Apôtre que le Fils de Dieu était né non pas « d'une vierge » mais « d'une femme<sup>s</sup> » ; il a reconnu qu'elle avait eu l'expérience d'une femme : sa matrice a livré passage. 6. Nous lisons, il est vrai, chez Ézéchiël, le cas de cette vache qui a enfanté sans enfanter<sup>a</sup> : craignez plutôt que l'Esprit-Saint n'ait voulu vous flétrir par ces mots, vous qu'il voyait déjà discuter du sein de Marie. D'ailleurs l'Esprit n'eût rien prédit qui nous laissât dans le doute ; cela ne serait pas conforme à son habituelle simplicité puisque Isaïe déclare : « Elle concevra et elle enfantera<sup>t</sup>. »

**XXIV. 1.** Car l'Esprit-Saint décoche bien d'autres traits à la honte de ces mêmes hérétiques. Et tout d'abord :  
**Les traits du Saint-Esprit contre les hérétiques** « Malheur à ceux qui rendent amer ce qui est doux et ténèbres ce qui est lumière<sup>s</sup>. » Voilà la

uocabula ipsa in luce proprietatum suarum conseruant, ut  
 5 anima non alia sit quam quae uocatur et caro non alia  
 quam quae uidetur et deus non alius quam qui praedicatur.  
 2. Ideo etiam Marcionem prospiciens, *Ego sum*, inquit,  
*deus, et alius absque me non est*<sup>b</sup>. Et cum alio idipsum  
 modo dicit : *Ante me deus non fuit*<sup>c</sup>, nescio quas illas  
 10 valentinianorum Aeonum genealogias<sup>a</sup> pulsat. Et, *Non ex  
 sanguine neque ex carnis aut uiri uoluntate, sed ex deo  
 natus est*<sup>e</sup>, Ebioni respondit. Aequè, *Etiam si angelus de  
 caelis aliter euangelizauerit uobis quam nos, anathema sit*<sup>f</sup>,  
 ad energema Apelleiacaë uirginis Philumenes dirigit. 3.  
 15 Certe, *Qui negat Christum in carne uenisse, hic antichristus  
 est*<sup>g</sup>, nudam et absolutam et simplici nomine naturae suae  
 pronuntians carnem omnes disceptatores eius ferit : sicut  
 et definiens ipsum quoque Christum unum<sup>h</sup> multiformis  
 Christi argumentatores quatit, qui alium faciunt Christum,  
 20 alium Iesum, alium elapsam de mediis turbis<sup>i</sup>, alium  
 detentum<sup>j</sup>, alium in secessu montis in ambitu nubis sub  
 tribus arbitris clarum<sup>k</sup>, alium ceteris passiuum<sup>l</sup> ignobilem,  
 alium magnanimum, alium uero trepidantem<sup>m</sup>, nouissime  
 alium passum, alium resuscitatum, per quod suam quoque  
 25 in aliam carnem resurrectionem adseuerant. 4. Sed bene

4 ipsa T : ista  $\theta$  || 8 idipsum om. T || 9 modo *Evans* : eodem ipso  
 m. T eodem m.  $\theta$  || quas illas  $\theta$  : quasi illos T || 10 Aeonum  $\theta$  : eo  
 non T || pulsat. Et  $\theta$  : pulsa dei T || 11 aut T : et  $\theta$  || ex<sup>2</sup> : et ex  $\theta$  om.  
 T || 14 energema  $\beta$  : -mam  $\alpha$  enes gema T || uirginis  $\theta$  : -ni T<sup>pe</sup> ||  
 Philumenes *Kroy.* : filumenem T<sup>pe</sup> filium filomenen  $\alpha$  philemonem  
 filium enem  $\gamma$  || 17 ferit om. T || 18 multiformis  $\beta$  : -mes T $\alpha$  || 19  
 argumentatores T : -toris  $\theta$  || 20 alium<sup>1</sup>  $\theta$  : qui alium T || elapsam  
 $\theta$  : delapsam T<sup>ae</sup> dilapsam T<sup>pe</sup> || 21 secessu  $\theta$  : -sum T || 25 aliam  
 carnem T : alia carne  $\theta$

b. Is. 45, 5-6 c. Is. 43, 10 d. Cf. I Tim. 1, 4 e. Jn 1,  
 13 (VL) f. Gal. 1, 8 g. I Jn 4, 2-3 h. Cf. I Cor. 8, 6  
 i. Cf. Lc 4, 30 j. Cf. Matth. 26, 57. \*Lc 22, 54. \*Jn 18, 12

flétrissure de ceux qui ne savent pas garder les mots dans  
 la lumière de leur signification propre, pour qu'il n'y ait  
 pas d'autre âme que celle qui porte ce nom, ni d'autre  
 chair que celle qui a cette apparence, ni d'autre Dieu  
 que celui qu'enseigne l'Écriture. 2. C'est pourquoi il a dit  
 aussi en pensant à Marcion : « C'est moi qui suis Dieu et,  
 en dehors de moi, il n'y en a pas d'autre<sup>b</sup>. » Et quand il  
 dit ailleurs la même chose d'une autre manière : « Avant  
 moi, il n'y eut pas de Dieu<sup>c</sup> », il renverse je ne sais quelles  
 généalogies<sup>d</sup> d'éons valentiniens. Et encore : « Il n'est pas  
 né par la volonté du sang, ni par celle de la chair, ni par  
 celle de l'homme, mais de Dieu<sup>e</sup> » : voilà sa réponse à  
 Ébion. Pareillement : « Même si un ange venu des cieux  
 vous enseignait un autre évangile que le nôtre, qu'il  
 soit anathème<sup>f</sup> » : il vise droit au démon familier de  
 l'amie d'Apellès, la vierge Philumène. 3. Et, de toute  
 façon, quand il dit : « Quiconque nie que le Christ est venu  
 dans la chair, est un antéchrist<sup>g</sup> », il proclame la réalité  
 de sa chair, sans additions, sans restrictions, l'appelant  
 simplement du nom de sa nature, et frappe de ce coup  
 tous ceux qui en disputent ; de même, en déclarant que  
 c'est lui qui est le Christ et que le Christ est un<sup>h</sup>, il abat  
 ceux qui argumentent en faveur d'un Christ multiforme,  
 ceux qui veulent que le Christ soit quelqu'un et Jésus  
 quelqu'un d'autre, que l'un ait su s'enfuir du milieu de  
 la foule<sup>i</sup>, que l'autre ait été arrêté<sup>j</sup>, que l'un se soit retiré  
 sur la montagne s'entourant d'une nuée pour resplendir  
 aux yeux de trois témoins<sup>k</sup>, que l'autre ait été accessible  
 au reste des hommes dans sa banalité<sup>l</sup>, que l'un ait été  
 courageux, que l'autre ait tremblé<sup>m</sup>, finalement que l'un  
 ait souffert sa Passion, que l'autre soit ressuscité, si bien  
 qu'ils peuvent affirmer qu'ils ressusciteront eux aussi  
 dans une autre chair. 4. Mais il me suffit que celui qui

k. Cf. Matth. 17, 1-9. Mc 9, 14-29. Lc 9, 37-42 l. Cf. Matth. 26,  
 55. Mc 14, 49. Lc 22, 53. Jn 18, 20 m. Cf. Mc 14, 33.38

quod idem ueniet de caelis qui est passus, idem omnibus  
 apparebit qui est resuscitatus<sup>a</sup> : *Et uidebunt et agnoscent*  
*qui eum confixerunt*<sup>o</sup>, utique ipsam carnem in quam  
 saeuierunt, sine qua nec ipse esse poterit nec agnoscere, ut  
 et illi erubescant qui affirmant carnem in caelis uacuam  
 sensu ut uaginam exempto Christo sedere, aut qui carnem  
 et animam tantumdem, aut tantummodo animam, carnem  
 uero non iam.

**XXV. 1.** Sed hactenus de materia praesenti. Satis iam  
 enim arbitror instructam esse carnis in Christo et ex  
 uirgine natae et humanae probationem. Quod et solum  
 discussum sufficere potuisset, citra singularum ex diuerso  
 opinionum congressionem, quam et argumentationibus  
 earum et scripturis quibus utuntur, prouocauimus ex  
 abundantia, uti cum eo quod probauimus quid et unde  
 fuerit caro Christi, quid non fuerit aduersus omnes  
 praeiudicauerimus. 2. Vt autem clausula de praefatione  
 commonefaciat, resurrectio nostrae carnis alio libello  
 defendenda hinc habebit praestructionem manifestato iam  
 quale fuerit quod in Christo resurrexerit.

28 confixerunt  $\theta$  : compunxerunt T || quam  $\theta$  : qua T || 31 carnem  
 $\theta$  : et c. T || 32 tantumdem  $\theta$  : tantum T  
 2 et om. T || 4 citra T : sed c.  $\theta$  || 7 cum om.  $\theta$  || 9 praeiudicauerimus  
 $\theta$  : praeiudicauerimus T<sup>ao</sup> praedicauerimus T<sup>pc</sup> || 10 commonefaciat  
 Kroy. : communem faciat T communi faciat  $\theta$  || resurrectio  $\theta$  : -tionem  
 T || 11 defendenda  $\theta$  : defendam T || hinc T : hic  $\theta$  || manifestato T :  
 manifesto  $\theta$  || 12 resurrexerit T $\alpha$  : -rexit  $\beta$   
 Finis : Explicit de carne X T De carne XPI explicit  $\alpha$  Deo  
 gratias. Explicit liber de carni (sic) Q. Septimi Florentis Tertulliani  
 F finit liber de carne cristi X

viendra des cieux est le même qui a souffert, et que celui  
 qui apparaîtra à tous est le même qui est ressuscité<sup>a</sup> :  
 « Ils le verront, ils le reconnaîtront ceux qui l'ont crucifié<sup>o</sup>. »  
 Ils reconnaîtront, sans doute, cette même chair contre  
 laquelle ils se sont déchainés, car sans elle, il ne pourra  
 être lui-même, ni se faire reconnaître ; et ils seront ainsi  
 couverts de confusion, eux qui affirment que sa chair  
 siège dans les cieux, vide de sensations, comme un fourreau  
 vidé du Christ, ou que sa chair et son âme ne s'y distinguent  
 plus, ou que seule son âme s'y trouve mais que sa chair  
 n'existe plus.

**XXV. 1.** Mais en voilà assez sur le  
 présent sujet. Je crois avoir suffisamment prouvé que le Christ avait une  
 chair, qu'elle était née d'une vierge et  
 qu'elle était humaine. On aurait pu se contenter de discuter  
 ce point sans affronter l'une après l'autre toutes ces  
 opinions opposées. Mais, par surcroît, nous en avons  
 appelé contre elles de leurs propres argumentations et des  
 Écritures sur lesquelles elles s'appuient. Tout en démontrant  
 quelles étaient l'origine et la qualité de la chair du Christ,  
 nous avons du même coup préjugé, contre eux tous, de ce  
 qu'elle n'était pas. 2. Enfin, pour que ma conclusion  
 rejoigne mon début, la résurrection de la chair qu'il  
 faudra soutenir dans un autre ouvrage, trouvera ici son  
 fondement, puisque nous avons maintenant démontré  
 la qualité de ce qui ressuscita dans le Christ.

n. Cf. Act. 1, 11 o. Jn 19, 37. \*Apoc. 1, 7.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS  
LIMOGES (FRANCE)

Éditeur n° 6.514 - Imprimeur n° 1.637

Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 1975