

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 343

TERTULLIEN

LE MARIAGE
UNIQUE

(De monogamia)

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,
TRADUCTION ET COMMENTAIRE

DE

Paul MATTEI

Agrégé des Lettres

Assistant à l'Université de Grenoble III

*Publié avec le concours
du Centre national des Lettres*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg, PARIS 7^e

1988

281
TER

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(U.A. 993 du Centre National de la Recherche Scientifique)

© Les Éditions du Cerf, 1988.

AVANT-PROPOS

Omnia tempus expectant. Le présent ouvrage constitue la soigneuse mise au point, conforme aux nécessités actuelles de l'édition, d'une thèse de troisième cycle soutenue en Sorbonne le 17 janvier 1981.

Je veux d'abord dire ici toute ma reconnaissance envers ceux qui furent membres du jury : M. André Mandouze, dont la direction, attentive et libérale, reste pour moi beaucoup plus que le plus bienveillant des "patronages"; M. Jacques Fontaine, dont les précises et nombreuses suggestions m'ont amené à remanier et nuancer notamment la traduction; M. Jean-Claude Fredouille, qui a bien voulu me faire bénéficier des observations que lui inspirait l'étude proposée en Introduction de la *dispositio* du traité, ainsi que de plusieurs remarques touchant le texte et sa version française, dont j'espère avoir tiré le meilleur parti; M. Pierre Petitmengin, qui, après avoir été, il y a maintenant douze ans, à l'origine même de cette recherche et avoir guidé, pour ainsi dire, mes premiers pas dans la critique textuelle, m'a généreusement communiqué ce que ses découvertes révèlent du *codex Masburensis*.

Je n'aurai garde d'oublier l'hospitalité que le P. Claude Mondésert, puis le P. Dominique Bertrand ont donnée à ce livre, ni la peine qu'ils ont prise d'en examiner avec attention le dactylogramme. Ma sincère gratitude va également aux collaborateurs de l'Institut des Sources Chrétiennes, dont j'ai toujours reçu, tant à Paris qu'à Lyon, l'accueil le plus obligeant, et tout spécialement à M^{me} Mar-

celle Rousseau, qui, dans la révision du manuscrit, n'a ménagé ni son temps ni ses efforts.

Mon collègue, M. Aimé Gabillon, maître de conférences honoraire à l'Université de Grenoble III, a revu la traduction et relu les épreuves; je lui dois plus d'une heureuse formule: qu'il veuille trouver ici l'expression de mon amical remerciement.

Eybens, le 14 septembre 1987

INTRODUCTION

Un veuf a-t-il le droit de se remarier?

Lorsqu'il écrivit le *De Monogamia*, Tertullien avait déjà consacré deux opuscules à la question, le premier livre de la lettre "à sa femme" (*Ad Vxorem*)¹ et l'«Exhortation à la chasteté» (*De Exhortatione castitatis*)². Ce n'est donc pas dans la nouveauté du sujet abordé que peut résider l'intérêt du *De Monogamia*. Ce n'est pas non plus dans l'originalité de la réponse fournie: Tertullien a toujours été hostile au remariage et ses préventions n'ont fait que se renforcer avec le temps³. Pourquoi donc avoir remis sur le métier un problème que l'on pouvait penser résolu?

Gardons-nous d'abord de tout anachronisme: aux yeux des modernes, l'abstention du remariage n'est, selon le mot de Labriolle⁴, qu'une affaire de «délicatesse individuelle». Tertullien était d'un tout autre avis. La défense de la monogamie lui paraissait le plus sûr moyen de circonscrire le danger qu'il avait tendance, non d'ailleurs sans ambiguïté ni faux-fuyant, à soupçonner dans le mariage. La piété conjugale n'était plus seule en cause⁵; le mariage

1. Écrit au moins avant 206, de l'aveu général: cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², p. 571.

2. Sur la date de cet ouvrage, voir *infra*, p. 15 s.

3. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913, p. 393.

4. *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3^e éd., revue et augmentée par G. BARDY, Paris 1947, p. 144.

5. Voir toutefois le chap. 10 du *De Monogamia*.

unique touchait à un grave point de morale et même de doctrine. On s'explique dès lors l'acharnement du Carthaginois à revenir sur le sujet.

Quant au *De Monogamia*, il date d'une époque où les relations de Tertullien avec l'Église catholique traversaient une grave crise. A la faveur des circonstances, notre auteur se liait plus étroitement qu'il ne l'avait fait jusqu'alors au groupuscule montaniste qui s'était constitué à la périphérie de la chrétienté carthaginoise. Avec ceux que désormais il nommait les « psychiques¹ », il polémiquait sur les questions disciplinaires que les adeptes de la « nouvelle prophétie » tranchaient en un sens rigoriste². Le remariage était de ces questions³. Le *De Monogamia* formait donc une

1. Cf. *Mon.* 1, 1.

2. On sait que les points en litige, outre les secondes noces, étaient l'extase, la fuite pendant la persécution, les jeûnes et la pénitence (cf. LABRIOLLE, *Histoire*, p. 141). A chacune de ces questions, T. consacra un ouvrage; le *De Ecstasi*, que connaissait saint Jérôme (*De Vir. ill.* 53) est perdu (cf. *CCL* 2, p. 1334-1335).

3. T. s'autorisait d'un enseignement du Paraclet (*Mon.* 3, 1 et 10; *Mon.* 14; *Marc.* 1, 29, 4) et de fait il est probable que les montanistes interdisaient les secondes noces, en cela plus rigoureux que l'Apôtre (cf. *I Cor.* 7, 39; sur les conceptions pauliniennes, voir B. GRILLET, introd. à *SC* 138, p. 35-40). L'auteur des Pastorales n'avait imposé la monogamie qu'aux veuves âgées inscrites sur le rôle des communautés (*I Tim.* 5, 3-15), ainsi qu'aux « évêques » et aux diacres (*I Tim.* 3, 2 et 12; *Tite* 1, 6 — encore le sens de ces versets est-il controversé; C. LATTEY, « Vnium uxoris uir », *Verbum Domini* 28, 1950, p. 288-290; du moins, l'Église ancienne se fondait-elle sur ces passages pour n'exiger la monogamie que des clercs: R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux 1970, *passim*). Tous ces textes, ainsi que *Rom.* 7, 2 s., embarrassants pour sa thèse, se trouvent commentés par T. dans *Mon.* (chap. 11-13). On sait que les Pères contemporains de notre auteur s'en tenaient aux prescriptions de Paul, encore qu'ils fussent peu favorables aux secondes noces (e.g. HERMAS, *Mand.* 4, 4, 1-2, qui reprend exactement *I Cor.* 7, 38-40). La monogamie est aux yeux des Apologistes une preuve de la supériorité morale des chrétiens (THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, 3, 15 : *μονογαμία τερεῖται*). Il faut cependant ici rappeler le rigorisme d'Athénagore qui au demeurant

pièce importante de la *defensio Paracliti* qu'avait entreprise Tertullien, et cherchait à ruiner les accusations d'innovation et d'hérésie lancées par les catholiques¹.

C'est là qu'il faut chercher son apport. Car même s'il reprend nombre d'arguments tirés de l'*Ad Vxorrem I* ou du *De Exhortatione*, c'est le souci de prouver l'*antiquitas monogamiae*, et sans doute aussi celui de vider la querelle une fois pour toutes, qui expliquent en même temps le plan de l'œuvre, l'élargissement d'un dossier scripturaire complet à présent et, sinon justement, du moins plus rigoureusement commenté², la cohérence enfin d'une pensée qui se veut construite sur de solides fondements doctrinaux.

n'était nullement touché par le montanisme (cf. G. BARDY, introd. à Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, *SC* 3, p. 29) : contre l'avis de H. CROUZEL (*L'Église primitive face au divorce. Du 1^{er} au 5^e siècle*, Paris 1971, p. 56-60), on doit conserver comme plus simple et plus probable l'interprétation qu'en se fondant sur une comparaison de ce passage avec les réserves exprimées sur le même sujet par Sénèque, Plutarque et Marc Aurèle à qui Athénagore adresse son discours, K. PREYSING (« Ehezweck und zweite Ehe bei A. », *Theologisch Quartalschrift* 110, 1929, p. 85-110) a donnée de ces lignes peu claires : Athénagore blâme et prohibe les secondes nocces; cette opinion ne fut pas sans influencer T. (voir les raisonnements de *Mon.* 9, qui, comme l'apologiste, s'efforcent de lier divorce et remariage).

1. E.g. *Mon.* 2, 1 et 15, 1.

2. Observer en particulier l'exégèse que *Mon.* 3 et 11 proposent de *I Cor.* 7.

I

LA DATE DU *DE MONOGAMIA*

Il n'en allait point du *De Monogamia* comme de certains autres traités de Tertullien, le *De Carne Christi*¹ par exemple, ou le *De Idololatria*². Sa situation dans la carrière de l'écrivain était assurée, et sa date relative fixée avec fort peu de variations; il était entendu que cet opuscule était l'œuvre d'un théologien totalement acquis au montanisme et en complète rupture avec une Église catholique accablée par lui de sarcasmes et d'accusations. De la sorte, le «schisme» de Tertullien étant placé en 212-213³, on ne pouvait rejeter le traité qu'après 213⁴. Or cette construction a été récemment gravement ébranlée: si la situation relative du *De Monogamia* a été épargnée, une remise en cause générale des critères de datation absolue, et, en particulier, de la date où Tertullien rompit avec l'Église, n'a pas manqué de le toucher aussi⁵. Naguère même, on a révoqué en doute la réalité du schisme de Tertullien – rendant implicitement inopérant tout système chronologique qui fait de cette donnée jusqu'ici communément acceptée une pièce maîtresse⁶.

1. Sur la datation du *De Carne Christi* et ses vicissitudes, voir l'éd. de J.-P. MAHÉ, *SC* 216-217, p. 22-26.

2. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*², p. 574-575 et 721.

3. Entre *Scap.* et *Fug.*, selon la démonstration classique de MONCEAUX, *HLAC*, t. 1, Paris 1901, p. 202-203.

4. Voir la notice de R. BRAUN, p. 576.

5. Cf. T.-D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, p. 30-56.

6. D. POWELL, «Tertullianists and Cataphrygians», *VC* 29, 1975, p. 33-54, spéc. p. 33-41. C.r. de R. BRAUN, «Chronica Tertulliana 1975», *REAug.* 22, 1976, p. 312-313, réservé sur cette remise en question de l'existence du «schisme de T.».

Dans ces conditions – et compte tenu des diverses critiques qu'ont suscitées ces nouvelles théories¹ – la question chronologique, même si nous nous cantonnons au problème du seul *De Monogamia*, prend un tour tout nouveau.

Remarquons d'abord que les quatre critères, traditionnels depuis Labriolle², sur lesquels on se fonderait volontiers pour dater le *De Monogamia* des années postérieures à 212 [recours au mot *psychicus*³ pour désigner les catholiques et recours inverse à *spiritalis*⁴ pour qualifier les adeptes de la Nouvelle Prophétie; utilisation du nom *Paraclitus*; emploi de la première personne du pluriel pour parler des montanistes et de la seconde pour s'adresser aux «orthodoxes⁵»; insolences de toutes sortes à l'égard de la Grande Église, de son clergé et de ses fidèles⁶] – non plus d'ailleurs que le critère doctrinal sur lequel a tant insisté (et à juste titre) T.D. Barnes⁷ – ne fournissent d'indice pour une datation absolue. Car (à supposer que de tels éléments trahissent le choix d'une dissidence ouverte) on ne peut, à la manière en tout cas de Monceaux, déterminer entre la rédaction de l'*Ad Scapulam* et celle du *De Fuga in Persecu-*

1. Outre le c.r. de R. BRAUN rappelé note précédente, voir son article: «Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie», *REL* 50, 1972, p. 67-84 où il conteste les vues de BARNES et rétablit pour le *De Monogamia* la date couramment admise. – Noter cependant qu'aujourd'hui, dans l'important «Postscript» paru dans la rééd. de son travail (1985), BARNES revient à des vues plus classiques: cf. c.r. de R. BRAUN, «Chronica Tertulliana 1985», *REAug.* 32, 1986, p. 260-261.

2. *La crise*, p. 358 s.

3. Remarquer toutefois que dans *Mon.*, l'adjectif *animalis* n'a pas la même signification, et ne désigne pas les «psychiques»: voir 5, 5.

4. *Mon.* 1, 2.

5. Sur le sens précis de cette seconde personne, cf. comm. 12, 3 p. 350.

6. Voir en particulier chap. 12.

7. *Op. cit.*, p. 42-48.

tionne la rupture de Tertullien avec son Église¹. Le repère de 212-213 fait donc absolument défaut – du moins pour l'instant. En revanche, ces critères s'avèrent capitaux pour une datation relative : ils situent, sans conteste possible, notre traité à la fin de la carrière de Tertullien, et sur ce point tous les critiques tombent d'accord².

La comparaison du *De Monogamia* avec d'autres traités portant sur le même sujet (*De Exhortatione castitatis*)³ ou réputés, pour les mêmes raisons que lui, appartenir à la même période (*De Ieiunio*, *De Pudicitia*, *Adversus Praxean*), permet cependant de progresser dans la précision.

Il est en premier lieu constant – et là nulle divergence non plus⁴ – que le *De Monogamia* est postérieur au *De*

1. L'hypothèse selon laquelle, lorsqu'il écrit *Scap.*, T. est encore catholique, puisqu'«il y parle au nom de tous les chrétiens» nous paraît surtout manquer de nuances. A la vérité, de cette «lettre ouverte» au proconsul, et, par-delà, à tous les païens, on ne peut rien conclure sur les rapports qu'à l'intérieur du christianisme T. entretient avec les «psychiques». Nous n'ignorons pas que, pour sa part, R. BRAUN («Un nouveau Tertullien», p. 78) était l'hypothèse de MONCEAUX d'un «argument de vraisemblance assez fort» : comment T. pourrait-il, dans l'*Ad Scapulam* se poser en champion de la *secta christianorum* (cf. *Scap.* 4, 7; 5, 2) après avoir, dans des ouvrages dont l'un au moins (sc. *Iei.*) est un véritable pamphlet, consommé son divorce d'avec la grande Église? Mais, outre que T. n'avait pas intérêt à porter devant des étrangers hostiles les dissensions qui pouvaient travailler la chrétienté carthaginoise, il ne se jugeait pas extérieur à l'Église catholique, quel que fût d'ailleurs le ressentiment qu'il nourrît à l'endroit de ses adversaires. Sur cette question, voir P. MATTEI, «Le schisme de Tertullien», à paraître.

2. BARNES, *Tertullian*, p. 55 fait entrer *Mon.* dans le même groupe que *Prax.*, *Iei.* et *Pud.*, groupe qu'il date de 210-211, et à qui seul *Scap.* est postérieur.

3. L'*Ad Vxorrem I* n'a pas à entrer ici en ligne de compte : il est évidemment antérieur à tout contact de T. avec le montanisme (cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 571).

4. Cf. BARNES, *Tertullian*, p. 55 et BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 576.

Exhortatione castitatis, où l'on ne vérifie pas les critères mentionnés ci-dessus et qui se classe parmi les œuvres rangées sous l'appellation assez vague de «semi-montanistes». Certes, au contraire de ce que fait *De Exhortatione* 10, 5, le *De Monogamia* ne cite aucun oracle spirituel : mais volontiers verrions-nous dans ce fait plutôt l'indice d'une tactique qui évite d'asseoir l'argumentation sur des textes irrecevables par les catholiques. N'oublions pas que le *De Monogamia* est (ouvertement au moins en partie, mais en réalité tout entier) consacré à la *defensio Paracliti*¹ et qu'il serait de mauvaise méthode de fonder le raisonnement sur l'autorité que l'on veut précisément accréditer! D'une affirmation «sereine» de son adhésion au montanisme, à ses principes et à ses textes «inspirés», Tertullien serait donc passé à une défensive qui, tout en se permettant diverses injures, évite les faux pas doctrinaux : preuve nouvelle de la postériorité du *De Monogamia*. Aussi bien devons-nous constater, pour y voir des corrections intentionnelles (ou du moins des silences volontaires), que Tertullien se garde dans notre traité d'attaquer grossièrement le mariage : on ne trouve dans le *De Monogamia* aucune reprise du *De Exhortatione* 9, 3-4, quoique au fond la pensée n'ait guère varié². Relevons aussi que sa théologie des ministères dans l'Église s'est précisée, bien qu'ici encore la nature profonde de cette théologie, dévoilée à l'occasion, demeure inchangée³. Enfin, on a déjà fait remarquer que le dossier scripturaire ici présenté est plus complet que dans l'*Ad Vxorrem I* et le *De Exhortatione* (par exemple aucun verset

1. *Mon.* 2, 3 et 14, 3-6.

2. Sur la question du mariage et des différences que *Mon.* présente, au moins dans l'expression, par rapport à *Exh.*, voir chap. III de l'Introd., spéc. p. 52-63.

3. Cf. comm. 7, 7, p. 281 et 12, 2 p. 347.

litigieux de saint Paul n'est omis¹) et nous croyons même devoir étendre encore la portée de cette remarque². A rebours, le *De Monogamia* ne perd rien de l'acquis des précédents traités. Ainsi paraît-il légitime d'affirmer que le *De Monogamia* corrige et complète les opuscules antérieurs qui portaient sur les mêmes matières, le *De Exhortatione castitatis* surtout, et qu'il a dû naître de l'occasion fournie à Tertullien de préciser une bonne fois, pour la défendre face aux catholiques, venger ainsi le Paraclet, et quant à lui se disculper du grief d'hérésie³, la doctrine montaniste relative aux secondes noces.

Force est toutefois d'avouer que, si toutes ces données permettent d'éclairer la situation du *De Monogamia* dans la série des travaux que Tertullien a consacrés au problème du remariage et d'élucider certains traits de l'œuvre frappants dès l'abord, elles ne font guère que confirmer ce que nous connaissions déjà. Un point cependant mérite selon nous d'attirer l'attention : il semble bien que le *De Monogamia*, comme le *De Exhortatione*, ait été rédigé en un temps difficile pour la communauté carthaginoise. En effet, dans *Mon.* 15, Tertullien déclare qu'il est plus aisé de supporter le veuvage ou la virginité que la torture judiciaire et qu'il serait plus juste de pardonner à ceux qui ont apostasié sous la contrainte qu'à ceux qui ont succombé à l'infirmité de la chair⁴. Cet argument *ad hominem* est inconnu de l'*Exhorta-*

1. Sur le dossier scripturaire dans les trois traités que T. a consacrés au remariage, *Vx.* 1, *Exh.*, *Mon.*, et son enrichissement progressif, consulter J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, p. 91-100, spéc. p. 95-96.

2. Les «lacunes» du dossier scripturaire dans *Mon.*, et en particulier le nombre restreint des exemples empruntés à l'A.T. (T. ne retient vraiment qu'Adam, Noé et Abraham) s'expliquent par la théologie de l'histoire de notre auteur. Cf. *infra*, p. 85-86.

3. Sur cette accusation d'hérésie, voir la *propositio* du traité (2, 1).

4. Cf. 15, 2-4.

tion et rien n'empêche d'y voir l'écho de préoccupations contemporaines : le *De Monogamia* se situerait en un temps où, le fort de la répression étant passé, se poserait l'épineuse question de la réconciliation des *lapsi*. L'*Exhortation* de son côté mentionne les cris hostiles de la foule à l'égard des chrétiens¹, et il n'est pas impossible qu'elle signale par là l'éclatement spontané d'un pogrom que l'autorité n'aurait fait ensuite que légaliser². A vrai dire, il n'est pas exclu non plus que, plutôt même qu'une persécution déclarée, devant certaines menaces qui pesaient sur la communauté, Tertullien ait voulu tirer argument de certaines rumeurs. Quoi qu'il en soit, poursuites effectives ou seulement appréhendées, les allusions paraissant n'avoir de poids et même de raison d'être qu'à la condition de n'être pas de pure imagination³, nous estimons vraisemblable

1. *Exh.* 12, 3-4.

2. Cf. BARNES, *Tertullian*, p. 158-160, qui insiste sur le rôle des émeutes antichrétiennes à l'origine des persécutions (du moins pour la période antérieure à Dèce), les gouverneurs locaux n'entamant les poursuites légales qu'après, et pour apaiser la foule. Voir aussi C. MUNIER, *L'Église dans l'Empire Romain (II^e-III^e s.)*, *Église et Cité*, Paris 1979, p. 227.

3. Sur les rapports entre les faits de persécution (ou leur crainte) et la date de l'*Exhortation*, voir C. MORESCHINI, introd. à *SC* 319, p. 8-9. Faut-il même admettre, *Exh.* 12, 4 (*Christianis leonem*) étant si proche d'*Ap.* 40, 2 (*Christianos ad leonem*), que T. aurait seulement repris, en termes presque stéréotypés, une vieille peur qu'aucune paix, si longue fût-elle, ne pouvait extirper des consciences chrétiennes? Un rejet total de l'historicité d'*Exh.* 12, 4 (outre qu'il expliquerait le silence que *Virg.*, postérieur sans doute à *Exh.* [BRAUN, p. 573-574; 721] garde sur les difficultés du temps) renforcerait plutôt nos hypothèses en ce qui concerne *Mon.* : T. n'aurait rajouté les arguments de *Mon.* 15 et 16 que sous la pression des événements. A cet égard, il n'est que de comparer les développements parallèles d'*Exh.* 12, 5-6 et *Mon.* 16, 4 : aux potinages d'*Exh.* (un *frater* récemment remarié se trouve à la suite de ce second mariage père d'un enfant qu'il ne voulait pas...) ont succédé des perspectives autrement plus angoissantes : «adducet illis carnifices obstetrices» (voir comm. *ad loc.*).

qu'au temps des deux traités l'Église de Carthage ne jouit pas d'une paix sans mélange.

Nous nous trouvons ainsi confrontés à un double problème : est-ce la même persécution dont le *De Exhortatione* redoute les prémices et aux suites de laquelle se réfère le *De Monogamia*? Quelle date assigner à cette persécution si elle est unique?

De fait, la comparaison de notre traité avec d'autres tout aussi ouvertement montanistes nous conduit à poser des questions identiques. Le *De Ieiunio* se présente comme postérieur au *De Monogamia* auquel il renvoie (voir *Iei.* 1, 4 : «sur la règle du mariage, nous avons déjà publié une défense de la monogamie...»). Mais la manière même dont est libellée la *narratio* du traité, la façon dont elle prétend lier l'intempérance des psychiques à leur dérèglement sexuel¹, donne à penser que les deux traités sont pour ainsi dire jumeaux : ils s'attaquent aux deux faces inséparables de l'incontinence catholique – tout en défendant la discipline montaniste. Dès lors les deux entreprises de *defensio Paracliti* pourraient avoir été rédigées à peu de distance l'une de l'autre. Or le *De Ieiunio* prend violemment à partie les confesseurs catholiques accusés de faire bombance dans leur cachot, et reproche aux psychiques de transformer les prisons en cabarets². Là encore, allusion à une persécution récente – dont le paroxysme est peut-être passé, s'il est vrai qu'un tel relâchement s'explique mal à l'apogée des poursuites. Il est probable toutefois que

1. *Iei.* 1, 1-2, dont le style est d'une rare violence : «Monstrum scilicet haberetur libido sine gula, cum duo haec tam unita atque concreta sint, ut si disiungi omnino potuissent, ipsi prius uentri pudenda non adhaerent. Specta corpus et una regio est etc.»

2. *Iei.* 12, 3 : T. raconte l'aventure du pseudo-martyr Pristinus, qui, gorgé de vin et de victuailles par ses coreligionnaires, ne put répondre sous la torture et *in ipsa negatione discessit*.

Tertullien exagère les *refrigeria* que l'Église faisait parvenir à ses martyrs et déforme en repas de sybarites ces charitables attentions – où d'ailleurs il ne suspectait rien de répréhensible, autrefois, dans son *Ad Martyras*, catholique¹. Quoi qu'il en soit, à l'époque du *De Monogamia* comme à celle du *De Ieiunio*, la communauté carthaginoise semble traverser une difficile période de persécution.

Le témoignage du *De Pudicitia* va dans le même sens : écrit lui aussi en temps de persécution, ou peu après², il présente en 22, 11-14 un étroit parallèle avec le passage de *Mon.* 15 que nous avons résumé plus haut³. Comme il est à peu près sûr que le *De Pudicitia* – exception faite du *De Pallio* – est la dernière production conservée de Tertullien, et qu'il se trouve par conséquent postérieur au *De Monogamia*⁴, il faut conclure que *Pud.* 22, 11-14 est une reprise de *Mon.* 15, 2. Cela est tout à fait conforme aux habitudes littéraires de l'auteur, mais ne s'explique pleinement que si des circonstances semblables – ou identiques – justifient un

1. Cf. *Mart.* 1, 1.

2. Il semble en effet que *Pud.* 22, 1-2, détaillant complaisamment les honteuses menées des *fornicatores* et des *moechi* venus dans les prisons extorquer aux «martyrs» la réconciliation, évoque une situation sinon exactement contemporaine, du moins présente à toutes les mémoires et peu éloignée dans le temps. De même la question des *lapsi* à laquelle font allusion les dernières lignes de *Pud.* suggère une date de peu postérieure à une persécution.

3. Comp. surtout § 12-13 : «Ceterum indignum Deo et illius misericordia, eius qui paenitentiam peccatoris morti praeuertit, ut facilius in ecclesiam redeant, qui subdendo quam qui dimicando ceciderunt. Virget nos dicere indignitas : contaminata potius corpora reuocabis quam cruentata? Quae paenitentia miserabilior, titillatam prosternens carnem an uero laniatam? Quae iustior uenia in omnibus causis, quam uoluntarius an quam inuitus peccator implorat? Nemo uolens negare compellitur, nemo nolens fornicator». Voir *Mon.* 15, 2 comm., p. 377.

4. Sur la date de *Pud.*, cf. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 576. Consulter aussi, contre la chronologie de BARNES, «Un nouveau Tertullien», p. 77-78, qui revendique pour *Pud.* les années 217-222, traditionnellement admises.

tel réemploi¹. D'où il suit que, là encore, nous sommes renvoyés pour la datation du *De Monogamia* à un temps de persécution, et que la question se pose à nouveau d'identifier cette persécution.

La critique récente a passablement compliqué le problème des persécutions africaines contemporaines de Tertullien. Il était jusqu'alors admis que, mise à part la persécution de 196-197 dont l'*Ad Martyras* porte témoignage, on ne trouvait trace dans les quinze premières années du III^e siècle que de deux périodes difficiles pour l'Église d'Afrique² : les années 202-203, sous Hilarianus, où moururent Félicité et Perpétue³ – et dont les troubles auraient été la conséquence d'un édit de Septime Sévère interdisant aux juifs et aux chrétiens tout prosélytisme⁴; et celle de 211-213, provoquée par le proconsul Scapula. Or la réalité même de l'édit de Sévère a été fortement – et peut-être victorieusement – mise en doute; on a fait valoir qu'il n'y eut pas seulement trois flambées de persécution : «le règne de Septime Sévère témoigne nettement d'une persécution continue en Égypte et en Afrique et d'accès isolés en Cappadoce et à Byzance⁵»; enfin, on a soutenu

1. Sur les rapports de notre traité avec *Prax.*, nous adoptons les arguments de J. MOINGT (*Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 1, Paris 1966, p. 97-98), qui inversent les termes du système traditionnellement admis et placent *Mon.* et *Iei.* avant *Prax.*, *Pub.* venant en fin.

2. Voir BARNES, *Tertullian*, p. 30, qui critique ces vues.

3. Sur la date de la passion de Félicité et ses compagnons, fixée généralement en mars 203, cf. BARNES, «Pre-Decian *Acta Martyrum*», *JTS* 19, 1968, p. 521-525.

4. L'existence de cet édit, dont témoignerait l'*Historia Augusta, Vita Severi*, 17, 1 («Iudaeos fieri sub graui poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit») est admise apparemment sans hésitation par J. MOREAU, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1956, p. 80 et J. DANIELOU, dans DANIELOU-MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 1, Paris 1963, p. 174 s.

5. BARNES, *Tertullian*, p. 156. Voir aussi, du même, «Tertullian's

que la *longa pax* de *Cor.* 1, 5, où les historiens reconnaissent habituellement une allusion aux années tranquilles 204-211¹ pouvait ne s'étendre en fait que jusqu'en 208, le *De Corona* devant sans doute être assigné à cette date-là². A la vérité, ces critiques ne sont à notre sens aucunement décisives. Nous négligerons le problème de l'édit de Septime Sévère – question trop vaste pour la présente étude et dont la solution n'est pas pour nous urgente; en revanche, il nous paraît que R. Braun a raison de conserver, contre T.D. Barnes, la date traditionnelle du *De Corona*³, et par conséquent, il convient de tenir que la *longa pax* à laquelle fait allusion ce traité continue bien jusqu'en 211.

De la sorte, s'il faut placer le *De Monogamia* dans une époque de persécution, celle de 202-204 étant à éliminer puisque Tertullien n'y est pas encore montaniste, seul reste le temps du proconsulat de Scapula, ou les années immédiatement subséquentes. Car il serait peu vraisemblable qu'au paroxysme des violences les chrétiens se fussent entre-déchirés sur le chapitre secondaire des remariages⁴. Il n'est d'ailleurs pas exclu que les positions extrémistes de Tertullien en matière de *fuga in persecutione*, dont le traité de ce nom fait la théorie au moment même où les menaces se précisent⁵ et qui amènent peut-être notre auteur aux défis

Scorpiace», *JTS* n.s. 20, 1969, p. 105-132. A la vérité, la question est encore disputée. Voir état et bibliog. dans MUNIER, *op. cit.*, p. 244.

1. «Mussitant (sc. catholici)... tam bonam et longam pacem periclitari sibi». Sur cette phrase, voir le comm. *ad. loc.* de J. FONTAINE, éd. *De Corona*, Paris 1967, p. 50-51 : «Indice de datation important : nous devons être bien après la persécution d'Hilarianus (202-203), où ont péri Félicité et Perpétue, et juste avant celle de Scapula (212), à laquelle l'incident du soldat pourrait n'avoir pas peu contribué.»

2. Cf. BARNES, *Tertullian*, p. 37 et 41-47.

3. «Un nouveau Tertullien», p. 78-79.

4. Cf. MOINGT, *op. cit.* 1, p. 99.

5. Sur ces menaces, voir en particulier *Fug.* 1, 1. Le *De Fuga* est de

que lance l'*Ad Scapulam*¹, n'aient pas peu contribué à l'aigrissement des relations – déjà bien dégradées – entre Tertullien et la *catholica*. Il est permis de supposer aussi que les circonstances ont ravivé les polémiques, et que le *De Monogamia* comme le *De Ieiunio* se fait l'écho de ces âpres querelles.

Au terme de cette enquête, nous croyons donc devoir nous en tenir à la datation traditionnelle (le *De Monogamia* aurait été écrit après 213, vraisemblablement dans l'année 214), sans pour autant admettre à nouveau les critères classiques de Monceaux.

Nous ajouterons d'ailleurs un argument subsidiaire tiré du témoignage interne de l'ouvrage, mais d'un maniement délicat. Se fondant sur l'indication *annis circiter CLX exinde productis*² où Tertullien situe son opuscule par rapport à *I Cor.* dont il vient de citer un verset (*I Cor.* 7, 29), Quasten³ et Le Saint⁴, qui d'autre part fixent en 57 cette épître de Paul, datent l'ouvrage de 217 précisément. Barnes⁵ a objecté qu'il vaudrait mieux d'abord connaître la date que Tertullien pour sa part attribuait à *I Cor.*, et qu'en l'absence de ce renseignement l'indice de *Mon.* 3, 5 est inutilisable. Mais ici encore, la mise au point de R. Braun paraît très raisonnable : «il n'est nullement impossible que, par des supputations chronologiques (proconsulat de Gallion), Tertullien ait été amené à dater *I Cor.*, à une ou deux années près, comme le font les modernes, c'est-à-dire vers

peu postérieur au *De Corona*, qui l'annonce (*Cor.* 1, 5 ; cf. comm. de J. FONTAINE *ad loc.*, p. 52).

1. Cf. *Scap.* 5, 1 : «Crudelitas uestra gloria est nostra etc.»

2. *Mon.* 3, 8.

3. *Initiation aux Pères de l'Église*, traduit de l'anglais par J. LAPORTE, t. 2, Paris 1986², p. 363.

4. *Tertullian. Treatises on Marriage and Remarriage*, Westminster (Maryland) 1951, p. 68.

5. *Tertullian*, p. 247.

57¹...». Ainsi, compte tenu des imprécisions admissibles dont Tertullien lui-même fait état (emploi de l'adverbe *circiter*), nous nous trouvons encore ramenés aux alentours de 215.

Nous admettons donc finalement les années immédiatement postérieures à la persécution de Scapula (214, ou à la rigueur 215) comme date probable de la rédaction du *De Monogamia*, sans pouvoir entrer plus avant dans une précision qui ne s'obtiendrait qu'au détriment de la vérité.

II

LA COMPOSITION DU *DE MONOGAMIA*

Les jugements les plus élogieux ont été portés sur la composition du *De Monogamia*² dont on a souvent aussi remarqué la réussite stylistique. C'est sans doute ce fait – ainsi que la comparaison possible de notre traité avec l'*Ad Vxorem I* et le *De Exhortatione castitatis* – qui a incité certains critiques à examiner ce plan avec attention, en particulier pour apprécier comment Tertullien utilisait les procédés de la rhétorique antique, et par là juger jusqu'à quel point et en quel sens sa culture profane passait au service de sa foi. Nous pensons ici naturellement aux analyses que J.-C. Fredouille a consacrées à notre opuscule³, mais nous n'avons garde de négliger le chapitre où

1. «Un nouveau Tertullien», p. 78, n. 2.

2. LABRIOLLE (*La crise*, p. 392) et LE SAINT (*Treatises on Marriage*, p. 68) s'accordent à louer la clarté et l'harmonie du plan.

3. *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 128-142.

R.D. Sider¹ privilégie le *De Monogamia* pour étudier la «structure rhétorique des traités de Tertullien»². C'est d'ailleurs essentiellement par rapport à ces deux études que nous voudrions situer les pages qui suivent.

I. LES TROIS PREMIERS CHAPITRES

A. *Narratio* et *diuisio*.

Dès les premières lignes du traité, on s'aperçoit que Tertullien, suivant d'ailleurs en cela les conseils des théoriciens³, rejette tout plan stéréotypé : il supprime *exordium* et *propositio*⁴ et les remplace par une *narratio* suffisamment claire et explicite, dont le style brillant a pour but de jeter *in medias res* et de situer la question tout en défendant habilement les montanistes : il essaie de faire passer leur rigorisme pour un juste milieu entre la débauche catholique et les blasphèmes hérétiques ! Notons d'ailleurs que cette *narratio* couvre en fait tout le chapitre 1 du traité, ce qu'admet Fredouille mais refuse Rambaux⁵ : car il est clair qu'après avoir renvoyé dos à dos, en les mettant sur le même plan, hérétiques et psychiques (§ 1) et établi que les montanistes tiennent une position modérée conforme à la loi divine en refusant les secondes noces (§ 2), Tertullien se livre pour terminer à une attaque contre les contempteurs

1. *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, chap. III «the rhetorical structure of the treatises», p. 31-40.

2. Cf. aussi C. RAMBAUX, «La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage», *REAug.* 22, 1976, p. 3-28; p. 201-217; 23, 1977, p. 18-55.

3. On trouvera toutes références utiles dans FREDOUILLE, *Conversion*, p. 131, n. 218-220.

4. Cf. *ibid.*, p. 131-132.

5. *Art. cit.* 3, p. 19, n. 255.

de l'Esprit – laquelle présente aussi le double avantage de diagnostiquer clairement l'erreur des catholiques et de poser le couple antithétique *caro/spiritus*, très important dans la suite du traité (§ 3). Ce n'est qu'ensuite, et en conséquence (*Itaque...*), qu'est introduite la *diuisio*.

Absente de l'*Ad Uxorem I* et du *De Exhortatione*¹, son emploi marque bien un souci, nouveau par rapport aux traités antérieurs, de didactisme et de rigueur. La volonté de clarté se traduit également par l'abondance et la lourdeur des transitions qui soulignent la progression d'une idée à l'autre².

B. La disposition de l'argumentation : thèse et hypothèse.

J.-C. Fredouille établit que, dans le *De Monogamia*, Tertullien remonte d'une question de fait («hypothèse») à une question de droit («thèse»)³. Cette analyse rejoint celle de Sider qui voit dans les chapitres 2 et 3 une *praemunitio*⁴, mais elle nous paraît préférable car elle rend compte avec

1. Sur le plan de ces deux traités, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 101-103 (analyse d'*Vx. I*) et 109-113 (*Exh.*). A l'inverse de *Mon.*, *Vx. I* et *Exh.* s'ouvrent tous deux, et classiquement, par un *exordium* et une *propositio* (*Vx. I*, 1, 4-6; *Exh. I*, 1-5).

2. Ainsi en 2, 1; 3, 1; 4, 1, etc. : cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 132. Un identique souci de didactisme se remarque dans le *De Resurrectione mortuorum*, dont P. SINISCALCO (*Ricerche sul «De Resurrectione» di Tertulliano*, Roma 1966) a étudié avec soin les transitions, p. 86-90. Le rapprochement avec *Res.* semble d'autant moins arbitraire que, de même que *Mon.* sépare thèse et hypothèse, ce traité distingue l'examen d'arguments préliminaires généraux de l'étude des versets scripturaires, pour laquelle il suit d'ailleurs (comp. *Mon.* 4-14) l'ordre du canon : les prophètes, les Évangiles, l'Apôtre. Sur cette *dispositio* de *Res.*, consulter SINISCALCO, p. 65-76.

3. *Conversion*, p. 132-133.

4. *Op. cit.*, p. 34.

plus de précision de la démarche de Tertullien. Au surplus, la distinction entre *thèse* et *hypothèse* est tout à fait classique¹. En vérité, «la meilleure façon de prouver que l'interdiction des secondes noces ne constitue pas en fait une nouveauté inaccessible, c'est encore de démontrer que la morale montaniste en général, sa 'discipline' sur le mariage en particulier, ne peuvent être considérées en droit comme une doctrine aux exigences nouvelles et démesurées²».

Tertullien avait procédé de façon analogue dans les deux traités précédents. Il semble néanmoins que la thèse dans le *De Monogamia* présente un aspect sensiblement plus complexe. Les chapitres 2 et 3 paraissent viser des buts différents. Le chapitre 2, *diuisio* exceptée, est une défense de la légitimité du Paraclet en général. Les problèmes du mariage n'y sont point mentionnés, et l'on peut rapprocher ces lignes de *Virg.* 1, 3s. qui poursuit, mais en marquant avec plus de détail les progrès de la *disciplina* dans le respect de la *regula fidei*, la même fin d'une *defensio Paracliti* et recourt aussi à *Jn* 16, 12, verset fondamental dans l'apologétique montaniste.

Au chapitre 3 en revanche, la question se resserre et vise plus précisément le mariage. Par une démarche exactement semblable à celle de l'*Ad Vxorrem I*, l'auteur développe un raisonnement *a fortiori* qui, «disqualifiant le mariage en soi», permet de se prononcer sur les secondes noces : comme dans l'*Ad Vxorrem I*, «ce qui est vrai d'un mariage unique sera vrai (à plus forte raison) des secondes noces ; la

réponse donnée à la 'question définie' dépend de celle qui a été donnée à la 'question indéfinie'¹».

Mais il importe aussi de souligner la façon dont la question se trouve posée dans le chapitre 3. Les premières lignes sont à cet égard sans équivoque. Rejetant à plus tard l'examen du lieu de *facilitate monogamiae*, pour reprendre le vocabulaire de Fredouille, Tertullien se propose d'abord de défendre l'*antiquitas monogamiae* : *an autem noua, de hoc interim constet*. Les derniers paragraphes du chapitre confirment à notre avis ces vues : *Vetus haec disciplina est...* (§ 9) ; le *locus de facilitate* paraît n'être évoqué que de surcroît, l'essentiel du chapitre ayant été de prouver que dès longtemps, depuis le Seigneur et ses apôtres, le mariage était déprécié et que le Paraclet n'innove pas : *Nibil noui Paraclitus inducit*.

Dès lors, nous pensons devoir insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, sur l'ambiguïté du chapitre 3. J.-C. Fredouille a parfaitement vu la fonction de la thèse : pour interdire avec plus d'efficacité le remariage, attaquer les premières noces. Mais ceci ne doit s'entendre *stricto sensu* que du chapitre 3. Certes, les deux points de la thèse ne sont pas sans rapport : le raisonnement *a fortiori* contribue lui aussi à confirmer la légitimité de la révélation montaniste – mais dans un domaine particulier, celui du *matrimonium*. Par ailleurs, on voit les rapports privilégiés entretenus par le chapitre 3 avec les suivants (4-13) : comme eux, mais au plan du premier mariage et en défendant le Paraclet, il combat l'accusation de *novitas*, et développe des arguments de *antiquitate monogamiae* – laissant dans l'ombre, ou traitant de surcroît, le *locus de facilitate*. Dans la structure

1. Cf. QUINTILIEN, *I.O.* 3, 5, 8.13. La thèse relève de la réflexion philosophique ou théorique et envisage une question dans l'abstrait, indépendamment de toute considération de personne, de temps et de lieu. Voir sur ce point, A. YON, introd. à l'*Orator* de Cicéron, CUF, Paris 1964, p. XLVI. Quant à l'hypothèse, elle ressortit à la rhétorique et traite d'une question concrète.

2. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 132.

1. FREDOUILLE, *ibid.*, p. 104. Dans *Vx.* 1, la thèse occupe les chap. 2 et 3.

du traité, ces lignes forment, à notre sens, comme une sorte de charnière.

2. LES QUATRE DERNIERS CHAPITRES

Par-delà les chapitres médians qui n'offrent que peu de difficultés, le rôle des dernières pages et leur fonction demandent de même à être précisés.

A. La place du chapitre 14 et de 15, 1.

1. Il est patent en premier lieu que le chapitre 14 rompt ouvertement avec la tactique inaugurée au chapitre 4. Tertullien avait alors renoncé à faire mention du Paraclet : *Scedat nunc mentio Paracliti...* (4, 1). Voici maintenant que, conformément aux raisonnements des chapitres 2 et 3, il revient sur le rôle de l'Esprit dans l'histoire du salut. A cet égard, il faut en particulier comparer les § 3, 8-10 et 14, 3-4. On retrouve d'autre part à la fois le raisonnement (si l'Apôtre n'a permis qu'à son corps défendant, *a fortiori* le Paraclet peut-il supprimer) et les distinctions du chapitre 3¹ – au prix d'une double différence, il est vrai : la permission porte maintenant sur le remariage et Tertullien tient compte des progrès réalisés par sa réflexion dans les chapitres intermédiaires, spécialement au chapitre 11. On a donc bien l'impression que le début du chapitre 14 renoue avec le chapitre 3.

La suite du chapitre autorise des remarques analogues. Pour J.-C. Fredouille², la seconde partie de la question de

1. Distinction entre l'indulgence tout humaine de Paul et sa volonté inspirée par l'Esprit.

2. *Op. cit.*, p. 128-131. Sur la combinaison, classique, des deux «lieux» de l'hypothèse, voir *ibid.*, p. 133-134.

fait, le traitement du *locus de facilitate*, ne commence qu'en 15, 1. Nous reviendrons plus loin sur la notion même de *locus de facilitate*. Remarquons seulement ici qu'un tel découpage omet les § 5-7 du chapitre 14. Ces lignes en effet ne tendent qu'à montrer que, même sous le régime nouveau du Paraclet, la monogamie est aisée à observer et que l'Esprit triomphe maintenant sans peine de la faiblesse de la chair : argument en faveur de la *facilitas monogamiae* mais qui ne se situe pas au même plan que les arguments avancés précédemment (chapitres 4-13) pour soutenir l'*antiquitas monogamiae* – car là n'apparaissait nulle mention du Paraclet.

Ainsi on aperçoit bien à présent la position spéciale du chapitre 14 : pendant du chapitre 3 dont il reprend des procédés caractéristiques, il n'est pas au même niveau que les pages qui le précèdent (chapitres 4-13) ; sa visée est double : rappel des analyses du chapitre 3 qui conduisent à ménager au Paraclet une place dans l'histoire du salut, et au moins amorce du *locus de facilitate*. Aussi bien peut-on se demander à ce propos si le traitement de ce «lieu» s'étend au-delà.

2. Or, de même que la chapitre 14 rappelait les arguments essentiels de la «thèse», les premières lignes du chapitre 15 rappellent les termes mêmes de la *diuisio*.

La *diuisio* annonçait l'examen de l'*haeresis monogamiae*, puis celui de sa *duritia*. Ici les deux mots-clés sont repris, mais inversés en chiasme : *Quae igitur hic duritia nostra, si non facientibus voluntatem Dei renuntiamus? Quae haeresis, si secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus?* Ces questions paraissent bien être la conclusion victorieuse à laquelle, dans la *diuisio*, Tertullien se proposait de parvenir, et la conjonction *igitur* confirme nettement le rôle de bilan assigné à ces phrases. Ce rappel se clôt sur une nouvelle protestation d'orthodoxie qui distingue à nouveau soi-

gneusement hérétiques et montanistes : car dans cette conclusion, Tertullien insiste encore sur l'objet de tout ce qui précède, la légitimité du Paraclét prouvée par la conformité de sa doctrine ; et les mots mêmes qu'il emploie (*temperare, modus*), l'esprit de la distinction et jusqu'aux effets de style (parallélismes ; oppositions) ne sont pas sans rappeler le chapitre 1.

3. Nous parvenons ainsi aux résultats suivants : les quatre premiers paragraphes du chapitre 14 forment en deux points (concession, § 1-3, et *defensio Paracliti*, § 3-4) le pendant symétrique du chapitre 3 ; 14, 5-7 est un développement annexe sur l'aide apportée par le Paraclét dans la victoire sur la chair et l'observation des volontés de Dieu. Ce développement ne traite pas à proprement parler du *locus de facilitate monogamiae* : il semblerait plutôt que Tertullien y règle une question différée au début du chapitre 3, effleurée seulement dans la suite, et sous forme d'un simple argument subsidiaire, à la fin de ce même chapitre.

En tout état de cause, les premières lignes du chapitre suivant marquent l'arrêt de ce développement, le séparant nettement des dernières pages du traité, où J.-C. Fredouille place la seconde partie de la confirmation, et sur la fonction de laquelle on peut dès lors s'interroger.

B. La place et le statut de 15, 2

(*plane qui exprobrant...*) – 17, 5.

Ces pages sont d'abord comme scandées par la reprise incessante de l'expression-clé *carnis infirmitas*.

Il est vrai que cette expression est utilisée dès 14, 5-7. Mais les différences sont importantes. Auparavant, Tertullien argumentait : il s'agissait d'établir, à l'aide de citations scripturaires, comment, conformément à l'enseignement et à l'exemple du Seigneur, l'aide du Paraclét surmonte cette

infirmitas et comment la volonté libre de l'homme doit accepter cette aide pour se conformer à la volonté de Dieu. Ici, et c'est là une différence notable, le Paraclét n'est plus mentionné. De plus, nulle argumentation. S'emparant de l'expression *infirmitas carnis* (et de l'idée, connexe, de *facilitas monogamiae*), Tertullien se livre à son propos à une série de variations pathétiques. Il passe brillamment à l'offensive par une rétorsion qui souligne l'incohérence catholique¹, puis il poursuit son attaque, ironise sur le paradoxe de la « forte faiblesse de la chair » et les autorités dont il se couvre (Hermogène), détruit avec désinvolture plus qu'il ne réfute trois prétextes invoqués en faveur de cette *infirmitas*², s'indigne enfin d'une telle débauche insensée et sans cause, qui oublie que « le temps se fait court »³. Au chapitre 17, qui est la suite logique de ce dernier point, passant des malheurs eschatologiques au Jugement dernier, Tertullien évoque le tribunal du Christ et les accusateurs païens qui viendront confondre les chrétiens (d'où la série des *exempla*). Cette insistance sur la honte des chrétiens au Jour de Dieu explique l'envolée finale de la péroraison proprement dite : *Erubescere caro!*... (17, 5).

Ainsi, ces trois chapitres sont à considérer comme un tout dont les parties s'enchaînent et s'appellent – un tout par le style (violence de l'ironie et de l'indignation) et par le but recherché. Volontiers y verrions-nous avec Sider⁴, plutôt que le second point de la *confirmatio* (Fredouille⁵),

1. 15, 2 : *Plane qui exprobrant nobis duritiam*, etc.

2. Chap. 16.

3. Voir les dernières lignes du chap. 16 : *Nubant igitur*, etc.

4. *Op. cit.*, p. 37. (Mais cette *amplificatio*, croyons-nous, n'a pas pour pendant la *praemunitio* : *infra*, p. 35.)

5. *Op. cit.*, p. 134.

une *amplificatio*¹ qui vise à émouvoir et non plus à instruire. Il n'est plus tant question de prouver que la monogamie est un précepte facile à garder que de tourner en dérision la fragilité de la chair; il ne s'agit plus de se défendre pied à pied sur les textes mais d'attaquer et d'emporter au pas de charge les dernières résistances psychiques. Que si nombre de traits sont repris de l'*Ad Vxorrem I* ou du *De Exhortatione*, du moins leur situation après le rappel de la *diuisio* et le traitement stylistique qui leur est imposé en transformant totalement la portée: ils prennent l'allure d'un «appendice» où Tertullien, par un bref résumé d'idées ailleurs plus longuement développées, parachève sa victoire. La péroraison dès lors se trouve réduite à quelques lignes en 17, 5.

3. DÉTAIL DE LA STRUCTURE DU *DE MONOGAMIA*

A. Le traité s'ouvre par une *narratio*: rappel du point de vue hérétique, psychique et montaniste (1).

B. Puis Tertullien annonce la *diuisio* de l'ouvrage (2, 1): la monogamie n'est ni nouvelle ni difficile. L'auteur annonce son

1. Sur cette notion, voir YON, *op. cit.*, p. LXII et LXX-LXXXIII: dans le schéma d'un discours, entre l'argumentation (confirmation-réfutation) et la péroraison, peut prendre place une *amplificatio* qui élève le débat (p. LXII). YON observe (*ibid.*, n. 2) que si l'*amplificatio* est «un procédé plus qu'une des parties constituantes du discours», et si elle peut «s'employer partout où elle est utile», cependant «elle a un lien particulier avec la péroraison» (cf. CICÉRON, *Orator* 36, 127: «quotiescumque dabitur uel amplificandi uel minuendi locus, et paene infinite in perorando»). Cf. aussi p. LXXI: l'amplification, qui touche au pathétique, intervient pour cela de façon privilégiée dans la péroraison, où «elle prend la forme de l'*indignatio* et de la *miseratio*» (consulter, *ibid.*, n. 5, de nombreuses références, parmi lesquelles *Part. orat.* 15, 52: «nam est diuisa [sc. peroratio] in duas partes, amplificationem et enumerationem. Augendi autem et hic est proprius locus in perorando etc.»). Il semble que *Mon.* 15, 2 - 17, 5 corresponde assez bien à ces définitions.

intention d'en traiter d'abord dans un *generalis tractatus*, question de droit où il sera prouvé que le Paraclet ne peut être ni novateur ni sévère.

C. *Argumentatio*.

Première partie: Thèse (2, 2 - 3, 10).

● Premier point (*generalis retractatus* proprement dit): annoncé par le Seigneur, fidèle à la *regula fidei*, le Paraclet n'apporte en général aucune innovation (2, 2 - 2, 4).

● Deuxième point: à propos de la monogamie en particulier, le Paraclet aurait eu le droit d'être plus exigeant et de supprimer totalement le mariage que déjà les Apôtres Paul (3, 2-6) et Jean (3, 7-8) autorisaient à peine. Le Paraclet n'enseigne donc rien de neuf (9). Il n'enseigne non plus rien de rude, bien au contraire (10).

Transition (4, 1): *Scedat nunc mentio Paracliti...*

Passage à la question de fait qui occupe les chapitres 4 à 13.

Deuxième partie: question de fait (4, 2 - 13, 3). *De antiquitate monogamiae*.

● Cette antiquité est prouvée dans l'Ancien Testament d'abord, par les exemples de personnes, que ce soient les patriarches antérieurs au déluge, Adam et Noé surtout (4, 2-5) placés au commencement et pour cette raison modèles à suivre (car le Christ nous ramène au commencement) (5), ou même Abraham dont la bigamie ne peut être imitée par le chrétien (6); par les textes légaux ensuite (7) qui imposent la monogamie, la loi du lévirat n'étant que provisoire.

● L'Évangile n'offre que des modèles de monogames ou de vierges (8); le Christ, prohibant le divorce, réprovoque implicitement les secondes nocces (9).

● Enfin, le témoignage des épîtres de Paul (10-13); on le comprendra d'autant mieux qu'on sera plus imbu du principe que le mariage ne peut être dissous même par la mort (10, 1 - 11, 2).

Examen de textes litigieux:

- *I Cor.* 7, 39: l'Apôtre paraît y permettre le mariage des veuves (11, 3 - 13).

- *I Tim.* 3, 2: contre ceux qui croient que ce verset réserve la monogamie au seul clergé (12).

– *I Tim.* 5, 14 : le remariage des jeunes veuves serait-il imposé par cette péricope (13, 1)?

– *Rom.* 7, 2 : Paul y enseigne-t-il que la femme est libérée du lien du mariage par la mort de son mari (13, 2-3)?

Troisième partie : retour à la *mentio Paracliti* et aux arguments de la thèse (14).

- Admettons que l'Apôtre, non par expresse volonté mais par une concession qui n'est point sans parallèle chez lui, ait autorisé les secondes noces en raison des circonstances (14, 1-2) : le Paraclet, envoyé par Dieu et le Christ, et agissant en conformité avec eux, aurait droit maintenant de les supprimer (14, 3-4).

- Le Paraclet rend la monogamie facile à observer, car son aide, offerte à tous, triomphe de la chair; la volonté humaine n'a qu'à s'y soumettre pour obéir à la volonté de Dieu (14, 5-7).

D. Rappel de la *diuisio* (15, 1).

Ce qui précède a prouvé qu'imposer la monogamie n'était ni un acte de barbarie ni surtout une hérésie.

E. *Amplificatio* et *peroratio* (15, 2 *plane qui exprobat* – 17, 5).

- *Amplificatio* (15, 2 – 17, 4).

La monogamie est plus facile à supporter que la torture, et l'apostasie sous la contrainte plus excusable que l'intempérance (15, 2-4). Le chapitre 16 repousse avec vivacité les trois prétextes allégués en faveur du remariage et insiste sur la proximité de la fin. Les exemples bibliques (17, 1), mieux même, les exemples païens (17, 2-4) invitent à la monogamie.

- *Peroratio* proprement dite (17, 5).

Que le chrétien rougisse de ne pas à son tour observer cette loi; qu'il imite, sinon le dernier Adam modèle de virginité, du moins le premier qui fut monogame! Car il n'est point de troisième Adam fauteur de bigamie.

Cette composition appelle quelques remarques de conclusion.

Le plan du *De Monogamia*, ainsi analysé, satisfait, semble-t-il, à un souci de symétrie : au couple *narratio-*

diuisio répondent les deux derniers points¹, et dans l'argumentation, la troisième partie rappelle la première.

Cette symétrie offre de multiples avantages.

Le rappel en 15, 1 de la *diuisio* n'est qu'un aspect du caractère didactique, déjà relevé, de tout le traité. Avec clarté, et par la répartition de quelques mots-clés, Tertullien souligne à gros traits qu'il a atteint le but qu'il s'était fixé. Aux brillants effets de la *narratio* correspond le morceau de bravoure que constitue l'*amplificatio*. Le *De Monogamia*, pour le triomphe de sa thèse, allie ainsi harmonieusement au didactisme insistant et minutieux le brio de l'expression.

De plus, il n'était pas sans habileté de reprendre au chapitre 14, en tenant compte des progrès que l'hypothèse avait permis, la *defensio Paracliti*.

Enfin, les premiers et les derniers chapitres paraissent comme enchâsser dans leur jeu de symétries le long développement des chapitres 4-13 qui forme le corps de l'argumentation.

Ce procédé d'inclusion va d'ailleurs de pair avec le développement linéaire des chapitres 4-13, où Tertullien observe un ordre rigoureusement chronologique, d'Adam à saint Paul, en faisant alterner les *exempla personarum* et l'enseignement tiré des différents textes moraux ou légaux². S'il ne semble guère possible de retenir pour ces chapitres l'analyse – présentée du reste prudemment – de Sider, qui y voit la combinaison d'une *confirmatio*

1. La distinction de ces deux points, étroitement soudés, n'est pas enseignée par les rhéteurs et un schéma plus scolaire les fondrait en une seule conclusion; nous n'y avons recouru que pour mettre en relief les jeux globaux d'équilibre.

2. Opposition nette entre les chapitres où sont rappelées les figures exemplaires de l'A.T. et du N.T. (chap. 4 à 6; chap. 8) et ceux où sont discutés les textes de la Loi (7), de l'Évangile (9 : l'enseignement du Seigneur sur le divorce) et de l'Apôtre (10-13).

(chap. 4-9) et d'une *refutatio* (chap. 10-13)¹, on doit en revanche accepter cette remarque de C. Rambaux : les chapitres 4-9 n'ont d'autre but que de faciliter par la suite l'examen du dossier paulinien. De même, le chapitre 10 a une valeur préparatoire. Le cœur de l'hypothèse est ainsi constitué par l'examen des versets litigieux, ceux où l'Apôtre autorise les secondes nocés.

On ne peut donc manquer d'insister à nouveau pour finir sur l'habileté de Tertullien : si le *De Monogamia* est une réussite littéraire, c'est que cette combinaison de lourdeur didactique et d'éclat du style, de développement linéaire et de symétries englobantes, masque en fait l'essentiel : rendre acceptable l'exégèse passablement torturée que Tertullien présente des textes pauliniens ouvertement contraires à ses vues. Et c'est pourquoi cette exégèse est précédée d'une triple préparation (thèse en deux points, chapitres 4 à 9, chapitre 10), nuancée et complétée dans les derniers chapitres (14 à 17).

1. *Op. cit.*, p. 32. Il n'est pas vrai que T. ne réfute pas les thèses adverses dans la prétendue *confirmatio* : voir par ex. chap. 6 (contre les arguments tirés de la bigamie d'Abraham) et chap. 9 (dénonciation d'une incohérence psychique).

III

PROBLÈMES DU MARIAGE ET DU REMARIAGE¹

L'état de la pensée de Tertullien en ce domaine, précisons-le d'emblée, ou plutôt le peu de systématisation qu'il apporte à son expression, interdit d'organiser les

1. Une étude complète sur le remariage (*a fortiori* le mariage!) dans l'Antiquité dépasserait de beaucoup le cadre de cette introduction. Qu'il suffise de mentionner, outre les traités sur le mariage chrétien qui abordent ces questions historiques (p. ex. P. ADNÈS, *Le mariage*, Tournai 1963, p. 5-76; plus récemment, E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage, réalité terrestre et mystère du salut*, traduit du néerlandais par J. HAYAUX, Paris 1966, spéc., p. 219-228) et la synthèse de C. MUNIER, *op. cit.*, p. 1-71 (= Liv. I, chap. I «Le chrétien et la vie familiale»), le livre de H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927, et celui de Dom K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes. Du 1^{er} au XI^e siècle*, Paris 1971. Voir aussi D. BAILEY, *Man-Woman Relation in christian Thought*, London 1959 et C. TIBILETTI, «Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani», *AFLM* 2, 1969, p. 9-127. Sur le problème précis des secondes nocés, cf. B. KÖTTING, *Die Beurteilung der zweiten Ehe in heidnischen und christliche Altertum*, Diss. théol., Bonn 1940 (dactyl. : je n'ai pu la consulter), M. HUMBERT, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan 1972 et la pratique *compendium* de MUNIER, éd. Vx., SC 273, p. 15-34. Pour le (re)mariage dans T., il faut aussi toujours avoir recours aux pages que LABRIOLLE a rédigées sur cette question (*La crise*, p. 374-397). Ces ouvrages nous dispensent de replacer ici longuement dans son contexte historique la doctrine de l'Africain sur le mariage. Signalons du moins que la confrontation de cette pensée avec d'autres, antérieures ou contemporaines, bibliques, juives, chrétiennes ou païennes a été tentée par C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, p. 204-258. On n'aura garde non plus d'omettre les parallèles entre le «stoïcisme» et les Pères des deux premiers siècles, dont T., étudiés par M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1956, p. 259-260. Enfin, rappelons que selon M. HUMBERT, qui prend ici le contre-pied d'idées reçues, la religion romaine n'a nullement exalté la monogamie comme un idéal moral (p. 3-58; voir comm. de *Mon.* 17, *infra*, p. 395-396) : si l'on peut, dans la

pages qui suivent selon le plan classique d'un traité de *matrimonio*. Il s'agira de rassembler, pour élucider leur enchaînement (car malgré sa fragmentation, la réflexion de Tertullien, quoi qu'on en ait dit, n'a pas fluctué au gré de ses combats¹), les données éparses, parfois fugitives, parfois plus longuement développées ou lourdement répétées, dans le *De Monogamia* (mais aussi ailleurs), par lesquelles notre auteur justifie l'existence du mariage en général.

Nous n'entendons pas en effet nous limiter à un examen des motifs qui le poussent à s'opposer aux secondes noces, car ces motifs sont incompréhensibles si on ne les inscrit pas dans un examen d'ensemble. Tertullien se refuse à distinguer les deux plans, quel que soit l'effort de clarté qu'il ait accompli sur ce point : en proscrivant le remariage, il s'en prend indirectement aux premières noces elles-mêmes.

De fait, l'étude que nous tenterons d'abord de l'institution matrimoniale en elle-même nous fera voir que le jugement, au moins fort nuancé, que notre auteur porte sur la bonté essentielle de l'union des sexes, qu'il affirme néanmoins positivement voulue par Dieu, interdit du fait

littérature et même la mentalité commune, relever en ce sens un éloge du mariage unique, le remariage est bien loin d'être inconnu et moins encore condamné.

1. Par exemple, A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 370 : « T. a beaucoup écrit sur le mariage et sur aucun sujet il ne s'est autant contredit. » En fait, la pensée de l'Africain n'est pas ployable à tout vent de controverse — en particulier dans son jugement sur le *bonum conubii*. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle apparaisse simple et sans ambiguïté, en sorte que le point de vue (au reste assez malveillant) de C. RAMBAUX, *op. cit.*, p. 229-231, nous semble aussi trop peu nuancé : « sur le mariage proprement dit, (la) position (de T.) n'a pratiquement pas évolué, et, quoique aucun critique ne l'ait suffisamment reconnu, elle est toujours restée à la fois parfaitement cohérente et, en dépit de son vernis biblique, absolument opposée à la Révélation. »

même toute réitération du *conubium*. Il en va de même pour les composantes du *vinculum matrimoniale* (nous recourons ici pour la commodité à une expression canonique moderne, dont l'acception technique est évidemment inconnue de Tertullien, même s'il use volontiers de verbes tels que *teneri, iungi, vinciri*¹) — quoique le but premier de notre analyse doive être d'apprécier la part que Tertullien reconnaît à l'initiative divine, et celle qu'il consent à l'action humaine dans la formation et la persistance du lien.

I. L'INSTITUTION DIVINE

Si Tertullien se défend avec vigueur dans notre traité de vouloir détruire le mariage², c'est qu'il donne à cette institution une origine divine. Or cette origine se marque d'abord dans la cause finale du mariage, qui est de servir à la multiplication du genre humain.

A. Le « *seminarium generis* » (*Exh.* 6, 2).

Les traités antihérétiques sont sur ce point les plus formels : le mariage a été béni par Dieu dès l'origine — « Croissez et multipliez³ ». Et cette bénédiction en donne du même coup le but : la procréation. Ainsi dans le *De Anima* :

« C'est l'excès, non l'état qui est impur, puisque l'état est béni par Dieu : 'Croissez et multipliez' — tandis que l'excès, c'est-à-dire les adultères, les stupres, la prostitution, est maudit⁴. »

Même conception dans le quatrième livre *Adversus*

1. Cf. chap. 9 et 10.

2. 15, 1 : « Nos uero non magis nuptias auferimus etc. »

3. Sur *Gen.* 1, 28 (= *Gen.* 9, 7), voir *Mon.* 4, 5 et 7, 3.

4. *An.* 27, 4.

Marcionem. Tertullien juge incongrus l'appel du Christ marcionite à devenir semblable aux enfants et son amour des tout-petits¹, puisque son Père, le Dieu bon, n'est pas créateur et qu'il proscriit le *conubium* :

«Mais en réalité, le Dieu de Marcion, qui s'oppose à l'union matrimoniale, comment peut-il aimer les tout-petits, qui ne naissent que de cette union? (...). L'affection envers les tout-petits n'est-elle pas bien plus croyable chez celui qui, bénissant l'union en vue de la propagation du genre humain, a par cette bénédiction garanti son usage même, qui précède l'enfance²?».

L'exposé le plus clair et le plus détaillé se lit toutefois dans l'*Adversus Marcionem I*. A la fin du livre, Tertullien entend démasquer l'inanité d'une discipline qui, refusant le baptême aux gens mariés, «sanctifie une chose sainte³» :

«Voyons si cette discipline se justifie, non que nous ayons l'intention de détruire le bonheur de la sainteté, comme le font les Nicolaïtes, défenseurs de la débauche et de la luxure, mais en gens qui connaissent et pratiquent la sainteté sans condamner le mariage, et qui la préfèrent non pas comme un bien à un mal, mais comme un mieux à un bien (...). (Le créateur), considérant l'honnêteté de cet état, a béni le mariage en vue de l'accroissement du genre humain, de même qu'il a béni la création tout entière en vue d'usages droits et bons (...). Ainsi, ce n'est pas l'institution du mariage qu'il faut réprouver, c'est sa perversion, selon le jugement de celui-là même qui a fondé l'institution, et dont viennent aussi bien ces mots : 'Croyez et multipliez', que ceux-ci : 'Tu ne commettras pas l'adul-

tère ni ne convoiteras la femme de ton prochain' (*Exod.* 20, 17)¹.»

De ce texte très complet sur le point qui nous occupe, retenons que :

1. le mariage est un bien²;
2. ce qui le rend tel, c'est sa cause finale seule. Au même titre que les passages auparavant cités, mais avec plus de fermeté encore, ces lignes établissent un lien très étroit entre la bonté du mariage et la fin à laquelle Dieu l'ordonne, qui est la propagation de l'espèce, continuation de la Création. Tertullien ne souffle mot d'une éventuelle bonté intrinsèque du mariage.

Or, nous trouvons la même doctrine dans la première lettre *Ad Vxorrem* :

«Nous ne nions certes pas que l'union de l'homme et de la femme a été bénie par Dieu en tant que pépinière du genre humain, qu'elle a été conçue par lui pour remplir la terre et bâtir le monde et que c'est de là qu'elle tire sa permission, à condition toutefois d'être unique³.»

Bref, le mariage permet à la Création de se continuer; il est un auxiliaire du Créateur, et à ce titre (mais à ce titre seul : *exinde permissam*...) il est bon.

Dès lors, les «excès» que dénonce aussi bien *An.* 27, 4 que *Marc.* 1, 29, 2-4 constituent en fait un détournement (*exorbitatio*) loin de ce en vue de quoi le mariage est établi. Et il faut replacer cette remarque de Tertullien dans la conception générale d'un monde défiguré par le péché, c'est-à-dire écarté de sa voie⁴.

1. Cf. *Lc* 9, 48 (on sait que Marcion ne recevait que le troisième évangile, et encore expurgé de toutes ses allusions au Dieu Créateur de l'A.T.).

2. *Marc.* 4, 23, 6-7.

3. *Marc.* 1, 29, 1 : «... sanctificat (sc. Marcion) substantiam sanctam». Sur cette conception de la sainteté, voir comm. 3, 7, p. 236.

1. *Marc.* 1, 29, 2-4.

2. Sur cette appellation, cf. *infra*, p. 43, n. 4.

3. *Vx.* 1, 2, 1.

4. Idée fréquente chez T. : le péché, commis à l'inspiration du *diabolus interpolator* (cf. J. FONTAINE, «Sur un titre de Satan chez Tertullien : Diabolus interpolator», *JMSR* 38, 1967, p. 197-216), a altéré la nature

De plus, l'insistance de Tertullien à lier création et procréation laisse clairement voir pourquoi, lui qui de l'*Ad Vxorern I* au *De Monogamia* a des mots très durs à l'égard du mariage¹, le défend pourtant avec tant de force contre les hérétiques. J.-C. Fredouille a bien rappelé que cette défense venait du sentiment que les attaques marcionites, et en général hérétiques, n'étaient qu'un biais pour détruire le Créateur². Plaider en faveur du mariage contesté revient à venger le Créateur : « Il y va de la *regula fidei*³ ».

Le *De Monogamia* n'ignore pas cet ensemble d'affirmations – mais il les reprend à sa manière : dans la *narratio* par laquelle il s'ouvre, il vante hautement la fidélité montaniste au « Dieu des noces » (*Deus nuptiarum*), à la « loi des noces » (*lex nuptiarum*) qui est aussi la « loi du Créateur » (*lex creatoris*)⁴. Ce dernier rapprochement montre bien que Tertullien, dans le *De Monogamia* aussi, lorsqu'il entend lier Créateur et mariage, voit dans celui-ci une œuvre de procréation, le *seminarium generis humani*. A cet égard, la cohérence de Tertullien est entière. Elle l'est aussi dans les reproches qu'il adresse aux hérétiques : « La continence hérétique détruit le Dieu des noces », dit *Mon.* 1⁵ – ce qui est un écho de *Marc.* 1, 29 : « ... on accuse le mariage d'être une ordure pour détruire le Créateur⁶ ». Et Tertullien ne se

créée par Dieu et bonne : e.g. *Spec.* 2 ; *Cult.* 1, 8, 2-6 ; *Cor.* 6, 2-3 et 8, 4. Voir surtout *An.* 41, 1-3, qui insiste sur le fait que cette corruption de la nature n'est pourtant pas une destruction.

1. Par exemple *Vx.* 1, 3, 3-5 et les passages parallèles dans *Exh.* et *Mon.* Cf. surtout *Exh.* 9.

2. Cf. *Marc.* 1, 29, 2.

3. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 99.

4. Toutes expressions tirées de *Mon.* 1, 1-2.

5. *Mon.* 1, 1.

6. *Marc.* 1, 29, 2 : (quelle que soit leur estime de la virginité, les chrétiens orthodoxes et T. en particulier ne condamnent nullement les noces) « tunc denique coniugium exerte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiæ nomine in destructionem creatoris ». La restriction

fait pas faute de souligner tout ce qui sépare son apologie de la monogamie des dégoûts hérétiques¹.

Néanmoins, on ne peut qu'être frappé des silences du *De Monogamia*. Certes, le Carthaginois se démarque avec soin des hérétiques. Mais la présentation qu'offre la *narratio* de la *lex nuptiarum* ne laisse pas d'être fortement elliptique ; si Tertullien se montre plus loin très disert sur les modalités de cette loi (interdiction du divorce² ; imposition de la monogamie³), il n'en élucide vraiment ni la nature ni la raison, et ce n'est que la comparaison avec d'autres œuvres qui permet de saisir la plénitude de certaines expressions ; des mots comme *seminarium* ou *crementum* ou *propagatio generis humani* font totalement défaut. *A fortiori* est-il muet sur la bonté d'une institution tout entière conçue en vue de la procréation.

Ainsi la position du *De Monogamia* est-elle assez complexe : il n'y a pas de désaveu du bien du mariage tel que certains traités de peu antérieurs ou même quasiment contemporains l'exposent⁴. De ce point de vue, on ne doit

tunc... cum paraît très révélatrice de la pensée de T. : défendre le mariage pour défendre le Créateur.

1. Cf. *Mon.* 15, 1-2.

2. *Mon.* 5, 1 ; 9, 1.

3. *Mon.* 4, 2.

4. Cette remarque ne vaut strictement que pour *An.*, placé généralement dans les années 208-211 (R. BRAUN, *Deus Christianorum*², p. 572-573 et 721) et même plus tard (en 210-213, selon J.-H. WASZINK, éd. *An.*, p. 5*-6*). Pour *Marc.* 1, 29, selon FREDOUILLE, « *Adversus Marcionem I*, 29. Deux états de la rédaction du traité », *REAug.* 13, 1967, p. 1-13, sa première rédaction serait antérieure à l'*Ad Vxorern*. Mais il ne faut pas exagérer les nuances de vocabulaire (T. ne nomme le mariage un « bien » que dans ce passage ancien – comme aussi en *Vx.* 1, 3, 2) ; le fond de la pensée dans les œuvres antihérétiques n'est pas affecté : *benedictus status* (*An.*) ne semble pas moins fort que *bonum*, et il n'apparaît pas que telle restriction de *Marc.* 1, 29, 3 (« sic nec matrimonii res ideo despuentur, quia intemperantius diffusae in luxuriam exardescunt ») manifeste plus d'indulgence que les refus d'*An.* 27, 4. Du reste,

pas se laisser abuser par les termes : lorsque *Mon.* 3, commentant, comme nous le verrons plus loin, le verset paulinien *Melius est nubere quam uri*, soutient que le mariage n'est pas un bien mais un moindre mal, il se situe en un tout autre plan : il ne juge pas le *coniugium* sous le rapport de sa cause finale, seule perspective, il faut le redire, selon laquelle, même dans le *De Anima* ou l'*Adversus Marcionem*, le mariage est un bien. Il n'est pas contradictoire de considérer cette donnée complexe qu'est le mariage sous certains aspects comme un bien, sous d'autres comme un mal ; Tertullien ne se départ pas de sa rigueur intellectuelle ; même, il ne se permet aucune latitude dans l'interprétation de l'enseignement néo-testamentaire¹. Seulement, il va de soi que, voulant inculquer la discipline montaniste du mariage unique, montrant aussi que le mariage n'est pas un bien, il ne pouvait, sans tomber dans l'obscurité et affaiblir sa thèse, rappeler – même s'il s'agit en fait d'un point tout différent de la question – la bonté du *matrimonium* voulue par le Créateur. Il ne conserve de cette thèse que ce qui lui est utile pour se laver de l'accusation d'hérésie.

De plus, si Tertullien se garde de « monter en épingle » le bien de la procréation, c'est que pour lui, à l'époque où est parvenue l'histoire du Salut, qui est le temps du Paraclet, immédiatement antérieur aux tribulations de la Fin et à la Parousie, l'*edictum Dei* (*An.* 27, 4) que contient le verset *Crescite et multiplicamini* est désormais abrogé. Examinant pourquoi sous le Nouveau Testament le lévirat est abandonné, il montre que cette loi n'a plus de raison d'être et que, des trois attendus qui la justifiaient, le premier, l'obligation d'avoir des enfants, ne tient plus, car « le temps

l'Africain n'a pas hésité à remployer le morceau dans sa troisième édition de *Marc.* 1-3, vers 207-208, alors qu'il se trouvait déjà sous l'influence du montanisme (cf. BRAUN, p. 721).

1. *Contra*, FREDOUILLE, *Conversion*, p. 99.

se fait court», selon ce que dit l'Apôtre (*I Cor.* 7, 29)¹. *Exh.* 6, 1-2 présentait déjà les mêmes explications², auxquelles *Pud.* 16, 19 fera encore allusion. Il est patent qu'une telle interprétation se veut respectueuse de l'orthodoxie, et qu'elle se fonde sur les seules données de l'Histoire du Salut et de son progrès, plus précisément encore sur ce que Labriolle a appelé, non sans quelque simplification³, le « pivot » de toutes les démonstrations de Tertullien montaniste, le *tempus in collectum* de la Première aux Corinthiens.

Mais il est plus intéressant de souligner que cette exégèse avait paru à son auteur si peu répréhensible qu'il l'avait produite contre Marcion, à la suite d'un passage que nous avons traduit plus haut (*Marc.* 1, 29, 4) :

« Mais même si désormais s'impose une mesure au mariage – mesure du moins que défend chez nous, sous l'autorité du Paraclet, le règlement spirituel qui prescrit dans la foi un unique mariage –, il appartiendra de fixer cette mesure à celui-là même qui l'avait relâchée ; celui-là récoltera qui a répandu ; taillera une forêt, qui l'a plantée ; moissonnera qui a semé ; celui-là dira : 'reste que ceux qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient pas', à qui il revient de dire aussi auparavant : 'croyez et multipliez'. La fin est à celui à qui est le début⁴. »

De ce texte, outre l'affirmation de l'adhésion au montanisme, il faut retenir que Tertullien y développe une

1. Cf. *Mon.* 7, 3-4.

2. Sur le remploi de ce passage dans *Mon.*, voir comm. 7, p. 271. Ce texte est d'autre part très proche de *Marc.* 1, 29, 3-4, que nous utilisons plus bas.

3. Cf. *infra*, p. 93-94.

4. Rappelons que pour FREDOUILLE, *art. cit.*, p. 7 s., ce passage et les lignes qui suivent ne constituent qu'un rajout, introduit par T. lors de la « troisième édition » de son traité ; nous avons vu plus haut que cette opinion, d'ailleurs très admissible, n'infirmes pas notre démonstration. Sur le sens exact de l'expression « un seul mariage dans la foi » (*unum in fide matrimonium*), voir comm. 11, 9, p. 337-338.

argumentation dont les termes et les images apparaissent souvent très proches d'*Exh.* 6, 1-3 (cf. dans *Exh.* 6, 3 : «Voilà pourquoi on plante une forêt et on la laisse croître : afin, le moment venu, de la tailler¹.»). On notera aussi l'emploi réitéré du terme *modus* qui réapparaît dans *Mon.* pour qualifier la modération montaniste, et son attachement au juste milieu, entre le rigorisme hérétique et le laxisme catholique². Enfin, remarquons-le, Tertullien voit dans l'argumentation qu'il soutient non seulement un plaidoyer en faveur de la Nouvelle Prophétie, lequel d'ailleurs s'adresserait plus aux «psychiques» qu'aux hérétiques³ visés dans l'*Adversus Marcionem*, mais surtout une réponse adéquate au dualisme marcionite : loin de prouver l'existence de deux dieux, la contradiction que Marcion prétend déceler entre *Gen.* 1, 22-28 et *I Cor.* 7, 29 manifeste au contraire l'unité de la *dispensatio* divine et son caractère providentiellement progressif.

Cette dernière confrontation de textes conduit à tenir pour assurés les résultats suivants :

1. L'exégèse que Tertullien présente de *Gen.* 1, 28 à la lumière de *I Cor.* 7, 29 ne varie jamais ; les seules divergences que l'on distingue ne tiennent pas au contenu de la pensée, mais à la tonalité générale, hostile au mariage dans *Exh.* et *Mon.*, plus pacifique, mais à dessein, dans *Marc.* 1. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la véhémence de *Mon.* 16, comme celle (au demeurant moins affirmée) de *Exh.* 9, 5 : la hantise de la fin qui y perce n'est pas nouvelle, elle se fait seulement plus pressante, soit que l'attente eschatologique de Tertullien se soit exaspérée, soit plutôt qu'il trouve là un argument propre à mieux

détourner du mariage, et développe cette croyance – dont rien au demeurant ne permet chez lui de suspecter la sincérité – en des termes volontiers saisissants et qui, eux, relèvent de l'amplification rhétorique.

2. Dans la totalité des passages que nous examinons, le mariage est pour Tertullien un état dépassé – une survivance qui ne correspond pas aux besoins présents : les combats eschatologiques dont l'éclatement menace interdisent de se charger d'une famille *prae angustiis temporum*¹. D'ailleurs l'éon futur, dont la venue ne saurait tarder et qu'aussi bien l'Esprit victorieux de la chair permet d'anticiper, l'abolira totalement : car selon la promesse du Seigneur, après la Résurrection, «il n'y aura ni femme ni mari, mais on sera comme des anges»².

3. Pourtant le *De Monogamia*, non plus d'ailleurs que le *De Exhortatione*, ne se laisse réduire à *Marc.* 1, 29. L'exposé de ce chapitre semblait équilibré : certes le mariage s'y présente comme un état transitoire et caduc mais, considéré sous un certain angle, seul du reste évoqué, c'était un bien positif. Notre traité déséquilibre cette affirmation balancée : il reste allusif sur le bien du mariage-procréation et appuie sur le moindre mal que constitue une institution tout juste bonne à garantir des feux de l'enfer ; l'insistance sur l'obsolescence du mariage, que renforce la sombre obsession du Jour de Dieu, n'en prend que plus de relief. Bref, Tertullien ne se contredit pas : mais étant donné la complexité du problème, il se réserve le droit d'en éclairer tel ou tel côté, suivant ce que veut sa démonstration.

Que d'ailleurs le mariage ne soit qu'un bien mélangé, un bien lié par essence à une phase de l'histoire du Salut qui

1. Ici comme dans la suite, nous utilisons pour *Exh.* la traduction de J.-C. FREDOUILLE, *SC* 319, en l'harmonisant parfois avec notre propre traduction de *Mon.*

2. Voir 1, 2 et 15, 2.

3. Cf. FREDOUILLE, *art. cit.*, p. 11, n. 45.

1. Voir l'art. de M. TURCAN, «Le mariage en question? Ou les avantages du célibat selon Tertullien», *Mélanges P. Boyancé*, Rome 1974, p. 711-720.

2. *Matth.* 22, 30, que cite *Mon.* 10, 5.

commence à passer, c'est ce que permet de vérifier encore la conception du mariage comme ombre de réalités supérieures.

B. Le mariage est une figure.

Les montanistes n'acceptent qu'un seul mariage parce qu'ils n'adorent qu'un seul Dieu : *Vnum matrimonium nominamus, sicut unum Deum*¹. Plus loin, au chapitre 4 de notre traité, Tertullien affirme qu'Adam et Ève ont respecté, même après la chute, et jusqu'à leur mort, le principe de l'*unio coniugii*². R. Braun remarque à juste titre que ce n'est pas un hasard si le même terme *unio* désigne aussi bien l'unicité du mariage que l'unicité divine³, et que l'expression du chapitre 4 se déduit naturellement de la formule que nous avons d'abord rappelée.

De telles propositions ne se comprennent bien que si on les rapproche d'une formule du *De praescriptione haereticorum* : « Tant il est vrai que la qualité de la foi peut être appréciée d'après le genre de vie : la discipline est le critère de la doctrine⁴ », ou des correspondances que *Mon.* 2 et 14 établissent entre *regula* et *disciplina*, orthodoxie et orthopraxie⁵. Dans cette perspective, le mariage monogamique est une profession de foi – qui non seulement témoigne de la pureté de mœurs des chrétiens, suivant un argument souvent repris par les Apologistes⁶, mais manifeste, littéralement, le contenu dogmatique de l'authentique Révélation

biblique, dans ce qu'elle a d'irréductible aux divers polythéismes et surtout de réfractaire aux hérésies dualistes, le marcionisme par exemple¹. Le mariage chrétien est un symbole – on pourrait presque dire dans tous les sens de ce terme.

Cela induit à penser que l'explication ultime de la formule *Vnum matrimonium* etc. réside dans le μέγα μυστήριον d'Éphés. 5, 32, que cite *Mon.* 5, 7. Tertullien mentionne souvent ce verset² et l'exégèse qu'il en propose conserve une remarquable stabilité – ce qui permet d'ailleurs, par simple comparaison, de restituer un texte de *Mon.* 5, 7 quelque peu défiguré par Gelen. Pour Tertullien, en effet, *magnum sacramentum* (μέγα μυστήριον) désigne les paroles mystérieuses de *Gen.* 2, 24 qu'Adam a prononcées pendant son extase, sans les comprendre, et dont l'Apôtre Paul a pour mission de révéler le véritable sens. Ainsi, à ses yeux, *sacramentum* ne peut-il signifier dans la traduction de ce verset que « texte symbolique » – conformément du reste à l'acception que certains exégètes sont prêts dans ce contexte à reconnaître au terme original grec³. Cela étant, dans le *De Monogamia, figura*, antécédent d'un relatif objet direct dont *sacramentum* est attribut⁴, n'a point, pour reprendre une distinction commode de J.-E.-L. Van der Geest, le « sens technique chrétien » de *type*, mais un

1. C'est en effet à l'encontre de tels hérétiques qu'est lancée dans *Mon.* 1, 2 la formule *Vnum matrimonium* etc.

2. Outre *Mon.* 5, 7, *Marc.* 3, 5, 4; 5, 18, 9-10; *Exh.* 5, 3; *An.* 11, 4 et 21, 2; *Iei.* 3, 2.

3. Cf. particulièrement l'opinion de DIBELIUS, *Handbuch N.T.* 12, p. 73, cité par J.-H. WASZINK, éd. *An.* Amsterdam 1947, p. 198. On sait que tel n'est pas le sens ordinairement retenu pour ce mot par l'exégèse catholique : P. ADNÈS, *Le mariage*, p. 40-41.

4. Dans l'expression *in illud magnum sacramentum*, *in*, si on l'accepte avec *Gel.*, ne peut, vu le sens de *sacramentum*, qu'introduire un attribut de l'objet.

1. *Mon.* 1, 2.

2. *Mon.* 4, 3.

3. *Deus Christianorum*, p. 68-71 et p. 70, n. 2.

4. *Praes.* 43, 2; trad. LABRIOLLE, *SC* 46, p. 150 (modifiée).

5. Voir aussi comm. 8, 7, p. 293-294.

6. Se rappeler l'opinion de THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.* 3, 15 rapportée *supra* p. 10, n. 3. Voir aussi JUSTIN, *Apol.* 1, 15, 5 qui vise, il est vrai, plutôt les divorcés remariés du vivant de leur premier conjoint.

«sens large» qui en fait un synonyme d'*allegoria*¹. *Figura* n'insinue donc pas *stricto sensu* que le mariage (celui d'Adam, comme le voudrait une leçon erronée, ou même celui de tout homme comme il serait légitime à la rigueur de le supposer) offre une image de l'union du Christ et de l'Église. Comme *sacramentum*, ce terme exprime seulement que les paroles d'Adam sont susceptibles d'un sens symbolique.

Il reste néanmoins que ces mêmes paroles ont simultanément un sens littéral auquel Tertullien ne se fait pas faute de recourir : elles donnent au *matrimonium* sa loi, d'abord observée par nos premiers parents². Et si aucun rapport direct ne s'établit entre les deux niveaux d'interprétation, ce n'est pas, semble-t-il, forcer pour autant la pensée de notre auteur que de discerner entre eux une correspondance implicite et de supposer, par-delà les mots, une analogie entre les réalités, charnelles d'un côté, spirituelles de l'autre, qu'ils signifient. Aussi bien d'autres termes dans *Mon.* 5, 7 suggèrent-ils que les noces mystiques du Christ et de l'Église offrent un modèle au mariage et lui imposent la règle de la monogamie : *in Christum et ecclesiam, competentes carnali monogamiae per spiritalem*³. Par là, de fait, se réintroduit l'idée que le mariage charnel d'un couple chrétien reflète l'union spirituelle du Seigneur et de son peuple – union qu'il doit imiter dans sa condition essen-

1. *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique*. Nimègue 1972, p. 169-183. Rappelons en effet qu'au sens chrétien technique «une figure est un événement qui présente à la fois une ressemblance avec une réalité future, mais qui n'accomplit pas cette réalité» (DANIÉLOU, cité *ad loc.*); *allegoria* au contraire «indique qu'une parole n'est pas dite dans une intention littérale». Cependant, «la différence entre *allegoria*, interprétation de texte, et *figura*, interprétation de choses réelles, est parfois négligeable».

2. *Exh.* 5, 3-4 développait déjà la même idée.

3. *Mon.* 5, 7. Cf. aussi en 11, 2, l'expression prégnante «(ecclesia) unius Christi unica sponsa», qui lie sens figuratif et témoignage de foi en «un seul Dieu, un seul Christ».

tielle, l'unicité. Seulement, ce reflet est un reflet dégradé : imitation dans la chair d'une réalité spirituelle, il témoigne surtout du refus d'une imitation plus littérale, celle qui aurait poussé le fidèle à rester vierge comme le fut Jésus ; il est le signe d'une certaine rébellion à l'égard de l'Esprit : «Tu vois donc comment, même en faisant renaître dans le Christ notre race, tu ne peux invoquer son exemple sans faire profession de monogamie, sans être charnellement ce qu'il est spirituellement, quoique même il t'eût fallu être exactement ce qu'il fut dans la chair¹.»

Certes, la monogamie manifeste au plan de la *disciplina* le monothéisme qu'enseigne la *regula* et on tient là sans doute l'ultime raison, la plus profonde, sinon la seule positive², qui fait de l'unicité le caractère indispensable du mariage. Certes aussi en un sens, et quoique Tertullien, nous l'avons vu, ne l'affirme jamais explicitement, le mariage chrétien est un symbole. Mais on voit le tour péjoratif que notre auteur finit par imposer à une conception qui, sous d'autres plumes, pourrait exalter la grandeur de l'union de l'homme et de la femme : le mariage n'est qu'une image déformée, et le chrétien qui se marie préfère une ombre périssable à la réalité qui ne passe point. Ainsi, sur ce point aussi, nous

1. *Mon.* 5, 7.

2. De fait, c'est la seule raison positive qui touche à l'essence même du mariage ; l'union (éternelle) des volontés ne forme, pour ainsi dire au plan des relations humaines, que la traduction de cette règle fondamentale exigée par la nature des choses, c'est-à-dire équivalamment par la volonté de Dieu – laquelle aussi bien préside à la conclusion de tout *matrimonium*, et, dans une mesure qu'il faudra préciser, assure quoi qu'il arrive sa permanence. Quant à l'idée que le chrétien doit être monogame parce qu'il est prêtre en Jésus-Christ, quelle que soit la façon dont il faille entendre ce sacerdoce (cf. chap. 7, 7-9 et 12), elle paraît plus constituer un motif de convenance qu'atteindre à la nature de l'institution matrimoniale. La conception du mariage comme moindre mal n'impose pour sa part la monogamie que, négativement, comme un frein aux débordements inhérents à la *commixtio carnis* même légitime.

rejoignons les conclusions que nous avons avancées plus haut : le mariage n'est qu'un bien mêlé et en tout cas transitoire. *A fortiori* n'est-il pas un bien, si l'on considère que Paul a écrit : «mieux vaut se marier que brûler».

C. Le mariage est un moindre mal.

Très réservé sur le bien du mariage, le *De Monogamia* se fait en revanche prolixo sur ses inconvénients. Les principaux renseignements là-dessus sont à chercher au chapitre 3, qui prétend se fonder essentiellement sur les consignes données par l'Apôtre dans *I Cor. 7*. Il n'est pas question d'étudier ici l'exégèse que Tertullien propose de cette page : le travail a déjà été mené à bien par R. Braun¹; nous désirons préciser comment le *De Monogamia* réutilise en ce domaine l'héritage de l'*Ad Vxorrem* et du *De Exhortatione castitatis*. C'est donc surtout à une série de parallèles que nous procéderons.

Le cadre est dans le *De Monogamia* plus fermement tracé : un simple regard sur le plan de ce traité permet de constater que Tertullien répartit en deux développements, éloignés l'un de l'autre, l'interprétation de *I Cor. 7*. Le chapitre 11 est tout entier dévolu à l'exégèse de *I Cor. 7, 39*; il prend naturellement sa place dans l'«hypothèse», plus précisément encore dans la discussion – qui forme le cœur du traité – des versets pauliniens que les catholiques opposaient à la discipline montaniste. Le chapitre 3 au contraire rassemble tous les passages relatifs au seul premier mariage.

Une telle clarté dans l'exposé n'avait pas été atteinte d'emblée : si l'*Ad Vxorrem I* ne cite pas *I Cor. 7, 39* et n'entre donc pas à ce propos dans le problème spécifique

1. «Tertullien et l'exégèse de *I Cor. 7*», *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris 1972, p. 21-28.

des secondes noces¹, l'*Exhortation* pour sa part le connaît². Or le cheminement d'*Exh. 4* qui renferme cette allusion est fort sinueux. Tertullien avait d'abord voulu prouver que, dans *I Cor. 7, 27-28* («Tu n'es plus lié à une épouse? Ne cherche pas d'épouse. Mais si tu te maries, tu ne pêches pas»), Paul n'a permis de réitérer le mariage que selon un conseil tout humain sans portée³; puis il se laissait entraîner à des arguments propres à battre en brèche les premières noces mêmes, pour enfin ne revenir aux secondes qu'avec l'explication de *I Cor. 7, 39* et versets connexes⁴ : «Et cela quand il s'agit des premières noces ; à plus forte raison quand il s'agit des secondes!». Le *De Monogamia* débrouille cet écheveau et construit, pour déprécier le mariage en général, un seul développement d'ensemble⁵.

Second signe de clarté : la façon dont le *De Monogamia*

1. Cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 98, n. 113. Au contraire, *Vx.* 2 cite ce verset, mais commente essentiellement sa clause *tantum in domino*, capitale dans la question qu'aborde ce traité, les mariages mixtes (voir comm. 7, 5, p. 279).

2. FREDOUILLE, *loc. cit.*, rectifie sur ce point LABRIOLLE, *La crise*, p. 384. A vrai dire, *Exh. 4, 4* ne rappelle ce verset que sous forme d'une brève objection catholique, vite réfutée. En somme, malgré son erreur matérielle, l'opinion de LABRIOLLE est fondée : T. n'a abordé de front *I Cor. 7, 39* que dans *Mon. 11*.

3. *Exh. 4, 1*.

4. *Exh. 4, 2-3*.

5. C'est pourquoi *I Cor. 7, 17* (cf. v. 20.24) n'est pas cité en *Mon. 3* mais en *Mon. 11* : l'interprétation très stricte qu'en donne T. ne sert qu'à éclairer *I Cor. 7, 25-26*, et donc *I Cor. 7, 39*, qui en dépend. Cette interprétation, esquissée en *Vx. 2, 2, 3*, n'était que rapidement mentionnée en *Exh. 3, 7*, et par simple prétérition; elle ne se trouve développée qu'en *Mon. 11*, où elle forme un point central de l'argumentation (cf. comm. 11, 9, p. 336). S'il est donc vrai que T. a découvert dans le v. 17 la «clé de *I Cor. 7*» (BRAUN, *art. cit.*, p. 24), puisqu'à ses yeux y était précisé l'objet du chapitre, il ne l'exploite à fond que tardivement. Cela est à mettre en rapport avec l'utilisation, tout aussi tardive, du v. 39.

établit que le mariage est seulement permis. L'Apôtre, dit-il, préfère la continence; il veut que «tous soient comme lui» – c'est-à-dire libres des liens de la chair; cet encouragement qu'il adresse au célibat traduit sa véritable volonté. En revanche, il n'autorise les noces que par *indulgence*¹. Ainsi Tertullien se trouve-t-il amené à distinguer nettement permission et précepte, indulgence et volonté de Paul. De plus, l'indulgence de Paul procède d'une vue tout humaine; sa volonté manifeste celle du Seigneur qu'en apôtre rempli de l'Esprit il doit révéler². *Mon.* 3 pose donc à propos du premier mariage deux séries d'équivalences opposées l'une à l'autre :

- mariage, objet d'une permission qui procède de l'indulgence humaine de Paul;
- continence, objet d'un précepte qui procède de l'autorité divine confiée à l'Apôtre par l'Esprit-Saint.

Ce système d'antithèses fonctionne avec efficacité dans le reste du traité : au chapitre 5, mais sans référence à saint Paul, on trouve en substance affirmé que le mariage, unique d'ailleurs (car la monogamie ressortit à une *loi* et non à un *conseil*), n'est admis qu'à la rigueur³. Même rappel au chapitre 11 : «L'Apôtre, cependant, fait des concessions, par indulgence, 'non d'autorité', c'est-à-dire qu'il tolère, il n'ordonne pas; au reste, il préférerait que tous fussent comme lui⁴.» Le souvenir du chapitre 3 est ici littéral, tout comme au chapitre 14, qui envisage cependant la question sous un angle nouveau : il imagine que la distinction permission/précepte peut, par concession, s'appliquer aux secondes noces et l'itération du mariage relever

1. Sur cet ensemble d'affirmations, voir *Mon.* 3, 2-3.

2. Cf. *Mon.* 3, 5-6.

3. Le chrétien doit imiter dans sa chair la virginité du Christ : voir 5, 7.

4. *Mon.* 11, 7.

d'une indulgence temporaire, laquelle ne préjuge pas de la «volonté perpétuelle» de Paul, que le Paraclet vient restaurer¹.

Ce mécanisme est tout entier emprunté au *De Exhortatione* où il se présente toutefois sous un aspect plus complexe.

«La volonté de Dieu, c'est notre sanctification», pose en principe *Exh.* 1, 3². Cette volonté de Dieu revêt à la vérité deux formes³ : une *uoluntas maior* ou *potior*, qui propose la virginité ou au moins la continence et une *uoluntas minor* qui accepte le mariage, à la condition qu'il soit unique. Cette seconde volonté, qui procède de l'indulgence, ne peut pas de ce fait s'appeler pleinement «volonté» (*negabimus meram uoluntatem cui indulgentia est causa*⁴) et il vaut mieux lui préférer la première⁵. Or ce n'est là qu'une *praestructio*⁶ qui laisse place à une autre distinction, laquelle concerne l'apôtre Paul et correspond exactement à celle que nous avons déjà discernée dans le *De Monogamia*⁷. Enfin, dans ce quatrième chapitre de l'*Exhortation* dont le dessein nous a paru plus haut tortueux, Tertullien, à propos du remariage, distingue *praeceptum Dei*, qui l'interdit absolument, et dont Paul se fait le truchement, et *consilium hominis* (i.e. *Pauli*), qui l'autoriserait mais n'a en fait aucune portée pratique : il oppose donc deux *consilia, hominis* et *Spiritus sancti*, dont le

1. Cf. *Mon.* 14, 2.

2. Il s'agit en fait d'une citation de *I Thess.* 4, 3.

3. Sur cette distinction des deux *uoluntates* en Dieu, voir *Exh.* 3, 1-5.

4. *Exh.* 3, 5.

5. *Ibid.* 3, 4.

6. *Ibid.* 3, 6 : «Haec praestruxerim, ut iam apostoli uoces decurram».

7. *Exh.* 3, 6 et 4 sont en effet exactement parallèles à *Mon.* 3, 2-3.

premier n'est pas à suivre et le second se trouve imposé¹.

On mesure tout ce qui sépare le *De Monogamia* du *De Exhortatione*. Notre traité renonce à la *praestructio* qui définissait, à côté de la *voluntas potior* de Dieu, une *voluntas minor* : cette seconde catégorie n'avait dans la suite d'*Exh.* aucune incidence, étant en fait relayée par le concept d'*indulgentia Pauli*. Il abandonne aussi la thèse des *duo consilia* qui affaiblit inutilement la démonstration, car elle admet une autorisation apostolique du remariage, autorisation que, pour éviter de tomber dans la contradiction, on déclare immédiatement sans valeur. Beaucoup plus efficace, et non contradictoire, était la tactique de la concession essayée dans *Exh.* 8 et reprise dans *Mon.* 14². En revanche, il est constant que cette entreprise de clarification ne va pas sans durcissement, puisqu'il n'est désormais plus permis d'hésiter : c'est bien le premier mariage qui fait l'objet d'une autorisation – et encore accordée du bout des lèvres –, même si Tertullien s'abstient, par prudence, d'y voir «une espèce de stupre³.»

1. Dans ce chap. 4, rappelons que T. commente *I Cor.* 7, 27-28, versets qu'il estime adressés tout particulièrement aux veufs. Ses arguments, nous l'avons vu, visent aussi bien les premiers que les seconds mariages, et parmi eux, la théorie des deux *consilia* s'adresse bien à ces derniers (voir en particulier § 4 et 5).

2. *Exh.* 8, 1 : «Admettons maintenant qu'il soit permis de se remarier, s'il est vrai que tout ce qui est permis est bien. Mais c'est encore l'Apôtre qui s'écrit : "Tout est permis, mais tout n'est pas expédient" (*I Cor.* 6, 12). Ce qui n'est pas expédient, je te le demande, peut-il être appelé un bien?» – Noter cependant que la perspective historique de *Mon.* 14 est inconnue dans *Exh.*

3. Cf. *Exh.* 9, 1 : «non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam quasi species stupri». A vrai dire, même s'il faut, contre KROYMANN, rétablir *secundum*, et voir dans cette affirmation un souvenir d'ATHÉNAGORE, *Leg.* 33, la suite du chapitre ne laisse pas de doute à l'égard du jugement que T. portait sur le premier mariage lui-même : cf. en particulier 9, 3 : «Alioquin quae res et uiris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? commixtio carnis scilicet, cuius

Si le mariage est seulement permis, c'est que (hors le bien de la procréation, désormais périmé) il ne constitue qu'un moindre mal.

Le fait d'ailleurs qu'il ne soit que permis prouve qu'il n'est pas un bien – et Tertullien de reprendre un raisonnement déjà esquissé dans *Vx.* 1 :

Vx. 1, 3, 4-5

Mon. 3, 6

Possum dicere: quod permittitur, bonum non est... Quod permittitur suspectam habet permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit, ut indubitatum et sua sinceritate manifestum.

Et possum contendere non mere bonum esse quod permittitur. Quod enim mere bonum est, non permittitur, sed ultro licet.

Le bien s'impose de soi comme une évidence, sans avoir besoin d'une permission : affirmation, comme l'a montré J.-C. Fredouille, sans doute redevable d'une formulation cicéronienne¹.

De plus, le mariage, au contraire du vrai bien, n'a pas d'utilité positive : le bien véritable n'a pas seulement pour but d'empêcher un mal. *Vx.* 1, 3, 5 avait tenté de le démontrer en général :

«Ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas interdites qu'il faut rechercher certaines choses – encore qu'elles le soient en quelque façon, puisque d'autres leur sont préférées (car préférer ce qui est meilleur, c'est

concupiscentiam dominus stupro adaequavit». Ainsi *Mon.*, plus nettement qu'*Exh.*, fait-il du *consilium* apostolique non plus un idéal facultatif dont l'accomplissement conduit à la perfection mais un ordre obligatoire; il abolit la distinction du conseil et du précepte, classique en théologie morale et déjà connue, semble-t-il d'HERMAS, *Sim.* 5, 3, 3. Sur cette simplification, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 118-119, n. 186.

1. Voir les rapprochements avec CICÉRON, *Part.* 89 proposés par ce critique, *op. cit.*, p. 105.

détourner du moins bon); ce n'est pas parce qu'elle n'est pas un mal qu'une chose est un bien, ni parce qu'elle n'est pas nuisible qu'elle n'est pas un mal. D'ailleurs, le bien parfait l'emporte en ceci que non seulement il n'est pas nuisible, mais qu'en outre il est utile. Et de fait, tu dois préférer ce qui est utile à ce qui n'est pas nuisible¹».

— à quoi fait écho *Exh.* 8, 1.

Le *De Monogamia* ne reprend pas ces généralités. Mais il insiste longuement sur le mal que permet d'éviter le mariage en commentant ce verset de saint Paul : *Melius est nubere quam uri* (I Cor. 7, 9). Ces mots sont aussi rapportés dans *Vx.* 1, 3, 3 et dans *Exh.* 3, 7-10; ils le sont surtout dans *Pud.* 16, 16 — passage capital qui seul de tous fait pleinement saisir ce qu'entend Tertullien par le vocable *uri* : les feux de l'enfer et non, comme l'impose le sens authentique des paroles de Paul, ceux de la concupiscence². Ainsi le mariage ne met-il qu'à l'abri du châtement : car si la loi divine ouvre à la convoitise mauvaise un exutoire qui en discipline l'anarchie (*feruorem carnis despumare*, dit une métaphore bien hardie de *Mon.* 3), elle ne modifie pas l'essence, entachée de souillure, de la *commixtio carnis*. C'est ce qu'en termes à peu près identiques reprennent à l'envi l'*Exhortation* et le *De Monogamia*³ :

1. Ici encore, FREDOUILLE a montré l'origine philosophique de ces considérations : *op. cit.*, p. 105.

2. «(Mieux vaut se marier que de brûler.) De quels feux, je te prie, est-il le pis de brûler? de ceux de la concupiscence ou de ceux du châtement? Si la fornication obtient son pardon, on ne manquera pas de la convoiter. Il sied mieux à un Apôtre de prémunir contre les feux du châtement. Mais si c'est le châtement qui brûle, la fornication qu'attend le châtement ne peut donc obtenir son pardon» (trad. LABRIOLLE, éd. *De Paenitentia De Pudicitia*, Paris 1906, p. 153-155, retouchée).

3. *Vx.* 1, 3, 3 («... Quod denique scriptum est : *Melius nubere quam uri*, quale hoc bonum est, oro te, quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri?») est moins révélateur de l'exégèse habituelle à T.

Exh. 3, 7-10

... uelim retractare, quale bonum ostendat (sc. Paulus) quod melius est poena, quod non potest uideri bonum nisi pessimo comparatum, ut ideo bonum sit nubere, quia deterius sit ardere. 8. Bonum ita est, si perseueret nomen hoc obtinens sine comparatione, non dico mali, sed etiam boni alterius, ut etsi bono alii comparatur et alio adumbratur, nihilominus remaneat in boni nomine. Ceterum si per mali collationem cogitur bonum dici, non tam bonum est quam genus mali inferioris, quod a superiore malo obscuratum ad nomen boni impellitur. 9. Aufer denique conditionem comparationis, ut non dicas *Melius est nubere quam uri*, et quaero an dicere audeas : *Melius est nubere*, non adiciens quid sit id quo melius est. Ergo quod non melius, utique nec bonum, quia abstulisti et remouisti conditionem comparationis, quae dum melius illud facit ita bonum haberi cogit. 10. *Melius est nubere quam uri* sic accipiendum est, quomodo melius est uno oculo quam duobus carere; si tamen a comparatione discedas, non erit melius unum oculum habere quia nec bonum.

Mon. 3, 4-5

Denique cum dicit : *Melius est nubere quam uri*, quale id bonum intellegendum, quod melius est poena? Quod non potest uideri melius nisi pessimo comparatum? Bonum illud est quod per se hoc nomen tenet, sine comparatione, non dico mali, sed etiam boni alterius, ut et si alio bono comparatum adumbretur, remaneat nihilominus in boni nomine. Ceterum si per mali comparationem cogitur bonum dici, non tam bonum est quam genus mali inferioris, quod ab altiore malo obscuratum ad nomen boni impellitur. Aufer denique conditionem ut dicas : *Melius est nubere quam uri* et quaero an dicere audeas : *Melius est nubere*, non adiciens quo melius sit. Fit ergo iam non melius, et, dum non melius, nec bonum sublata conditione quae dum melius illud facit alio, ita bonum haberi cogit. *Melius est unum oculum amittere quam duos*. Si tamen discedas a comparatione utriusque, non erit melius unum oculum habere, quia nec bonum.

De tels emplois font saisir sur le vif ce qu'était pour Tertullien le travail du style, et la comparaison minutieuse des deux textes vérifierait à nouveau certains résultats obtenus sur d'autres œuvres par G. Säfllund¹ : Tertullien procède essentiellement à un décapage des longues subordonnées de l'*Exhortation* et des lourdes *iuncturae* qui encombraient la page, pour offrir un ensemble dont la vivacité éclate surtout dans l'image finale. Au plan de la pensée toutefois, rien n'est changé : car si Tertullien a pris tant de soin à se citer lui-même, et si longuement, c'est que l'exégèse de *I Cor.* 7, 9 ainsi menée étayait sa thèse d'un argument décisif; il importait de ne rien perdre d'un développement auquel *Mon.* 3 accorde une place cardinale, et dont les améliorations ne visent qu'à rendre la forme plus incisive. Sur ce point encore, c'est donc bien comme une synthèse que se présente le *De Monogamia*, qui désire seulement rassembler, clarifier, alléger tous les matériaux utilisables que lui fournissaient l'*Ad Vxorern* et l'*Exhortation*.

On comprend dès lors pourquoi le mariage n'existait pas au jardin d'Éden; il n'a été consommé qu'après la chute. La péroraison du traité l'énonce en termes propres : « Une seule fois le premier Adam goûta du fruit de l'arbre, fut en proie à la concupiscence, couvrit ses parties honteuses, rougit devant Dieu, cacha sa honte, fut exilé du Paradis de sainteté, une seule fois ensuite il se maria » (*Mon.* 17, 5). Il est clair, d'après ce passage, que, si la faute originelle n'est pas d'origine sexuelle, elle a pour conséquence d'ouvrir les yeux de nos premiers parents, et de leur faire sentir le poids de la concupiscence; le mariage n'est apparu qu'après l'exil et le paradis était un paradis de *sainteté*, c'est-à-dire,

1. « *De Pallio* » und die stilistische Entwicklung Tertullians, Lund 1955, p. 57-59.

selon l'acception usuelle du terme *sanctitas* chez Tertullien¹, de virginité².

Mon. 5, 3-4 ne s'exprime pas d'ailleurs autrement : si Adam après pénitence est réadmis au paradis, il n'y peut cependant rentrer aussi pur qu'il en sortit — *non potest tam integrum praestare quam inde dimissus est*. Enfin *Mon.* 4, 2 affirme que la loi *Et erunt duo in unam carnem* n'a été prononcée que *de futuro*, c'est-à-dire, à la lumière des passages précédents, qu'elle devait s'appliquer aux temps postérieurs à la chute. Elle concerne donc bien l'usage des sexes tel que le connaît l'humanité déchue, et l'on se demanderait en vain si Tertullien a pu supposer une union au paradis qui, exempte de toute faute, n'aurait servi qu'à la propagation de l'espèce ainsi que l'ont pensé certains Pères après lui³. Outre que le réalisme de Tertullien en

1. Sur le sens de *sanctus* et *sanctitas*, particulièrement dans *Mon.*, voir comm. 3, 7, p. 236.

2. Rapprocher *An.* 38, 2 : la honte d'Adam et Ève, cachant leur sexe après avoir connu le bien et le mal, est mise en parallèle avec l'éveil de la pudeur à la puberté; dans les deux cas, la concupiscence conduit l'homme hors du « paradis d'intégrité », portant même sa démangeaison vers des vices contre nature.

3. Plusieurs Pères ont en effet enseigné que l'homme n'aurait connu qu'un mode de génération spirituelle s'il n'avait pas péché : voir par exemple les conceptions de Grégoire de Nysse, Athanase et Jean Chrysostome résumées dans G. BARDY et G. COMBÈS, éd. — trad. de saint Augustin, *La cité de Dieu*, liv. 11-14, BA 35, Paris 1959, note compl. 44, p. 542-543. Quant à saint Augustin, il a beaucoup évolué sur cette question : adoptant d'abord une position analogue à celle des Grecs cités ci-dessus (*Gen. Man.* 2, 11, 15; cf. encore les hésitations de *Bon. Coniug.* 2), il prit ensuite progressivement conscience du fait que, le mariage étant bon en lui-même, il n'y a aucune raison de l'exclure du Paradis (*Gen. litt.* 9, 5, 9; de même *Civ.* 14, 21-26) : sur cette évolution, voir BARDY, éd. citée, note compl. 43, p. 539-542, avec réf. bibliog. — Relever que JÉRÔME, *Adv. Ion.* 1, 23 (à la suite de T.?) refuse quant à lui d'épiloguer sur cette question.

général s'interdit ces sortes de spéculations¹, on doit sans doute admettre que pour lui la prescience divine a tenu compte de la faute qui allait se commettre (librement, est-il nécessaire de le rappeler?) et a révélé par la bouche d'Adam l'état qui s'ensuivrait.

Si donc l'union sexuelle dans le mariage comporte un bien, qui est de concourir à l'achèvement de la création par la procréation, comme nous l'avons vu plus haut, elle n'est aussi qu'un moindre mal, que seule sa licéité distingue de la fornication². En d'autres termes, Tertullien ne connaîtrait pas une institution divine qui, d'abord réduite à la distinction des sexes («homme et femme il les créa») en vue de la procréation, n'aurait été qu'ensuite, et par accident, pervertie par le péché. Dès l'origine plutôt, non seulement en fait et historiquement, mais selon la disposition divine elle-même, le mariage a été conçu comme devant comporter à la fois un bien (positivement voulu par Dieu et par là conforme à la nature³ même s'il ne devait se réaliser qu'après la chute) et un moindre mal, permis pour éviter de pires errements. Le mariage paraît de toute façon être un mixte, obtenu non par un changement temporel mais en quelque façon par une composition qui tient à son essence même : position cohérente qui évite les fantasmagories mythologiques et explique avec clarté la disparition du

1. Voir une sobriété analogue dans la conception que T. présente des *inferi* et dans son refus des aspects merveilleux d'un certain millénarisme (celui de Papias, par exemple) : J. DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1979, p. 125-127. — Seul *Marc.* 2, 11, 1 paraîtrait évoquer l'hypothèse d'une croissance du genre humain dans l'état d'innocence : mais son caractère elliptique même illustre plutôt la réserve que, selon nous, T. garde sur ce point.

2. Cf. *Exh.* 9, 3 : «Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per condicionem rei ipsius.»

3. Sur la bonté de la nature, qui vient de Dieu, voir S. OTTO, «*Natura*» und «*dispositio*». *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, München 1960, spéc. p. 67-71.

matrimonium dans le siècle à venir — car la Récapitulation, nous le verrons plus loin, restaure *in melius* l'état primitif de l'homme, l'union de l'homme et de la femme étant de toute façon, même en ce qu'elle comporte de bien, liée à la chute.

Ainsi le *De Monogamia*, malgré toutes ses réticences, offre-t-il une synthèse qui permette de comprendre pourquoi, face à Marcion, Tertullien défend un «usage droit et bon» du mariage (ce n'est que par un rétrécissement volontaire de sa perspective, n'ayant en vue que le *finis primarius matrimonii*, pour parler comme les théologiens postérieurs, qu'il estime bonne toute union féconde, et à rebours toute union inféconde littéralement «contre nature»), et pourquoi, dans le *De Exhortatione*, faisant par une schématisation inverse abstraction de la procréation, il juge tout *matrimonium* comme *stupri affine*¹ — ce qui ne peut passer pour imprudence de langage, puisqu'un semblable paradoxe apparaît dans *Pud.* 16². En rigueur de termes, Tertullien ne se contredit pas, et le *De Monogamia* permet de «tenir les deux bouts de la chaîne» : car, si sa thèse générale l'apparente étroitement au *De Exhortatione*, la volonté — au reste sincère — de «donner des gages» d'orthodoxie pour confondre les accusations catholiques l'amène à bâtir un exposé tant soit peu plus équilibré.

1. *Exh.* 9, 1.

2. *Pud.* 16, 23-24 : «... Paulus totam carnis necessitatem de probis etiam titulis obliterare conatur. Indulget sane non adulteria, sed nuptias. Parcit sane matrimoniis, non stupris. Temptat ne naturae quidem ignoscere, quique culpae blandiatur? Studet compescere benedictionis concubitum, ne maledictionis excusetur. Hoc ei supererat, carnem vel a sordibus purgare; a maculis enim non potest.»

2. LES COMPOSANTES DU *VINCULUM MATRIMONIALE*

Mais là ne se borne pas l'apport du *De Monogamia* à la conception du mariage que défend Tertullien. Il faut y ajouter les renseignements nombreux et circonstanciés sur les éléments dont se compose le lien matrimonial et qui concourent à sa formation comme à sa persistance. À ce propos, Tertullien distingue assez nettement un engagement proprement humain, qui oblige chacun des contractants dans son corps comme dans son âme, d'une intervention actuelle de la volonté divine, qui ne se confond pas, quoiqu'elle en dépende étroitement, avec la volonté générale d'autoriser l'union des sexes, et qui, nous le verrons, est d'une grande conséquence dans la question du divorce.

A. L'engagement humain.

À deux pages de distance, le *De Monogamia* donne du mariage deux définitions *a priori*, semble-t-il, peu compatibles :

1. L'une (9, 4) est d'inspiration biblique : *Matrimonium est cum Deus iungit duos in unam carnem, aut iunctos deprehendens in eadem carne coniunctionem signavit*. La base en est évidemment *Gen. 2, 24*, que Tertullien cite souvent : *Et erunt duo in unam carnem*¹; cette définition insiste avant tout sur l'union

1. Verset cité en 4, 2, où sa formulation même, comme dans les passages parallèles d'*Exb. 5, 2* et *Vx. 1, 2, 1*, en fait un précieux argument scripturaire en faveur de la monogamie. Parmi les nombreuses allusions à ces paroles dans T., mentionnons spécialement *Marc. 4, 17, 5* où l'expression *duos unum factos* pourrait être un discret souvenir du mythe de l'Androgyne primitif (cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 332), que T. ailleurs, pourtant, semble ignorer, ou, plus simplement, un rappel de la solitude originelle d'Adam, dont Ève fut tirée (comp. *Vx. 1, 3, 1*). Le mariage en tout cas restituerait l'unité brisée – la notion d'unité paraissant, nous l'avons vu, de première importance chez T.

corporelle, *caro* dans ce contexte désignant habituellement l'élément matériel du composé humain.

2. L'autre (10, 8) est d'origine juridique : *Si alter a carne disiunctus est, sed in corde remanet, illic, ubi etiam congregatus sine carnis congressu, et adulterium ante perficitur ex concupiscentia et matrimonium ex uoluntate*. La formule *matrimonium (ante perficitur) ex uoluntate* a depuis longtemps attiré l'attention des critiques, qui l'ont rapprochée de l'adage romain : *consensus facit nuptias*, appelé comme on sait dans le droit canonique à une belle fortune¹. Elle passe sous silence le rôle de la chair.

À la vérité, ces deux définitions ne sont nullement contradictoires, surtout si on éclaire leur explication par les données de la psychologie et de l'anthropologie de Tertullien. Il convient aussi de ne pas extraire l'expression *matrimonium ex uoluntate* de son contexte grammatical, et de remarquer que le groupe verbal entier *ante perficitur* se trouve sous-entendu. Or l'adverbe *ante* revêt une grande importance : il impose de penser que, même si le mariage est d'abord conclu entre les âmes², l'union charnelle en est la suite naturelle. Tertullien n'envisage nullement un mariage qui resterait valide tout en refusant l'union des

1. Voir MUNIER, *op. cit.*, p. 21, et, pour le IV^e s., GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1958, p. 532; cf. aussi M. HUMBERT, *op. cit.*, p. 312-313 : cet auteur observe (p. 313, n. 13) que, conformément à la conception romaine classique, T. considère comme déterminants pour la survie du lien, non le seul consentement initial, comme feront les Pères du IV^e s., mais la volonté continue et le maintien de l'*animus*. De fait, T. entend donner l'image d'un état qui engage la personne entière; il se refuse à distinguer le pacte primordial, ponctuel, de la durée qui le suit, et c'est notamment pour cela que dans *Vx. 2, 8, 6*, les allusions, très réelles selon nous, à une liturgie du mariage, ne peuvent s'abstraire du reste de la vie commune des époux, qui prolonge ce moment initial.

2. *In corde remanet* dit en fait *Mon. 10, 8* : sur les rapports d'*anima* et de *cor*, cf. comm. 10, 2, p. 310.

chairs. A cet égard, il faut se garder de le comprendre à la lumière des débats théologiques postérieurs, médiévaux en particulier : son opinion ne peut s'identifier unilatéralement ni aux théories qui font de la *copula carnis* un élément indispensable à la validité du mariage, ni à celles qui, voyant dans l'échange des consentements un lien parfait, négligent cette *copula*¹. Aussi bien, rien n'est-il plus étranger à la théologie de Tertullien que le point de départ mariologique de ces théories opposées², et notre auteur, qui n'est au demeurant pas un juriste³, n'examine pas les conditions de validité du *vinculum matrimoniale*. Certes, le verbe (*perficitur*) semble faire difficulté, car il paraît éliminer la part de la chair. Mais ce n'est là qu'une illusion, dissipée par l'examen de la phrase entière : *adulterium ante perficitur ex concupiscentia et matrimonium ex uoluntate*. La mention de l'adultère est évidemment un renvoi à *Matth. 5, 27-28*. Or ces versets sont rappelés aussi dans un texte du *De Anima* où Tertullien envisage la possibilité pour l'âme d'être seule punie, lorsqu'après la mort elle se trouve séparée du corps dans l'«état intermédiaire» auquel doit mettre fin la (première) Résurrection⁴ :

«Mais l'âme ne partage pas même tous les actes avec sa servante la chair. De fait le jugement divin poursuit aussi les pensées seules et les volontés qui n'ont pas été

1. Voir un exposé de ces diverses théories médiévales dans ADNÈS, p. 76-82.

2. Au reste, la réflexion de T. paraît n'avoir jamais été spécialement retenue par le mariage de Marie et Joseph, où il ne soupçonne aucun cas particulier.

3. Sur cette question, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 195-234, et, plus récemment, la brève mise au point de BRAUN, *Deus Christianorum*², p. 689-690.

4. Cf. H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn 1957, p. 64-79.

réalisées. 'Celui qui a regardé avec convoitise a déjà commis l'adultère en son cœur'¹.»

Si l'adultère dans le cœur est un acte en soi autonome, puni comme tel par Dieu, il est clair qu'il tend, au moins implicitement, à l'accomplissement charnel. Tertullien l'affirmait déjà en termes propres dans le *De Paenitentia*, lorsqu'il entendait prouver que les péchés voulus mais non effectués pour une cause extérieure et fortuite encourent la vengeance divine : le défaut de réalisation n'est pas une excuse, et notre auteur de prendre encore en exemple *Matth. 5, 27-28* :

«Enfin comment le Seigneur prouve-t-il qu'il veut établir sur la loi un nouvel édifice, sinon en interdisant les péchés de la volonté même? Il appelle adultère non seulement celui qui a violé en acte l'union d'autrui, mais celui-là même qui l'a profanée par la convoitise de ses regards. Tant il est vrai qu'il est déjà assez périlleux pour l'âme de se représenter une action qu'il lui est interdit d'accomplir, et audacieux d'en réaliser l'effet en pensée. Puisque la force de la volonté est telle que, même sans atteindre le plein rassasiement de ses désirs, elle tient lieu de l'acte, elle sera donc châtiée comme un acte².»

Il en va sous ce rapport du mariage exactement comme de l'adultère, et le rappel de *Paen. 3, 12-14* à propos de *Mon. 10* est d'autant moins arbitraire qu'une phrase de ce chapitre offre avec deux des lignes dont nous venons de donner la traduction un exact parallèle :

Paen. 3, 14

Mon. 10, 3

Adeo quod prohibetur administrari, satis periculose animi licentiam, qui omnia homini quae non

1. *An. 58, 6*.

2. *Paen. 3, 13-14*. Nous utilisons, avec quelques retouches, la traduction de LABRIOLLE, éd. citée (*supra*, p. 58, n. 2).

mus sibi repraesentat et temere per uoluntatem expungit effectum. habet imaginario fructu repraesentat.

De part et d'autre se trouve le verbe *repraesentare*, terme de sens très fort, acte de l'*animus* qui, dans *Paen.* 3, 14, accomplit quasiment la faute seulement pensée et, chez la veuve de *Mon.* 10, 3, «évoque», dans toute la rigueur du mot («rend présent»), un mari disparu dont elle n'est pas tout à fait séparée. Quelle que soit d'ailleurs l'influence profane qui s'exerce sur la phrase de *Mon.* 10, 3, le rapprochement avec le *De Paenitentia* tend à montrer :

1. que tant cette *sententia* que la définition juridique du mariage ne se comprennent bien qu'en fonction des rapports que Tertullien établit entre la volonté et l'acte;
2. qu'elles sont en liaison directe et réciproque; la théologie du *matrimonium ex uoluntate*, nous le préciserons plus bas, apparaît comme le stable fondement d'une prohibition du remariage, et la formule *Habet secum* etc. ne prend toute sa force et ne pèse de tout son poids en faveur de la monogamie que parce que les âmes sont pour toujours unies d'un lien qu'a forgé le consentement des volontés. Mieux encore, elle montre en quel cas le seul accord des âmes suffit : lorsque, pour une cause extérieure qui ne relève pas du pouvoir humain, la mort par exemple qui appartient à Dieu¹, la *commixtio carnis* se révèle impossible. De cette façon encore, loin d'exclure l'union des sexes, la définition juridique l'implique comme sa suite logique.

De fait, la conception psychologique, dont nous avons vu qu'elle assure la cohérence interne de deux arguments d'aspect disparate du *De Monogamia*, s'intègre dans une perspective anthropologique plus large : l'étude des rapports de l'acte et de la volonté renvoie à celle des rapports

1. Cf. *Mon.* 9, 1-2.

de l'âme et de la chair, et de leur coopération dans l'action — une action cette fois achevée et extérieurement traduite. Nous lisons en effet quelques lignes après la citation du *De Anima* donnée ci-dessus :

«Qu'en est-il à présent si également dans les actes où la chair participe, l'âme est première à concevoir, organiser, ordonner, donner l'impulsion? Même si parfois elle est contrainte, elle est la première à examiner ce qu'elle doit faire par le moyen du corps; car jamais la conscience n'est postérieure à l'acte¹.»

L'action de l'âme est «première» mais la chair intervient : le comparatif *prior* du *De Anima* est à rapprocher de l'adverbe *ante* dont nous soulignons plus haut l'importance. Le mariage est dès lors à classer dans cette catégorie d'actes complets, où, si l'âme opère d'abord, la chair agit aussi; à aucun moment, la définition juridique n'exclut la conception scripturaire.

A l'inverse, la définition biblique inclut la définition juridique : tout ce que fait la chair a d'abord été voulu par l'âme — *numquam conscientia posterior erit facto*.

Ainsi les deux définitions s'impliquent mutuellement et l'on doit tenir compte, pour saisir leur relation, des rapports que Tertullien discerne en plusieurs de ses traités entre l'âme et le corps, la volonté d'un acte et sa réalisation. Chacune ne prétend point décrire indépendamment de l'autre la formation du lien, et encore moins fournir un critérium de sa validité; l'une et l'autre se complètent plutôt, dans une sorte de tension dialectique, pour donner l'image globale d'un *état* qui engage la personne entière, corps et âme.

Cet état est complexe. La preuve en est fournie par la façon dont Tertullien présente l'affection qui doit régner

1. *An.* 58, 7.

entre les époux : là éclate l'ambiguïté qu'entretient la vérité simultanée des deux définitions proposées ensemble. En étudiant l'institution divine du mariage, nous avons pu mettre en évidence la perception chez notre auteur du *finis primarius matrimonii*; nous avons aussi aperçu que Tertullien avait dans le *De Monogamia* tendance à ne plus considérer l'*usus conubii* que sous l'aspect d'un moindre mal – en un sens d'ailleurs assez différent de ce que la théologie postérieure devait appeler « remède à la concupiscence ». Rien en revanche d'équivalent au *finis secundarius* n'est apparu; Tertullien omettrait-il l'assistance mutuelle que se doivent les conjoints? En termes moins scolastiques, ignorerait-il l'amour conjugal¹?

De fait, la citation de *Gen.* 2, 18 dans *Mon.* 4, 2 : « Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul, faisons-lui une aide » ne donne lieu qu'à une exégèse « philologique », sans que rien soit dit sur la nature de cette « aide »². Il n'y a rien là d'ailleurs que d'assez naturel : il semble de bonne guerre que dans un ouvrage où l'auteur s'emploie à détourner des noces, secondes ou même premières, on ne voie point vantés la douceur d'un foyer et l'amour domestique...

Dans ces conditions, les mentions émues de la *concordia* au chap. 10³ ne prennent que plus de relief. Il ne faut pas se

1. Reproche que lui adresse notamment RAMBAUX, *Tertullien*, p. 151.

2. Comparer *Marc.* 2, 11, 1, qui, tout en rappelant qu'à l'origine la femme avait été créée comme aide de l'homme et non comme son esclave (*in adiutorium... non in seruitium... destinata*) ne se montre pas plus explicite que *Mon.* sur la nature de cet *adiutorium*. *Marc.* 2, 4, 5 n'en donne pour sa part qu'une interprétation allégorique : « Non est... inquit, bonum solum esse hominem. Sciebat illi sexum Mariae et deinceps ecclesiae profuturum ».

3. Voir surtout 10, 7-8 (conclusion du développement, qui multiplie les appels aux sentiments : apitoiement, indignation...). De même, 11, 1-2, qui reprend, avant l'exégèse cardinale de *I Cor.* 7, 39, les idées et les procédés du chapitre précédent.

dissimuler qu'il y a dans cet éloge procédé de rhéteur, et défense forcenée de la monogamie. Mais on aurait sans doute tort de ne ramener qu'à cela, comme l'a fait Labriolle¹, les invites réitérées et certes outrancièrement pathétiques à la piété qu'il faut porter à un mari défunt. Aux yeux de Tertullien, les prières pour le mort sont la forme très épurée d'une fidélité qui désormais ne se déclare plus que par ces œuvres de religion – comme si l'union des époux s'était toute réfugiée en Dieu. Le veuvage, qui ne rompt pas le *vinculum matrimoniale*, apparaît paradoxalement comme une réalisation du mariage – et une réalisation d'autant plus pure que les préoccupations charnelles n'y ont plus de part : *Ceterum non est exclusus, si a uiliore commercio carnis discessit. Honoratior maritus est, quanto mundior factus est*².

Cela est peut-être à rapprocher de la péroration du second livre *Ad Vxorem* qui semblablement insistait sur les devoirs religieux des époux fidèles³. Certes, les différences sautent aux yeux : dans *Vx.* 2, 8 les époux vivent ensemble une vie de prière; dans *Mon.* 10, la femme prie pour son mari. On ne saurait non plus oublier qu'*Vx.* 2, 8 ne livre sans doute qu'un aperçu déformé de la vie conjugale chrétienne : il s'agit, avec lyrisme, de célébrer les joies d'une union chrétienne, par contraste avec les multiples

1. Cf. *La crise*, p. 390 s.

2. 10, 8.

3. Se reporter particulièrement à *Vx.* 2, 8, 7-9. Noter que dans ce passage, qui conserve un certain équilibre, T. se garde bien d'omettre l'union des chairs; mais cette union, sans disparaître, doit pour s'accomplir (« uere duo in carne una ») se sublimer en une union des esprits que scelle une commune piété. Sans être expressément niée, la part de la *caro* se trouve réduite au plus juste : attitude ambiguë, constante chez T. (cf. *infra*, p. 76-77; rapprocher encore *Res.* 8, 4 : « modesta in occulto matrimonii dissimulatio et una notitia eius » – monogamie et pour ainsi dire réduction de la chair à la clandestinité...).

tiraillements qu'occasionne un mariage mixte¹. Il reste cependant que, dans les deux passages, c'est à la même vision d'un mariage désincarné que nous avons affaire, une union où le lien s'exprime essentiellement (sinon uniquement?) dans la prière et la vie spirituelle, et peut-être, quel que soit d'ailleurs l'intérêt polémique et purement tactique d'une telle présentation, se trahit par là une tendance profonde et réelle.

Plus encore, dans le *De Monogamia*, la mort ne serait-elle point l'occasion pour le mariage de devenir cette union platonique tout entière vouée à une prière dont l'*Exhortation à la chasteté* affirmait qu'elle était incompatible avec le *fructus matrimonii*²?

Il semble donc que le *matrimonium ex uoluntate* conçu d'abord comme *concordia animarum* amène à la conclusion que Tertullien put être un défenseur du mariage spirituel.

En fait, il n'en est rien. Car Tertullien est retenu sur cette pente par la définition biblique du mariage. Certes le *consensus matrimonialis* rappelle opportunément que l'union charnelle n'est pas tout dans le mariage. Mais on ne doit point se laisser duper par la brillante *sententia* rapportée ci-dessus, qui clôt le raisonnement avec plus de fougue rhétorique que d'exactitude dialectique. Si Tertullien entend réduire la place de la chair dans le mariage, conformément à la visée du chapitre 10 tout entier, si l'union charnelle est méprisée, son importance, à plus forte raison sa nécessaire existence ne sont aucunement niées;

1. Voir dans *Vx.* 2, 4, le tableau poussé au noir des difficultés qui attendent la partie chrétienne dans un «mariage en disparité de culte».

2. Cf. *Exh.* 10, 2. La continence, temporaire ou définitive, comme la virginité, rapproche de Dieu : *prope est caelo*. On retrouve là le thème connu de la *uita angelica*, que T. est loin d'ignorer (e.g. dans *Vx.* 1, 4, 4) et que *Mon.* ne rejette pas, même s'il soutient une certaine restauration du *matrimonium* dans l'éon futur.

elle va même de soi, puisque c'est d'elle que «délivre» la mort! Si forte que soit la dépréciation d'une «chair de péché», si urgentes les tendances «idéalistes» que renforce ou favorise la définition consensualiste du mariage, Tertullien ne nie jamais le caractère normalement charnel, du moins ici-bas, du *matrimonium*. Cela lui est même une raison pour le mépriser davantage : les adjectifs *uilior(e)*, ou à rebours *honoratior*, *mundior*, en font foi. Aussi bien le *De Monogamia*, plus encore que le *De Exhortatione* dont les expressions manquent de clarté, ignore-t-il ce que l'histoire de l'ascétisme chrétien nomme de façon technique le mariage spirituel : Labriolle a selon nous victorieusement démontré que les *uxores* (multiples!) dont parle *Mon.* 16, 3 et dont un veuf peut se faire assister dans les soins de son ménage ne sont nullement des «épouses» au sens strict, fussent-elles spirituelles¹. Faut-il d'ailleurs ici remarquer que la *monogamia spiritalis* du Christ et de l'Église au chapitre 5 n'exige de la part de l'homme qu'une imitation imparfaite sous les espèces d'une *monogamia carnalis*? Le chrétien d'après ce passage n'a le choix qu'entre la solitude de la virginité et la société d'un mariage, certes unique, mais par définition charnel.

Mariage spirituellement parfait qui ne peut être un vrai mariage, ou vrai mariage qui n'atteint pas à la perfection, du fait du sexe et de ses *maculae*², la tension ne se résoudra qu'au plan eschatologique – et encore, par l'escamotage pur et simple du problème. En effet, parce qu'il engage la personne entière des conjoints, le mariage ne disparaîtra pas à la Résurrection; mais il sera transformé. Plus précisément, selon *Matth.* 22, 30, que Tertullien ne pouvait

1. Sur cette question des *uirgines subintroductae*, cf. comm. 16, 3, p. 385-386.

2. Le terme se lit dans *Pud.* 16, 24.

à ce propos éluder¹, il n'y aura pas dans le monde à venir de *restitutio coniugii* : entendons, l'usage de la sexualité sera abandonné; nous ressusciterons *in meliorem statum, in spiritale consortium*². Le mariage, épuré, auprès de Dieu deviendra une union spirituelle, et la chair, transfigurée sous le souffle de l'Esprit, n'opposera plus ses convoitises comme autant d'obstacles (*caro aduersus spiritum concupiscit*³).

A cet égard, l'union des âmes qu'a séparées la mort n'est qu'une pierre d'attente de la restauration finale – et le *discensus a uiliore commercio carnis*⁴ une préparation au *spiritalis consortium*. D'après le raisonnement développé dans *Mon.* 10, 5-8, c'est parce que le mariage ne sera pas anéanti à la résurrection que la veuve doit rester fidèle à son mari, au point que la conclusion d'un nouveau mariage est un adultère. *Cum haec ita sint* souligne bien cette conséquence. Dans la pureté de ses relations (*honoratior maritus est, quanto mundior factus est*), l'union des âmes anticipe sur l'état postérieur à la Résurrection, de la même façon peut-être que l'âme aux Enfers goûte par avance au salut ou subit déjà la peine éternelle; et il n'est pas impossible, toute idée de récompense ou de punition exclue, qu'on ait affaire à la transposition analogique dans le domaine du mariage d'une conception eschatologique bien connue de Tertul-

1. Sur la place de ce verset dans l'ensemble des croyances eschatologiques de T. (et spécialement son millénarisme), voir comm. 10, 5, p. 317-318.

2. Cf. 10, 6. En ce sens, contre G.-L. BRAY, *Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian*, London 1979, p. 60-61 et 143-144, R. BRAUN, c.r. de l'ouvrage, in «Chronica Tertulliana 1979», *REAug.* 26, 1980, p. 326 a raison de souligner qu'il n'y a pas contradiction entre les présentes lignes de *Mon.* et *Vx.* 1, 1, 5 (le mariage terrestre ne survivra pas au ciel).

3. *Gal.* 5, 17, cité dans *Mon.* 1, 3.

4. Cf. 10, 8.

lien, touchant à l'état intermédiaire de l'âme entre l'instant de la mort et le jugement final¹.

Réduite ainsi à un lien moral, dès l'instant de la mort et pour l'éternité, l'union des époux perdra tout caractère spécifique, et Tertullien l'avoue, qui présente le mariage *post resurrectionem* comme un simple cas particulier du rétablissement des liaisons affectives et amicales de toutes sortes :

«... le lien sera bien plus étroit : car nous sommes appelés à une condition meilleure, devant ressusciter pour une alliance spirituelle et connaître nous-mêmes aussi bien que nos proches» (10, 6).

Le pronom *nostros* semble élargir la perspective hors du cadre de la seule communauté conjugale. De même quelques lignes plus loin :

«Ainsi, nous tous qui serons avec Dieu, c'est ensemble que nous serons, car tous en Dieu nous ne serons qu'un (...). Nous avons tous travaillé pour le même salaire, pour le denier de la vie éternelle, où Dieu moins que jamais séparera ceux qu'il a unis, lui qui, dans cette vie inférieure, interdit de le faire.»

Si la fin concerne précisément le mariage, il faut bien prendre garde à la généralité du début, où la particularité de l'affection des époux se trouve comme diluée dans l'universel Amour dont seront comblés les élus.

Aussi bien, dès ici-bas, dans l'Église image du Paradis terrestre, arrhes du monde à venir, le mariage n'est-il qu'une des réalisations possibles (la moins recommandable d'ailleurs, à cause du *fructus coniugii*!) de la charité chrétienne. La *pax* qui règne entre les époux, et que le Christ

1. Sur cette doctrine, développée dans *An.* 7, 4 et surtout 58, 1-4, voir, outre le comm. de WASZINK *ad loc.* (p. 152-153 et 586 s.), H. FINÉ, *op. cit.*, p. 64-79.

leur donne¹, n'est qu'un aspect de la *pax* et de la concorde dont sont unis tous les fidèles. Le chrétien peut trouver d'autres solidarités que le *vinculum matrimoniale*, et à ceux qui désirent se remarier pour avoir des enfants, Tertullien rétorque une boutade dont la désinvolture ne doit pas masquer l'ambition spirituelle :

« Ah! sans doute le chrétien doit désirer des héritiers, lui qui n'a point de part au legs du monde dans son ensemble! Il a des frères il a une mère, l'Église! » (16, 4).

Des liens spirituels, d'autant plus forts qu'ils ont plus purs, ont remplacé les parentés charnelles².

Ainsi, on le voit, les deux définitions du mariage traduisent dans la théorie (plus qu'elles ne le provoquent) l'embarras que Tertullien éprouve devant l'état matrimonial : il rêve d'un mariage spirituel, mais en même temps il reconnaît la place que tient l'union des sexes dans un mariage véritable. Dans le siècle à venir, le mariage restauré ne sera pas vraiment un mariage. Tertullien se sent pris entre des exigences discordantes : tenu par sa fidélité à une orthodoxie scripturaire que résume le principe *Erunt*

1. L'expression *in pace* se lit dans *Mon.* 10, 3, et T. joue sur la complexité de ses sens. La transfiguration de la *concordia* des époux par la *pax Christi* a paru à certains le signe que T. soupçonnait au moins le caractère sacramentel du mariage : « ce qui explique... selon lui, (la) félicité (des époux chrétiens), leur vie pieuse et unie, c'est la présence du Christ parmi eux » (ADNBS, p. 74, par allusion à *Vx.* 2, 8, 9). En fait, notre auteur ne saisit qu'extrêmement rarement l'occasion d'insinuer ce qui équivaudrait à la sacramentalité du *matrimonium* : *Mon.* en particulier n'en souffle mot (qui pourtant mentionne à plusieurs reprises la *voluntas Dei* et son infrangible permanence, importante pour un certain maintien du *vinculum matrimoniale*) et *Vx.* 2, 8 insiste avant tout sur la réalisation immédiatement religieuse de l'union conjugale – ce qui ne semble pas spécialement propre à mettre en pleine lumière la spécificité des grâces conférées par le sacrement.

2. L'allégorisation du mot *frater* dans le passage ici rapporté et en 7, 5 est à cet égard révélatrice : cf. *infra*, p. 85.

duo in carnem unam, il est tenaillé par d'autres aspirations. Sa défense de la monogamie ne laisse pas d'exaspérer le conflit qu'il porte en lui : faut-il ne pas se remarier pour ne pas retomber dans un état imparfait? ou plutôt doit-on rester fidèle à un conjoint dont on n'est pas vraiment séparé et qu'on retrouvera dans le royaume à venir pour une union plus pure? Car finalement les deux définitions du *vinculum matrimoniale* ne peuvent s'abstraire du contexte où Tertullien les emploie, et dans lequel il demande à chacune, en faveur du mariage unique, des services précis.

Cela est particulièrement net pour ce que nous avons appelé la définition « biblique », où non seulement le texte sacré donne plus de poids à une théorie qui se veut fondée avant tout sur la Bible, mais encore permet d'insister sur l'intervention déterminante de la volonté divine.

B. La volonté de Dieu.

De même qu'à l'origine la loi du mariage procédait du Créateur, dans sa nature comme dans ses modalités essentielles, de même la volonté de Dieu intervient-elle positivement, à côté de la volonté humaine, et par elle peut-être, dans la conclusion actuelle d'un mariage particulier.

Il convient ici de répéter la « définition biblique » du mariage : *Matrimonium est cum Deus iungit duos in unam carnem aut iunctos deprehendens in eadem carne coniunctionem signavit.*

Nous avons décelé plus haut l'influence que *Gen.* 2, 24 exerce sur cette formule; mais il faut voir également que l'idée d'une intervention divine qui s'y trouve affirmée vient sans doute de *Matth.* 19, 4, cité d'ailleurs au début de *Mon.* 9 : *quos Deus coniunxit, homo non separabit.*

Constatons au passage que Tertullien entend s'écarter le moins possible d'une littérale fidélité à l'Écriture – garantie de la vérité des thèses qu'il soutient...

En tout cas, il distingue ceux que Dieu unit de ceux dont il «signe» l'union déjà consommée. Il est difficile dans le premier cas de comprendre comment se manifeste concrètement la volonté divine : faut-il entendre que le mariage de deux fidèles, du fait même de sa conclusion, traduit la volonté de Dieu, et que l'échange des consentements est la preuve tacite d'une approbation divine? Ne faut-il pas plutôt envisager quelque allusion à une cérémonie liturgique, cérémonie qu'ailleurs dans notre traité¹ et surtout dans tel passage célèbre du second livre *Ad Vxorrem*² mentionne peut-être Tertullien? Cette seconde solution dépend évidemment de l'exactitude du sens accordé d'ordinaire à ces deux derniers textes, et que certains historiens, mais à tort croyons-nous, ont récemment combattu.

Quoi qu'il en soit de ce problème, le refus de la précision, qui tait le nom de possibles intermédiaires humains, confirme l'importance dans la conclusion du mariage de la volonté du «Père céleste».

Il est quasi certain d'autre part que ceux que Dieu unit sont déjà chrétiens lors de leur mariage : la seconde catégorie, ceux dont il «signe» l'union, regroupe à peu près sûrement des païens dont le *conubium* se trouve sanctifié, «christianisé» par leur venue au Christ (commune ou non : car la foi d'un conjoint sanctifie l'autre époux³). Cette interprétation est fortement recommandée par l'emploi du verbe *signare* qui, soit qu'il désigne l'immersion du baptême⁴, soit qu'il doive s'entendre de la signation qui termine l'onction d'huile⁵, paraît de toute manière se

1. Cf. II, 1-2.

2. *Vx.* 2, 8, 6, cité comm. II, 2, p. 328.

3. Cf. *Vx.* 2, 2, 9, qui renvoie à *I Cor.* 7, 14.

4. Voir *Praes.* 36, 5 : «(fidem) aqua signat (ecclesia Romana)».

5. Cf. *Cor.* II, 4 : «... suscepta fide atque signata», et comm. de J. FONTAINE, *ad loc.*, p. 140.

référer au *signaculum fidei* et à la liturgie de l'initiation chrétienne.

On le voit donc : en dépit, ou plutôt du fait de son langage figuré, Tertullien marque avec netteté le poids de l'intervention divine dans le mariage des chrétiens¹.

Il va de soi que cette intervention s'exerce dans le respect de la *lex primordii* dont elle n'est qu'une application. Conformément à cette loi, elle interdit le divorce et impose la règle de monogamie² que, malgré les apparences, elle n'invite jamais à enfreindre. Car, si Dieu sépare les conjoints par la mort, la mort n'est qu'un éloignement voulu pour d'autres raisons³, et cet éloignement n'équivaut point à un divorce quoiqu'il rende impossibles, comme le *repudium*, la vie commune et la *commixtio carnis*. Dans ces conditions, non seulement il est impie de considérer comme rompu un lien qui ne l'est pas, mais il est tout aussi criminel de ne pas accepter la séparation imposée d'en haut et d'essayer de retrouver ce que Dieu a précisément enlevé, c'est-à-dire le *fructus matrimonii*⁴ : le remariage apparaît ainsi comme une double faute – un adultère qui brise un lien laissé intact par la mort et surtout une révolte, qui est le péché par excellence.

C'est que la volonté divine ne saurait varier : lorsque, du fait de l'inconstance humaine, les conjoints sont séparés *anima et corpore* par le divorce, ou par une mort qui brise un ménage déchiré par la *discordia*, elle seule demeure. C'est du moins ce que l'on peut inférer d'un passage de *Mon.* 10, 3 où Tertullien interpelle une *soror* catholique : *cum quo habet apud Deum causam* paraît faire allusion à une procédure de

1. Naturellement, dans *Mon.* comme ailleurs, T. se désintéresse du mariage des païens et ne légifère que pour ses coreligionnaires.

2. Cf. 9, 2 et 9, 5.

3. Sur ces raisons, voir comm. 9, 1, p. 300-301.

4. 9, 1-2.

séquestre; le mariage dans le cas d'un différend est saisi, on n'y peut toucher jusqu'à ce que la cause ait été jugée par Dieu. Cette image juridique exprime en fait l'idée que, même si la *discordia* a rompu entre les époux le lien humain du mariage (l'union des volontés qui se traduit par l'unité des chairs), subsiste un élément dont Dieu seul peut juger, puisqu'il l'a voulu. En dernière analyse, le mariage repose sur une initiative divine, contre laquelle aucun pouvoir humain ne prévaut, et qui constitue véritablement le lien indissoluble des époux : *non discessit quae tenetur*. Ce point est de la dernière importance dans le problème du divorce¹, mais il suffisait ici de souligner la part capitale que Tertullien reconnaît à Dieu dans la conclusion du pacte matrimonial.

Au terme de ce chapitre, nous sommes à même de relever les grands traits qui dessinent pour Tertullien l'image du mariage. On ne saurait trop insister sur la présence écrasante, dans l'origine de l'institution matrimoniale comme dans ses réalisations particulières, de la volonté de Dieu : que le mariage soit voulu par Dieu et qu'il faille se soumettre à cette volonté toute-puissante revient dans notre traité comme un vrai leit-motiv. Second point, tout aussi frappant : la valeur ambiguë que Tertullien accorde au mariage. Certes le mariage est un bien,

1. L'affirmation d'une expresse intervention de Dieu dans la conclusion du mariage comme dans son maintien permet d'apprécier plus justement le principe paradoxal posé en 9, 5 : *Tam in repudio*, etc. Vrai à son niveau, ce principe adopte une façon de parler commune, afin de souligner, contre les psychiques et sur un ton consciemment brutal, la rupture de tout lien humain entre les époux; à lui seul, il ne préjuge pas de l'existence d'un plan supérieur, où la perspective serait inversée. Voir P. MATTEI, «Le divorce chez Tertullien. Examen de la question à la lumière des développements que le *De Monogamia* consacre à ce sujet», RSR 60, 1986, p. 207-234.

puisque sa fin est bonne; mais outre que cette fin désormais n'a plus de raison d'être, au bien du mariage se mêle indissolublement le mal – Tertullien dit avec prudence le «moindre mal» – d'une sorte d'échappatoire à l'enfer. Certes aussi, le mariage forge entre les époux un lien d'affection, crée une communauté où rayonnent la paix et la concorde données par le Christ; mais cette belle union se trouve irrémédiablement déparée par une *commixtio carnis* indispensable, puisque, sans elle, il n'y a point de vrai mariage. On le voit encore : c'est sur l'irritant problème d'une sexualité à la fois nécessaire et honnie qu'achoppe Tertullien. Réaliste, et d'ailleurs empêché par la *regula fidei*, il ne sombre pas dans la rêverie du «mariage spirituel»; mais pour une foule de causes, historiques, culturelles, personnelles aussi, dont on ne peut démêler l'enchevêtrement mais dont on doit supposer qu'elles furent complexes, il ne parvient pas véritablement à intégrer l'*usus coniugii* dans sa conception du mariage chrétien.

Notre analyse s'appuie essentiellement sur le *De Monogamia*. Mais le témoignage de ce traité n'est pas isolé. Nous avons pu rattacher certains aperçus qu'il offre aux conceptions anthropologiques et psychologiques de Tertullien, telles qu'on les découvre dans le *De Anima* ou le *De Paenitentia*; l'insistance sur la volonté de Dieu rejoint une constante de sa piété. Nous avons constaté de plus, après bien d'autres, que sur le plan du seul mariage unique, les idées de notre auteur ne variaient pas, qu'elles s'affermis-saient au contraire, et que le *De Monogamia* porte à leur point de perfection, en tout cas à leur maximum d'efficacité, les arguments développés dans l'*Ad Vxorern* ou le *De Exhortatione castitatis*. Mais surtout, il nous est apparu que, plus que ces traités, et dans un souci d'orthodoxie, le *De Monogamia*, comme à regret mais sans équivoque, se fait l'écho des thèses soutenues à l'encontre des marcionites pour la défense du Créateur et de son œuvre. A ce

titre, l'ouvrage peut être considéré comme un exposé d'ensemble : il dépasse le cadre de la *defensio monogamiae*, même si, dans la présentation des arguments, l'auteur n'oublie jamais cette thèse centrale.

IV

LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE
DANS LE *DE MONOGAMIA*

Nous avons vu au chapitre précédent comment Tertullien justifiait son refus des secondes noces par une investigation approfondie et subtile – sinon finalement bienveillante – sur la nature du mariage; nous avons vu aussi comment la conception qu'il s'était forgée du *vinculum matrimoniale* et de sa formation prenait ses racines dans son anthropologie. Il nous est dès lors apparu qu'il s'efforçait de fonder l'examen d'un cas de morale pratique sur des bases doctrinales cohérentes : ainsi la défense de la monogamie s'articulait-elle au reste de sa pensée.

Ce souci de cohérence et de rationalité se vérifie à nouveau dans l'usage intensif qu'il fait de la théologie de l'histoire. Pour mesurer l'importance de ce fait, il suffit de comparer le *De Monogamia* aux deux autres traités que Tertullien avait consacrés au même sujet : quels que soient les parallèles qu'on puisse établir à ce propos avec l'*Ad Vxorrem I*, ou le *De Exhortatione castitatis*¹, on ne trouve

1. En particulier, le développement du chap. 7 sur la substitution de la Grâce à la Loi a son original dans *Vx.* 1, 2, 3-4 et *Exh.* 6. Il est vrai que l'argument (ou du moins l'un de ses éléments principaux) pesait d'un grand poids dans le jugement porté par T. sur le mariage.

dans ces ouvrages rien d'équivalent à *Mon.* 2, 5 ou 14.

Il ne faudrait sans doute pas conclure à la singularité absolue de notre opuscule : car les thèmes qui y sont développés se retrouvent ailleurs¹, et tout d'abord dans certains ouvrages de polémique montaniste². Il semble néanmoins que le *De Monogamia* se distingue par l'importance d'une conception de l'Histoire qui commande le choix et la présentation de nombreux arguments, au premier abord étranges; par la cohérence – au moins implicite – de la vision du plan divin qui nous est ici offerte; par l'originalité enfin de la synthèse – ce qui apparaît surtout dans le parallèle, emprunté à saint Paul, des deux Adams et une orientation assez strictement christocentrique, d'un christocentrisme en tout cas plus profond qu'une lecture rapide ne le laisserait penser.

I. IMPORTANCE, COHÉRENCE ET ORIGINALITÉ
DE L'HISTOIRE DU SALUT DANS LE *DE MONOGAMIA*

Que la notion de *progrès* soit centrale dans la réflexion de Tertullien sur l'Histoire, l'étude exhaustive de J.-C. Fredouille, pour nous en tenir à la recherche française récente, l'a clairement montré : aux yeux de notre auteur, l'ensemble de l'histoire humaine se déroule en une suite

1. C'est en effet dans sa triple polémique antipaïenne, antijuive et antihérétique (spécialement antimarcionite) que T. avait mûri les principaux aspects de sa conception de l'histoire – et singulièrement de son progrès. Voir là-dessus FREDOUILLE, *Conversion*, p. 235-300.

2. De fait, on peut comparer le plan chronologique suivi par *Mon.* 4-13 à celui de *Iei.* 3-9, qui, pour établir la discipline montaniste des jeûnes, passe en revue dans l'ordre, des origines à l'Évangile, les *exempla scripturaires*. Voir aussi les réflexions de *Iei.* 4, 1 et 5, 1 sur la *providentia dei pro temporibus omnia modulantis*. Surtout, c'est de *Virg.* 1 que l'on doit rapprocher la *defensio Paracliti* de *Mon.* 2 et 14.

d'époques caractérisées par des révélations successives et qui, suivant les «degrés des temps¹» voulus de Dieu seul, viennent parfaire la discipline en la renforçant. On sait aussi que cette théorie n'est pas chez Tertullien le fruit de son passage au montanisme : il en avait éprouvé les divers éléments dans sa lutte contre Marcion, et n'eut pas de peine à les adapter aux nouveaux besoins de sa polémique². Quant au Paraclet, dont le règne constitue la dernière étape du plan divin avant la Parousie du Christ, il donne à la *disciplina* son ultime perfection dans le respect de la *regula fidei*. Consolateur annoncé par le Seigneur³ (Tertullien souligne avec force à l'encontre des accusations psychiques qu'il vient de Dieu⁴), législateur, *restitutor* enfin⁵, l'Esprit ainsi répandu⁶ est le couronnement d'une longue évolution.

1. 3, 8. On sait (cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 292) qu'*Ecl.* 3, 17 n'apparaît chez T. que dans les ouvrages de polémique montaniste, sans doute sous l'influence de la théologie asiaticque et de Méliton de Sardes, qui «le cite à propos des étapes du salut»; dans *Mon.* comme dans *Virg.* 1, 5, il sert à fonder la légitimité du Paraclet (son emploi dans *Marc.* 5, 4, 15 est assez différent). Ce verset n'en assure pas moins une caution scripturaire à une conception progressiste de l'histoire qui ne doit rien à la Nouvelle Prophétie, mais qui, adaptée à celle-ci, finit par distinguer quatre époques (avant la Loi; l'Ancienne Alliance; la *nouitas christiana*; enfin le règne du Paraclet) : cf. *Virg.* 1, 7 et l'utilisation de ce texte dans LABRIOLLE, *La crise*, p. 324-329. Sur l'évolution homogène de cette histoire et l'accroissement progressif des exigences disciplinaires qui s'y manifeste (deux aspects complémentaires qu'exprime l'image végétale de *Virg.* 1, 6) se reporter aux réf. rassemblées comm. 7, 1-2, p. 273-276.

2. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 292.

3. D'où le recours au second «lieu scripturaire» qui garantit l'authenticité de la Révélation montaniste : *Jn* 16, 12-13, cité dans *Mon.* 2, 2. Sur ces versets, voir comm. *ad loc.*, p. 222.

4. Cf. *Mon.* 2, 2 et 14, 3-4.

5. Sur cette notion de *Paracletus restitutor* dans *Mon.*, voir 4, 1 et comm. 14, 3, p. 367.

6. Il ne paraît pas que pour justifier l'effusion de l'Esprit montaniste, T. ait recouru volontiers à *Joël* 3, 1 («...effundam de spiritu meo in

Il convenait de rappeler ces faits connus, parce qu'on les retrouve dans le *De Monogamia*, où ils revêtent souvent leur expression la plus nette¹. Surtout, ils forment le cadre où se déploie la pensée de Tertullien. Il suffira d'abord de relever que les chapitres 4-13 du traité observent un enchaînement directement inspiré de l'ordre chronologique. Mais il y a plus : Tertullien sait évidemment² que le Nouveau Testament accomplit les figures contenues dans l'Ancien – ou (doctrine connexe) que le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance est passage du charnel au spirituel. S'il n'a nul besoin de mentionner explicitement cette doctrine de la catéchèse commune, encore moins de l'étudier *ex professo*, il y recourt cependant dans certains arguments peu compréhensibles autrement. C'est par elle que l'on doit sans doute expliquer l'usage insolite du mot *frater* en *Mon.* 7, 5-6 : les parentés charnelles de l'Ancien Testament sont remplacées par d'autres, aussi fortes, et même plus, qui sont spirituelles et dont les premières sont les types³. De même, si Tertullien s'est contenté de rapporter quelques *exempla* vétéro-testamentaires, c'est que les notions fondamentales de sa vision de l'histoire lui fournis-

omnem carnem») : même si ce verset n'est sollicité qu'en des œuvres où le Carthaginois subit l'influence de la Nouvelle Prophétie (*An.*; *Marc.* 5; *Res.* : cf. index scripturaire du CCL 2 – rajouter encore *Fug.* 6, 5, puisque selon cet index on y lit une réminiscence d'*Act.* 2, 17-18, qui cite *Joël*), ce n'est guère qu'en *Res.* 63, 7 qu'il est référé à celle-ci; ailleurs, et spécialement dans *Marc.* 5, T. se borne à rappeler que le *spiritus*, annoncé sous la Loi par *Joël*, est donné sous l'Évangile par le Christ. Sur l'exégèse que T. propose du verset, voir à présent les conclusions, analogues aux nôtres, de P.-C. ATKINSON, «The Montanist Interpretation of Joel 2, 28-29 (LXX 3, 1-2)», *Studia Evangelica* 7 (TU 126), Berlin 1982, p. 11-15.

1. Cela vaut en particulier pour les chap. 2 et 14, qui précisent la place du Paraclet dans le plan divin.

2. Voir les pages consacrées à la typologie chez T. et Cyprien par J. DANIELLOU, *Les origines du christianisme latin*, p. 241-258.

3. Cf. aussi 16, 4.

saient de commodos *compendia*. Laissons à part Adam et Noé qui sont des « commencements » auxquels ramène le Christ, en vertu de la doctrine de la Récapitulation¹; parmi les Patriarches, seul méritait vraiment d'être nommé « notre père Abraham² » : car lui aussi est à l'origine de notre race, et l'on connaît chez Tertullien la valeur des *primordia*³; il en va de même pour « notre père Isaac⁴ ». Mais plus curieusement encore, les personnages de l'Ancien Testament dont les noms sont relevés en

1. C'est au chap. 5 qu'est longuement utilisée cette notion que T. emprunte à l'œuvre d'Irénée, où elle occupe une grande place : voir sur ce point l'étude de R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 518-522. Qu'il nous suffise d'en retracer les grands traits, et de rappeler surtout ce qui concerne *Mon.* On sait que le vocable ἀνακεφαλαιώσεις (ou plutôt le verbe ἀνακεφαλαιῶν) vient chez Irénée de Paul (*Éphés.* 1, 9-10), et que l'évêque de Lyon en a fait « l'axe de sa sotériologie » (D'ALÈS, « La doctrine de la Récapitulation chez saint Irénée », *RecSR*, 1916, p. 185, cité par R. BRAUN, p. 518). Résumant l'état de la recherche, R. BRAUN distingue trois éléments dans la théorie irénéenne : (1) l'idée d'une restauration, d'un rétablissement de ce qui est originel; (2) l'idée d'un résumé ou d'une somme de l'histoire humaine; (3) l'idée d'une itération de toutes choses. « Le Christ, dernier Adam, résume toute l'humanité en lui, répète le drame de la chute pour vaincre là où Adam avait été vaincu, et répare la déchéance originelle en rétablissant le plan surnaturel primitif ». Un rapide inventaire du vocabulaire employé dans la paraphrase que *Mon.* 5, 2 donne des versets pauliniens (*ad caput, id est ad initium reciprocare omnia in Christo*, cf. aussi 11, 4, < *affirmat Apostolus > omnia ad initium recolligi in Christo*) prouve que T. insiste d'abord sur « l'idée d'un rétablissement de ce qui est originel ». Cet aspect se retrouve dans *Marc.* 5, 17, 1-3 où la glose de *recapitulare*, « calque lexicologique du grec », par *ad initium redigere* et *ab initio recensere* confirme que ce que T. a retenu de préférence dans le concept de « récapitulation » est la notion de « restauration de ce qui avait été perdu par la déchéance ». Cf. de même *Marc.* 5, 19, 11. Sur le détail de l'inflexion, encore accentuée par le choix et le traitement des citations bibliques, que donne *Mon.* 5 au concept, voir comm. *ad loc.*, p. 250.

2. Cf. 6, 1.

3. Voir comm. 4, 2, p. 241.

4. 6, 4; 11, 4; 17, 1.

Mon. 6, 4 sont tous des figures du Christ ou des chrétiens. Le critère du choix, ou du moins l'un des deux critères¹, ressortit donc directement à l'histoire du Salut — et à la plus traditionnelle.

Ainsi, selon les catégories de l'histoire du salut telle qu'il la conçoit, Tertullien présente la monogamie à la fois comme une perfection de la *disciplina* imposée par le Paraclet *in ultimis temporibus* et comme un retour au commencement opéré par le Christ. La cohérence de cette pensée complexe ne fait pas de doute : car il ne faut imaginer aucun chevauchement entre l'action du Christ et celle de l'Esprit; la notion de *Paracletus restitutor* l'interdit, ainsi surtout que les analyses du chapitre 14, où Tertullien montre que le Paraclet prend pour ainsi dire sa part des rétablissements que le Christ n'a pu réaliser : de la sorte, son rôle de toute façon subordonné rend effective la totalité de la Récapitulation *in Christo*². Second signe de cohérence, l'auteur lui-même suggère la complémentarité du *decursus* et du *recursus* de l'Histoire — ou mieux encore que le progrès (*decursus*) est en même temps retour (*recursus*)³ : il conduit au Christ qui ramène au commencement.

L'idée de l'identité entre la fin et le commencement n'est aucunement propre au *De Monogamia*. Mais les raisonnements qui l'établissent paraissent plus originaux. Nulle allusion ici à l'image de la croissance végétale⁴, ni surtout aux conceptions philosophiques qui sous-tendent cette métaphore⁵. Ces schémas laissent place à la doctrine

1. Le second critère est la grâce d'avoir été *arbitrarius Dei* (cf. comm. 6, 4, p. 265).

2. Voir comm. 14, 3, p. 367.

3. 5, 2.

4. Sur cette image, que l'on retrouve surtout dans *Virg.* 1, 6 et *Marc.* 4, 11, 11, voir comm. 7, 1, p. 274.

5. Cf. comm. 4, 2, p. 241.

irénéenne de la Récapitulation. Et c'est, semble-t-il, le rôle central reconnu au Christ par cette théorie qui dans le *De Monogamia* a dû la rendre au premier chef recommandable, le christocentrisme de l'opuscule étant un de ses traits les plus nets, comme nous le verrons.

Mais, à ce point, le problème de la cohérence rebondit. Car il est clair que le progrès dont il a été traité jusqu'ici n'est qu'un progrès relatif, qui n'aboutit qu'à un rétablissement de l'état primordial. Or, le *De Monogamia* connaît aussi un progrès absolu, qui est plus qu'une restitution de l'état primitif, et qui s'exprime dans le parallèle paulinien des deux Adams, tel qu'on le trouve dans *I Corinthiens* 15.

2. LES DEUX ADAMS D'APRÈS *MON.* 5, 5-7

Tertullien commence par constater que «si (conformément à l'exégèse qu'il présente d'*Apoc.* 1, 8 ou 22, 13) le commencement conduit à la fin, comme A à Ω, de la même façon que la fin reconduit au commencement, comme Ω à A, ainsi notre origine se reporte sur le Christ, nous passons du charnel au spirituel¹».

Ce dernier membre de phrase et les mots suivants dont nous n'avons pas ici rapporté la traduction sont une allusion à *I Cor.* 15, 45-46 : «(S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel). C'est ainsi qu'il est écrit : le premier *homme*, Adam, a été fait *âme vivante* (cf. *Gen.* 2, 7); le dernier Adam esprit vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord; c'est le psychique, puis le spirituel» (trad. Bible de Jérusalem). L'usage de ces versets est fondamental dans la question qui nous occupe ici.

Nous n'avons pas à examiner comment le passage de

1. 5, 5.

saint Paul sert ailleurs à Tertullien dans sa défense de la résurrection corporelle¹. Constatons seulement deux points :

– c'est dans le Christ qu'est donné l'Esprit. Le chrétien vit de la *vita spiritualis* du Christ²;

– il y a progrès du *census animalis* que tous puisent en Adam au *census spiritualis* que l'on obtient dans le Christ. Cela n'est d'ailleurs qu'une paraphrase très fidèle de Paul, et concorde avec d'autres données que fournit ailleurs Tertullien : *ita omnis anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur...* (*An.* 40, 1) – à comparer, pour la similitude des termes, avec la proposition *census noster transfertur in Christum*.

Or ce dernier rapprochement paraît ici obliger à introduire une instance : comment faut-il entendre cette «naissance en Adam»? Faut-il y voir une naissance en Adam pécheur telle que la renaissance en Christ se bornerait à restaurer l'état de l'homme avant la chute?

Remarquons que l'allusion de Tertullien – conformément à la formulation paulinienne – ne précise pas : ce qui laisse la porte ouverte à toute interprétation. Notons aussi

1. Comparer en particulier *Res.* 53 (ainsi que *Marc.* 5, 10) et se rapporter à l'explication qu'en donne F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de I Cor. 15, 35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, p. 136 et 139. Il va de soi que les deux aspects, christologique et eschatologique, sont complémentaires : le don de l'Esprit dans le Christ au baptême est une anticipation (cf. comm. 14, 6, p. 370-371). Aussi bien, le *De Resurrectione* lui-même affirme-t-il, en termes pauliniens, que la chair a reçu les arrhes de l'Esprit (53, 18) : cf. W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961, p. 145-147.

2. On ne peut dissocier les deux sens possibles du mot *spiritus* : Esprit Saint, et vie divine, donnée par cet Esprit «qui s'unit à l'âme comme principe de la vie spirituelle» (MOINGT, *Théologie trinitaire*, t. 4, index de la langue trinitaire, s.u. *spiritus [Dei, Creatoris]* II b, p. 208). Sur cette ambivalence, voir encore comm. 13, 3, p. 362 (le *spiritus* et l'Église).

au passage que le sens réel du verset de Paul¹ n'a pas à être ici pris en considération, même s'il suggère une réponse négative à notre question; on ne peut d'après lui préjuger de l'explication défendue par Tertullien.

En fait trois éléments convergents (tirés du texte même du *De Monogamia*, indépendamment du recours à d'autres traités) permettent d'affirmer que notre auteur respecte la pensée de l'Apôtre.

Le premier est la composition même du chapitre 5. Nous croyons avoir montré que cette composition obéit à une symétrie rigoureuse: dans le premier point, Tertullien établit que (selon la doctrine de la Récapitulation, dont le «lieu scripturaire» pour lui n'est pas seulement *Éphés.* 1, 9-10 mais surtout *Matth.* 5, 31 et *Apoc.* 1, 8 ou 22, 13) le Christ restaure l'homme dans la situation qu'il connaissait avant la chute: *totus homo in paradiso reuocatur* (5, 3) – en sorte que selon toute apparence la virginité constitue l'état naturel du chrétien. La monogamie dans cette perspective n'est qu'une concession, un minimum, mais du fait même imposé: *cur ergo uel monogamum* etc., le mot important étant ici *uel*, «ne serait-ce que...». Le second point du chapitre est tout à fait parallèle et renchérit sur le premier: à la théorie de la Récapitulation correspond l'idée de progrès du Christ sur Adam (§ 5); ce progrès aboutit à la même conclusion que précédemment, qui est d'imposer la virginité (§ 6); la monogamie ne fait l'objet que d'une permission (§ 7). Ce plan suggère donc bien que, dans le Christ, l'homme obtient plus qu'une simple *restitutio*. Aussi bien, *sed et* marque-t-il un progrès dans l'argumentation – mais un progrès sur l'ensemble du point précédent, et tout

1. Sur cette signification, voir ALTERMATH, p. 1-51. Cf. aussi O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris-Neuchâtel 1968, p. 143 s.

spécialement sur sa première partie, plus théorique et spéculative.

L'incise *quod etiam primus Adam ante exilium* (5, 6) fournit un argument qui va dans le même sens: Tertullien y distingue Adam *ante exilium* et le Christ. Loin d'identifier les deux états, *etiam* exprime une équivalence sur un point déterminé – donc implicitement la distinction des deux termes de l'égalité...

Mais c'est surtout la péroration (17, 5) qui donne les raisons les plus nettes. Observons au préalable l'importance de la conception paulinienne des deux Adams dans notre traité: c'est elle que Tertullien rappelle de préférence à tout autre motif dans les dernières lignes de son opuscule et, par leur situation même, les idées qui sont là rapportées acquièrent un relief tout particulier. Il faut en second lieu retenir l'écho indirect de la notion de Récapitulation que renvoie le parallélisme *in quod a primordio facta es, in quod e fini reuocaris*: fin et commencement s'appellent l'un l'autre, et la fin ramène au commencement. Mais au sein même de cette allusion (et cela nous interdit par avance de soupçonner une contradiction dans la pensée de Tertullien) on constate que le second Adam (*Adam nouissimus*) est supérieur au premier (*prior Adam*): opinion affirmée au moins indirectement par les mots *si in Christum transisti, melior esse debebis*. Mais comment Tertullien présente-t-il le premier Adam? Indubitablement, il s'agit de l'Adam pécheur – celui qui a goûté au fruit défendu, et notre auteur de prendre un malin plaisir à lier première faute et mariage, pour mieux suggérer l'infériorité d'un *matrimonium* qui n'existait pas dans l'état d'innocence¹... Seulement, ce mariage strictement monogame, et qui ne se réalise

1. Dans la longue phrase *Semel gustauit ille*, l'anaphore souligne cette liaison du premier péché et de l'apparition du mariage, qui en est la suite: cf. comm. 17, 5, p. 399.

qu'après la faute, a reçu sa loi dès le Paradis, comme nous l'avons vu : Dieu sans doute ménageait les conséquences de la chute avant la chute même. Bien que la péroraison ne concerne *stricto sensu* que le mariage, on peut, au moins à titre d'hypothèse, supposer ceci : en général, dès avant la faute, la situation consécutive à la faute est préparée, et quelle que soit l'importance (que Tertullien ne songe pas à minimiser¹) du péché d'Adam tant pour lui que pour sa race, l'état du premier homme avant l'exil paraît ici mal distingué de celui qui suit, à tel point sans doute que si Jésus-Christ rétablit cet état, il doit, par le fait même, donner plus de poids et de fermeté à une condition qui paraît éminemment fragile; la *restauratio* serait alors une *restauratio firmior*, une *restauratio in melius*², et « progrès par rapport à Adam » signifierait implicitement progrès par rapport à Adam même *ante exilium*, ou du moins rétablissement de son état sous une forme stable et définitive.

De cette étude ressortent les conclusions suivantes :

1. Il existe bien un progrès absolu du Christ sur Adam. Il faut entendre littéralement *Mon.* 5, 5³.
2. Cela étant, le *spiritus*, aux sens où nous l'avons défini plus haut, est donné par le seul Christ; Adam (même *ante exilium*) ne le possédait pas : il était purement *animalis* et c'est là que réside le progrès.
3. Doit-on dès lors déduire que la possession de la seule *anima* équivaut à un « état de pure nature » ? Le *De*

1. Ainsi dans *An.* 40, 1, avec comm. de WASZINK, p. 448-449. Cf. aussi *Marc.* 2, 13, 1 s.

2. Sur cette notion, voir G.-B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.) 1959. Mais les p. 133-138, consacrées à T., ne traitent pas la question sous l'angle où nous l'envisageons ici.

3. Même conclusion dans A. LUNEAU, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, p. 224-225.

Monogamia, dont ce n'est pas l'objet immédiat, ne résout pas cette question, mais en rend la solution d'autant plus pressante qu'il fait grand usage de la notion de *restitutio*¹. De quelle *restitutio* s'agit-il ?

La péroraison ne permet qu'en partie de se tirer d'embarras : elle suggère bien qu'il n'y a nulle contradiction entre l'idée de récapitulation et celle de progrès absolu, et que la synthèse doit être sans doute cherchée dans la notion de *restauratio in melius*; mais elle ne laisse rien deviner de la nature de cette *restauratio*. Seule en fait une enquête menée sur des bases plus larges, au-delà du *De Monogamia*, peut confirmer les pressentiments où conduit ce traité².

3. LE CHRISTOCENTRISME DU *DE MONOGAMIA*

Les analyses qui précèdent ont montré comment Tertullien mettait en lumière le rôle du Christ dans l'Histoire du Salut. Il n'est donc pas étonnant qu'un traité, dont l'Histoire du Salut fournit les cadres, réserve à Jésus-Christ, à la vie qu'il offre et à l'exemple qu'il propose, une place centrale. Cela se vérifie d'abord dans le domaine de l'eschatologie.

A. Eschatologie « conséquent » et eschatologie « réalisée » : la vie en Christ.

Labriolle avait à juste titre insisté sur l'expression, qui revient comme un leit-motiv, *tempus in collectum est*, citation

1. Sur *restitutio* (et *restituere*) dans *Mon.*, voir comm. 5, 4, p. 253-254.

2. Voir P. MATTEI, « Adam posséda-t-il l'Esprit ? Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon Tertullien », *REAug.* 29, 1983, p. 27-38.

tronquée de *I Cor.* 7, 29¹. Certes, l'attente eschatologique, pour avivée qu'elle fût par le passage de Tertullien au montanisme, était antérieure à sa découverte de la Nouvelle Prophétie². Il n'en reste pas moins que la croyance en la fin prochaine est un motif fondamental par lequel notre auteur impose ses conceptions rigoristes et justifie ses tendances ascétiques, sinon encratites, en matière sexuelle³.

Tendu vers la Parousie du Seigneur, Tertullien ne développerait donc dans notre traité qu'une eschatologie «conséquente». Or, pour importante et voyante que soit l'angoisse des derniers temps, on constate aussi dans le *De Monogamia* la présence d'une eschatologie «réalisée»: le chrétien vit déjà de la vie du Christ ressuscité. La fin n'est pas seulement rejetée dans l'avenir, elle est déjà commencée – et cette anticipation contribue évidemment aussi à proscrire le remariage.

A plusieurs reprises en effet, Tertullien précise que le chrétien participe à la vie divine du Christ: en lui il a part au *spiritus*⁴; c'est en lui qu'il est prêtre⁵; la chair a revêtu le Christ: *Erubescere, caro quae Christum induisti...* (17, 5). Rien

1. *La crise*, p. 331. Les mots *tempus in collecto* (-um) sont rappelés à maintes reprises dans *Mon.* 3, 8; 7, 4; 11, 4; 14, 4.

2. *Op. cit.*, p. 330. De fait, comparer par exemple *Ap.* 32, 1; *Or.* 5 (spécialement la prière instantane adressée à Dieu au § 4); *Vx.* 1, 5, 1.

3. Cf. encore LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 332. De même, C. TIBILETTI, «Matrimonio ed escatologia in Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino», *Augustinianum* 17, 1977, p. 53-70, souligne l'importance des préoccupations eschatologiques dans le jugement porté par T. sur le mariage – comparé surtout à Clément et, dans une moindre mesure, à Augustin. – *Contra*, G. SHOELLGEN, «“Tempus in collecto est.” Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit», *JbAC* 27-28, 1984-1985, p. 74-96 (excessif: voir c.r. de R. BRAUN, «Chronica Tertulliana 1985», *REAug.* 32, 1986, p. 277-278).

4. Sur ce don du *spiritus* dans le Christ, voir 5, 5.

5. Cf. 7, 8.

jusqu'ici de nouveau – sinon l'insistance avec laquelle est répétée cette vérité, qui finit par former la trame spirituelle du traité.

Or cette vie est participation à celle du Christ ressuscité; par elle, la mort physique est déjà vaincue, l'éternité donnée: c'est cette certitude qui anime le morceau lyrique par où se clôt le chapitre 7¹. On devine tout le parti que Tertullien tire du sentiment que morts et vivants, malgré leur séparation physique, partagent la même vie dans le Christ: cela ne peut qu'affaiblir l'idée que la mort corporelle rompt le mariage; et de fait, tout le chapitre 10 est bâti autour de ce sentiment. De la même façon, la renaissance baptismale abolit tout ce qui lui est antérieur – et surtout mariages païens contractés dans l'infidélité et rompus par la mort avant le baptême: cette opinion se révèle d'un grand secours dans l'exégèse de *I Cor.* 7, 39; c'est même sur elle, quoique Tertullien ne l'avoue pas et préfère porter ailleurs l'accent, que repose toute l'argumentation². Une telle façon d'agir paraît au moins une bien souple habileté: nous sommes en présence de la radicalisation consciente d'une donnée dogmatique évidemment plus prudente. Cependant, dans ces exagérations mêmes, l'insistance sur l'eschatologie «réalisée» est tout à fait remarquable chez un auteur que ses polémiques antihérétiques portent ailleurs, dans le *De Resurrectione mortuorum* ou le *De Anima*³, à

1. Le lyrisme de ces lignes n'est pas sans rappeler la célèbre envolée qui termine le chap. 15 de la Première aux Corinthiens (v. 54-58): «Où est-elle, ô mort, ta victoire?...».

2. Voir comm. 11, 9, p. 336-337.

3. Cf. par exemple *Res.* 47, 8-12: la régénération baptismale initie seulement la chair à la *restitution*, qui ne sera parfaite qu'à la Résurrection; *Res.* 53, 18: la chair ici-bas n'a reçu que les arrhes de l'esprit. Voir surtout *An.* 50, 2-5, où se trouve attaqué l'hérétique Ménandre pour avoir affirmé «mortem ad suos non modo non pertinere, verum nec pervenire», les eaux du baptême conférant selon lui l'incorruptibilité corporelle.

souligner ce que le salut présente encore d'inachevé. Il n'est pas interdit de voir là, plus qu'une manœuvre tactique – laquelle, au demeurant, ne justifierait pleinement que les excès –, l'expression d'un authentique thème spirituel.

B. *L'exemplum Christi*.

La communauté entre le Christ et le fidèle a pour corollaires l'identité de conduite et l'*imitatio Christi*¹. De fait, dans notre traité, Tertullien accorde une grande place à l'*exemplum Christi*, et il faut d'emblée fortement mettre en lumière qu'il y fonde l'imitation de Jésus sur une participation à sa vie. On sait que le Carthaginois n'est parvenu que peu à peu à cette fidélité à l'enseignement néo-testamentaire, à saint Paul surtout², mais sans doute faut-il ajouter que cette tendance, toujours plus marquée, de sa piété, sensible jusqu'alors dans les œuvres qui prônent le martyre, le *Scorpiace* ou le *De Fuga*³, dépasse ici le cadre martyrologique, pour devenir une des bases spirituelles de sa morale.

Ce caractère dynamique et vivant d'une imitation, qui, fondée sur l'union au Seigneur, rend cette union plus étroite, est manifeste dans une expression du chapitre 3, telle du moins que la transmet le manuscrit perdu C :

1. Sur cette motivation de l'ascèse dans le christianisme des trois premiers siècles, voir la commode mise au point de P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese*, Berlin 1966, p. 5-19 (1^{re} partie, § 1 : «Nachfolge und Imitatio Christi»).

2. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 401-402, montre comment, du *De Patientia* – qui renferme pourtant une admirable méditation sur la patience de Jésus jusqu'à sa Passion et sa mort (3, 2-11) – aux traités de la période montaniste, la doctrine de l'*imitatio Christi* chez T. connaît une élaboration sans cesse plus approfondie. Le même critique nous semble parfaitement fondé à parler sur ce point d'une «conversion continuée» du Carthaginois (p. 410).

3. Voir les citations de ces deux traités faites par FREDOUILLE, *ibid.*, p. 402, n. 138-139.

(domino) ut et ipso spado, ad quem spectans et apostolus. La figure du Seigneur n'est pas l'icône étrangère d'une belle vie que l'on contemple, fût-ce pour la reproduire (ce que suggérerait l'emploi de *spectare* transitif, qui est le texte des autres manuscrits), elle fait naître une imitation qui tend de toutes ses forces à l'assimilation, et cette assimilation, à laquelle l'Apôtre aspire, ne sera consommée que dans l'union sans séparation, après la mort, *in regno caelorum*.

La place fondamentale dévolue désormais à l'*imitatio Christi* ainsi entendue se mesure dans un autre passage du chapitre 3 :

«Et Jean, lui aussi, en nous avertissant de marcher dans les voies où a marché le Seigneur, nous a surtout avertis de garder dans toute notre conduite la sainteté de la chair. Beaucoup plus clairement, il ajoute : 'Et quiconque a cette espérance en lui se rend pur comme lui-même l'est'. Car ailleurs aussi il est dit : 'Soyez saints comme lui aussi l'a été', à savoir dans la chair¹».

La dernière citation scripturaire pose un problème particulier d'identification – d'autant plus que Tertullien la laisse anonyme (à moins, et l'attribution serait alors certainement controuvée, qu'il ne l'attribue à *I Jean* dont il rappelle auparavant un verset). De préférence à toute autre hypothèse, plus hasardeuse et que rien ne favorise (recours à un recueil de *testimonia* qui présenterait une citation déjà modifiée), il paraît vraisemblable d'y voir une réminiscence de *Lév.* 19, 2 (ou 20, 7), ou à la rigueur de *I Pierre* 1, 16, qui cite le Lévitique². Tertullien n'aurait pas consulté le texte et il faudrait – fait révélateur – lui imputer le sens nettement christologique imprimé au verset. En tout cas, un tel inflexionnement est d'autant plus notable

1. 3, 7. Sur la métaphore *incedere quemadmodum et Dominus*, réminiscence de *I Jn* 2, 6, cf. également comm. 14, 6, p. 371.

2. La réf. donnée par le CCL 2 à *I Jn* 2, 3 est à l'évidence erronée.

qu'*Exh.* 10, 4 rapporte aussi, mais littéralement, la phrase en question : *Sancti eritis quia sanctus Deus* et que Tertullien la situe dans un contexte où sont vantés les mérites d'une pureté sexuelle dont la sainteté peut mieux rendre au Dieu saint, dans l'Esprit, le culte de la prière qui lui est dû ; il n'y perçoit aucune invitation à l'*imitatio Christi*. Le changement est donc net, non que notre auteur renonce à une justification suspecte de la *castitas*, mais parce qu'au lieu d'une imitation abstraite de la sainteté divine, il propose l'exemple plus concret et plus proche du Verbe dans sa nature humaine¹.

C. L'Incarnation, sommet et but de l'Histoire.

Située au cœur de la vie du chrétien, la personne de Jésus-Christ est aussi, au centre du *De Monogamia*, la figure autour de laquelle s'ordonnent les divers groupes d'*exempla*, vétéro- ou néo-testamentaires, mis en scène dans le traité. Et cette situation n'est que la traduction, dans l'ordre de la composition littéraire, de la place tenue par le Sauveur dans l'Histoire du Salut.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons mentionné plus haut : le choix des personnages de l'Ancien Testament s'opère, sans arbitraire, en fonction de critères le plus souvent christologiques. Avant d'être une figure immédiate des chrétiens (comme le soutenait simplement *Exh.* 7), les prêtres juifs sont les types du véritable Prêtre au sacerdoce duquel participent les baptisés².

Mais le choix des personnages du Nouveau Testament³, et surtout la façon dont il est explicitement justifié, paraissent tout aussi significatifs : si Zacharie, père du

1. Il s'agit d'imiter la *caro Christi*, c'est-à-dire sa « nature humaine » : sur ce sens christologique de *caro*, cf. comm. 1,3, p. 219.

2. *Mon.* 7, 8-9.

3. *Mon.* 8.

Précurseur, appartient encore à l'ordre ancien, étant une figure du vrai pontife, la sainteté de Jean Baptiste et celle de la Vierge Marie s'expliquent par leur qualité de proches du Seigneur : « Qui en effet plus dignement eût initié le Seigneur dans son corps, qu'une chair pareille à la chair par qui ce corps fut et conçu et enfanté? » Il en va de même d'Anne et Syméon, *arbitri* de l'Enfant-Dieu ou des Apôtres (« Voilà les témoins qu'eut le Seigneur en sa petite enfance : il n'en eut point d'autres en son âge adulte »), ou, plus loin, de Moïse et Élie à la Transfiguration. Modèles de sainteté qui montrent dans quelles dispositions le chrétien doit s'approcher de son Seigneur (et l'on retrouve ici, mais rapporté au plan d'une piété christocentrique, la préoccupation de chasteté rituelle qui se faisait jour dans *Exh.* 10), on a l'impression que ces figures s'organisent en groupes autour du Seigneur et que leur pureté, en même temps qu'une condition pour entrer dans son intimité, dépend de la sienne : « Jésus-Christ, que les deux testaments regardent... ».

Et finalement, si toute l'histoire est centrée sur la personne du Verbe, c'est que, selon les versets de l'Apocalypse rapportés dans *Mon.* 5, il est l'A et l'Ω ; l'histoire se déroule en lui, mieux encore elle tend vers lui :

« C'est ainsi que pareillement le Seigneur a revêtu deux lettres grecques, la première et la dernière, figures du commencement et de la fin qui convergent en lui, afin de montrer que, de même que de A à Ω il y a développement, et à rebours de Ω à A enroulement, en lui résident à la fois évolution du commencement à la fin et involution de la fin au commencement, en sorte que tout le plan divin sur la création, s'achevant dans celui par qui il a commencé, je veux dire le Verbe de Dieu qui s'est fait chair, s'achève aussi comme il a commencé¹ ».

1. 5, 2.

Concurrentium in se figuras, omnis dispositio in eo desinens per quem coepta est, ces expressions trahissent une conception remarquable de la cause finale de l'Incarnation, sur laquelle R. Cantalamessa, se fondant sur les recherches de S. Otto¹, a attiré l'attention pour la rapprocher de celle qu'on découvre en *Res.* 6, 3² : l'Incarnation n'apparaît pas ici liée à la seule Rédemption³, elle est comme la visée finale de toute l'œuvre divine, vers laquelle depuis l'origine tendait une création qu'elle accomplit parfaitement⁴.

Ainsi, les perspectives ouvertes par le *De Monogamia* apparaissent extrêmement précieuses : tant sur le plan spirituel, par la place centrale qui y est reconnue au Christ, que sur celui de l'Histoire du Salut, l'opuscule abonde en traits qui, s'ils ne sont pas absolument originaux (les parallèles avec d'autres œuvres de Tertullien, ou avec Irénée, nous l'avons vu, sont nombreux et éclairants), finissent, du fait même de leur nombre et de leur conver-

1. Voir, dans « *Natura* » und « *Dispositio* », les pages (191-193) consacrées au « Christocentrisme du plan (divin) ».

2. « Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc ».

3. *Cristologia di Tertulliano*, Friburgo (Svizzera) 1962, p. 68-69. Il est vrai toutefois que bien plus nombreux semblent les passages où T. assigne pour cause finale à l'Incarnation la seule Rédemption : voir les textes rapportés par R. CANTALAMESSA, p. 66 – à quoi on peut rajouter *Pat.* 3, 9 : « Taceo quod figitur (sc. Dominus), in hoc enim uenerat ».

4. On sait l'influence exercée par Irénée sur cette opinion (*Flaer.* 3, 11, 8; 3, 18, 1; 3, 22, 3 – cf. J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961, p. 161-165) : c'est chez l'évêque de Lyon que T. a découvert ainsi liées, fugitivement au moins, la conception de l'Incarnation et l'exégèse de *I Cor.* 15, 46 dont il se fait l'écho dans *Mon.* 5. Noter toutefois que c'est à un aspect de la Récapitulation irénéenne distinct de celui sur lequel il insiste ordinairement qu'il fait ici allusion : l'idée d'un résumé ou d'une somme de l'histoire humaine.

gence, par faire apparaître la pensée et la piété de Tertullien sous un jour nouveau.

Et à ce propos, il serait injuste de ne pas souligner pour terminer la richesse doctrinale du chapitre 5 : abordant nombre de questions fondamentales (cause finale de l'Incarnation; progrès et récapitulation; *restauratio in melius*), ce chapitre offre une synthèse à la fois rapide et précise des derniers développements qu'a pris, chez Tertullien, la théologie de l'histoire.

V

MANUSCRITS ET ÉDITIONS DU *DE MONOGAMIA*I. LA TRADITION MANUSCRITE ET IMPRIMÉE
DU *DE MONOGAMIA*

Excepté naturellement l'*Apologeticum*, la tradition des œuvres de Tertullien est, on le sait, bien pauvre et bien incertaine¹. Cette remarque préliminaire vaut singulièrement pour les traités franchement montanistes de cet auteur, et, parmi eux, pour le *De Monogamia*, encore qu'il ne soit pas le plus mal loti du groupe².

1. « ... tota textus traditio ualde incerta est ac ualde egena », dit la *praefatio* du CCL 1, p. VIII.

2. Ainsi le *De Ieiunio* n'est-il plus conservé dans aucun manuscrit existant, et toute sa tradition dépend des éditions de Mesnart et Gelen, ainsi que de ce que Pamèle a dans ses notes conservé du *codex Johannis Clementis (C)* : voir *monitum* du CCL 2 en tête de cet opuscule, p. 1256. De même le *De Pudicitia* n'est plus connu qu'à travers les éditions humanistes, et par les morceaux qu'en a recueillis le *codex Ottoboniannus 25*, du XIV^e s. (O).

De fait, des cinq collections¹ qui ont conservé les œuvres du Carthaginois, deux seulement ont retenu notre opusculé : le *Corpus* dit de Cluny, d'ailleurs le plus complet de tous (il contient vingt et un traités), qui fut sans doute réuni en Espagne vers le temps de saint Isidore, peut-être dans l'entourage de celui-ci, et celui dit de Corbie, qui n'est plus représenté par aucun *codex*, mais dont certains éditeurs du XVI^e s., S. Gelen et J. de Pamèle, en particulier pour le *De Monogamia*, ont connu des exemplaires, par des collations ou même, croit-on, directement².

A. *Corpus Cluniacense*.

Il est constant³ que cette collection se divise en deux branches.

Les deux témoins les plus importants de la première branche, *M* (*Montepessulanus* XI, Montpellier, Faculté de médecine H 54, XI^e s.) et *P* (*Paterniacensis*, Sélestat, Bibl. municipale 88, première moitié du XI^e s., avant *M*), ne donnent pas le texte du *De Monogamia* : *P* ne l'a jamais contenu et *M* se trouve aujourd'hui mutilé, le second tome de ce *codex* qui en comportait deux s'étant perdu.

En revanche nous possédons encore :

N (*Florentinus Magliabechianus*) = Florence, Bibliothèque Nationale, conv. soppr. I, VI, 9, XV^e s. Le *De Monogamia* occupe les fol. 165 v.-170 v., entre l'*Ad*

1. Pas plus que le *codex Ottobonianus*, ni le ms. *T*. de Troyes ni l'*Agobardinus* (*A*) n'ont retenu notre traité.

2. Pour tout témoin manuscrit de ce *corpus* nous n'avons plus, comme on sait, que deux feuillets du *De Spectaculis* redécouverts dans la Gueldre en 1951. Ces feuillets appartenaient sans doute à un *codex*, *nunc amissus*, de Cologne que nous connaissons par un catalogue de 833, et qui est peut-être celui-là même dont Gelenius dit s'être servi. Voir E. DEKERS, «Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien», *Sacris Erudiri* 4, 1952, p. 372-383.

3. Cf. E. KROYMANN, *CSEL* 47, p. XXXV.

Vxorem II et le *De Pallio*. Selon E. Kroymann, ce manuscrit serait un descendant direct de *M*¹.

G Le ms. *G* (*Gorziensis*) n'a laissé d'autres traces que les leçons qu'en connut Beatus Rhenanus par la collation d'un ami et qu'il utilisa dans sa troisième édition; il était apparenté à *M*².

Enfin Rigault eut connaissance d'un *codex Dinio-nensis* et les deux variantes qu'il en a conservées pour le *De Monogamia*³ laissent soupçonner la proximité de *D* (nous n'avons pas retenu ce sigle, vu le peu d'usage que nous en aurions fait) avec *N*. Il est évidemment difficile d'entrer plus avant dans la précision d'après le seul témoignage de notre opusculé⁴.

La seconde famille du *Corpus Cluniacense* a préservé le texte de notre traité en de plus nombreux témoins.

H Le modèle dont elle dérive tout entière est très probablement à identifier avec le *codex Hirsauugiensis* aujourd'hui perdu que concurremment avec le *Paterniacensis* Rhenanus utilisa pour l'*editio princeps* (Bâle, 1521).

Du manuscrit *H* dérivent :

1. Voir *ibid.*, p. XX-XXII. Toutefois, FREDUILLE, , éd. *Val.*, *SC* 280, p. 55, n. 1, se fondant sur le texte de ce traité, où la comparaison entre *M* et *N* est possible, «pencher(ait) plutôt pour une filiation indirecte, vu le nombre élevé d'altérations que *N* présente en plus de celles de *M*». Quoi qu'il en soit, manuscrit en deux parties, *N* donne, selon KROYMANN, *l.c.*, p. VI, «archetypi Cluniacensis imaginem», ledit archétype, tout comme *M* et dans le même ordre, ayant dû comporter deux volumes.

2. *Ibid.*, p. XXI-XXII.

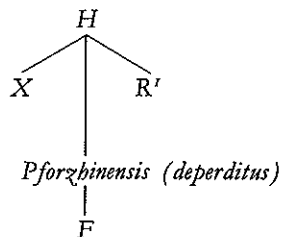
3. *Mon.* 12, 2, l. 17-18 (ordinibus) et l. 20 (in praeceptione).

4. Déjà dans sa praef. ad *De Paenitentia* lib., *CSEL* 76, p. 136, J.-P.-G. BORLEFFS avait apporté quelque lumière sur l'appartenance de ce *codex* à la première branche du *Corpus Cluniacense*. Récemment, FREDUILLE, *éd. cit.*, p. 54-58, a non seulement montré que *G*, *N* et le *cod. Din.* descendent tous trois de *M*, mais surtout proposé la double hypothèse d'une filiation à la fois indirecte et commune de *N* et *D* à l'égard de *M* (voir notre stemma, p. 118).

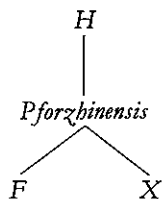
F *F* (*Florentinus Magliabechianus*) = Florence, Bibliothèque Nationale, conv. soppr., I, VI, 10, copié à Pforzheim en 1426 comme le portent les *suscriptiones*. Le *De Monogamia* s'y trouve aux fol. 101-112, entre le *De Exhortatione Castitatis* et le *De Pallio*.

X (*Luxemburgensis*) = Luxembourg, Bibliothèque Nationale, 75, fin du XV^e s. Le *De Monogamia* y est transcrit aux fol. 102-112 v., entre l'*Exhortation* et le *De Pallio*.

Dans une étude récente¹, C. Moreschini a montré, à propos de l'*Aduersus Marcionem*, que, au stemma établi par Kroymann² et admis par P.-G. Borleffs³ :



Il fallait substituer celui-ci :



1. «Prolegomena ad una futura edizione dell' *Aduersus Marcionem* di Tertulliano», *ASNP* 35, 1966, p. 293-300, spéc. p. 302-308.

2. «Die Tertullian - Ueberlieferung in Italien», *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kaiser. Akad. der Wiss. zu Wien* 138, 3, 1898, p. 1-34, cité par C. MORESCHINI, *ibid.*

3. «Zur Luxemburger Tertullianhandschrift», *Mnemosyne* III, 2, 1935, p. 299-308, également cité par C. MORESCHINI, *art. laud.*, p. 295-296.

Les conditions de transmission de *Marc.* et de *Mon.*, identiques (à ceci près, sans importance en l'espèce, que l'Anti-Marcion se trouve conservé actuellement dans *M*), imposent d'accepter pour *Mon.* des conclusions solidement établies pour *Marc.*

Le même auteur a d'autre part prouvé¹ que les manuscrits *V* (*Vindobonensis* 4194, Naples, Mus. Nat. 55, XV^e s.) et *L* (*Leydensis* 2, XV^e s.) n'ont pas été copiés sur un apographe *y* (perdu) du *Pforzbinensis*, et qui aurait été «frère» de *F*, mais sur *F* lui-même². Ces *codices*, d'ailleurs au-dessous du médiocre, n'offrent donc aucun intérêt pour l'établissement du texte.

Il en va de même d'un grand nombre de manuscrits italiens, tous descendants de *F*, dont la filiation fut jadis étudiée par Kroymann³ et au nombre desquels se rangent les trois *Vaticani*⁴ utilisés par Pamèle dans

1. *Art. cit.*, p. 296-302.

2. Les rapports mutuels de ces deux *deteriores* n'ont donc pas à nous retenir longtemps; notons seulement que, selon FREDOUILLE, *éd. cit.*, p. 51, *F* a été copié par *V* et *V* par *L*, «toutes les fautes commises par *V* se trouvant déjà dans *F* ou lui étant communes à *L*».

3. *Art. cité (supra)*, p. 104, n. 2).

4. Selon KROYMANN, *praef. laud.*, p. XXIV-XXV, parmi les *Vaticani* de Pamèle figurerait *N* ou l'un de ses apographe. Une comparaison attentive entre les leçons que *Pam.* dans ses *adnotationes* impute aux *Vaticani* et celles de *N* infirme cette opinion. En dix passages caractéristiques du *De Monogamia* (2, 3, l. 18 : apparet *N* : appareret *F X Vat.*; 5, 4, l. 33 : et in *Noe* recensetur *Vat.* : *om. cett.*; 5, 7, l. 48 : incurrit *N* : occ-*Vat.*; 6, 4, l. 40 : pertines *N F X* : pertines *Vat.*; 8, 1, l. 1-2 : id est euangelium *N* : i.e. ad e. *Vat.*; 8, 3, l. 18 : dignius *X* : dignus *N* indignus *F Vat.*; 10, 1, l. 6 : ex lege dei *Vat.* : dei *om. cett.*; 10, 7, l. 51 : ad alterum *edd.* : adulterium *N* ad ulterutrum (*sic*) *F* ad alterutrum *Vat.*; 14, 3 l. 23 : superducitur *edd.* : *om. N* -dicitur *F X Vat.* : 14, 4, l. 23 : si deo *F X Vat.* : *om. N*), on ne constate aucun accord entre *N* et les *Vat.*, ces derniers étant à l'évidence en général plus proches de *F*, quand leurs variantes ne se révèlent pas de pures conjectures (*ex lege Dei* par ex., cf. note. *ad loc.*). En revanche l'accord *N F X* coïncide toujours avec la conjonction *N Vat.* (e.g. 2, 2, l. 12 : acturum; 6, 3, l. 28-29 : digamiam iam etc.).

son édition en même temps que les variantes du *Codex Johannis Clementis Angli (C)* dont nous reparlerons plus loin.

R' C'est sur l'*Hirsaugiensis* que se fonda Rhenanus pour éditer en 1521 le texte du *De Monogamia*. Mais ne connut-il aucun autre témoin?

Pour les traités qui ne figurent pas dans *P*, la doctrine commune établie par Kroymann¹ admettait que Rhenanus s'était uniquement appuyé sur *H*, les notes marginales de l'édition de 1521 ne représentant que des conjectures. Dans une suite à l'article rappelé ci-dessus², C. Moreschini essaie de réfuter cette opinion. Un certain nombre de notes dans *R'* (même dans les traités dont le texte passe pour fondé sur *H* seul) sont en effet précédées de *forte* (*forsan*), d'autres de *alias*³; il est probable que cette variation obéit à une raison précise, l'adverbe *alias* pouvant avoir été réservé aux leçons d'un autre *codex*, peut-être une copie tardive de l'*Agobardinus* ou plutôt, pour *Mon.* par exemple, qui ne fait pas partie de ce dernier *corpus*, un autre exemplaire, d'ailleurs inconnu, de la collection clunisienne; ces témoins se seraient révélés si peu fructueux que l'éditeur bâlois, cas dont on trouve

1. «Kritische Vorarbeiten für den dritten und vierten Band der neuen Tertullians Ausgabe», *Sitzb. Wien* 143, 6, 1900, p. 2-3, cité par MORESCHINI, *art. laud.* (note suivante).

2. «Prolegomena...», *ASNP* 36, 1967, p. 93-102.

3. Dans *Mon.*, une seule note se trouve introduite par *alias* (11, 4, l. 27 : *remititit* : *admittit alias R' mg.*), comme l'a relevé MORESCHINI, p. 96. Toutes les autres sont précédées de *fort(asse)* ou *forte* (par ex. 4, 3, l. 23 : «*fort. habens Euam si hoc*»; 5, 5, l. 43 : «*fort. innuptus*»; 7, 1, l. 2 : «*fort. ad uetera*» etc.), soit en tout trente variantes, corrections le plus souvent assez simples qu'exigeait un texte à l'évidence corrompu. On remarquera cependant que MORESCHINI reproduit (*art. cit.*, p. 97, n. 4) une lettre à lui adressée par P.-G. VAN DER NAT, qui dans *Mon.* 11, 4 considère *admittit* comme une simple conjecture et en règle générale repousse l'hypothèse d'un usage par *R'* d'autres *codices* que *P* et *H*.

d'autres exemples à son époque, aurait négligé de les mentionner¹.

R² Pour préparer sa seconde édition (Bâle 1528), Rhenanus n'a eu recours à aucun manuscrit nouveau; seulement, et singulièrement dans le cas de *Mon.*, les notes marginales de 1521 sont en général, sauf nouvelles corrections, passées dans le texte².

R³ Quant à *R³* (Bâle 1539), nous avons déjà vu plus haut l'usage qui y était fait de *G*. Il est même fort probable que Rhenanus a plus utilisé *G* qu'il n'en est convenu³; mais on doit aussi admettre que cette dernière édition est très dépendante des deux précédentes⁴.

B. *Corpus Corbeiense.*

Ce *corpus*, nous l'avons dit, n'est, sauf un fragment du *De Spectaculis*, plus connu que par l'intermédiaire des éditions humanistes.

B En 1545, Martin Mesnart publia à Paris une nouvelle édition des œuvres de Tertullien (*ed. Mesnartiana* ou *Gagneiana*, du nom de J. de Ganay, «patron» de l'entreprise). Cette édition réimprime *R³* et rajoute, outre un morceau du *De Patientia* et deux œuvres de Novatien mises sous le nom de Tertullien, le *De Trinitate* et le *De Cibis Iudaicis*, un certain nombre de traités du Carthaginois encore inédits; Mesnart affirme avoir tiré ces additions d'un *vetustissimus codex*. En fait ce *codex*, Dom Dekkers l'a bien montré⁵, est un ensemble complexe de manuscrits de toute provenance — entre autres un exemplaire de la collection de Corbie.

1. Cf. MORESCHINI, *art. cit.*, p. 96-97.

2. Voir *ibid.*, p. 98-99.

3. *Ibid.*, p. 99-100.

4. Plus dépendante en tout cas que ne le pensait KROYMANN, les conjectures de *R²* passant le plus souvent dans *R³* (MORESCHINI, *loc. cit.*).

5. *Art. cit.*, p. 380-381.

Le *De Monogamia* figurait dans cette collection, mais, selon Dekkers, *B* aurait négligé ce traité, reprenant simplement le texte de *R*¹. Ce jugement nous paraît tout à fait recevable² et l'édition de Mesnart n'est d'aucun secours, du moins en ce qui concerne notre traité, pour restituer certaines leçons du *Corpus Corbeïense*.

Gel. Tout aussi complexe apparaît le cas de Gelen et de son *codex Masburensis*. On sait que dans la table des matières de son édition (Bâle 1550) cet humaniste a signalé par des astérisques portés devant leur titre les traités prétendument contenus dans cet *incompactissimus codex*. Cela concerne entre autres le *De Monogamia*. Il est en fait fort probable que *Gel.* a allongé cette liste : il n'apporte du neuf que dans trois traités de la collection de Corbie (*De Monogamia*; *De Ieiunio*; *De Pudicitia*) et ce détail conduit Dekkers³ à supposer qu'il s'est servi d'un témoin de cette collection, peut-être même du manuscrit de Cologne que nous avons mentionné plus haut⁴.

1. DEKKERS, *loc. cit.*

2. La seule divergence est en 1, 1, l. 1 : *psychici*. *R*¹ avait conservé *physici* mais son *adnotatio ad loc.* suggère que *H* dans *Prax.* 1, 6 (... *psychicos... psychicis*) offrait déjà la bonne leçon; l'éditeur bâlois juge d'ailleurs cette divergence sans importance. Cette note paraît intéressante à un double titre : d'abord, elle laisse supposer qu'au temps de sa troisième édition, Rhenanus possédait encore *H*, dont il pouvait toujours vérifier le texte (cf. MORESCHINI, *art. cit.* 2, p. 100); en second lieu, il est fort probable que *B*, premier éditeur de *Iei.* et *Pud.*, où le terme *psychicus* est fréquemment employé, a de lui-même corrigé *R*¹ de la façon qu'exigeaient précisément ces traités, et qu'en un sens autorisait *R*¹ *adn.*

3. *Art. cit.*, p. 381-382.

4. Cf. *supra*, p. 102, n. 2. — L'étude qu'annonce P. PETITMENGIN de la source par lui retrouvée de *Gel.* renouvellera notre connaissance du *Masb.* L'inventeur a publié quelques leçons de ce document (voir comm. p. 211; 228 et 348; surtout c.r. in «Chronica Tertulliana 1980», *REAug.* 27, 1981, p. 322, de R. UGLIONE, «A proposito dell'edizione geleniana del *De Monogamia* di Tertulliano», *Giornale italiano di Filologia* 7, 1980, p. 83-94) et je dois à son obligeance nombre de

Pam. Pour l'édition qu'il procura à Anvers en 1584, J. de Pamèle se fonda, en plus du texte d'une *Geleniana* de 1566 et du témoignage des *Vaticani* que nous avons rappelés plus haut, sur un *codex manuscriptus Anglicus*, qui appartenait à John Clement (*C*)¹. D'après le catalogue des œuvres que contenait ce manuscrit perdu, on peut conjecturer qu'il faisait partie du *Corpus Corbeïense*². On notera d'ailleurs que Pamelius n'utilisa ce *liber* qu'à travers une collation dressée précisément sur l'édition de Gelenius mentionnée ci-dessus et que P. Petitmengin a redécouverte à la Bibliothèque Sainte-Geneviève — ce qui permet de préciser ce que l'éditeur connaissait de *C* et comment il le connaissait³.

C'est à Pamèle que l'on doit l'actuelle division en chapitres des œuvres de Tertullien.

précisions supplémentaires. Le comm. n'y a recours que pour éclairer certains choix textuels douteux. Réf. des passages touchés (l'* signale les conjectures de l'humaniste sans appui manuscrit) : 1, 3, l. 18 [?] (*dum*); 2, 4, l. 26 (*agnitus*); 3, 2, l. 13* ([*ergo... contingere*]); 3, 3, l. 18 (*in matrimonio*); 5, 4, l. 29-30 (*qui non potest...*); 5, 7, l. 49-50 (*secundum figuram...*); 6, 1 l. 6-7* (*te filium...*); 6, 1, l. 9 (*deputamur*); 6, 2, l. 18-19 (*id est*); 6, 3, l. 29 (*illius cuius*); 6, 4, l. 45 (*unuiugum*); 8, 5, l. 31-32 (*demonstret... disputaret*); 8, 6, l. 39* (*deductas*); 10, 1, l. 1-2 (*prouocantem*); 10, 2, l. 13* (*matrimonio*); 11, 12, l. 98* (*in praepotio uocatus*); 12, 2, l. 17 (*partes sumus*); 13, 1, l. 10 (*temptanda*); 13, 3, l. 33 (*mortificata es*); 14, 1, l. 5* (*superducticios*); 16, 2, l. 10-11 (*iam nec...*); 16, 5, l. 38 (*pipiantes*); 16, 5, l. 38* (*in quo*); 17, 3, l. 16 (*sicut*); 17, 5, l. 32* (*exhibe*). Voy. aussi, enfin, comm. 11, 1, p. 325.

1. Sur ce manuscrit et son propriétaire, se reporter à l'étude du Card. MERCATI, signalée par P. PETITMENGIN, *art. cit.* (*infra*, n. 3), p. 258, n. 14, «Sopra Giovanni Clement e i suoi manoscritti», *Opere minori*, t. 4, Città del Vaticano 1937, p. 292-315.

2. DEKKERS, p. 374-376.

3. «Une nouvelle édition et un ancien manuscrit de Novatien», *REAug.* 21, 1975, p. 256-272.

C. Éditions des quatre derniers siècles (XVII^e-XX^e s.).

Il est inutile d'insister sur la valeur que présentent à nos yeux les éditions du XVI^e s., moins sans doute à cause des conjectures des éditeurs (celles de Pamélius sont dans leur grande majorité à rejeter, mais il faut faire le plus grand cas du travail critique mené par Rhenanus, comme déjà le remarquait Kroymann¹) que des traces qu'ils conservent de manuscrits anciens.

Rig. A cet égard, l'édition de Nicolas Rigault (Paris 1634) offre bien moins d'intérêt : l'usage du *codex Diuionensis* y est, en ce qui concerne le *De Monogamia*, plus que restreint, et les corrections de l'éditeur (ou celles de F. Orsini, qu'il utilise) sont pour notre traité en général à repousser².

A la vérité, depuis le XVI^e s. (Pamèle) jusqu'à l'édition incluse dans le «Corpus Christianorum latinorum» et procurée par les soins de Dom E. Dekkers, l'établissement du texte du *De Monogamia* n'a connu que bien peu de progrès. Il y a peu à retenir même du travail de F. Œhler (Leipzig 1853), en dehors d'une ou deux conjectures intéressantes³. C'est qu'à vrai dire les principes d'établissement du texte n'avaient pas varié, faisant en particulier une part trop mesurée au témoignage, pour le sens mais surtout pour la langue, du manuscrit *N* issu de *M* et ne retenant de cette branche du *Corpus Cluniacense* que ce que *R*¹ en avait fait passer dans le «texte reçu» par son utilisation de *G*; la prépondérance était décidément acquise au texte tel que l'avait corrigé et complété Gelen, et

Dekkers «amélioré» Pamèle à l'aide de *C*. Même l'édition du CCL 2¹ ne déroge point vraiment à cette tradition, quoiqu'elle recoure plus volontiers à *N*.

En fait, c'est avec celle du CSEL 76 que sont bouleversés les principes, et le texte du *De Monogamia* établi sur des bases plus justes.

Kroymann On sait qu'E. Kroymann, pour l'*Aduersus Marcionem* en particulier, avait pris *M* pour fondement de son édition².

Bulhart C'est le même parti pris, *mutatis mutandis*, qu'en 1957 V. Bulhart adopta lorsqu'il prit la succession de Kroymann pour la mise au point du dernier volume des œuvres de Tertullien au Corpus de Vienne (traités conservés seulement dans *NFX*) : il fit reposer son texte avant tout sur *N*, dont il accepta nombre de leçons apparemment fautives, mais que garantissaient les progrès réalisés depuis la fin du siècle dernier³ dans la connaissance non seulement de la langue tardive en général, mais des nombreuses particularités de la grammaire et du style de Tertullien.

2. VALEUR DES DIFFÉRENTS MANUSCRITS PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION

Nous ne pouvions à notre tour revenir en arrière et repousser la solution, très justifiée, des éditeurs de Vienne.

1. P. 1227-1253.

2. KROYMANN, CSEL 7, p. XXXI. Cf. aussi MORESCHINI, *art. cit.* 2, p. 101. Cet auteur juge pour sa part qu'au fond les principes de *R*¹, fondé sur *G*, ne sont pas si éloignés de ceux de KROYMANN, *G* dépendant de *M*. L'apport de *Gel.* et *Pam.* au «texte reçu» du *De Monogamia* n'en apparaît pas moins considérable, et à utiliser, comme nous le verrons, avec discernement.

3. C'est en 1897 que paraît le premier ouvrage de H. HOPPE, *De sermone Tertulliano quaestiones selectae*.

1. CSEL 47, p. XXII-XXIII.

2. Ainsi 4, 4, l. 33 : qualescumque *Vrsinus Rig.* Il faut en dire autant des corrections de Latinius et Junius, ces dernières apparaissant le plus souvent comme un rejet des corrections de *Gel.* et surtout *Pam.* en faveur des leçons de *R*.

3. 8, 4, l. 26 : collocatura; 12, 2, l. 20 : in praeceptione : impressioni *Œhler.*

On a trop médité des *recentiores*¹ et la préférence accordée à *Gelenius* ou à *C* est loin d'être toujours fondée en raison.

Il est bien vrai que le *De Monogamia* tel que l'a transmis le *Corpus Cluniacense* (c'est-à-dire pour nous *N F X* et *R' R'*) se trouve déparé par des omissions sans nombre, certaines très graves défigurant totalement la suite des idées – ainsi au chapitre 5 ; il est clair que le style de Tertullien se prêtait à de faciles « sauts du même au même », que l'ancêtre des *Cluniacenses* n'a pas manqué de commettre.

A cet égard, le témoignage du *Corpus Corbeïense* (c'est-à-dire pratiquement, dans la plupart des cas, *Gel.* plus que *C*) apparaît irremplaçable. Mais il s'avère que maintes restitutions opérées par Gelen, quoi qu'il en veuille laisser croire², sont le fruit de simples conjectures – et souvent discutables. Sa source elle-même, autant que nous puissions juger, ne paraît pas indemne de retouches : tournures que n'exige pas l'*usus auctoris*³, voire gloses, dont l'une altère assez gravement la pensée⁴.

Quant au manuscrit *C*, il porte, tant dans les citations scripturaires⁵ que dans la normalisation « classicisante⁶ »,

1. Une certaine tendance à la réhabilitation se dessine aujourd'hui : cf. M. TURCAN, éd. *Cultu, SC* 173, p. 15-17, qui rappelle telle prise de position de R. BRAUN, *Sacris erudiri*, 1955, p. 35-48, et de E. CASTORINA, éd. *Spec.*, 1961, p. XVIII s.

2. Cf. KROYMANN, *CSEL* 47, p. 13 : «... Venditasse illum (sc. Gelenium) ingenii sui inuenta pro codicis lectionibus non fugiet eum qui comparauerit ubique *B* cum Gelenio ».

3. Ainsi peut-être 3, 3, l. 18 (in matrimonio) – et sans doute 10, 1, l. 1-2 (prouocantem); 13, 1, l. 10 (temptanda); 17, 3, l. 16 (sicut).

4. 5, 7, l. 49 : [Adam et Eua] figuram. Cette précision erronée ne se compare cependant pas à telle correction introduite par *R'* en raison de préjugés théologiques (8, 2, l. 13 : post partum). Autre addition probable, sans portée doctrinale, 6, 3, l. 29 : illius [Abrahae filius] cuius.

5. Cf. 7, 6, l. 46 : sine liberis morietur et surtout 13, 2, l. 22-23 : a lege, mortui.

6. 8, 1, l. 1-2 : id est euangelium; 10, 3, l. 21 : euincta est; 16, 3,

ou tout simplement scolaire¹, d'apparents solécismes ou étrangetés grammaticales, la marque d'évidentes corrections. Même si les variantes qui en sont conservées permettent souvent d'amender le texte², il ne peut en aucun cas constituer un guide tant soit peu assuré pour qui veut cerner avec quelque précision les usages linguistiques de Tertullien.

Compte tenu des réserves exprimées plus haut, on doit donc de préférence utiliser *N F X*, qui ne présentent pas les mêmes tentatives de remaniement, les accords avec la Vulgate en matière de citations bibliques, entre autres, s'expliquant aisément par des réminiscences spontanées³.

Il est clair également que, dans le *Corpus Cluniacense*, *N* et ce que l'on peut entrevoir de *G* l'emportent sur *F X*, qui fourmillent d'infidélités de détail. Toutefois, outre qu'il n'est pas exclu que ces deux *deteriores* n'aient parfois conservé la bonne leçon⁴, nous désirerions attirer l'attention sur quatre faits. Si le témoignage de *G*, lorsqu'il concorde avec *N* est souvent parfaitement recevable, il reste que ce manuscrit, sur trois points au moins⁵, sur un

1. 19 iam plures. Parfois *C* (ou sa famille?) développe inutilement une expression ramassée : 3, 5, l. 44 : [mali] utriusque; 11, 1, l. 1-2 : secundum et apostolum.

1. 12, 1, l. 11 : aliquis seorsum.

2. Voir surtout 3, 1, l. 8 : ad quem spectans.

3. C'est à ce type de substitutions qu'il faut attribuer les erreurs de *N* en trois passages au moins : 4, 2, l. 15-16 : duo in unam carnem; 6, 1, l. 6 : ego uos generavi; 11, 1, l. 7-8 : omni petenti te dabis.

4. *X* est ainsi le seul, en 1, 1, à conserver *psychici*, bonne leçon qui était peut-être déjà celle de *H* (cf. *supra*, p. 108, n. 2). Remarquer à ce propos qu'on ne trouve, semble-t-il, dans le *De Monogamia* aucun exemple assuré d'une contamination de *F* et *X* par *M* ou *N* (hypothèse très prudemment avancée pour l'*Aduersus Marcionem* par C. MORESCHINI, *art. cit.* 1, p. 306-307).

5. 6, 2, l. 22 : seorsus est a; 7, 4, l. 33 : desinit uua acerba etc.; 10, 5, l. 34 : credidimus. De telles corrections excluent d'ailleurs que *G* ait pu constituer un intermédiaire entre *M* et *N*.

autre peut-être encore (bien qu'il puisse s'agir là d'une simple faute)¹, porte des traces de correction, qui aboutissent à un texte aberrant par rapport à la tradition des *Cluniacenses*. En second lieu, il nous a paru dangereux de suivre avec régularité, comme l'a fait V. Bulhart², l'*ordo uerborum* proposé par N : après examen attentif des divers cas litigieux, l'adoption en pareille occasion des leçons de ce manuscrit se réduit à une proportion très restreinte, l'ordre des mots reçu, moins banal, préservant en général mieux l'expressivité qu'affectionne Tertullien³. De même, nombre de leçons isolées données par le seul N, déclinaison anormale ou particularité syntaxique étrange⁴, semblent imputables à une faute assez banale dans ce manuscrit : l'influence phonétique du contexte. Plus généralement, vu les négligences qui abondent dans les *recentiores*, N comme FX, il n'est jamais improbable que telle variante, apparemment plus originale, ne soit en fait le fruit d'une dittographie, ou d'une haplographie, d'un simple *mendum* pour ainsi dire mécanique.

De la sorte, si fermes que se veulent les principes, étant donné l'indigence de la tradition, plus sans doute que pour

1. 6, 3, l. 32 : habeant.

2. Ce parti-pris de BULHART a souvent été relevé par les critiques qui ont rendu compte de son édition : ainsi F. SCIUTO dans *Orpheus* V, 1958, p. 164 ou C. BECKER dans *Gnomon* XXXIII, 1961, p. 289. Ils n'ont pas manqué de l'opposer à ce jugement de BORLEFFS, préf. au *De Paenit.*, p. 135 : « certe ordinem uerborum qui a ceteris libris in N saepe differt nusquam retinebimus ».

3. C'est seulement en quatre occasions que nous avons préféré la variante offerte par N : et hoc nos (7, 9, l. 68), famam bonam (12, 4, l. 36), et ascribentem Romanos eum (13, 2, l. 12), capere non posse (16, 4, l. 26-27).

4. 9, 5, l. 37 : alii uiro iungi ; 15, 2, l. 12-13 : carnis infirmitatem. Il n'est pas impossible que la leçon *ethnicos congruente* (11, 11, l. 93) repose sur une faute semblable. En 8, 4, l. 18-19 : uetere uidua et uniuira, ce sont les trois *rec.* qui sont tombés dans une erreur de cette espèce.

d'autres œuvres, c'est à un relatif éclectisme, certes aussi prudent que possible, que se voit finalement contraint l'éditeur du *De Monogamia*.

Notre apparat est en principe complet : nous avons recensé toutes les leçons de *NFX*, celles du texte imprimé par les éditeurs humanistes (*R*¹ ; *R*² ; *R*³, identique à *B* sauf sur un point ; *Gel.* ; *Pam.* ; *Rig.*) et celles des manuscrits perdus dans l'étroite mesure où les annotations, imprécises parfois, de ces érudits consentent à les rapporter (*H* ; *G* ; *cod. Diuionensis* ; *C*), celles enfin des éditeurs modernes (*Ehler* ; *Dekkers* ; *Bulhart*). A toutes fins utiles, nous transcrivons toutes les variantes qu'offre *R*¹*mg.* ; nous ne donnons en revanche de *R*²*adn.* que ce qui a passé dans *R*³ ; pareillement, nous n'avons recours aux *dett.* *L* et *V* (mentionnés d'après le *CCL* 2) et aux remarques de Du Jon (*Iunius*) ou d'autres philologues anciens (*Harrisius* cité par Pamèle ; *Latinus* ; *Vrsinus* cité par Rigault) que s'ils ont déterminé le choix d'un éditeur. Malgré le vague de l'étiquette, nous faisons encore état des *Vaticani* invoqués par Pamèle, uniquement toutefois dans les rares occurrences où ils entraînent celui-ci à préférer (contre *NFX*, *R*, *Gel.*, ou même *C*) une leçon inédite, acceptable ou non.

L'apparat négatif doit s'interpréter strictement par rapport aux trois *codices* et au texte des neuf éditions ci-dessus rappelés. Entre autres raisons qui ont souvent recommandé l'apparat positif, employé concurremment, il suffira de marquer ici l'intérêt que l'on peut trouver à rendre sensible l'apport de *R*³ et *Gel.*, objet de recherches en cours. Cependant, pour ne pas alourdir, et en cas seulement d'apparat positif, nous n'avons signalé, à l'appui d'une leçon, que le premier des éditeurs qui l'adopte ou y revient : il faut donc *e silentio* imputer aussi cette leçon à tous les éditeurs qui le suivent immédiatement.

L'ordre de citation des manuscrits est celui qu'adopte

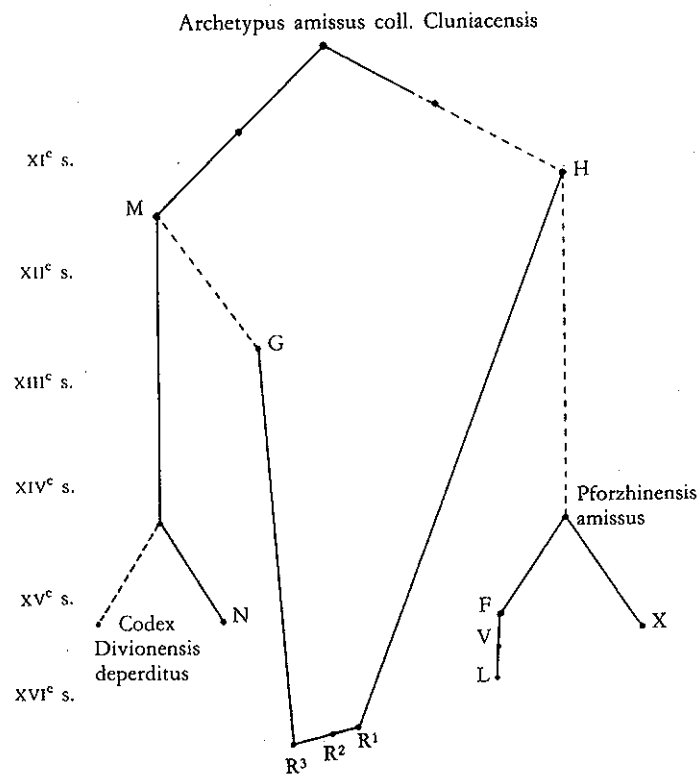
Bulhart et qui semble être un ordre d'excellence : *N F X*; viennent ensuite *L* et *V* puis les *Vaticani*. Les philologues anciens et modernes se trouvent cités dans l'ordre chronologique et les *codices* perdus (cela vaut surtout pour *C* et *G*) devant le nom de l'éditeur qui les utilise.

Est-il besoin de souligner pour finir que nous avons particulièrement conscience de la difficulté, mal surmontable en maint endroit, qu'il y a à rendre dans un français lisible la prose d'un auteur comme Tertullien? Et n'est-ce pas une entreprise bien hasardeuse que de vouloir traduire un plaidoyer de *monogamia* dont la fougueuse subtilité ne peut sans doute supporter la trop brutale, ou trop maladroite, résurrection que lui impose une langue vivante? C'est dire que la traduction ne saurait être plus qu'un instrument de travail, presque un exercice pour l'éditeur, une décisive pierre de touche où en dernière instance se vérifie l'intelligibilité du texte latin.

*
* *

La rareté des témoins manuscrits laisse penser que le *De Monogamia*, notoirement suspect, n'a pas joui d'une large diffusion dans l'Antiquité et au Moyen-Age; de la sorte, son *Nachleben* semble malaisé à retracer. Cependant (outre les probables imitations qu'offre l'anonyme *Sing. cler.* — sans doute catholique, fin III^e s. [?], H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, p. 426-472), selon le *CCL* 1, Tabula I^b (*Testimonia*), qui s'appuie en partie sur Harnack, «Tertullian in der Literatur der Alten Kirche», *Sitzungsberichte Preuss. Akad. der Wissenschaften* 29, 1895, p. 545-579, le traité ne fut pas ignoré d'Augustin, *Civ.* 14, 23 (référence en fait inexacte : c'est en *Vid.* 4, 6 et 6, 7 que l'évêque d'Hippone rappelle non pas précisément *Mon.*, mais en général la position de T. montaniste à l'égard des secondes nocces et du veuvage — *BA* 3, Paris 1949², p. 242-244) ni d'Isidore

de Séville. Il fut surtout connu de Jérôme, qui l'utilisa abondamment dans le livre I *Adversus Iovinianum* (F. Schultzen, «Die Benutzung der Schriften Tertullians de monogamia und de ieiunio bei Hieronymus adv. Iovinianum», *Neue Jahrbücher für Deutsche Theologie* 3, 1894, p. 485-502) et offre ailleurs, en particulier dans les *Lettres*, quantité de réminiscences plus ou moins littérales (quelques parallèles dans C. Micaelli, «L'influsso di Tertulliano su Girolamo : le opere sul matrimonio e le seconde nozze», *Augustinianum* 19, 1973, p. 415-429). C'est par le truchement de Jérôme et de son combat contre Jovinien que quelque chose des arguments de notre opuscule a pu passer chez certains médiévaux (ainsi les *exempla* païens, empruntés par *Adv. Iov.* 1, 49 à *Mon.* 17, 3 se retrouvent au XI^e s. cités par Manegold, *Lib. ad Gebhardum*, *MGH Libelli de lite* I, 350, l. 22 et Bernald, *Apologeticus*, *MGH Libelli de lite* II, 74, l. 7 — voir P. Delhaye, «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII^e s.», *MS XIII*, 1951, p. 65-86) : mais il n'y a pas là à proprement parler de tradition indirecte. De même, le passage d'Augustin, *Bon. Coniug.* 8, signalé par Micaelli, «Gli scritti matrimoniali di Tertulliano...», *ASNP* III^a s., XI, 1981, p. 71 comme une possible réfutation de *Mon.* 3, 5, viserait plutôt, sans le dire évidemment, l'imprudent emploi par *Adv. Iov.* 1, 9 de l'argument de T. (de fait, le *De Bono coniugali*, composé vers 401, doit se relier à la controverse soulevée par Jovinien : *Retract.* 2, 22 — G. Bardy, *Saint Augustin. Les Révisions*, *BA* 12, Paris 1950, n. compl. 51, p. 581). Cf. aussi, comm. 8, 7, p. 296; 11, 9, p. 338, d'autres remarques analogues. Nous avons tenté de rassembler en un appareil de *Testimonia*, sans doute encore incomplet, tous ces rapprochements, connus ou inédits — les plus importants, ou les plus problématiques, donnant matière à une note de commentaire.



* Des éditions humanistes nous n'avons retenu ici que celles de B. Rhenanus, qui seules dépendent entièrement, au moins en ce qui concerne notre opuscule, de la collection de Cluny. La situation dans le temps des mss. perdus est arbitraire.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

A. Œuvres de Tertullien

(Abréviations utilisées par R. BRAUN, *Deus Christianorum*, par ordre alphabétique et fragments exclus).

<i>An.</i>	De anima
<i>Ap.</i>	Apologeticum
<i>Bapt.</i>	De baptismo
<i>Carn.</i>	De carne Christi
<i>Cor.</i>	De corona
<i>Cult.</i>	De cultu feminarum
<i>Exh.</i>	De exhortatione castitatis
<i>Fug.</i>	De fuga in persecutione
<i>Herm.</i>	Aduersus Hermogenem
<i>Id.</i>	De idololatria
<i>Iei.</i>	De ieiunio
<i>Iud.</i>	Aduersus Iudaeos
<i>Marc.</i>	Aduersus Marcionem
<i>Mart.</i>	Ad martyras
<i>Mon.</i>	De monogamia
<i>Nat.</i>	Ad nationes
<i>Or.</i>	De oratione
<i>Paen.</i>	De paenitentia
<i>Pal.</i>	De pallio
<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 mortuorum
<i>Scap.</i>	Ad Scapulam
<i>Scor.</i>	Scorpiace
<i>Spec.</i>	De spectaculis
<i>Test.</i>	De testimonio animae
<i>Val.</i>	Aduersus Valentinianos
<i>Virg.</i>	De uirginibus uelandis
<i>Vx.</i>	Ad uxorem

B. Autres auteurs anciens

Pour les écrivains comme pour les œuvres, sont utilisées les abréviations des dictionnaires de BAILLY, BLAISE et GAFFIOT.

C. Divers

Les sigles employés pour les revues sont ceux de l'*Année Philologique*.

Nous adoptons d'autre part les sigles usuels suivants :

<i>BA</i>	Bibliothèque Augustinienne
<i>BJ</i>	La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, nouvelle éd., Paris 1973
<i>CCL</i>	Corpus Christianorum, series Latina
<i>CSEL</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
<i>CUF</i>	Collection des Universités de France
<i>DACL</i>	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
<i>DB</i>	Dictionnaire de la Bible
<i>SDB</i>	Dictionnaire de la Bible (Supplément)
<i>DELL</i>	A. ERNOUT - A. MEILLET, Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine
<i>DLFAC</i>	A. BLAISE, Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens

<i>DS</i>	Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines (DAREMBERG-SAGLIO)
<i>DTC</i>	Dictionnaire de Théologie Catholique
<i>ET</i>	A. ERNOUT - F. THOMAS, Syntaxe latine, 2 ^e éd., Paris 1964
<i>LXX</i>	Septante
<i>MGH</i>	Monumenta Germaniae Historica
<i>PG</i>	Patrologia Graeca
<i>PL</i>	Patrologia Latina
<i>PW</i>	Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (PAULY-WISSOWA-KROLL)
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>SVF</i>	Stoicorum Veterum Fragmenta
<i>TLL</i>	Thesaurus Linguae Latinae
<i>TWNT</i>	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
<i>VVLG</i>	Vulgate

(Voir encore *infra*, Bibliogr., quelques abréviations supplémentaires).

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES DE TERTULLIEN

A. Éditions¹ et traductions consultées du «*De Monogamia*»

- F. CÆHLER, *Q. S. Fl. Tertulliani quae supersunt omnia* I, Lipsiae 1853, p. 761-787.
 E. KROYMANN - V. BULHART dans *Tertulliani opera* IV, CSEL 76, Vindobonae 1957, p. 44-78.
 E. DEKKERS dans *Tertulliani opera* II (*opera Montanistica*), CCL 2, Turnhout 1954, p. 1227-1253.

Traduction anglaise par :

W. P. LE SAINT, *Tertullian - Treatises on Marriage and Remarriage, Ancient Christian Writers* 13, Westminster (Maryland) 1951, p. 70-108; notes p. 150-170.

Traduction française par :

A. de GENOUDE, *Tertullien - Œuvres* III, Paris 1852, p. 409-442.

Traduction italienne par :

C. MORESCHINI, *Opere scelte di Q. S. Fl. Tertulliano*, Torino 1974, p. 1023-1063.

B. Éditions et traductions utilisées d'autres ouvrages de Tertullien². Indices

J. FONTAINE, éd., introd. et comm. *De Corona, Erasme* 18, Paris 1966.

1. Pour les éditions anciennes (xvi^e et xvii^e s.), décrites Introd., p. 106-110, se reporter au *Conspectus siglorum*, p. 130.

2. Hors les opuscules ici mentionnés, nous citons Tertullien d'après le CCL 1-2.

- J.-C. FREDOUILLE, «Contre les Valentiniens», introd., texte crit., trad., comm., SC 280-281, Paris 1980-1981.
 - «De la patience», introd., texte crit., trad. et comm., SC 310, Paris 1984.
 P. de LABRIOLLE, éd. trad. *De Paenitentia. De Pudicitia*, Paris 1906.
 W. P. LE SAINT, *Treatises on Penance, Ancient Christian Writers* 28, Westminster (Maryland) 1959.
 J. P. MAHÉ, «La chair du Christ», introd., texte crit., trad. et comm., SC 216-217, Paris 1975.
 C. MORESCHINI, «Exhortation à la chasteté», introd., texte crit. et comm.; trad. J.-C. FREDOUILLE, SC 319, Paris 1985.
 C. MUNIER, «A son épouse», introd., texte crit., trad. et notes, SC 273, Paris 1980.
 - «La pénitence», introd., texte crit., trad. et comm., SC 316, Paris 1984.
 R. F. REFOULÉ, «Traité de la prescription contre les hérétiques», introd., texte crit. et notes; trad. P. de LABRIOLLE, SC 46, Paris 1957.
 E. SCHULZ-FLUEGEL, *De Virginibus Velandis*, Einl., Text, deutsche Uebers., theol. und philolog. Komm., Diss. Göttingen 1977.
 J. P. WALTZING, «Apologétique», texte établi et trad. avec la collaboration de A. SEVERYNS, collection des Universités de France, 2^e éd., Paris 1961.
 - «Apologétique», comm. analytique, grammatical et historique, 2^e éd., Paris 1984.
 J. H. WASZINK, *De Anima*, introd., text and comm., Amsterdam 1947.
 G. CLAESSION, *Index Tertullianus*, A-E, F-P, Q-Z et α - ω , Paris 1974-1975.

II. ÉTUDES ET TRAVAUX¹

- P. ADNÈS, *Le mariage*, 2^e éd., Tournai 1963.
 A. d'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905 (repr. anast., Brescia 1974).
 T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1971 (2^e éd. augmentée, Oxford 1985).
 C. BECKER, Compte rendu de «Q.S.FI Tertulliani opera, pars IV, ed. Bulhart-Borleffs, CSEL 76», *Gnomon* 33, 1961, p. 289-291.
 W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961.
 R. BRAUN, «Tertullien et l'exégèse de I Cor. 7», *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris 1972, p. 21-28.
 – «Un nouveau Tertullien. Problèmes de biographie et de chronologie», *REL* 50, 1972, p. 67-84.
 – «*Deus Christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris 1977.
 – «Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et Église spirituelle», *RSLR* 21, 1985, p. 245-257.
 V. BULHART, *Tertullian-Studien*, Sitzungsberichte der Oesterr. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse Bd 231/5, Wien 1957
 [= BULHART, SB].
 R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, Friburgo (Svizzera) 1962.

1. Ici comme ailleurs, nous avons dû choisir, non sans arbitraire; du moins une large place est-elle laissée aux titres récents, qui permettront, le cas échéant, de prolonger l'enquête. Nous renvoyons d'autre part aux comptes rendus des *Chronica Tertulliana*, bulletins bibliographiques publiés annuellement depuis 1976 dans la *REAug.* par R. BRAUN, J.-C. FREDOUILLE et P. PETITMENGIN.

- H. CROUZEL, «Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien», *BLE* 74, 1973, p. 3-13 = *Mariage et divorce. Célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne. Études diverses*, Torino 1982, p. 115-125.
 J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. III)*, Paris 1978.
 E. DEKKERS, «Notes sur les fragments récemment découverts de Tertullien», *Sacris erudiri* 4, 1952, p. 372-383.
 H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes*, Bonn 1958.
 J. FONTAINE, «Sur un titre de Satan chez Tertullien : Diabolus interpolator» *SMSR* 38, 1967, p. 197-216.
 – *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle*, Torino 1968.
 J.M. FORD, «Saint Paul the philogamist. I Cor. VII in early patristic exegesis», *NTS* 11, 1965, p. 326-348.
 J.-C. FREDOUILLE, «Aduersus Marcionem I, 29. Deux états de la rédaction du traité», *REAug.* 13, 1967, p. 1-13.
 – *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
 B. GRILLET et G. H. ETTLINGER, *Jean Chrysostome – A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, introd., texte grec, trad. et notes, *SC* 138, Paris 1968.
 R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du I^{er} au VII^e siècle*, Gembloux-Paris 1970.
 L. HAVET, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911.
 J. B. HOFMANN, *Lateinische Syntax und Stilistik*, neubearbeitet von A. SZANTYR, München 1965.
 [= HOFMANN].
 H. HOPPE, *De sermone Tertulliano quaestiones selectae*, Marburgi Chatterorum 1897.
 – *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903.
 – *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932.

- M. HUMBERT, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan 1972.
- H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh 1955.
- H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
- P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913.
- *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg 1913.
- «Le mariage spirituel dans l'Antiquité chrétienne», *RH* 137, 1921, p. 204-225.
- E. LOEFSTEDT, *Kritische Bemerkungen zu Tertullians « Apologeticum »*, Lund 1918.
- *Zur Sprache Tertullians*, Lund 1920
[= LÖFSTEDT].
- *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins I-II*, Lund 1928-1933.
- *Late Latin*, Oslo 1959.
- A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964.
- P. MATTEI, «Adam posséda-t-il l'Esprit? Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon Tertullien», *REAug.* 29, 1983, p. 27-38.
- «Habere ius sacerdotis. Sacerdoce et laïc au témoignage de Tertullien *De Exhortatione Castitatis* et *De Monogamia*», *RSR* 59, 1985, p. 200-221.
- «Tertullien *De Monogamia*. Critique textuelle et contenu doctrinal», *RSLR* 22, 1986, p. 68-87.
- «Le divorce chez Tertullien. Examen de la question à la lumière des développements que le *De Monogamia* consacre à ce sujet», *RSR* 60, 1986, p. 207-234.
- C. MICABELLI, «L'influsso di Tertulliano su Girolamo: le opere sul matrimonio e le seconde nozze», *Augustinianum* 19, 1979, p. 415-429.
- «Retorica, filosofia e cristianesimo negli scritti matrimoniali di Tertulliano», *ASNSP* IIIa s. 11, 1981, p. 69-104.
- «Ricerche sulla fortuna di Tertulliano», *Orpheus* n.s. 6, 1985, p. 118-135.

- C. MOHRMANN, «Observations sur la langue et le style de Tertullien», *Nuovo Didaskaleion* 4, 1950-1951, p. 41-54 = *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Roma 1961, p. 235-246.
- J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 1-4, Paris 1966-1971.
- P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1, Paris 1901 (repr. anast., Bruxelles 1966)
[= MONCEAUX, HLAC].
- V. MOREL, «Le développement de la disciplina sous l'action du Saint Esprit chez Tertullien», *RHE* 35, 1939, p. 243-265.
- «Disciplina: le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien», *RHE* 40, 1944-1945, p. 5-46.
- C. MORESCHINI, «Prolegomena ad una futura edizione dell' *Aduersus Marcionem* di Tertulliano», *ASNSP* 35, 1966, p. 293-308; 36, 1967, p. 93-102 et 235-244.
- C. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain (I^{er}-III^e siècles). Église et cité (= Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, t. 2, vol. 3)*, Paris 1979.
- P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966.
- A. NIEBERGALL, «Tertullians Auffassung von Ehe und Eheschliessung», *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag*, Marburg 1976, p. 56-72.
- T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis*, Nijmegen-Utrecht 1967.
- A. P. ORBAN, «Der Ursprung des Ausdrucks mater ecclesia», *Archiv für Begriffsgeschichte* 21, 1977, p. 114-119.
- S. OTTO, «*Natura* und «*dispositio*». *Untersuchung zum Naturbegriff und Denkform Tertullians*, München 1960.
- P. PETITMENGIN, «Une nouvelle édition et un ancien manuscrit de Novatien», *REAug.* 21, 1975, p. 256-272.

- H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Paris 1940.
- J. PLUMPE, «Some recommendations regarding the text of Tertullian's *De monogamia*», *Theological Studies* 12, 1951, p. 557-559.
- D. POWELL, «Tertullianists and Cataphrygians», *VC* 29, 1975, p. 33-54.
- C. RAMBAUX, «La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad Uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia* ou la construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage», *REAug.* 22, 1976, p. 3-28; 201-217; 23, 1977, p. 18-55.
- *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.
- K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes. Du 1^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970.
- H. ROENSCH, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig 1871.
- G. SAEFLUND, *De Pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians*, Lund 1955.
- E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage, réalité terrestre et mystère du Salut*, traduit du néerlandais par J. M. HAYAUX, Paris 1966.
- G. SCHOELLGEN, «'Tempus in collecto est'. Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit», *JbAC* 27-28, 1984-1985, p. 74-96.
- F. SCHULTZEN, «Die Benutzung der Schriften Tertullians de monogamia und de ieiunio bei Hieronymus adv. Iovinianum», *Neue Jahrbücher für Deutsche Theologie* 3, 1894, p. 485-502.
- F. SCIUTO, *Compte rendu de l'éd. BULHART-BORLEFFS, CSEL 76, Orpheus 4, 1958, p. 164-171.*
- R. D. SIDER, *Ancient Rhetoric and the art of Tertullian*, Oxford 1971.
- P. SINISCALCO, «I significati di restituere e restitutio in Tertulliano», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*,

- Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 93, 1958-1959, p. 386-430.
- *Ricerche sul «De resurrectione» di Tertulliano*, Roma 1966.
- M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1956.
- *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux-Paris 1969.
- G. THOERNELL, *Studia Tertullianea I-IV*, Uppsala, Universitets Åarskrift, 1917, 1921, 1922, 1926.
- C. TIBILETTI, «Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani», *AFLM* 2, 1969, p. 9-217 (2^e éd., Roma 1983).
- «Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino», *Augustinianum* 17, 1977, p. 53-70.
- R. UGLIONE, «Adnotatiuncula Tertullianea (De Monog. 12, 2)», *Giornale Italiano di Filologia* 9, 1978, p. 322-324.
- «Tert., De monog. 2, 4: De principali regula 'agnitus'», *VetChrist.* 17, 1980, p. 99-106.
- «A proposito dell'edizione geleniana del 'De monogamia' di Tertulliano», *Giornale Italiano di Filologia* 11, 1980, p. 83-94.
- P. VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain 1974.
- J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique*, Nimègue 1972.
- A. YON, *Cicéron – L'Orateur. Du meilleur genre d'orateur*, éd. et trad., collection des Universités de France, Paris 1964.
- G. ZIMMERMANN, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, Diss. Leipzig 1937.

CONSPECTUS SIGLORUM

- C* codex Iohannis Clementis Angli, quem adhibuit Iac. Pamelius in ed. sua.
- F* Florentinus Magliabechianus, Conu. Soppr. I, 6, 10, scriptus a. D. 1426.
- G* codex Gorziensis deperditus, cuius lectiones adnotavit Rhenanus in tertia ed. sua.
- H* codex Hirsaugiensis deperditus, quo usus est Rhenanus in prima ed. sua.
- L* Leydensis 2, saec. XV.
- N* Florentinus Magliabechianus, Conu. Soppr. I, 6, 9, saec. XV.
- V* Vindobonensis 4194, nunc Neapolitanus, Mus. Naz. 55, saec. XV.
- Vat.* lectiones quorundam codd. Bibl. Vaticanae quas adnotavit Pamelius in ed. sua.
- X* Luxemburgensis 75, saec. XV.
- R*¹ ed. princeps Beati Rhenani, Basileae 1521.
- R*² ed. secunda Rhenani, Basileae 1528.
- R*¹ *mg.*, *R*² *mg.*: coniecturae Rhenani in marginibus harum editionum prolatae
- R*² *adh.* adnotationes secundae Rhenani.
- R*³ ed. tertia Rhenani, Basileae 1539.
- R* consensus trium editionum Rhenani.
- B* ed. Martini Mesnartii, Parisiis 1545.
- Gel.* ed. Sig. Gelenii, Basileae 1550.
- Pam.* ed. Iac. Pamelii, Antwerpiae 1584.
- Iun.* ed. Pameliana - Iuniana, Franekeræ 1597.
- Rig.* ed. Nicolai Rigaltii, Lutetiae 1634.
- Oehler* ed. Francisci Oehler, Lipsiae 1853-1854.
- Dekkers* ed. Corp. Christ. Lat. 2, Turnholtii 1954.
- Bulbart* ed. Corp. Scrip. Eccl. Lat. 76, Vindobonae 1957.

TEXTE ET TRADUCTION

DE MONOGAMIA

I. 1 (1). Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt. Quid agis, lex creatoris? Inter alienos spadones et aurigas tuos tantumdem quereris de domestico obsequio quantum de fastidio extraneo. Proinde et te laedunt qui abutuntur quemadmodum qui non utuntur. (2). Verum neque continentia eiusmodi laudanda, quia haeretica est, neque licentia defendenda, quia psychica est; illa blasphemata, ista luxuriat; illa destruit nuptiarum Deum, ista confundit. 10 2 (3). Penes nos autem, quos spiritalia merito dici facit spiritalium charismatum agnitio, continentia religiosa est cum licentia uerecunda, ambae cum creatore sunt: continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat; illa non cogitur, ista regitur; illa arbitrium habet, haec

TESTIMONIA*: 1. Ps.-CYPR., *Sing. cler.* 25 (CSEL 3, 3, p. 201, l. 16-17).

tit. incipit de monogamia N incipit liber tertuliani de monogamia F q. septimii florentis tertuliani incipit liber de monogamia X.

I 1 heretici NFX, ut semper || psychici H(?) XB Gel.: phisici N psythici F physici GR || ingerunt: inferunt N^{ac} || 2 quid: quod F || 3 spadones: -danes F || tuos: tuas F || 5 uastidio F fastideo X || et te C Pam.: te NFXR Bulhart || abuntuntur X || 6 quemadmodum — utuntur (untuntur F) om. X || 8 psychica Gel.: physica NFXR || plaspheumat F ||

* Dans les réf. aux *Lettres* de Jérôme, les chiffres entre parenthèses renvoient aux tome, pages et lignes de l'édition trad. procurée par J. LABOURT (CUF, 8 vol., Paris, 1949-1963).

L'Adv. Iou. se lit en PL 23; nous n'indiquons ici que le n° des col. de MIGNÉ.

LE MARIAGE UNIQUE

I. 1 (1)*. Les hérétiques suppriment les noces, les psychiques les accumulent. Les premiers ne se marient même pas une fois, les seconds se marient plus d'une. Que fais-tu, loi du Créateur? Prise entre les eunuques du dehors et les palefreniers qui t'appartiennent, tu te plains autant du zèle obséquieux des gens de ta maison que de la répugnance des étrangers. Qui abuse te blesse exactement comme qui n'use point. (2). Mais, à vrai dire, ni la continence ainsi comprise n'est à louer, parce qu'elle est hérétique, ni la licence à défendre, parce qu'elle est psychique; blasphème d'un côté, luxure de l'autre; d'un côté destruction, de l'autre confusion pour le Dieu fondateur du mariage. 2 (3). Mais chez nous, qu'à bon droit on appelle «spirituels» parce que nous reconnaissons les charismes de l'Esprit, une continence fidèle à la vraie religion va de pair avec une licence pleine de discrétion, et toutes les deux demeurent auprès de Dieu: la continence honore la loi du mariage, la licence se modère; la première n'est pas imposée, la seconde est réglée; l'une conserve la liberté, l'autre la mesure.

10 paenes N || 11 agnitio Gel.: om. NFXR (faciunt spiritalia charismata R³) || 11-12 religiosa est cum NFXR, tuet. Bulhart: tam religiosa est quam licentia C Pam. || 12 uerecunda ambae Bulhart: uerecunda uerecunda continentia ambae NFXR¹⁻² (uerecunda² om. F) uerecunda quandoquidem ambae R³.

* Nous avons ici concurremment conservé la numérotation du CCL 2 (chiffres arabes en caractères gras) et celle du CSEL 76 (entre parenthèses). Toutefois, pour le *De Monogamia* comme pour les autres œuvres de Tertullien, en cas de divergence et sauf avis contraire, l'introduction et le commentaire ne tiennent compte dans leurs références que des divisions du *Corpus Christianorum*.

15 modum. (4). Vnum matrimonium nouimus, sicut unum Deum. Magis honorem refert lex nuptiarum ubi habet et pudorem. 3 (5). Sed psychicis^a, non recipientibus Spiritum, ea quae sunt Spiritus non placent. Ita dum quae sunt Spiritus non placent, ea quae sunt carnis placebunt, ut
20 contraria Spiritus. *Caro*, inquit, *aduersus Spiritum concupiscit et Spiritus aduersus carnem*^b. (6). Quid autem concupiscet caro quam quae magis carnis sunt? Propter quod et in primordio extranea Spiritus facta est: *non*, inquit, *permanebit Spiritus meus in istis hominibus in aeuum, eo quod caro sint*^c.

II. 1 (1). Itaque monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant nec ulla magis ex causa Paraclitum negare coguntur, quam dum existimant nouae disciplinae institutum, et quidem durissimae illis, ut iam de hoc primum
5 consistendum sit in generali retractatu an capiat Paraclitum aliquid tale docuisse quod aut nouum deputari possit aduersus catholicam traditionem aut onerosum aduersus leuem sarcinam Domini^a. 2 (2). De utroque autem ipse Dominus pronuntiauit. Dicens enim: *Adhuc multa habeo*
10 *quae loquar ad nos, sed nondum potestis portare ea; cum uenerit Spiritus sanctus, ille uos ducet in omnem ueritatem*^b, satis utique praetendit edoctrum illum quae et noua existimari possint, ut numquam retro edita, et aliquanto onerosa, ut

TESTIMONIA: 17-24 Cf. HIER., *Adu. Iou.* 1, 22, 241 C.

17 psychicis: physicis NR psithicis F phichicis X || 18-19 ita — non placent om. N || 18 dum *Gel.*, *tuet. Bulhart*: om. FXR¹² quibus R³ Dekkers || 19 ut C Pam.: om. NFXR || 20 spiritus: -tui FC Pam. Rig. || 21 quid: quod FX || concupiscit N, *addens in mg.* caue || 23 inquit: in quid N || 24 sint: sunt N.

II 1 itaque: ita quae F || disciplinam: -ne N -na F || 2 exprobrant N *Gel.*: -bant FXR || ex om. N || paraclitum NFX *Bulhart*: -cletum *rell.* || 4 durissimae: dir- NXR¹ *Bulhart* || 5 in *Gel.*: ut NFXR || 6 aut: autem X || 7 catholicam N^{ac} || 8 domini C Pam.: om. NFXR *Bulhart* || 10 nondum: nundum N || 11 omnem teram ueritatem X || 12 praetendit: -dite FX || edoctrum *Kroymann Bulhart*: ea acturum NFXR et

(4). Nous ne connaissons qu'un seul mariage, comme nous n'avons qu'un seul Dieu. La loi du mariage comporte plus d'honneur, lorsqu'elle conserve aussi la pudeur.

3 (5). Mais aux psychiques^a, qui ne reçoivent pas l'Esprit, les choses de l'Esprit ne plaisent pas. Ainsi puisqu'ils ne se plaisent pas aux choses de l'Esprit, celles de la chair leur plairont: elles s'opposent à l'Esprit. «La chair, est-il dit, convoite contre l'Esprit, et l'Esprit contre la chair^b.» (6). Or, que peut convoiter la chair, sinon plutôt les choses de la chair? Aussi, même dès l'origine, a-t-elle été créée étrangère à l'Esprit: «mon Esprit, est-il dit, ne demeurera pas éternellement dans ces hommes, parce qu'ils sont de chair^c.»

II. 1 (1). C'est pourquoi ils nous reprochent la discipline de la monogamie comme une hérésie, et rien ne les contraint plus à nier le Paraclit que cette idée qu'il est le fondateur d'une discipline nouvelle — et certes bien dure à leurs yeux. En conséquence, nous devons commencer par examiner dans une discussion générale s'il est possible que le Paraclit ait enseigné quelque chose que l'on puisse prendre pour une nouveauté contraire à la tradition catholique ou pour un poids contraire au léger fardeau du Seigneur^a. 2 (2). Le Seigneur lui-même s'est prononcé sur ces deux points. En effet, lorsqu'il a déclaré: «J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant; quand l'Esprit-Saint viendra, lui vous conduira vers la vérité tout entière^b», sans conteste il a bien fait voir que l'Esprit donnerait certains enseignements qui pourraient passer pour nouveaux — puisqu'auparavant ils n'avaient jamais été publiés — et pour assez pesants —

doctrum C (*non prob. Pam.*) Dekkers || 13 aliquanto: -quando *Oelher Dekkers*.

a. Cf. I Cor. 2, 14 b. Gal. 5, 17 c. Gen. 6, 3.

a. Cf. Matth. 11, 30 b. Jn 16, 12-13.

idcirco non edita. 3 (3). «Ergo, inquis, hac argumenta-
 15 tione quiduis nouum aut onerosum Paraclito adscribi
 poterit, etsi ab aduersario spiritu fuerit.» Non utique.
 Aduersarius enim spiritus^c ex diuersitate praedicationis
 apparet, primo regulam adulterans fidei et ita ordinem
 adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est eius
 20 corruptela antecedit, id est fidei, quae prior est disciplina.
 Ante quis de Deo haereticus sit necesse est, et tunc de
 instituto. 4 (4). Paraclitus autem multa habens edocere
 quae in illum distulit Dominus secundum praefinitionem,
 ipsum primo Christum contestabitur^d qualem credimus,
 25 cum toto ordine Dei creatoris, et ipsum glorificabit^e, et de
 ipso commemorabit, et sic de principali regula agnitus^f illa
 multa quae sunt disciplinarum reuelabit, fidem dicente pro
 eis integritate praedicationis, licet nouis, quia nunc reue-
 lantur, licet onerosis, quia nec nunc sustinentur, non
 30 alterius tamen Christi quam qui habere se dixit et alia multa
 quae a Paraclito edocerentur, non minus istis onerosa
 quam illis a quibus nondum tunc sustinebantur.

III. 1 (1). Sed an onerosa monogamia, uiderit adhuc
 impudens infirmitas carnis^a; an autem noua, de hoc
 interim constet. Illud enim amplius dicimus, etiamsi totam
 et solidam uirginitatem siue continentiam Paraclitus hodie

TESTIMONIA : 4-5. HIER., *Ep.* 79, 8 (4, p. 102, l. 16).

14 non edita : non id ita *N F* || hac : hec *F X* || 15 quiduis :
 quidius *X* || adscribi : asc- *N* || 16 ab *V L R* : om. *NFXR*¹² ||
 18 apparet *N R* : -eret *FX Pam.* || 18-19 fidei — adulterans *om. N* ||
 19 cuius *om. F* || 20 ante cedit *F* || 21 quis : quid *N* || est et *C Pam.* : stet
*NFXR*¹ est *con.* *R*² || 25 dei *scrip. N sup. lin.* || 26 commemorabit : -auit
NFX || agnitus *Gel.* : om. *NFXR Bulhart* || illa ante regula *transtulit N* ||
 28 integritatem *N^{ae}* || licet *Gel.* : om. *NFXR* || 29 licet : id est *F*.
 III 1 an *N Gel.* : om. *FXR* || onerosa monogamia *V Gel.* : -sam-
 miam *NFXR* || ad huc *N* || 2 impudeis (?) *F* || 3 et iam si *F X*.

puisque c'est pour cela qu'ils ne l'avaient pas encore été.
 3 (3). «Donc, diras-tu, par ce raisonnement, on pourra
 mettre au compte du Paraclit n'importe quelle nouveauté
 ou n'importe quel poids, quand bien même ils viendraient
 de l'esprit ennemi.» — Point du tout. Car l'esprit ennemi^c se
 trahit par la non-conformité de sa prédication, altérant
 d'abord la règle de foi, et de ce fait altérant l'ordre de la
 discipline : car ce qui vient au premier rang, cela se
 corrompt d'abord, c'est-à-dire la foi, antérieure à la disci-
 pline. L'hérésie, en premier, porte nécessairement sur la
 doctrine de Dieu, avant de porter sur son institution.
 4 (4). Or le Paraclit, qui doit donner beaucoup d'ensei-
 gnements que lui a réservés le Seigneur, ainsi que celui-ci
 l'avait d'avance défini, rendra d'abord témoignage^d au
 Christ de notre foi et, avec lui, à l'ordre entier fixé par le
 Dieu créateur ; il le glorifiera^e, il rappellera sa mémoire ; et
 ainsi reconnu^f d'après la règle primordiale, il révélera de
 nombreuses prescriptions disciplinaires, dont l'intégrité de
 sa prédication garantira l'authenticité, toutes nouvelles et
 toutes pesantes qu'elles soient : nouvelles, car elles ne sont
 révélées que de nos jours, et pesantes, car même de nos
 jours on ne les supporte pas encore ; il les tient néanmoins
 de ce même Christ qui a dit avoir encore beaucoup d'autres
 enseignements que donnerait le Paraclit, et aussi pesants
 aux psychiques d'aujourd'hui qu'aux hommes de son
 temps qui ne les portaient pas encore.

III. 1 (1). Bref, la monogamie est-elle pesante ? A la
 faiblesse de la chair^a, dans son impudeur, d'en débattre
 encore ! Mais est-ce une nouveauté ? Voilà sur quoi, en
 attendant, doit porter l'examen. Nous allons en effet
 jusqu'à dire que, quand le Paraclit aujourd'hui aurait
 ordonné de garder une virginité ou une continence totale et

c. *Cf. fort.* I Jn 2, 22 d. *Cf.* Jn 15, 26 e. *Cf.* Jn 16, 13-14 f. *Cf.*
fort. I Jn 4, 2.

a. *Cf.* Rom. 6, 19.

5 determinasset ut ne unis quidem nuptiis feruorem carnis despumare permetteret, sic quoque nihil noui inducere uideretur, ipso Domino spadonibus aperiente regna caelorum^b ut et ipso spadone, ad quem spectans et apostolus propterea et ipse castratus continentiam mauult.

10 2. (2). «Sed salvo, inquis, iure nubendi.» Plane salvo, et uidebimus quousque, nihilominus tamen ex ea parte destructo qua continentiam praefert. *Bonum*, inquit, *homini mulierem non contingere*^c. [Ergo malum est contingere.] Nihil enim bono contrarium nisi malum. Ideoque *superesse ut et*

15 *qui habeant uxores sic sint quasi non habentes*^d, quo magis qui non habent habere non debeant. 3 (3). Reddit etiam causas cur ita suadeat, quod innupti de Deo cogitent, nupti uero, quomodo in matrimonio quis suo placeat^e. Et possum contendere non mere bonum esse quod permittitur. Quod enim mere bonum est, non permittitur, sed

20 ultro licet. Permissio habet causam aliquando et necessitatis. Denique in hac specie non est uoluntas permittentis nubere. Aliud enim uult: *Volo uos*, inquit, *omnes sic esse quomodo et ego*^f. (4). Et cum ostendit melius esse, quid

25 utique se uelle confirmat quam quod melius esse praemisit? Et ita si aliud quam quod uoluit permittit, non uoluntate, sed necessitate permittens, non mere bonum ostendit quod inuitus indulsit. 4. Denique cum dicit: *Melius est nubere*

TESTIMONIA: 12-14. HIER., *Adu. Iou.* 1, 7, 218 C-D.

28-45. HIER., *Adu. Iou.* 1, 9, 222 C.

28-34. HIER., *Adu. Iou.* 1, 7, 219 A; *Ep.* 123, 4-5 (7, p. 77, l. 10-14) et 6 (7, p. 80, l. 28-29).

6 despumare: de spū (spiritu R¹) manare NFR¹ de spū mare X || 8 ad quem spectans et C Pam.: quem spectasset NFXR¹⁻² quem spectans et R² adn. R³ Bulhart || 11 tamen NFXR Bulhart: iam Gel. || 13 contingere nihil NFXR: c. ergo malum est contingere n. Gel. || 15 habentes NFXR Dekkers Bulhart: habeant Gel. || 16 etiam: et iam F X || 18 in NFXR C Pam.: om. Gel. || 19 mere: mereri NF merere X || 20 mere: mero NFX || 21-22 necessitatis L R³: -itas NFXR¹⁻² || 23 uolt F || esse: esses (?) F || 24 quid R³: quod NFXR¹⁻².

entière, sans même laisser en un mariage unique épancher l'écume bouillonnante de la chair, là non plus, semble-t-il, il n'aurait introduit aucune nouveauté, puisque le Seigneur en personne, demeuré lui-même eunuque, ouvre aux eunuques le Royaume des cieus^b et que l'Apôtre aussi, les yeux tournés vers son exemple, devenu lui-même eunuque pour ce motif, préfère la continence. 2. (2). «Oui, répondras-tu, mais sauf le droit de se marier.» Tout à fait, et nous verrons jusqu'où; il le détruit néanmoins en partie, pour autant qu'il préfère la continence. «C'est un bien pour l'homme, dit-il, de ne pas s'approcher de la femme^c.» Or il n'y a de contraire au bien que le mal. Et c'est pourquoi l'Apôtre écrit: «Reste que même ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas^d», pour signifier qu'à plus forte raison ceux qui n'en ont pas n'en doivent pas avoir. 3 (3). Il justifie aussi son conseil: ceux qui ne sont point mariés s'occupent des affaires de Dieu, tandis que les gens mariés s'inquiètent des moyens de plaire dans leur mariage^e. Et, je puis le soutenir, ce qui est permis n'est pas un bien véritable. Le bien véritable, on ne le permet pas, c'est de lui-même qu'il tire son autorisation. La permission a aussi pour cause parfois la nécessité. Car, dans cette affaire, Paul, en permettant le mariage, le fait contre sa volonté; ce qu'il veut est tout différent: «Je veux, dit-il, que vous soyez tous comme moi^f.» (4). Et lorsqu'il montre que cet état est meilleur, que réaffirme-t-il à coup sûr vouloir, sinon ce qu'il a qualifié, plus haut, de meilleur? En conséquence, s'il permet autrement qu'il n'a voulu, permettant non par volonté mais par nécessité, il montre que ce qu'il a malgré lui concédé n'est pas un vrai bien.

4. Quand en effet il déclare: «Mieux vaut se marier que de

b. Cf. Matth. 19, 12 c. I Cor. 7, 1 d. I Cor. 7, 29 e. Cf. I Cor. 7, 32 f. I Cor. 7, 7.

quam uri^g, quale id bonum intellegendum, quod melius est
 30 poena? Quod non potest uideri melius nisi pessimo comparatum? (5). Bonum illud est quod per se hoc nomen tenet, sine comparatione, non dico mali, sed etiam boni alterius, ut et si alio bono comparatum adumbretur, remaneat nihilominus in boni nomine. 5. Ceterum si
 35 per mali comparationem cogitur bonum dici, non tam bonum est quam genus mali inferioris, quod ab altiore malo obscuratum ad nomen boni impellitur. (6). Aufer denique condicionem ut dicas : *Melius est nubere quam uri^h*, et quaero an dicere audeas : *Melius est nubere*, non adiciens
 40 quo melius sit. Fit ergo iam non melius, et, dum non melius, nec bonum, sublata condicione quae, dum melius illud facit alio, ita bonum haberi cogit. Melius est unum oculum amittere quam duosⁱ. Si tamen discedas a comparatione utriusque, non erit melius unum oculum habere,
 45 quia nec bonum. (7). Quid nunc, si omnem indulgentiam de suo, id est de humano sensu accommodat, ex necessitate qua diximus, quia melius sit nubere quam uri? 6. Denique conuersus ad alteram speciem dicendo : *Nuptis autem denuntio, non ego, sed Dominusⁱ*, ostendit illa quae supra
 50 dixerat non dominicae auctoritatis fuisse, sed humanae aestimationis. (8). At ubi ad continentiam reflectit animos : *Volo autem nos sic esse omnes. Puto autem, inquit, et ego*

TESTIMONIA : 37-40. HIER., *Ep.* 79, 10 (4, p. 105, l. 29-30).
 51-54. HIER., *Adv. Iou.* 1, 14, 233 A.

29 quale : quare NFXR¹ || 30 et ante poena add. NFXR¹ || 34 in bono nomine N || 35 per mali comparationem C (non sequ. Pam.) : permissio mali N per mali cogitationem FXR¹ per mali collationem R² || 36 altiori X || 38 post denique add. N obci** (?) sex fere litteras quae legi non possunt || dicas NFXR¹ Bulbart : non d. R² || 39 est N Bulbart : om. FXR || 40 sit fit C Pam. : fit NFR¹ sit XR²⁻³ Bulbart || 41 condicionem N || 42 habere X || 44 utriusque NFXR Bulbart : mali u. C Pam. || 45 quid : quod (?) F || 47 sit : est X || 50 auctoritatis X ||

brûler^g», comment faut-il entendre ce bien, qui est meilleur qu'un châtement? ce bien qui ne peut sembler meilleur que comparé au pire? (5). Le bien, c'est ce qui mérite ce nom par soi-même, sans comparaison, je ne dis pas avec un mal, mais même avec un autre bien, en sorte que même terni par la comparaison avec cet autre bien, il reste néanmoins dans la classe des biens. 5. D'ailleurs, si c'est la référence au mal qui impose de l'appeler « bien », c'est moins un bien qu'une espèce de moindre mal, un mal qu'on pousse de force dans la catégorie des biens, lorsqu'il est éclipsé par un mal plus considérable. (6). Car ôte la spécification qui te fait dire : « Mieux vaut se marier que de brûler^h », je te le demande, oseras-tu dire : « Mieux vaut se marier », sans ajouter par rapport à quoi? Le mariage cesse donc d'être « meilleur », et même, cessant d'être « meilleur », il cesse d'être un bien, une fois ôtée la spécification qui, le rendant meilleur qu'autre chose, impose de le tenir pour un bien. Mieux vaut perdre un œil que les deuxⁱ. Pourtant, renonce à la comparaison des deux (maux), il ne sera pas meilleur de n'avoir qu'un œil : ce n'est même pas un bien. (7). Qu'en est-il à présent si Paul donne sa permission absolument de son propre chef, je veux dire selon une manière humaine de penser, vu la nécessité dont nous avons parlé, parce qu'il vaut mieux se marier que de brûler? 6. De fait, lorsqu'il passe à un autre ordre d'idées, et qu'il dit : « A ceux qui sont mariés, voici ce que j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneurⁱ », il montre que ce qu'il avait dit plus haut ne venait pas de l'autorité du Seigneur, mais d'une appréciation tout humaine. (8). Au contraire, ramène-t-il les esprits à la continence, « Je veux, déclare-t-il, que vous soyez tous ainsi. Et je le pense bien,

51 aestimationis : ext- N || 51-52 animos : -mus N^{ae} || 52 inquit : in quid F.

g. I Cor. 7, 9 h. I Cor. 7, 9 i. Cf. fort. Matth. 5, 29 j. I Cor. 7, 10.

Spiritum Dei habeo^k, ut si quid indulserat ex necessitate, id Spiritus sancti auctoritate reuocaret.

55 7 (9). Sed et Ioannes, monens sic nos incedere debere quemadmodum et Dominus^l, utique etiam secundum sanctitatem carnis admonuit incedere. Adeo manifestus : *Et omnis, inquit, qui spem istam in illo habet castificat se, sicut et ipse castus est*^m. Nam et alibi : *Estote sancti, sicut et ille sanctus*ⁿ, scilicet carne. De spiritu enim non dixisset, quia
60 spiritus ultro sanctus agnoscitur nec exspectat sanctitatis admonitionem, quae propria natura est eius. 8. Caro autem docetur sanctitatem quae et in Christo fuit sancta.

(10). Igitur si omnia ista obliterant licentiam nubendi, et
65 condicione licentiae inspecta et praelatione continentiae imposita, cur non potuerit post apostolos idem Spiritus superueniens ad deducendam disciplinam in omnem ueritatem^o per gradus temporum (secundum quod Ecclesiastes : *Tempus omni rei*^p, inquit) supremam iam carni fibulam
70 imponere, iam non oblique a nuptiis auocans, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto^q factum sit, annis circiter CLX exinde productis? 9 (11). Nonne ipse apud te retractares « uetus haec disciplina sit, praemonstrata iam tunc in carne Domini et in uoluntate, dehinc in aposto-
75 lorum eius tam consiliis quam exemplis? Olim sanctitati huic destinabamur. Nihil noui Paraclitus inducit. Quod praemonuit, definit; quod sustinuit, exposcit. » 10. Et

55 sed et *Gel.* : autem *N* (post Ioannem) sed *FXR* || debere : bebere *X* || 56 et iam *N X* || 57 manifestus *NFXR Oehler* : -te *Gel.* || 60 fuit : est *N* || 61 exspectat *Gel.* : spectat *NFXR* || 63 docetur *NGR*³ : decet *X* docet *FR*¹⁻² || 64 obliterant (-litt-) *NFXG (?) R*¹⁻³ : -antur *R*¹ *mg.* *R*² || licentiam *G (?) R*³ : -tia *NFXR*¹⁻² || 69 supremam *Gel.* : super terra *N* super terram *FXR* || 73 retractares uetus *R*² *adm.* *R*³ : retractare uetus *NFXR*¹⁻² || discipline *N X* || sit *NFXR Bulhart* : est *Gel.* || 74 in² *NFXR*¹⁻² *Bulhart* : om. *R*³ || 75 consiliis : -lii *F* || quam om. *N* || 77 definit : -niuit *N*.

moi aussi, j'ai l'Esprit de Dieu^k», afin de révoquer par l'autorité de l'Esprit-Saint ce qu'il avait pu concéder par nécessité.

7 (9). Et Jean, lui aussi, en nous avertissant de marcher dans les voies où marcha le Seigneur^l, nous a bien sûr aussi avertis de garder dans notre conduite la sainteté de la chair. Beaucoup plus clairement, il ajoute : « Et quiconque a cette espérance en lui se rend pur comme lui-même l'est^m. » Car ailleurs aussi il est dit : « Soyez saints comme lui aussi l'a étéⁿ », à savoir dans la chair. Il n'aurait pas ainsi parlé de l'esprit : car l'esprit est reconnu saint de lui-même, il n'a pas besoin qu'on le rappelle à la sainteté, qui est sa nature propre. 8. C'est à la chair qu'on enseigne la sainteté, la chair qui dans le Christ a été sainte aussi.

(10). Si donc tous ces attendus ôtent la licence de se marier, une fois examinée la nature de cette licence, et imposé de préférer la continence, pourquoi le même Esprit, venant après les Apôtres pour conduire la discipline jusqu'à l'entière vérité^o, en respectant les degrés des temps (selon le mot de l'Ecclésiaste, « il y a un temps pour tout^p »), pourquoi donc cet Esprit désormais ne pourrait-il pas imposer à la chair une dernière infibulation et détourner du mariage non plus à mots couverts mais ouvertement? Car le temps est plus bref^q de nos jours, environ cent soixante ans après l'Apôtre. 9 (11). Est-ce qu'en toi-même tu ne te raviserais pas, disant que « c'est l'ancienne discipline, annoncée dès ce temps par la chair du Seigneur et par sa volonté, et ensuite dans les décisions de ses Apôtres tout autant que dans leurs exemples? Depuis longtemps nous étions destinés à cette sainteté. Le Paraclét n'introduit aucune nouveauté. Voici qu'il précise ce qu'il a prédit, et qu'il réclame ce qu'il a attendu ». 10. Et mainte-

k. I Cor. 7, 7 et I Cor. 7, 40 l. Cf. I Jn 2, 6 m. I Jn 3, 3 n. Cf. I Pierre 1, 16 (= cf. Lévi. 11, 44; 19, 2; 20, 7) o. Cf. Jn 16, 13 p. Eccl. 3, 17 q. Cf. I Cor. 7, 29.

nunc recogitans ista, facile tibi persuadebis multo magis unicas nuptias competisse Paraclito praedicare, qui potuit
80 et nullas, magisque credendum temperasse illum quod et abstulisse decuisset, (12) si quae uelit Christus intellegas. In hoc quoque Paraclitum agnoscere debes aduocatum, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat.

IV. 1 (1). Secedat nunc mentio Paracliti, ut nostri alicuius auctoris. Euoluamus communia instrumenta scripturarum pristinorum. Hoc ipsum demonstratur a nobis neque nouam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam Christianorum, ut Paraclitum restitutorem potius sentias eius quam institutorem.

2 (2). Quod pertineat ad antiquitatem, quae potest antiquior forma proferri quam ipse census generis
10 humani? Vnam feminam masculo Deus finxit, una costa eius decerpta^a, et utique ex pluribus. Sed et in praefatione ipsius operis: *Non est, inquit, bonum homini solam eum esse, faciamus adiutorium illi*^b. Adiutores enim dixisset, si pluribus eum uxoribus destinasset. (3). Adiecit et legem de
15 futuro, siquidem prophetiae dictum est: *Et erunt duo in unam carnem*^c, non tres neque plures; ceterum iam non duo, si plures. Stetit lex: 3. denique perseueravit unio coniugii in auctoribus generis ad finem usque, non quia non erant feminae aliae, sed quia ideo non erant ne
20 primitiae generis duplici matrimonio contaminarentur. (4). Alioquin, si Deus uoluisset, et esse potuisset; certe de

TESTIMONIA: 8-17. HIER., *Ep.* 123, 11 (7, p. 85, l. 4-10).

15-16. HIER., *Adu. Ion.* 1, 14, 233 C.

79 nuptias *C Pam.*: om. NFXR || 81 decuisset NGR³: doc-FXR¹⁻².

IV 9 proferri: -ferre X || 10 costa: costas (?) X || 12 homini bonum eum solum *N Bulhart* || 15 prophetiae R¹⁻² *Bulhart*: propheticæ NGR³, fort. recte profaciæ FX || 16 unam carnem: carne una *N cum VVLG* carnem unam *Rig.* || non iam X || 19 erant¹: erunt *F erat X.* || 21 et om. *Rig.* || potuisset NFXR *Bulhart*: -ent *Gel.*

nant, rappelle-toi cela, et tu te convaincras aisément qu'il convenait beaucoup plus au Paraclet de prêcher le mariage unique, lui qui même pouvait tout à fait l'interdire, et qu'on doit plutôt croire qu'il a tempéré ce qu'il aurait même fallu supprimer, (12) si du moins l'on comprend la volonté du Christ. Et là aussi, reconnais dans le Paraclet un avocat: il dispense ta faiblesse de la continence totale.

IV. 1 (1). Écartons maintenant toute mention du Paraclet (dans la mesure où c'est un garant qui nous est particulier), parcourons les anciennes Écritures, nos références communes. Nous cherchons expressément à démontrer que la discipline de la monogamie, loin d'être nouvelle et étrangère, se révèle au contraire antique et propre aux chrétiens: de la sorte, on pourra se rendre compte que le Paraclet restitue cette discipline plutôt qu'il ne l'institue.

2 (2). Quant à l'antiquité, où trouver modèle plus antique que dans l'origine même du genre humain? Dieu n'a façonné pour l'homme qu'une seule femme; il n'a tiré de lui qu'une seule côte^a: et pourtant, bien sûr, Adam en avait plusieurs. De même, en préface à son œuvre, il déclara: «Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul, faisons-lui une aide^b»; il aurait dit «des aides», s'il l'avait destiné à avoir plusieurs épouses. (3). Il ajouta aussi une loi pour l'avenir, puisque c'est à titre de prophétie qu'il fut dit: «Et ils seront deux en une seule chair^c» — non pas trois, ni plusieurs; d'ailleurs, ils ne seraient plus deux, s'ils étaient «plus de deux». La loi est restée: 3. car l'unicité du mariage a persisté jusqu'au bout chez les auteurs de notre race — non pas qu'il n'y eût pas d'autres femmes, mais parce que, s'il n'y en avait pas, c'était justement pour ne pas voir les prémices de l'espèce corrompues par un mariage redoublé. (4). Au reste, si Dieu l'avait voulu, il aurait pu

a. Cf. Gen. 2, 21 b. Gen. 2, 18 c. Gen. 2, 24.

filiarum suarum numerositate^d sumpsisset, non minus ex ossibus et ex carne sua habens Euam^e, si hoc pie fieret. (5). At ubi primum scelus, homicidium, in fratricidio
 25 dedicatum^f, tam dignum secundo loco scelus non fuit quam duae nuptiae. Neque enim refert duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint. Idem numerus coniunctorum et separatorum. 4 (6). Semel tamen uim passa institutio Dei per Lamech^g constitit postea
 30 in finem usque gentis illius. Secundus Lamech nullus exstitit, quomodo duabus maritus. Negat scriptura quod non notat. Aliae diluuium iniquitates prouocauerunt, semel defensae, quales fuerunt, non tamen septuagies septies^h, quod duo matrimonia meruerunt. (7). Sed et
 35 reformatio secundi generis humani monogamia matre censetur: 5. iterum duo in unam carnem crescere et redundareⁱ suscipiunt, Noe et uxor, filiique eorum in unicis nuptiis^l. (8). Etiam in ipsis animalibus monogamia recognoscitur, ne uel bestiae de moechia nascerentur: *Ex*
 40 *omnibus*, inquit, *bestiis ex omni carne duo induces in arcam, ut uiuant tecum; masculus et femina erunt; de animalibus uolatilibus secundum genus et de omnibus serpentibus terrae secundum genus ipsorum, duo ex omnibus introibunt ad te masculus et femina^k*. (9). Eadem forma et septena ex binis adlegi mandat ex

TESTIMONIA: 28-34. HIER., *Adu. Iou.* 1, 14, *ibid.*; *Ep.* 79, 10 (4, p. 106, l. 3-7); 123, 11 (7, p. 85, l. 15-16).
 36-37. HIER., *Ep.* 123, 11 (7, p. 85, l. 25-27).
 44-47. HIER., *Adu. Iou.* 1, 16, 236 A; *Ep.* 123, 11 (7, p. 85, l. 27-30).

23 ex om. X || habens euam si R¹ mg. R² adn. Gel.: aue seuam si N hanc seuam sibi FX haue seuam sibi R¹² quam euam si R³ || 27 duas Gel.: duos NFXR Bulhart || 28 coniunctorum: est iunctorum FX || 31 maritus NFXR Bulhart: -tatus C Pam. || 33 quales: qualescumque Vrsinus Rig. Oehler || 34 et om. X || 35 seculi post reformatio add. N^{ac} F || 37 filiique: filii X || 42 genus¹: g. ipsorum N g. suum F^{ac} || 44 et: ex X.

même en être ainsi; Adam sans doute aurait pris femme parmi la multitude de ses filles^d, tirées, non moins qu'Ève, de ses os et de sa chair^e, si ce n'était une impiété. (5). Mais quand l'homicide, sous la forme du fraticide^f, eut inauguré la série des crimes, nul crime ne fut plus digne du second rang que les doubles noces. Peu importe, en effet, que l'on ait pris deux femmes l'une après l'autre, ou les deux à la fois. Ensemble ou séparés, le nombre des mariages reste le même. 4 (6). Une seule fois, cependant, l'institution divine a souffert violence: c'est du fait de Lamech^g; mais elle s'est ensuite maintenue jusqu'à ce que finît la race de ce temps. Jamais n'est apparu un second Lamech, pour ce qui est des doubles noces. L'Écriture nie ce qu'elle ne dit point. Si d'autres iniquités provoquèrent le déluge, Dieu ne les punit qu'une fois, quelle que fût leur nature, il ne les vengea pas septante fois sept fois^h, comme le méritèrent les doubles mariages.

(7). Le second genre humain lui aussi, lors de sa reconstitution, naquit de la monogamie comme d'une mère. 5. Deux êtres en une seule chair recommencent de croître et de multiplierⁱ, Noé, sa femme, ainsi que leurs fils, en d'uniques noces^l. (8). Jusque chez les animaux, on retrouve la monogamie: les bêtes même ne devaient pas naître de l'adultère: «De toutes les bêtes, est-il dit, de toute chair, tu feras entrer un couple dans l'arche, pour les garder en vie avec toi; il y aura un mâle et une femelle; de chaque espèce d'oiseaux, de chaque espèce d'animaux qui rampent sur la terre, deux de chaque espèce viendront avec toi, un mâle et une femelle^k.» (9). Suivant le même modèle, Dieu ordonne encore d'adjoindre deux fois sept

d. Cf. Gen. 5, 4 e. Cf. Gen. 2, 23 f. Cf. Gen. 4, 1-16 g. Cf. Gen. 4, 18-19 h. Cf. Gen. 4, 24 i. Cf. Gen. 1, 28; 9, 1 j. Cf. Gen. 7, 7 s. - *uid. etiam* I Pierre 3, 20 (*cf. comm.*) k. Gen. 6, 19-20.

45 masculo et femina, uno et una¹. Quid amplius dicam?
Immundis quoque alitibus cum binis feminis introire non
licuit.

V. 1 (1). Haec quantum ad primordiorum testimonium
et originis nostrae patrociniū et diuinæ institutionis
præiudiciū. Quae utique lex est, non monimentum,
quoniam, si ita factum est a primordio, inuenimus
5 nos ad initium dirigi a Christo, sicut in quaestione
repudii dicens illud propter duritiā ipsorum a Moyses
esse permissum, ab initio autem non ita fuisse^a, sine
dubio ad initium reuocat matrimonii indiuiduitatem;
2. ideoque, quos Deus ab initio coniunxit in unam carnem
10 duos, hodie homo non separabit^b. (2). Dicit et apostolus
scribens ad Ephesios Deum *proposuisse in semetipso ad
dispensationem adimpletionis temporum ad caput*, id est ad
initium, *reciprocare uniuersa in Christo, quae sunt super caelos et
super terras, in ipso*^c. (3). Sic et duas Graeciae litteras,
15 summam et ultimam^d, sibi induit Dominus, initii et finis
concurrentium in se figuras, uti, quemadmodum A ad Ω
usque uoluitur et rursus Ω ad A replicatur, ita ostenderet in
se esse et initii decursum ad finem et finis recursum ad
initium, ut omnis dispositio in eo desinens per quem
20 coepta est, per sermonem scilicet Dei qui caro factus est^e,

TESTIMONIA : 10-19. HIER., *Adv. Ion.* 1, 18, 237 A-B.
14-19. ISID. HISP., *Etym.* 1, 3, 9 PL 82, 76 B - 77 A.

45 quid : quod F.

V 3 monimentum R³ : nomine tunc NFXR¹² || 7-9 autem — ab
initio Gel. : om. NFXR || 9 quos C Pam. : quod Gel. (ex VVLG) ||
11 scribes F || 12 capud FX || 14-15 litteras summam et ultimam VL
Gel. : summas litteras et ultimas N summa littera et ultima FXR¹²
summam litteram et ultimam R³ || 16 concurrentium : currentium F ||
ad Gel. : et NFXR || 17 usque — ad α Gel. : om. NFXR || ita : ista N ||
19 in eo desinens F *Dekekers Bulhart* : in o desinens N in condensenens X

animaux, sept mâles et sept femelles, formant couple¹.
Qu'ajouterais-je? Même aux oiseaux immondes, il ne fut pas
permis d'entrer avec deux femelles.

V. 1 (1). Voilà pour le témoignage des premiers temps,
la garantie qu'offrent nos origines, et le jugement préalable
que Dieu a donné en instituant sa loi. A coup sûr, c'est une
loi, non un simple conseil; car si c'est bien ainsi qu'on a agi
à l'origine, nous découvrons que le Christ nous remet au
commencement : par exemple dans la question du divorce,
disant que Moïse l'a permis à cause de la dureté des Juifs,
mais qu'il n'en était pas ainsi au commencement^a, il fait
sans aucun doute revenir au commencement l'indisso-
lubilité du mariage; 2. et ainsi, ceux que Dieu a unis
au commencement, les créant deux en une seule chair,
l'homme aujourd'hui ne les séparera pas^b. (2). L' Apôtre
dit aussi, dans sa lettre aux Éphésiens, que Dieu «s'est
proposé, pour le réaliser lorsque les temps seraient accom-
plis, de récapituler dans le Christ», c'est-à-dire de ramener
au commencement en lui, «toutes les créatures, les célestes
comme les terrestres^c». (3). C'est ainsi que pareillement le
Seigneur a revêtu deux lettres grecques^d, la première et la
dernière, figures du commencement et de la fin qui
convergent en lui, afin de montrer que, de même que de A
à Ω, il y a développement, et, à rebours, de Ω à A
enroulement, en lui résident à la fois évolution du com-
mencement à la fin et involution de la fin au commence-
ment, en sorte que tout le plan divin sur la création,
s'achevant dans celui par qui il a commencé, je veux dire le
Verbe de Dieu qui s'est fait chair^e, s'achève absolument

in ω desinens R¹² C (*non seq. Pam.*) in eum desinens R³ || 20 qui R³ :
quia NFXR¹².

1. Cf. Gen. 7, 1-3.

a. Cf. Matth. 19, 8 b. Cf. Matth. 19, 6 c. Éphés. 1, 9-10 d. Cf.
Apoc. 1, 8; 22, 13 e. Cf. Jn 1, 14.

proinde desinat quemadmodum et coepit. 3 (4). Et adeo in Christo omnia reuocantur ad initium, ut et fides reuersa sit a circumcissione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit, et libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia^f, sicut ab initio fuit, et matrimonii indiuiduitas, sicut ab initio fuit, et repudii cohibitio, quod ab initio non fuit, et postremo totus homo in paradysum reuocatur, ubi ab initio fuit. 4 (5). Cur ergo uel monogamum illo non debeat Adam referre, qui non potest tam integrum praestare quam inde dimissus est? Quantum pertinet itaque ad initii restitutionem, id a te exigit et dispositionis et spei tuae ratio quod ab initio fuit secundum initium, quod tibi et in Adam censetur et in Noe recensetur. Elige in quo eorum initium tuum deputes: in ambobus te sibi monogamiae censura defendit.

5 (6). Sed et si initium transmittit ad finem, ut A ad Ω , quomodo finis remittit ad initium, ut Ω ad A, atque ita census noster transfertur in Christum, animalis in spiritalem, quia *non primo quod spiritale est, sed quod animale, debinc quod spiritale*^g, proinde uideamus an id ipsum debeas huic quoque censui secundo, an in eandem te formam conueniat nouissimus quoque Adam in quam et primus, quando

TESTIMONIA: 42-51. HIER., *Adv. Iou.* 1, 16, 235 A (cf. *Ep.* 49, 9, [2, p. 130, l. 3-4]); *Ep.* 123, 11 (7, p. 85, l. 10-13).

22 reuocantur *Gel.*: -carentur NFXR || fides: uides X || 22-23 reuersa sit a: reuersas ita FX || 23 carnis *Gel.*: om. NFXR || 24 et libertas ciborum *Gel.*: om. NFXR || 24-25 et sanguinis — fuit om. N || 26 quod R³: quae NFXR¹⁻² || 27 reuocatur NFXR¹⁻² *Gel.*: -carentur R² *adn.* R³ || 28 illo NFX *Gel.*: illum R || non *Vrsinus Rig.*: om. NFXR || 29 non *del. Kellner Bulhart* || praestare *Gel.*: om. NFXR, *del. Bulhart* || 30 dimissus NFX *Pam.*: dem- R || 31 a: ad N || et¹ om. X || 33 et in Noe recensetur *Vat. Pam.*: om. NFXR || 36 α ad ω R² *adn.* *Gel.*: α (alpha X R¹) et ω NFXR || 37 ut ω ad α *Gel.*: om. NFXR || 39 primo: immo X || 41 censui N || eandem te formam *Gel. Bulhart*: eadem te forma N R *Oehler Dekekers* eandem te forma FX

comme il a commencé. 3. (4). Et justement dans le Christ tout est rappelé au commencement, de telle façon que la foi est revenue de la circoncision à l'intégrité de la chair, comme au commencement, qu'a été restauré le libre usage des aliments à la seule exception du sang^f, comme au commencement, qu'ont été rétablies l'indissolubilité du mariage, comme au commencement, et l'interdiction du divorce, qui n'existait pas au commencement, et qu'enfin l'homme dans son intégrité est rappelé au Paradis, où il fut au commencement. 4 (5). Pourquoi donc le Christ n'y devrait-il pas ramener Adam monogame au moins, si Adam ne peut s'offrir dans la pureté qu'il avait lors de son renvoi? Pour tout ce qui tient, dès lors, à la restitution du commencement, la logique et du plan divin et de ton espérance exige de toi ce qui fut au commencement conformément au commencement, ce qui trouve origine en Adam et nouvelle origine en Noé. Choisis lequel des deux tu prendras pour commencement: dans les deux, la discipline originelle de la monogamie te revendique pour elle.

5 (6). Mais aussi, si le commencement conduit à la fin, comme A à Ω , de la même façon que la fin renvoie au commencement, comme Ω à A, et qu'ainsi notre origine se reporte sur le Christ, passant du charnel au spirituel (parce que «ce qui paraît d'abord, ce n'est pas le spirituel, mais le charnel, après quoi paraît le spirituel^g») — voyons donc si cette nouvelle origine t'astreint aux mêmes obligations, voyons si le dernier Adam aussi vient à toi pour te proposer le même modèle que le premier: car le dernier

eandem te forma esse *Vrsinus Rig.* || 41 conueniat N *Gel.*: -niet FXR || 42 in quam NFXR¹ *Gel. Bulhart*: in qua R²⁻³ *Vrsinus Rig.* || 42-43 primus — id est *Gel.*: om. NFXR.

f. Cf. Gen. 9, 3 s.; Act. 15, 29 g. I Cor. 15, 46.

nouissimus Adam, id est Christus, innuptus in totum, quod etiam primus Adam ante exilium. 6 (7). Sed
 45 donato infirmitati tuae carnis suae exemplo perfectior Adam, id est Christus, eo quoque nomine perfectior qua
 7. Si uero non sufficis, monogamus incurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam, secundum figuram quam
 50 apostolus in *illud magnum sacramentum* interpretatur in *Christum et ecclesiam*^h, competentes carnali monogamiae per spiritalem. (8). Vides igitur quemadmodum etiam in Christo nouans censum non possis eum sine monogamiae professione deferre, nisi carne sis quod spiritu ille est, licet
 55 et quod fuit in carne aequae esse debueris.

VI. 1 (1). Sed adhuc nobis quaeramus aliquos originis principes. Non placent enim quibusdam monogami parentes Adam et Noe, fortasse nec Christus. Ad Abraham denique prouocant, prohibiti patrem alium praeter Deum
 5 agnoscere^a. Sit nunc pater noster Abraham, sit et Paulus : *In euangelio*, inquit, *ego uos generavi*^b. (2). Etiam Abrahae te filium exhibe. Non enim passius tibi census est in illo : certum tempus est, quo tuus pater est. Si enim ex fide filii deputamur Abrahae, ut apostolus docet, dicens ad

43 innuptus *N R¹ mg. R²* : in nuptiis *FXR¹* || 46 qua : quo qua *N* qua qua *F* || 48 incurrit *NFXR Bulhart* : occ- *Vat. Pam.* || 49 secundum figuram *NFXR Plumpe Bulhart* : s. adam et euae f. *Gel. Dekkers* || 50 in¹ *Gel.* : om. *NFXR* || 51 competentes *NFXR*, *tuent. Plumpe Le Saint Dekkers Bulhart* : competisse *Gel.* || 52 spiritalem : -tatem *F* || 53 nouans : nouas *NFXR¹* nouaris *R¹ mg.* || eum om. *N* || 54 deferre *NR¹ mg. R² adn. R³* : -ferret *FXR^{1,2}* || carne sis *R¹ mg. R² adn. R³* : carnis is *NFXR^{1,2}* || quod *R¹ mg. R² adn. R³* : quodquod *NFXR^{1,2}* || spiritu *XR¹ mg. R² adn. R³* : -tus *NFR^{1,2}* || 55 in *L R* (*cf. R¹ mg. R² adn.*) : om. *NFX Bulhart* || debueris *R¹ mg R² adn. R³* : -rit *NFXR^{1,2}*.

VI 1 adhuc : huc *N* || 3 abraham : habraam *N* (*item infra*) || 5 agnoscere : adn- *N* || sit¹ : sic *F* sicut *X* || sit² *NX* (?) *Gel.* : sic *FR* ||

Adam, le Christ, n'a pas été marié du tout, comme le premier avant son exil. 6 (7). Or, donnant à ta faiblesse l'exemple de sa chair, un Adam plus parfait, le Christ, d'autant plus parfait qu'il est plus pur, se présente devant toi eunuque dans la chair, si du moins tu veux bien. 7. Mais si tu es trop faible, voici qu'il se présente monogame en esprit, n'ayant qu'une seule épouse, l'Église, conformément à l'allégorie que l'Apôtre interprète comme «ce grand symbole énoncé par rapport au Christ et à l'Église^h», dont l'unique union spirituelle est un exemple pour la monogamie de la chair. (8). Tu vois donc comment, même en faisant renaître dans le Christ notre race, tu ne peux invoquer son exemple sans faire profession de monogamie, sans être charnellement ce qu'il est spirituellement, quoique même il t'eût fallu être exactement ce qu'il fut dans la chair.

VI. 1 (1). Mais cherchons-nous encore des gens où nous puissions notre origine. Car nos pères monogames Adam et Noé ne plaisent pas à certains - non plus que le Christ peut-être. Voici en effet qu'ils en appellent à Abraham. Il leur est pourtant défendu de reconnaître un autre père que Dieu^a. Bien! qu'Abraham soit à présent notre père, mais que Paul le soit aussi, qui déclare : «Je vous ai engendrés dans l'Évangile^b». (2). Montre-toi aussi vrai fils d'Abraham. Car il n'est pas pour toi un père ordinaire; il est ton père uniquement à un moment précis de sa vie. Si en effet nous sommes appelés fils d'Abraham en raison de notre foi, comme l'enseigne l'Apôtre lorsqu'il

6 generavi : genui *N Bulhart* (*iuxta VVLG*) || te om. *Gel.* || 7 passius : passus *F* || 9 deputamur *Gel.* : -temur *NFXR Bulhart*.

h. Éphés. 5,32.

a. *Cf.* Matth. 23, 9; Lc 3, 8; Jn 8, 39,53; Jac. 2, 21 b. I Cor. 4, 15.

10 Galatas : *Cognoscitis nempe quia qui ex fide isti sunt filii
Abraham, quando credidit Abraham Deo et deputatum est ei in
iustitiam*^{c?} Opinor, adhuc in monogamia, quia in cir-
cumcisione nondum. 2 (3). Quodsi postea in utrumque
mutatus est, et in digamiam per ancillae concubinum
15 et in circumcisionem per testamenti signaculum^d, non
potes illum patrem agnoscere nisi tunc cum Deo credidit,
siquidem secundum fidem filius eius es, non secundum
carnem. Aut si posteriorem Abraham patrem sequeris, id
est digamum, recipe et circumcisum; (4) si reicis circum-
20 cisum, ergo recusabis et digamum. Duas dispositiones eius
binis inter se modis diuersas miscere non poteris : digamia
cum circumcisione seorsus est a monogamia cum preputia-
tione. Recipis digamiam, admitte et circumcisionem; tueris
praeputationem, teneris et monogamiae. (5). Adeo au-
25 tem monogami Abraham filius es sicut et praeputiati, ut, si
circumcidaris, iam non sis filius, quia non eris ex fide, sed
ex signaculo fidei in praeputatione iustificatae^e. Habes
apostolum, disce cum Galatis. 3. Proinde et si digamiam
iam tibi intuleris, non es illius cuius fides in monogamia
30 praecessit. Nam etsi postea pater multarum nationum

TESTIMONIA : 18-24. HIER., *Adu. Ion.* 1, 19, 237 B.

10 galathas NFX || 11 est N Gel. : om. FXR || in : om. N (?) ||
12 oppinor N || 15 circumcisionem : -ne FX || post circumcisionem per
ditto-graphiam nondum — mutatus est add. N, quod ipse, errore agnito,
expunxit || 18 aut : autem X || 18-19 sequeris id est R³ adn. Gel. : sequi
sat est NR¹ mg. sequeri sat est FX se quaeri sat est R¹² sequeris ut et R²
adn. R³ Bulhart || 21-22 digamia cum C (?) Bulhart : digami a NFX
digamia R¹² digamus a GR³ Gel. digamus cum Pam. || 22 seorsus est
NFXR¹² C (?) : esse orsus est GR³ || a nos : et NFXR¹² Bulhart, del.
R³ || monogamia NFXR¹² C (?) Bulhart : -mus R³ || 23 admittis post
circumcisionem add. N || 24 teneris : centris X || 25 monogami : -miae
NFX Bulhart || filius : filius X || 27 habes R³ : habens NFXR¹² Bulhart ||

dit aux Galates : «Vous savez bien que ceux qui relèvent
de la foi, ceux-là sont fils d'Abraham», quand donc
«Abraham crut-il en Dieu», quand donc «cela lui fut-il
imputé à justice^c»? C'est, je pense, toujours au temps
de sa monogamie, puisqu'il n'est pas encore circoncis.
2 (3). Mais si, par la suite, il connut deux changements,
passant à la bigamie par son concubinage avec une
servante et à la circoncision par le signe de l'alliance^d, tu ne
peux le reconnaître pour ton père qu'au moment exact où il
crut en Dieu — puisque tu es son fils selon la foi et non
selon la chair. Ou, si tu suis comme ton père l'Abraham qui
vécut plus tard, je veux dire le bigame, accepte aussi le
circoncis; (4) si tu rejettes le circoncis, du coup tu refu-
seras aussi le bigame. Tu ne pourras mêler les deux projets
que Dieu forma sur lui et qui s'opposent sous un double
aspect : le couple bigamie-circoncision est sans rapport
avec le couple monogamie-incirconcision. Tu acceptes la
bigamie? admetts aussi la circoncision; tu gardes l'incircon-
cision? tu es tenu à la monogamie. (5). Or tu es fils de
l'Abraham monogame, comme aussi de l'Abraham incir-
concis, à tel point que, si tu te fais circoncire, tu n'es plus
son fils désormais; tu ne relèveras plus de la foi, tu auras
été marqué du signe de la foi^e déjà justifiée dans l'incircon-
cision. Tu as l'Apôtre, apprends avec les Galates. 3. Sem-
blablement, si désormais tu te permets la bigamie, tu n'es
pas issu de cet Abraham qui crut d'abord, au temps de sa
monogamie. De fait, quoique par la suite il soit appelé père

29 iam NFXR Bulhart : secl. Rig. || illius cuius NFXR Dekkers Bulhart :
i. abraham filius c. add. Gel.

c. Gal. 3, 6-7; Rom. 4, 3 (cf. Gen. 15, 6) d. Cf. Gen. 16, 3 s. et
17, 1 s. e. Cf. Rom. 4, 11.

nuncupatur^f, sed earum quae ex fide digamiam praecedente filii habeant deputari Abrahæ.

(6). Exinde res uiderint: aliud sunt figuræ, aliud formæ; aliud imagines, aliud definitiones. Imagines tran-
35 seunt adimpletæ, definitiones permanent adimplendæ; imagines prophetant, definitiones gubernant. (7). Quid digamia illa Abrahæ portendat, idem apostolus edocet interpretator utriusque testamenti^g, sicut idem semen nostrum in Isaac uocatum determinat. 4. Si ex libera es, ad
40 Isaac pertines: hic certe unum matrimonium pertulit.

(8). Isti itaque sunt, ut opinor, in quibus censeor. Ceteros nescio. Quorum si exempla^h circumspicio, alicuius Dauid etiam per sanguinem nuptias sibi ingerentis, alicuius Salomonis etiam uxoribus diuitis, meliora sectari iussus,
45 habes et Ioseph uniuigum — et hoc nomine audeo dicere patre meliorem —, habes Moysen Dei de proximo arbitrium, habes Aaronem principalem sacerdotem. (9). Secundus quoque Moyses populi secundi, qui imaginem nostram in promissionem Dei induxit, in quo primo
50 nomen Domini dedicatum est, non fuit digamus.

VII. 1 (1). Post uetera exempla originalium personarum aequè ad uetera transeamus instrumenta legalium

TESTIMONIA: 49. HIER., *Adu. Iou.* 1, 21, 239 A.

31 digamiam R³: -mia NFXR¹⁻² || 32 habeant NFR¹⁻² Bulhart: habent (?) X habebant GR³ || abrahæ: babrahæ F || 34 definitiones: diff. NX || 35 et ante definitiones add. X || 36 quid: quod X || 37 portendat: prot- X || 39 in isaac — libera es om. N || 40 pertines NFXR Bulhart: -nens Vat. Pam. || unum om. N || 42 circumspicio: -cior N -cis Vrsinus Rig. || 43 dauid R² adn. R³: dabit NFXR¹⁻² || nuptias Gel.: nescias NFXR nephas R¹ mg. || 45 ioseph: -phum N Bulhart || uniuigum Gel.: monogamum NFXR || 46 patre: -trem NFX || 46-47 arbitrium NFX Bulhart: -trum R || 48 imaginem:

de nombreuses nations^f, il ne l'est néanmoins que de celles qui, en raison de leur foi, cette foi antérieure à la bigamie, peuvent être comptées au nombre de ses enfants.

(6). Après, peu importent les faits: une chose sont les figures, une autre les modèles; une chose les images, une autre les préceptes. Les images passent une fois accomplies, les préceptes restent à accomplir; les images prophétisent, les préceptes gouvernent. (7). Ce que cette fameuse bigamie d'Abraham annonce, le même Apôtre l'explique en l'interprétant des deux alliances^g, tout comme il précise que notre race a été appelée en Isaac. 4. Si tu es né de la femme libre, tu ressortis à la postérité d'Isaac: mais Isaac n'a contracté qu'un seul mariage!

(8). Ainsi voilà les gens dont, à mon sens, je tire origine; j'ignore tous les autres. Certes, à la ronde, j'aperçois les exemples de ces autres-là^h, celui d'un David accumulant les noces au prix même du sang, celui d'un Salomon riche même en femmes; mais tu dois suivre une meilleure voie: tu as Joseph une seule fois marié et qu'à ce titre j'ose dire meilleur que son père, tu as Moïse, proche témoin de Dieu, tu as Aaron, le premier prêtre. (9). Le second Moïse du second peuple, qui introduisit Israël notre image dans les promesses de Dieu et en qui fut consacré, pour la première fois, le nom du Seigneur, lui non plus ne fut pas bigame.

VII. 1 (1). Après les personnages où nous puisons notre origine, et les exemples anciens qu'ils proposent, passons aux preuves, anciennes également, que nous

maginem X || 49-50 dei — dedicatum Gel.: in imaginem (maginem N) domini dedicatus NFXR.

VII 2 uetera R¹ mg. R²: uera NFXR¹ || legalium R³: reg-NFXR¹⁻².

f. Cf. Gen. 17, 4(-5) g. Cf. Gal. 4, 24 s. h. De exemplis eorumque locis, *nidesis comm.* p. 265-269.

scripturarum, ut per ordinem de omni nostra paratura retractemus. Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege – quam Christus non dissoluit sed adimpleuit^a –, interdum quae uolunt legis arripiunt, plane et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem eius, secundum sententiam apostolorum quae nec patres sustinere ualuerunt^b, concessarint, quae uero ad iustitiam spectant non tantum reseruata permaneant, uerum et ampliata, ut scilicet redundare possit iustitia nostra super scribarum et pharisaeorum iustitiam^c. 2 (2). Si iustitia, utique et pudicitia. Si ergo, quoniam in lege praecipitur ut quis fratris sui uxorem sine liberis defuncti in matrimonio adsumat ad suscitandum fratri suo semen^d, idque saepius euenire in unam personam potest secundum callidam illam quaestionem Sadducaeorum^e, ideo et alias putant permissam frequentiam nuptiarum, intellegere debent primo rationem ipsius praecepti, et ita scient illam rationem iam cessantem ex eis esse quae euacuata sunt legis^e. 3 (3). Necessario succedendum erat in matrimonio fratris sine liberis defuncti, primum quia adhuc uetus illa benedictio decurrere habebat: *Crescite et redumdate*^f, dehinc quoniam patrum delicta etiam de filiis exigebantur^g, tertio quoniam spadones et steriles ignominiosi habebantur^h. (4). Itaque, ne proinde maledicti iudicarentur qui non naturae reatu sed mortis praeuentu orbi decessissent, ideo

3 de omni *Gel.*: per omnia NFXR || 4 quidam: quidem NFX || 6 adimpleuit: -ebit NFX || uolunt NR¹ *mg.* R²: uoluit FXR¹ || 7 sic nos X^{ae} || 9 ualuerunt: uol- R¹ || concessarint NFXR *prob.* *Hoppe Dekkers Bulhart*: -esserint *Rig.* || 10 permaneat: -eat X || 12 iustitiam R³: -titia NFXR¹⁻² || si R³: *om.* NFXR¹⁻² || iustitia R³: iusti NFXR¹⁻² || 13 quoniam: quod X || 15 adsumat: adfirmat (?) F || 16 saepius: pepius F || 16-17 callidam: -dum F || 17 sadducaeorum: saducaeorum N || 18 putant: -tat X || 20 cessantem: -te NFX (ratione ... cessante *libenter rescripserit Fontaine*) || eis: eius F || 20-21 sunt legis *C Pam.*: sint NFXR *Bulhart* || 21 succedendum: -dam X || 23 redumdate: reduntate F (*item infra l. 29*) || de hinc X || 25 ignominiosi: -mintia si F || 27 reatu sed R² *adn.* *Bulhart*: reatus et NFX reatu et R¹⁻² reatu at R³.

fournit le texte de la Loi, afin d'examiner dans l'ordre tout notre dossier. Et puisque certains tantôt disent qu'ils n'ont rien à faire avec la Loi – que pourtant le Christ n'a pas abolie, mais accomplie^a – et tantôt en prennent ce qui leur plaît, nous aussi, nous le disons tout net: la loi a été abrogée – dans la mesure où ses fardeaux, que, selon le mot des Apôtres, nos pères non plus n'ont pas pu supporter^b, ont totalement cessé d'exister; pour tout ce qui touche à la justice, à rebours, non seulement cela demeure inentamé, mais encore se trouve étendu, afin évidemment que notre justice puisse l'emporter sur celle des scribes et des pharisiens^c. 2 (2). Et bien entendu, il en va de la pureté comme de la justice. Si donc, parce que la Loi prescrit de prendre en mariage la femme de son frère mort sans enfants pour susciter une descendance à ce frère^d (et cela peut arriver à la même personne à diverses reprises, ainsi qu'en témoigne l'habile question des Sadducéens^e), nos adversaires croient pour autant que, même en d'autres circonstances, il est permis de se marier plusieurs fois, qu'ils comprennent d'abord la raison du précepte et par là ils sauront que cette raison, cessant désormais d'être valable, fait partie des points supprimés de la Loi^e. 3 (3). Il fallait en effet succéder à son frère mort sans enfants, d'abord parce que la vieille bénédiction « Croissez et multipliez^f » devait encore avoir cours; ensuite parce que les fautes des pères étaient vengées sur leurs enfants^g, en troisième lieu parce que les eunuques et les stériles étaient tenus dans l'opprobre^h. (4). C'est pourquoi, afin que ceux qui étaient décédés sans enfants, non par défaut de leur complexion mais parce que la mort les avait surpris, ne

a. *Cf.* Matth. 5, 17 b. *Cf.* Act. 15, 10 c. *Cf.* Matth. 5, 20 d. *Cf.* Deut. 25, 5 s. e. *Cf.* Matth. 22, 23 s. e'. *Cf.* Éphés. 2, 15 (*et fort.* Rom. 3, 31). f. Gen. 1, 28 g. *Cf.* Ex. 20, 5; 34, 7 h. *Cf.* Deut. 23, 2.

illis ex suo genere uicaria et quasi postuma suboles
 supparabatur. 4. At ubi et *Crescite et redundate* euacuauit
 30 *extremitas temporum*, inducente apostolo¹: *Superest ut et*
qui habent uxores sic sint ac si non habeant, quia tempus in
collectum est, et desinit uua acerba a patribus manducata
 filiorum dentes obstupefacere — *unusquisque enim in suo*
*delicto morietur*¹ — et spadones non tantum ignominia
 35 caruerunt, uerum et gratiam meruerunt inuitati in regna
 caelorum^k, sepulta lege succedendi in matrimonium fra-
 tris, contrarium eius obtinuit, non succedendi in matrimo-
 nium fratris. 5 (5). Et ita, ut praediximus, quod cessauit
 ualere, cessante ratione, non potest alii argumentationem
 40 accommodare. Ergo non nubet defuncto uiro uxor, fratri
 utique nuptura, si nupserit. Omnes enim nos fratres
 sumus, et illa nuptura *in Domino*¹ habet nubere, id est non
 ethnico sed fratri, quia et uetus lex adimit coniugium
 allophylorum. 6 (6). Cum autem et in Leuitico cautum
 45 sit: *Quicumque sumpserit fratris uxorem, immunditia est*^m,
 turpitude, sine liberis morietur, sine dubio, dum ille
 prohibetur denuo nubere, et illa prohibetur, non habens
 nubere nisi fratri. Quomodo ergo apostolo conueniet et
 legi, quam non in totum impugnat, cum ad epistolam
 50 ipsius uenerimus ostendetur.

(7). Interim, quod pertineat ad legem, magis nobis
 competunt argumentationes eius. 7. Denique prohibet

28 suboles : sciboles X || 31 sic om. N || 32 collectum NFX Dekkers
 Bulhart : -to R (ut semper) || desinit NF Bulhart : desiuit X desiit R¹⁻² C
 Pam. desierunt (uuae acerbae ... manducatae) GR³ || uua : una FX (?) ||
 34 tantum : in tantum X || 36 succedendi : -dum NFX || 43 et hnico
 FX || adimit : admittit FX || 44 allophylorum : -florum N -philorum
 FX || 46 morientur Pam. Rig. || 47 denuo — prohibetur om. N ||
 49 non : quomodo R³ || 50 uenerimus Gel. : -ris NFXR || 52 argumen-
 tationes : -ne NFX.

i. I Cor. 7, 29 j. Cf. Jér. 31, 29 s. k. Cf. Matth. 19, 12 l. I Cor.
 7, 39 m. Léu. 20, 21.

fussent de ce fait jugés maudits, on leur suscitait, dans leur
 famille, une descendance supplétive et pour ainsi dire
 posthume. 4. Mais quand l'approche de la fin des temps
 eut rendu vain le conseil «Croyez et multipliez» (l'Apôtre
 au contraire déclarant¹ : «Reste que même ceux qui ont
 femme soient comme s'ils n'en avaient pas, parce que le
 temps se fait bref»), quand le raisin vert mangé par les
 pères eut cessé d'agacer les dents des enfants («car chacun
 mourra dans son propre péché¹»), quand enfin non seule-
 ment les eunuques eurent été délivrés de tout opprobre
 mais même eurent mérité la grâce, invités à entrer au
 Royaume des cieus^k, la loi qui ordonne de succéder à son
 frère dans son mariage ne subsista plus et son contraire
 prévalut, ne pas lui succéder. 5 (5). Et ainsi, comme nous
 l'avons dit au début, ce qui a cessé d'être valable, puisque
 sa raison ne l'est plus, ne peut pas fournir dans une autre
 occasion d'arguments appropriés. Donc une femme, après
 la mort de son époux, ne se remariera pas; de toute façon,
 dans ce cas, elle devrait épouser un frère. En effet nous
 sommes tous frères, et une femme en position de se marier
 doit le faire «dans le Seigneur¹», c'est-à-dire épouser non
 pas un païen, mais un frère; car l'ancienne Loi aussi
 interdit les unions avec des étrangers. 6 (6). Or comme on
 trouve également dans le Lévitique cet avertissement : «Si
 un homme prend la femme de son frère, c'est une
 impureté^m», une turpitude, indubitablement il mourra
 sans enfants, l'homme n'ayant pas le droit de se remarier,
 du coup la femme non plus, qui ne peut épouser qu'un
 frère. De quelle façon l'Apôtre s'accorde avec la Loi, qu'il
 ne combat pas dans son ensemble, c'est ce que l'on
 montrera quand nous en serons venus à l'examen de
 l'Épître où lui-même traite de ces matières.

(7). En attendant, pour ce qui est de la Loi, c'est plutôt
 à notre opinion que conviennent les arguments qu'on en
 tire. 7. Car cette même Loi interdit aux prêtres de se

eadem sacerdotes denuo nubereⁿ; filiam quoque sacerdotis iubet uiduam uel eiectam, si semen non fuerit illi, in
 55 domum patris sui regredi et de pane eius ali^o. Ideo, «si semen non fuerit illi», non ut, si fuerit, denuo nubat (quanto magis enim non nubet, si filios habeat!) sed ut, si habuerit, a filio potius alatur quam a patre, quo et filius praeceptum Dei exsequatur: *Honora patrem et matrem*^P.
 60 8 (8). Nos autem Iesus summus sacerdos et magnus Patris de suo uestiens – quia *qui in Christo tinguntur, Christum induerunt*^q – sacerdotes Deo Patri suo fecit secundum Iohannem^f. Nam et illum adolescentem festinantem ad exsequias patris ideo reuocat^s ut ostendat
 65 sacerdotes nos uocari ab eo, quos lex uetabat parentum sepulturae adesse: *Super omnem, inquit, animam defunctam sacerdos non introibit, et super patrem suum et super matrem suam non contaminabitur*^f. 9 (9). Ergo et hoc nos interdictum obseruare debemus? Non utique: uiuit enim unicus pater
 70 noster Deus et mater ecclesia, et neque mortui sumus, qui Deo uiuimus, neque mortuos sepelimus, quia et illi uiuunt in Christo. Certe sacerdotes sumus a Christo uocati, monogamiae debitores, ex pristina Dei lege quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetauit.

VIII. I (1). Nunc ad legem proprie nostram, id est

TESTIMONIA: 60-74. HIER., *Ep.* 39, 4 (2, p. 79 [l. 21-23]-80 [l. 1-16]); cf. *Ep.* 64, 4 (3, p. 122, l. 7-20).
 63-72. HIER., *Ep.* 54, 2 (3, p. 26, l. 9-10).

53 quoque *om.* N || 56 non ut si fuerit *om.* NX || 57 habeat: -et X || ut R³: et NFXR¹⁻² || 60 nos autem iesus R² *adu.* R³: non autem is NFXR¹ nos autem is R¹ *mg.* R² || 61 suo: duo X || uestiens *om.* X || 63 adolescentem NFXR *Bulhart*: *adul. cett.* || 65 nos sacerdotes N^{ac} || 68 et hoc nos N *Bulhart*: et nos hoc FXR || 69 debemus: debebimus N^{ac} || non: nos R¹ *mg.* || 73 dei: *om.* N de FX.

VIII 1 ad post id est *add. Vat. C Pam. Rig. Oehler.*

remarierⁿ. Elle ordonne aussi à la fille d'un prêtre, lorsqu'elle est veuve ou répudiée, de retourner chez son père si elle n'a pas d'enfants, et d'y être nourrie de son pain^o. Il est dit «si elle n'a pas d'enfants», non pas pour qu'elle se remarie si elle en a (si elle en a, raison de plus pour ne pas le faire!), mais pour que, dans ce cas, ce soit son fils qui la nourrisse, plutôt que son père: ainsi le fils observera aussi le précepte de Dieu: «Honore ton père et ta mère^P».
 8 (8). Or nous, Jésus, le Prêtre Suprême, Grand Prêtre de son Père, nous revêtant de lui-même (car «ceux qui ont été baptisés dans le Christ ont revêtu le Christ^q»), nous a faits prêtres pour Dieu son Père, selon ce que dit Jean^f. Et de fait, s'il rappelle le jeune homme qui se hâte d'aller aux obsèques de son père^s, c'est pour faire voir qu'il nous appelle à être prêtres, de ces prêtres à qui la Loi défendait d'assister à l'enterrement de leurs parents: «Le prêtre, est-il dit, n'ira vers aucun mort; il ne se rendra point impur, ni pour son père, ni pour sa mère^t».
 9 (9). Devons-nous donc également respecter cet interdit? Point du tout: car Dieu, notre unique Père, est le Dieu vivant; et vivante aussi notre mère l'Église, et nous ne sommes pas morts, nous qui vivons pour Dieu, et nous n'enterrons pas de morts, parce qu'eux aussi vivent dans le Christ. Du moins sommes-nous prêtres, appelés par le Christ, et nous nous devons à la monogamie, selon l'ancienne Loi de Dieu; car c'est nous qu'elle annonçait sous la figure de ses prêtres d'alors.

VIII. I (1). Et si maintenant nous nous tournons vers cette Loi qui nous est propre, l'Évangile, par quels

n. Cf. Lévi. 21, 14? (*uid. comm.*) o. Cf. Lévi. 22, 13 p. Ex. 20, 12 q. Gal. 3, 27 r. Cf. Apoc. 1, 6; 5, 10 s. Cf. Matth. 8, 21-22 t. Lévi. 21, 11.

euangelium, conuersi, qualibus excipimur exemplis, dum ad sententias peruenimus? Ecce statim quasi in limine duo nobis antistites Christianae sanctitatis occurrunt, monogamia et continentia, alia pudica in Zacharia sacerdote^a, alia integra in Iohanne antecursore, alia placans Deum, alia praedicans Christum, alia totum praedicans sacerdotem, alia plus praeferens quam propheten, scilicet eum qui non tantum praedicauerit aut demonstrauerit coram^b, uerum etiam baptizauerit Christum. 2 (2). Quis enim corpus Domini dignius initiaret quam eiusmodi caro qualis et concepit illud et peperit? Et Christum quidem uirgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et uirginem et uniuiram. 3 (3). At ubi infans templo^c exhibetur, quis illum in manus suscipit, quis in Spiritu primus agnoscit? *Vir iustus et cautus*, et utique non digamus, uel ne dignius mox Christus a femina praedicaretur uetere uidua et uniuira, quae et templo dedita satis in semetipso portendebat quales spiritali templo, id est ecclesiae, debeant adhaerere.

4 (4). Tales arbitros infans Dominus expertus non alios habuit et adultus. Petrum solum inuenio maritum, per socrum^d; monogamum praesumo per ecclesiam, qua super illum^e omnem gradum ordinis sui de monogamis erat

TESTIMONIA : 3-5. HIER., *Adu. Iou.* 1, 26, 245 A.

13. Fort. HIER., *Adu. Helu.* 18, PL 23, 202.

23-27. HIER., *Adu. Iou.* 1, 26, 246 A.

2 qualibus : qualibet X || 3 limine : lum- NFX || duo NFXR Plumpe Dekkers Bulhart : duae Gel. || 4 christianae : -ni X || 5 pudica : -citia N || 6 antecursore : cursore X || 8 propheten : Gel. : -tans NFXR -tam Kroymann Bulhart || 11 dignius : dignus F || eiusmodi : huius modi X || 13 post NFXR¹⁻² Pam. : ob R³ Gel. || partum : paratum X || 13-14 sanctitatis titulus N Bulhart || 17 cautus NFXR Pam. : castus Gel. || 18 dignius : XR Gel. Rig. : dignus N indignus F Pam. || a femina Christus N Bulhart || uidua : uidue NFX || 19 uniuira : -re NFX Bulhart || et om. N || 20 id est : uel F || 23 maritum : mer- FX || 24 qua

exemples sommes-nous accueillis en abordant ses paroles? Voici qu'aussitôt, pour ainsi dire sur le seuil, accourent devant nous les deux prêtresses de la sainteté chrétienne, la monogamie et la continence, l'une pleine de retenue en la personne du prêtre Zacharie^a, l'autre toute pure en Jean le Précurseur, l'une apaisant Dieu, l'autre annonçant le Christ, l'une annonçant le vrai Prêtre, l'autre laissant voir plus qu'un prophète, un homme qui n'a pas seulement annoncé ou montré le Christ à la foule^b, mais qui l'a baptisé. 2 (2). Qui en effet plus dignement eût initié le Seigneur dans son corps, qu'une chair pareille à la chair par qui ce corps fut et conçu et enfanté? Le Christ, une Vierge l'a mis au monde – Vierge qui ne devait se marier qu'une fois après l'enfantement, afin que l'une et l'autre marque de sainteté se trouvât mise en relief dans l'origine du Christ, né d'une mère vierge et femme d'un seul mari. 3 (3). Et quand l'Enfant est présenté au Temple^c, qui le prend dans ses bras? Qui, le premier, le reconnaît dans l'Esprit? «Un homme juste et sage», et certainement pas bigame, au moins pour éviter que le Christ ne connût, après, plus digne annonce de la part d'une femme vieille, veuve, épouse en outre d'un seul mari, et dont le dévouement au Temple présageait clairement comme on doit s'attacher au Temple spirituel, je veux dire à l'Église.

4 (4). Voilà les témoins qu'eut le Seigneur en sa petite enfance; il n'en eut point d'autres en son âge adulte. Je ne trouve de marié que Pierre, à cause de sa belle-mère^d; mais je le présume monogame, à cause de l'Église, puisque c'est fondée sur lui^e qu'elle allait recruter l'ordre entier de sa

NFXR Dekkers Bulhart : quae Gel. || 25 illum omnem NFXR Dekkers Bulhart : i. aedificata o. Gel.

a. Cf. Lc 1, 5 s. b. Cf. Matth. 11, 9 c. Cf. Lc 2, 25-38 d. Cf. Matth. 8, 14-15 e. Cf. Matth. 16, 18.

collocatura. (5). Ceteros, cum maritos non inuenio, aut spadones intellegam necesse est aut continentes. 5. Nec enim, si penes Graecos communi uocabulo censentur mulieres et uxores pro consuetudinis facilitate (ceterum est proprium uocabulum uxorū), ideo Paulum sic interpretabimus, quasi demonstret uxores apostolos habuisse. (6). Si enim de matrimoniis disputaret – quod in sequentibus facit, ubi magis apostolus aliquod exemplum nominare potuisset – recte uideretur dicere: *Non enim habemus potestatem uxores circumducendi, sicut ceteri apostoli et Cephas*^{f?} 6 (7). At ubi ea subiungit quae de uictuaria exhibitione abstinentiam eius ostendunt, dicentis: *Non enim habemus habemus manducandi et bibendi?*, non uxores demonstrat ab apostolis deductas, quas et qui non habent potestatem tamen manducandi et bibendi habent, sed simpliciter mulieres quae illis eodem instituto quo et Dominum comitantes ministrabant^g. 7 (8). Iam uero si Christus reprobat scribas et pharisaeos sedentes in cathedra Moysi nec facientes quae docerent^h, quale est ut et ipse super cathedram suam collocaret qui sanctitatem carnis praecipere magis, non etiam obire meminissent, quam illis omnibus modis insinuaret et docendam et agendam? (9). In primis de suo exemplo, tunc de ceteris argumentis, cum puerorum dicit esse regna caelorumⁱ, cum consortes

TESTIMONIA: 26-42. HIER., *Adv. Ion.* 1, 26, 245 B-C.

26-27. HIER., *Ep.* 49, 21 (2, p. 149, l. 25).

27-30. Cf. HIER., *Ep.* 69, 5 (3, p. 199, l. 1-3).

38-39. Fort. Ps. CYPR., *Sing. cler.* 25 (CSEL 3, 3, p. 201, l. 1).

26 collocatura *Oehler Bulhart*: collocaturus NFXR¹ *Dekkers* collaturus R²⁻³ collatura *Gel.* || maritos: -tus X || 29 uxores: -ris X || pro: per N || 30 uxorū: ipsorum N || 30-31 interpretabimus NFX *Bulhart*: -bimur R || 31 demonstret N *Gel.*: -strasset FXR || uxores ante demonstret *transl.* N *Bulhart* || 32 disputaret N *Gel.*: -tasset FXR *Bulhart* || 36 quae subiungit F || 37-38 habemus potestatem N *Bulhart* || 39 deductas NFXR *Dekkers Bulhart*: circumductas *Gel.* || 43 cathedra:

hiérarchie parmi les monogames. (5). Quant à tous les autres, comme je ne les trouve pas mariés, je dois nécessairement comprendre qu'ils furent ou eunuques ou continents. 5. En effet si en grec, par une facilité du langage courant, le même terme signifie également femme et épouse (le terme propre pour épouse existe cependant), nous ne lirons pas pour autant dans Paul la preuve que les Apôtres aient eu des épouses. (6). Car s'il traitait du mariage (comme il fait dans la suite, à un moment plutôt où il aurait pu citer quelque exemple), c'est avec raison, semble-t-il, qu'il dirait: «N'avons-nous pas le droit d'emmener des épouses avec nous, comme Céphas et les autres apôtres^{f?}» 6 (7). Mais ce qu'il ajoute, et qui fait voir son renoncement en matière d'entretien alimentaire, quand il dit: «N'avons-nous pas le droit de manger et de boire?», prouve que ce n'étaient pas des épouses que menaient les Apôtres avec eux; car ceux-là aussi qui ne sont pas mariés ont quand même le droit de manger et de boire; tout simplement, c'étaient des femmes qui les servaient, selon l'usage qu'avaient tenu celles qui suivaient le Seigneur^g. 7 (8). Et puis, si le Christ réprouve scribes et pharisiens qui siègent dans la chaire de Moïse sans faire ce qu'ils enseignent^h, que dire si lui-même installait dans sa propre chaire des gens qui se souviendraient d'imposer la sainteté charnelle mais non quant à eux d'y obéir, cette sainteté que, de toutes les façons, il les engageait et à enseigner et à pratiquer? (9). Par son propre exemple d'abord, puis par toutes les autres preuves qu'il prend: il dit que c'est aux enfants qu'appartient le Royaume des cieuxⁱ; il fait partager leur sort à d'autres, redevenus

-dram N || 47 insinuaret NFX *Iunius Bulhart*: -rat *edd. rell.* || 48 de¹ N *Gel.*: om. FXR || 49 regna N *Bulhart*: regnum *cett.*

f. I Cor. 9, 4 s. g. Cf. Lc 8, 2 h. Cf. Matth. 23, 2 i. Cf. Matth. 19, 13-14.

50 illis facit alios post nuptias pueros^l, cum ad simplicitatem columbae prouocat^k, auis non tantum innocuae, uerum et pudicae, quam unam unus masculus nouit, cum Samaritanae maritum negat^l, ut adulterum ostendat numerosum maritum, (10) cum in reuelatione gloriae suae de tot
55 sanctis et prophetis Moysen et Heliam secum mauult^m, alterum monogamum, alterum spadonem (non enim aliud fuit Helias quam Iohannes qui in uirtute et spiritu uenit Heliaeⁿ), cum ille uorator et potator homo, prandiorum et cenarum cum publicanis et peccatoribus frequentator^o,
60 semel apud unas nuptias cenat^p, multis utique nubentibus : totiens enim uoluit celebrare eas quotiens et esse.

IX. 1 (1). Sed hae argumentationes potius existimentur de coniecturis coactae, si non et sententiae adstiterint quas Dominus emisit in repudii retractatu, quod permissum aliquando iam prohibet, in primis quia *ab initio non fuit*^a,
7 sicut matrimonii numerus, tunc quia *quos Deus coniunxit, homo non separabit*^b, scilicet ne contra Dominum faciat. (2). Solus enim ille separabit qui et coniunxit. Separabit autem non per duritiam repudii, quam exprobrat compescit, sed per debitum mortis — siquidem unus ex passe-

TESTIMONIA : 50-52. Cf. HIER., *Adu. Iou.* 1, 30, 252 B.
52-54. HIER., *Adu. Iou.* 1, 14, 233 C (cf. *Ep.* 49, 18 [2, p. 146, l. 4-6]).
54-58. HIER., *Adu. Iou.* 1, 25, 244 A.
58-61. HIER., *Adu. Iou.* 1, 40, 269 C (cf. *Ep.* 49, 11 [2, p. 131, l. 24-26]).

50 cum *om. N* || 54 reuelatione : -nem *F* || 57 in uirtute et spiritu : in ueritate et uirtute *N* || 59 peccatoribus et publicanis *N* || et *ante* frequentator *add. F*.

IX 2 cohactae *N* || et : est *F^{ac}* || 4-5 fuit sicut *NFXR Bulhart* : f. sic s. *C Pam.* || 5 tunc *NFXR Bulhart* : tum *Gel.* (cf. 8, 7 : imprimis ... tunc...) || deus quos *N^{ac}* || 6 sepatet *N^{ac}*, *iuxta VVLG* || 6-7 scilicet — separabit² *Gel.* : *om. NFXR* || 8 autem non *Gel.* : non autem *NFXR Bulhart* || 8-9 exprobrat compescit *N Bulhart* : et exprobrat compescit

enfants après leurs noces^l; il pousse à la simplicité de la colombe^k, oiseau non seulement incapable de nuire, mais encore plein de retenue, connue d'un seul mâle dont elle est la seule femelle; il refuse d'admettre que la Samaritaine ait un mari^l, pour faire voir qu'il est adultère de contracter plusieurs mariages; (10) dans la révélation de sa gloire, parmi tant de saints et de prophètes, il préfère avoir avec lui Moïse et Élie^m, l'un monogame et l'autre continent (car Élie ne fut pas différent de Jean, qui vint avec la puissance et l'esprit d'Élieⁿ); lui, le goinfre et le buveur, qui hantait déjeuners et dîners en compagnie de publicains et de pécheurs^o, ne prend part qu'une fois à un repas de noces^p, quand, bien sûr, nombreux sont les gens qui se marient : il ne voulut se rendre à ces festivités qu'autant de fois qu'il entendait qu'on se mariât.

IX. 1 (1). On pourrait néanmoins plutôt juger que ces subtilités s'appuient sur des conjectures forcées, s'il n'y avait aussi pour les assister les paroles que le Seigneur a prononcées sur la question du divorce, qui avait été un moment permis, et qu'il interdit désormais, d'abord parce qu'au commencement le divorce « n'existait pas^a » (tout comme les mariages multiples), et parce qu'ensuite « ceux que Dieu a unis, l'homme ne les séparera pas^b » — pour ne pas aller, bien sûr, contre la volonté de Dieu. (2). Car celui-là seul séparera, qui a aussi prononcé l'union. Or, Dieu ne séparera point par le divorce, dont il réproue et défend la dureté, mais par la dette de la mort. De fait, de

*FXR*¹⁻², *fort. recte* exprobrat et compescit *R² adn. R³* et exp. et com. *Dekkers*.

j. Cf. *Matth.* 18, 3 k. Cf. *Matth.* 10, 16 l. Cf. *Jn* 4, 16-18 m. Cf. *Matth.* 17, 3 n. Cf. *Lc* 1, 17 — *uid. etiam Matth.* 17, 12 o. Cf. *Matth.* 11, 19 p. Cf. *Jn* 2, 2 s.

a. *Matth.* 19, 8 b. *Matth.* 19, 6.

10 ribus duobus non cadit in terram sine Patris uoluntate^c.
 2 (3). Igitur, si quos Deus coniunxit, homo non separabit^d
 repudio, ecquid consentaneum est ut quos Deus separauit
 morte, homo non coniungat matrimonio, proinde contra
 Dei uoluntatem iuncturus separationem atque si separasset
 15 coniunctionem? (4). Hoc quantum ad Dei uoluntatem
 non destruendam et initii formam restruendam.

3. Ceterum et alia ratio conspirat, immo non alia, sed
 quae initii formam imposuit et uoluntatem Dei mouit ad
 prohibitionem repudii, quoniam qui dimiserit uxorem suam
 20 praeter ex causa adulterii, facit eam adulterari, et qui dimissam a
 uiro duxerit, adulteratur^e utique. (5). «Non et nubere legi-
 time potest repudiata, et si quid taliter commiserit sine
 matrimonii nomine, non capit elogium adulterii, qua
 adulterium in matrimonio criminis?» 4. Deus aliter cen-
 25 suit citra quam homines, ut in totum, siue per nuptias siue
 uulgo, alterius uiri admissio adulterium pronuntietur –
 immo (6) ideo. Videamus enim quid sit matrimonium
 apud Deum, et ita cognoscemus quid sit aequae adulterium.
 Matrimonium est, cum Deus iungit duos in unam carnem,
 30 aut iunctos deprehendens in eadem carne coniunctionem
 signauit. Adulterium est, cum quoquo modo disiunctis
 duobus alia caro, immo aliena, miscetur, de qua dici non

TESTIMONIA : 13-14. Cf. HIER., Ep. 123, 8 (7, p. 82, l. 17-18).

12 ecquid Kroymann Bulhart : et quid NFXR¹ equidem R¹ mg. R²
 aequae R³ || separauit R³ : -abit NFXR^{1,2} || 13 non : nouo coni. Kroymann,
 prob. Bulhart || 14 atque om. F || si om. X quasi R¹ mg. || separasset R³ :
 -rationem NFXR^{1,2} || 15 quantum om. N || 18 imposuit : comp- X || et
 uoluntatem : ex uoluntate R¹ mg. || mouit : nouit FX || ad : et
 NFXR^{1,2} || 19 quoniam : quomodo FX || dimiserit : dem- X ||
 20 praeter NFX Dekkers Bulhart : praeterquam R¹ || 21 adulteratur :
 adulterat Gel. Pam. Rig. || non Pam. Bulhart : nam NFXR Dekkers ||
 21-22 legitime potest Gel., sequente Bulhart : l. non p. NFXR Dekkers ||
 22 taliter N Bulhart : talem X tale cett. || 24 criminis NFXR^{1,2} : crimen
 est R³ || aliter : tal- coni. Oehler, recepit Dekkers || 25 ut om. N || 27 immo
 ideo NFXR^{1,2} : a deo R³ ab eo Oehler immo a deo Dekkers immo

deux moineaux, pas un ne tombe au sol sans que le Père
 l'ait voulu^c. 2 (3). S'il est donc vrai que «ceux que Dieu a
 unis, l'homme ne les séparera point^d» par le divorce,
 n'est-il pas logique que ceux que Dieu a séparés par
 la mort, l'homme ne les unisse pas par le mariage?
 Reforme le lien rompu, comme rompre le lien formé,
 serait s'opposer à la volonté de Dieu. (4). Voilà pour ce
 qui est d'une première raison : ne pas contrevenir à la
 volonté de Dieu et revenir au modèle primitif.

3. En voici une autre qui va dans le même sens. Une
 autre? non pas! mais celle qui a imposé le modèle primitif,
 et poussé la volonté de Dieu à interdire le divorce : «Celui
 qui renvoie sa femme, sauf pour cause d'adultère, l'expose
 à devenir adultère, et celui qui épouse une femme renvoyée
 par son mari, commet l'adultère^e» en tout état de cause.
 (5). «Une divorcée n'a donc pas le droit de se marier? Et
 si, sans se marier, elle commet un acte de cette nature,
 encourt-elle une accusation d'adultère? Car l'adultère est
 un crime contre le mariage.» 4. – Dieu en a jugé bien
 différemment des hommes : est déclaré adultère, dans tous
 les cas, par les noces comme hors de leurs lois, tout rapport
 avec un autre que son mari – conséquence, ou plutôt motif
 du jugement divin. (6). Voyons en effet ce qu'est le
 mariage aux yeux de Dieu, et nous saurons du même coup
 ce qu'est également l'adultère. Il y a mariage lorsque Dieu
 unit deux êtres en une seule chair ou lorsque, les trouvant
 déjà unis, il scelle leur union. Il y a adultère lorsque, à deux
 êtres séparés, peu importe comment, une autre chair, ou
 plutôt une chair étrangère vient se mêler, dont on ne puisse

<...>. ideo Bulhart || enim om. N || 28 et ita : aequae et F ||
 cognoscemus : -camus N || sit om. N Bulhart || 29 duos iungit N
 Bulhart || 30 eadem : eandem V L, tuel. Hoppe, Beiträge, p. 28 ||
 coniunctionem R³ : -ne NFXR^{1,2} || 32 miscetur : misceatur N Bulhart.

c. Cf. Matth. 10, 29 d. Matth. 19, 6 e. Matth. 5, 32.

possit : *Haec est caro ex carne mea et hoc os ex ossibus meis*^f.

5 (7). Semel enim hoc et factum et pronuntiatum, sicut ab
 35 initio, ita et nunc in aliam carnem non potest conuenire.
 Itaque sine causa dices Deum uiuo marito nolle repudiatam
 alii uiro iungi, quasi mortuo uelit, quando si mortuo non
 tenetur, proinde nec uiuo. (8). Tam in repudio matrimo-
 40 nium dirimente quam morte non tenebitur ei cui per quod
 tenebatur abreptum est.

Cui ergo tenebitur? Nihil de eo interest uiuo an mortuo
 a uiro nubat. Neque enim illo delinquit, sed in semetipsam.
 6 (9). *Omne delictum quod admiserit homo, extra corpus est; qui
 autem adulteratur, in corpus suum delinquit*^g. Adulteratur
 45 autem, sicut praestruximus, qui aliam carnem sibi immiscet
 super illam pristinam quam Deus aut coniunxit in duos aut
 coniunctam deprehendit. 7 (10). Ideoque abstulit repu-
 dium^h, quod ab initio non fuit, ut quod ab initio fuit
 muniat, duorum in unam carnem perseuerantiam, ne
 50 necessitas uel occasio tertiae concarnationis irrumpat, et
 soli causae permittens repudium, si forte praeuenerit cui
 praecauetur. 8 (11). Adeo autem repudium a primordio
 non fuit, ut apud Romanos post annum sexcentimum
 Urbis conditae id genus duritiae commissum denotetur.

34 et¹ N Bulhart : om. FXR || 37 uiro : uiri N Bulhart || 38 nec
 om. F || in NFXR¹⁻² Bulhart : om. R³ || 39 morte : -tem N || per Gel. : om.
 NFXR || 40 abreptum FXR Dekkers Bulhart : -rec- N -rup- Gel. ||
 41 cui ergo tenebitur nihil C Pam. : om. NFXR || de eo NFXR¹⁻²
 Bulhart : adeo non R³ deo C Pam., tunc. Hoppe Dekkers || 42 illo
 NFXR¹⁻² Bulhart : in illum R³ || delinquit Gel. : -quat NFXR ||
 43 admiserit : am- X || 45 sicut praestruximus NFX Dekkers Bulhart : s.
 supra p. LR || aliam Gel. : uiuam NFXR || 46 super illam Gel. : super
 (bis posuit X) uiuam NFXR || deus om. N || 48 ut — fuit om. N || ut R¹
 mg. R² : om. FXR¹ || 49 carnem unam N || ne R² adn. R³ : om.
 NFXR¹⁻² || 50 et NFXR¹⁻² Dekkers : om. R³ ei Kroymann Bulhart ||
 51 praeuenerit : prou- R³ || 53 non : tunc F.

dire : «Voici la chair de ma chair et l'os de mes os^f».
 5 (7). Car cette parole, une seule fois prononcée lors d'un
 acte qui fut unique, aujourd'hui comme au commencement
 ne peut convenir à l'union avec une autre chair. C'est
 pourquoi il n'y a pas de raison d'affirmer que c'est
 seulement du vivant de son mari que Dieu défend à la
 divorcée de se remarier, comme s'il voulait qu'elle le fit
 après sa mort. Car si elle ne lui reste pas liée après sa mort,
 elle ne le sera pas davantage de son vivant. (8). S'il est vrai
 que divorce et mort rompent autant le mariage, la femme
 ne sera plus liée à son conjoint : le lien qui les unissait a été
 arraché.

A qui donc sera-t-elle liée? Sur ce point, qu'elle
 contracte mariage du vivant de son époux comme après sa
 mort, peu importe. Car elle ne commet pas un péché envers
 son mari, mais envers elle-même. 6 (9). «Tout péché que
 l'homme commet, il le commet hors de son corps, mais
 celui qui commet l'adultère pèche envers son propre
 corps^g». Or il y a adultère, comme nous l'avons établi en
 commençant, quand on connaît une autre chair en dehors
 de la première union que Dieu en la formant a limitée à
 deux, ou qu'il a trouvée déjà formée. 7 (10). Et c'est
 pourquoi il a supprimé le divorce^h, qui n'existait pas au
 commencement, de manière à restaurer ce qui était au
 commencement, la persévérance de deux êtres en une seule
 chair, afin que l'intrusion d'une troisième chair par néces-
 sité ou par prétexte ne se produise pas; et il ne permet le
 divorce que pour une seule raison, lorsque, d'aventure,
 l'adultère, contre lequel il prend ces précautions, est
 inopinément survenu. 8 (11). La preuve que le divorce
 n'exista pas à l'origine, c'est que chez les Romains, on ne
 relève ce genre de dureté que six cents ans après la

f. Gen. 2, 23 g. I Cor. 6, 18 h. Cf. Matth. 5, 32; 19, 3 s.

55 Sed illi etiam non repudiantes adulteria commiscent.
Nobis, et si repudiemus, ne nubere quidem licebit.

X. 1 (1). Video iam hinc nos ad apostolum prouocantem. Ad cuius sensum facilius perspicendum tanto instantius praeulcandum est mulierem magis defuncto marito teneri quo minus alium uirum admittat. Recogitemus enim repudium aut discordia fieri aut discordiam facere, mortem uero ex lege Dei non ex hominis offensa euenire, idque omnium esse debitum, etiam non maritorum. 2 (2). Igitur, si repudiata, quae per discordiam et iram et odium et causas eorum, iniuriam uel contumeliam uel quamlibet querelam, et anima et corpore separata est, tenetur inimico, ne dicam marito, quanto magis illa quae neque suo neque mariti uitio, sed dominicae legis euentu, matrimonio non separata, sed relicta, eius erit etiam defuncti cui etiam defuncto concordiam debet? 3 (3). A quo repudium non audiit, non diuertit; cui repudium non scripsit, cum ipso est; quem amisisse noluit, retinet. Habet secum animi licentiam, qui omnia homini quae non habet imaginario fructu repraesentat. (4). Ipsam denique interrogo feminam: «Dic mihi, soror, in pace praemisisti uirum tuum?» Quid respondebit? An in discordia? Ergo hoc magis euincta est cum quo habet apud Deum causam; non discessit, quae tenetur. Sed in pace? Ergo perseueret in ea

55 commiscent: -cet N || 56 et si repudiemus R³: et ni r. NXR¹⁻² et iure pudiemus F.

X 1-2 nos ad apostolum prouocantem FXR: ad om. N Bulhart ad apostolum prouocari Gel. (qui om. nos) ad ap. nos prouocari Pam. nos ad ap. prouocari Oehler || 2 tanto om. N || 5 aut discordia (-diam X) fieri om. F || 6 uero om. F || dei Vat. Pam.: om. NFXR Bulhart || 10 anima: animam N^{ae} || 11 inimico: in unico F || 12 dominicae: -ci X || 12-13 euentu matrimonio NFXR Bulhart: e. a m. Gel. || 16 noluit: uoluit X || 19 uirum: maritum N Bulhart || 20 in om. N || 21 euincta NFXR¹⁻² Bulhart: coniuncta R¹ mg. ei iuncta R² adn. G (?) R³ ei uincta C Pam. ||

fondation de la Ville. Mais eux, même sans divorcer, mêlent adultère et mariage; nous, quand même nous divorcerions, nous n'aurons pas le droit de nous remarier.

X. 1 (1). Or maintenant je vois qu'on nous défie sur les textes de l'Apôtre. Pour pénétrer plus aisément sa manière de voir, il faut d'abord d'autant plus fermement s'inculquer cette idée qu'une femme est si fort liée à son mari défunt qu'elle doit refuser toute seconde union. Rappelons-nous en effet que le divorce naît de la discorde ou la fait naître; la mort au contraire survient non par manque de l'homme, mais du fait de la loi divine, et tous en sont redevables, même les célibataires. 2 (2). Si donc la femme divorcée, d'âme et de corps séparée par discorde, colère, haine, et les causes qui les provoquent, mauvais traitement, affront, ou tout autre sujet de plainte, si donc une telle femme conserve pourtant ses liens avec son ennemi, pour ne pas dire son mari, combien plus celle qui, sans faute de sa part ou de la part de son conjoint mais par l'effet imprévu de la loi du Seigneur, se voit plutôt privée que séparée de son époux, sera-t-elle à lui, par-delà même la mort! Car par-delà même la mort, elle doit n'avoir qu'un seul cœur avec lui. 3 (3). Comme il ne lui a pas signifié son renvoi, elle ne le quitte pas; n'ayant pas rédigé d'acte le répudiant, elle reste avec lui; n'ayant pas voulu le perdre, elle le garde. Elle a à sa portée la liberté intérieure qui, par une jouissance en imagination, rend présent à l'homme tout ce qu'il n'a pas. (4). J'interroge enfin cette femme en personne: «Dis-moi, ma sœur, est-ce dans la paix que ton mari t'a devancée?» Que répondra-t-elle? Que c'est dans la discorde? Le lien est donc d'autant plus fort: ils ont ensemble un procès devant Dieu. L'épouse ainsi liée ne s'est point éloignée. Mais est-ce dans la paix? Il lui faut

quo R² adn. G (?) R³: qua NFXR¹⁻² || 22 tenetur: tenent X.

cum illo necesse est quem iam repudiare non poterit, nec sic quidem nuptura, si repudiare potuisset. 4 (5). Enimvero et pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione^a consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius. (6). Nam haec nisi fecerit, uere repudiauit, quantum in ipsa est, et quidem hoc iniquius, quanto quomodo potuit, quia non potuit, et hoc indignius, quanto iam indignius, si quia non meruit.

5 (7). Aut numquid nihil erimus post mortem, secundum aliquem Epicurum, et non secundum Christum? Quodsi credidimus mortuorum resurrectionem, utique tenebimur cum quibus resurrecturi sumus, rationem de alterutro reddituri. Si autem in illo aevo *neque nubent neque nubentur, sed erunt aequales angelis*^b, non ideo non tenebimur coniugibus defunctis, quia non erit restitutio coniugii? 6 (8). Atquin eo magis tenebimur, quia in meliorem statum destinamur, resurrecturi in spiritale consortium, agniture quam nosmetipsos quam et nostros. Ceterum quomodo gratias Deo in aeternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti huius, si substantia, non conscientia reformabimur? (9). Ergo qui cum Deo erimus, simul erimus, dum omnes apud Deum unum^c (licet merces uaria, licet multae mansiones penes

23 quem : que N || repudiare : repiare FX || 23-24 nec sic quidem FX Bulhart : nec siquidem N ne sic quidem *cell.* || 24-25 enimvero NFXR¹⁻² C Pam. : om. R³ || et pro R³ : om. NFXR¹⁻² (at pro iam coniecerat R¹ mg. R² adn.) || 25 oret (... adpostulet ... offerat) R³ Gel. || 25-26 interim adpostulat (-let R³ Gel.) ei R³ Gel. Pam. : interimat postulat enim NFXR¹⁻² interim postulat ei R¹ mg. R² adn. || 27-30 nam haec ... meruit : de multis ac grauibz immutationibus quas hic proposuit Kroymann, recepit Bulhart, cf. *comm. ad loc.* || 28 fecerit : -int X || 30 quanto iam indignius om. N || 31 nihil om. N || 33 credidimus (-dedi- N) NFXR¹ Dekkers Bulhart : credimus R¹ mg. R²GR³ || 36 tenebimur NR¹mg. R² GR³ : -bitur FXR¹ || 37 coniugibus : -giis X || 39 destinamur : -nemur X || 40 quam¹ N Bulhart : tam *cell.* || nosmeipsos F || 42 in nobis : om. N in nos F || si R³ Rig. : om. NFXR¹⁻² C Pam. Bulhart || 43 reformabimur : -bimus N Bulhart || 45 merces NFXGR³ : mercedes R¹⁻² || uaria : uaria! rias (sic) N uarias FX.

donc persister dans ce sentiment et respecter une union impossible à briser désormais; d'ailleurs elle n'a pas à se remarier, quand même elle aurait pu la briser. 4 (5). Au contraire elle prie pour l'âme de son mari, elle implore pour lui le repos consolateur précédant la première résurrection^a et qu'il ait part à cette résurrection, elle fait offrir le sacrifice aux jours anniversaires de sa dormition. (6). De fait, si elle manque à ces devoirs, elle l'a vraiment répudié, autant qu'il est en elle, et cet acte est d'autant moins juste que, ne pouvant le répudier, elle a fait comme elle a pu, et d'autant plus outrageant qu'il est déjà bien outrageant de refuser de tels honneurs même à qui n'a rien fait pour les mériter.

5 (7). Ou ne serons-nous donc plus rien après la mort, comme l'enseigne un certain Épicure, à l'inverse du Christ? Mais nous avons mis notre foi dans la résurrection des morts : à coup sûr alors nous serons unis à ceux avec lesquels nous ressusciterons; nous leur rendrons des comptes et ils nous en rendront. Sans doute, en ce monde-là, «ne prendra-t-on ni femme ni mari et sera-t-on comme les anges^b» : mais, pour autant, cesserons-nous d'être tenus par le mariage à nos conjoints défunts, parce que l'union charnelle ne sera pas rétablie? 6 (8). Que non, le lien sera bien plus étroit; car nous sommes appelés à une condition meilleure, devant ressusciter pour une alliance spirituelle et connaître nous-mêmes aussi bien que nos proches. D'ailleurs, comment chanter éternellement les louanges de Dieu, si nous n'avons plus le sens et le souvenir de ce que nous lui devons, si en nous c'est l'individu matériel et non l'être conscient qui est recréé? (9). Ainsi, nous tous qui serons avec Dieu, c'est ensemble que nous serons, car tous en Dieu nous ne serons qu'un^c. Les récompenses, bien sûr, seront variées, les demeures

a. Cf. Apoc. 20, 5 b. Matth. 22, 30 c. Cf. Jn 17, 11.21; Gal. 3, 28.

Patrem eundem^d) uno denario eiusdem mercedis^e operati, id est uitae aeternae, in qua magis non separabit quos coniunxit Deus, qui in ista minore uita separari uetat^f.
 7 (10). Cum haec ita sint, quomodo alii uiro uacabit, quae
 50 suo etiam in futurum occupata est? Vtrique autem sexui loquimur, et si ad alterum sermo est, quia una omnibus disciplina praeest. Aliud habebit in spiritu, aliud et in carne. Hoc erit adulterium, unius feminae in duos uiros conscientia. 8 (11). Si alter a carne disiunctus est, sed in
 55 corde remanet, illic ubi etiam congregatus sine carnis congressu, et adulterium ante perficitur ex concupiscentia et matrimonium ex uoluntate. Vsque adhuc maritus est, ipsum illud possidens per quod et factus est, id est animum, in quo si et alius habitabit, hoc erit crimen.
 60 (12). Ceterum non est exclusus, si a uiliore commercio carnis discessit. Honoratior maritus est, quanto mundior factus est.

XI. I (1). Vt igitur in Domino^a nubas secundum et apostolum (si tamen uel hoc curas), qualis es id matrimonium postulans quod eis a quibus postulas non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis
 5 eiusdem sacramenti, a uiduis quarum sectam in te recusasti? 2 (2). Et illi plane sic dabunt uiros et uxores

TESTIMONIA : 50-52. HIER., *Ep.* 128, 3 (7, p. 150, l. 29-30); cf. *Ep.* 77, 3 (4, p. 42, l. 5).

46 operati : -to X || 47 separabit : -auit NFX || 48 qui NFXR Bulhart : quam C Pam. || 49 haec om. N Bulhart || 50 occupata : recuperata N || 51 ad alterum : adulterium N ad ulterutrum F ad adulterium X || omnibus N Dekkers Bulhart : om. cett. || 52 aliud ... aliud et NFXR¹² Bulhart : et om. R² adn. R³ alium ... alium Gel. || 55 remanet : -eret F || congregatus NFXR¹² Dekkers Bulhart : cogitatus R² adn. R³ || 56 perficitur NFXR¹² Dekkers Bulhart : -cit R³ || ex : et X || 59 habitabit NR¹ mg. R² : -auit FXR¹ || 61 discessit : dec- NR¹ Gel.

nombreuses auprès du même Père^d, mais nous aurons tous travaillé pour le même salaire, pour le denier de la vie éternelle^e, où Dieu moins que jamais séparera ceux qu'il a unis, lui qui, dans cette vie inférieure, interdit de le faire^f.
 7 (10). Dans ces conditions, comment sera-t-elle libre pour un autre, la femme qui, même dans l'avenir, se trouve appartenir à son mari? — C'est aux deux sexes que je m'adresse, même si ma discussion n'en nomme qu'un seul : la discipline est la même pour tous. La femme aura donc un mariage dans la pensée, et un autre dans la chair. Le voilà, l'adultère, la conscience d'une seule femme partagée entre deux hommes! 8 (11). Si l'un est séparé de sa chair, du moins continue-t-il d'habiter dans son cœur — là où se forme l'union, même sans commerce charnel, où l'adultère se consomme d'abord par la concupiscentie et le mariage par la volonté. Il est toujours le mari, puisqu'il possède cela même par où il l'est devenu, c'est-à-dire la volonté, où un autre ne saurait habiter sans crime. (12). Au surplus, il n'est pas exclu parce qu'il a quitté les viles relations de la chair. Plus pur un mari devient, et plus il est respecté.

XI. I (1). Tu veux donc (si tant est que tu pousses à ce point l'attention) te marier «dans le Seigneur^a», selon ce que dit l'Apôtre aussi : mais de quel droit solliciter un mariage interdit à ceux dont tu le sollicites, évêque monogame, prêtres et diacres soumis au même engagement, veuves dont tu as refusé d'adopter la conduite?
 2 (2). Et ceux-là donneront des maris et des femmes, ainsi

XI 1 domino NC Pam. : deo FXR || secundum et NFXR Bulhart : s. legem et C Pam. || 3 postulans — a quibus om. N || 4 monogomo X || 6 dabunt sic N.

d. Cf. Jn 14, 2 e. Cf. Matth. 20, 10; I Cor. 3, 8 f. Cf. Matth. 19, 6.

a. Cf. I Cor. 7, 39.

quomodo bucellas (hoc enim est apud illos : *Omni petenti te dabis*^b), et coniungent uos in ecclesia uirgine, unius Christi unica sponsa, et orabis pro maritis tuis, nouo et uetere. (3). Elige cui te adulteram praestes. Puto, ambobus. Quodsi sapias, taceas defuncto. Repudium sit illi silentium tuum, alienis iam dotalibus scriptum. Hoc modo nouum promereberis maritum, si ueteris obliuiscaris. Debes magis illi placere propter quem Deo [placere] non maluisti^c.

3 (4). Haec psychici uolunt apostolum probasse aut in totum non recogitasse cum scriberet : *Mulier uincta est in quantum temporis uiuit uir eius; si autem mortuus fuerit, libera est : cui uult nubat, tantum in Domino*^d. Ex hoc enim capitulo defendunt licentiam secundi matrimonii, immo et plurimi, si secundi : quod enim semel esse desiit omni obnoxium est numero. 4 (5). Quo autem sensu apostolus scripserit, ita relucebit, si prius constet non hoc illum sensu scripsisse quo psychici utuntur. Constat autem, si quis ea recoretur quae huic capitulo diuersa sunt et apud doctrinam et apud uoluntatem et apud propriam ipsius Pauli disciplinam. (6). Si enim secundas nuptias remittit, quae ab initio non fuerunt, quomodo affirmat omnia ad initium recolligi in Christo^e? Si uult nos iterare coniugia, quomodo semen nostrum in Isaac^f semel marito auctore defendit? (7). Quomodo totum ordinem ecclesiae de monogamis disponit^g, si non haec disciplina praecedit in

TESTIMONIA : 20-21. HIER., *Adv. Ion.* 1, 16, 234 C.

7 bucellas NX *Bulbart* : -cc- FR || 8 dabis : tribue N (*iuxta VVLG*) || uirgine : -nes NFX || 12 dotalibus : -alium N -atibus F || 14 deo non FXR¹², *prob. Löfstedt* : d. placere n. NGR³ || 17 uincta FXC *Pam.* : iuncta NR || 18 uiuit : -uet N (?) || 21 semel om. N || esse desiit : esse desinit N desinit esse F || omni R² *mg. Vrsinus Rig.* : omne NFXR *Pam.*, om. *Gel.* || 26 propriam : -prium F || 27 remittit N (?) FXR *Bulbart* : adm- R¹ *mg. petim- CPam.* || 29 recolligi : colligi N || 31 ordinem totum N || 31-33 de monogamis --- ordo om. N.

que des petits pains. Car telle est leur règle : « Donne à qui te demande^b. » Et ils vous uniront au sein de l'Église vierge, seule épouse de l'unique Christ. Et tu prieras pour tes époux, le nouveau et l'ancien. (3). Choisis envers lequel tu seras adultère. Tous les deux, selon moi. Mais si tu avais du sens, tu te tairais sur le défunt. Ton silence serait pour lui comme un divorce, déjà signifié par le contrat avec un étranger. Le moyen de te concilier ton nouveau mari : oublier l'ancien. Tu dois plaire avec plus de soin à celui pour lequel tu n'as pas préféré plaire à Dieu^c.

3 (4). Voilà, selon les psychiques, ce que l'Apôtre a approuvé, ou complètement oublié, en écrivant : « Une femme est tenue par le lien du mariage tant que vit son mari ; s'il meurt, elle est libre ; qu'elle se marie avec qui elle veut, dans le Seigneur seulement^d. » Ils s'appuient sur ce passage pour justifier le second mariage, ou mieux, le mariage multiple, s'ils justifient le second : car l'unicité une fois perdue, on se trouve exposé à n'importe quel nombre. 4. (5). Or, ce qu'a voulu dire l'Apôtre apparaîtra dans toute sa lumière, s'il est d'abord bien établi qu'il n'a pas eu en vue ce que les psychiques comprennent. Pour établir cela, qu'on se rappelle tout ce qui est en contradiction avec le contenu du passage dans l'enseignement, dans la volonté, dans la discipline personnelle de Paul lui-même. (6). Si en effet il permet les secondes nocces, qui n'existaient pas au commencement, comment peut-il affirmer que tout est rassemblé et ramené au commencement dans le Christ^e? S'il veut que nous réitérions nos mariages, comment peut-il soutenir qu'Isaac est à la source de notre race^f, lui qui ne fut qu'une fois marié? (7). Comment peut-il fonder sur les seuls monogames toute la hiérarchie de l'Église^g, si cette discipline n'est pas d'abord le fait des laïcs, dont la

b. *Matth.* 5, 42 c. *Cf. I Cor.* 7, 34 d. *I Cor.* 7, 39 e. *Cf. Éphés.* 1, 9 s. f. *Cf. Rom.* 9, 7; *Gal.* 4, 28 g. *Cf. I Tim.* 3, 2.

laicis, ex quibus ecclesiae ordo proficit? Quomodo in matrimonio adhuc positos a fructu matrimonii auocat, 35 dicens in collectum esse tempus^h, si per mortem matrimonio elapsos iterum in matrimonium reuocat? 5 (8). Haec si diuersa sunt ei capitulo de quo agitur, constabit, ut diximus, non hoc illum sensu scripsisse quo psychici utuntur; quia facilius est ut aliquam rationem 40 habeat unum illud capitulum quae cum ceteris sapiat, quam ut apostolus diuersa inter se docuisse uideatur. (9). Eam rationem in ipsa materia poterimus recognoscere. Quae ista materia apostolo fuit scribendi talia? 6. Tirocinium nouae et cum maxime orientis ecclesiae, quam lacte scilicet 45 educabat, nondum solido cibo ualidioris doctrinaeⁱ, adeo ut prae illa infantia fidei ignorarent adhuc quid sibi agendum esset circa carnis et sexus necessitatem. (10). Cuius etiam ipsas species ex rescriptis intellegimus. Cum dicit: *De his autem quae scribitis, bonum est homini* 50 *mulierem non attingere; propter fornicationes autem unusquisque uxorem suam habeat*^l, 7. ostendit fuisse qui in matrimonio a fide deprehensi uerebantur ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent. (11). Et tamen secundum ueniam concedit, non 55 *secundum imperium*^k, id est indulgens, non praecipiens ita fieri. Ceterum malebat omnes id esse quod et ipse^l. 8. Proinde et de repudio rescribens demonstrat quosdam de isto quoque cogitasse, uel maxime quia et in ethnicis

35 collectum VL Dekkers Bulhart: -tu NF (?) X -to edd. cett. || 36 elapsos: -sus X || in om. N || matrimonium: X legi non potest || 40 habeat: -as F || sapiat Gel., tuet. Bulhart: habeat NFXR Dekkers || 40-41 quam ut — inter se ante unum illud posuit X || 42 quae Gel.: qua NFXR || 43 scribendi talia Gel.: scribenda italia NFXR¹⁻² scribenda ut alia R³ || tirocinium: ty- FX || 44 cum Gel.: quam NFXR Bulhart || 46 ignorarent: -aret FX || quid: quod FX || 48 intellegimus: -li- NFX Bulhart || 50 fornicationes: -nis F || 52 eis: illis N Bulhart || 57 demonstrat: -as N.

hiérarchie de l'Église est issue? Comment peut-il détourner de la jouissance du mariage ceux qui sont encore pris dans ses liens, en disant que le temps se fait bref^h, s'il y ramène ceux que la mort de leur conjoint en a délivrés? 5 (8). Tout cela contredit le passage en question? Donc il sera bien établi, comme nous l'avons affirmé, que l'Apôtre n'a pas eu en vue ce que les psychiques comprennent; car il est plus facile de penser que ce seul passage admette une raison qui s'accorde avec tout le reste que de croire que l'Apôtre ait pu se contredire en sa doctrine. (9). Et cette raison, nous pourrions la découvrir dans les circonstances mêmes. Quelles furent les circonstances où l'Apôtre écrivit ces lignes? 6. Il s'adressait à de jeunes recrues, une église nouvelle et juste à sa naissance, et il la nourrissait évidemment de lait, sans lui donner encore le solide aliment d'un enseignement plus fortⁱ. L'enfance de leur foi était si faible que ces convertis ne savaient toujours pas comment se comporter face aux nécessités de la chair et du sexe. (10). Nous voyons même les divers aspects de cette affaire d'après les réponses que Paul donne à leurs questions. Lorsqu'il dit: «Mais j'en viens à ce que vous m'avez écrit. Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme; toutefois, en raison des périls de fornication, que chacun ait sa femme^l», 7. il indique par là que certains, touchés par la foi alors qu'ils étaient mariés, craignaient de ne plus pouvoir user de leur mariage parce qu'ils avaient cru en la chair sainte du Christ. (11). L'Apôtre, cependant, fait des concessions, par indulgence, «non par autorité^k», c'est-à-dire qu'il tolère, il n'ordonne pas; au reste, il préférerait que tous fussent comme lui^l. 8. De même, lorsqu'il répond à la question sur le divorce, il montre que quelques-uns y avaient pensé, pour cette raison surtout qu'ils ne croyaient

h. Cf. I Cor. 7, 29 i. Cf. I Cor. 3, 2 j. I Cor. 7, 1 s. k. I Cor. 7, 6 l. Cf. I Cor. 7, 7-8.

matrimonii non putabant post fidem sibi perseuerandum^m. 9 (12). Querebant et de uirginibus consilium (praeceptum enim Domini non eratⁿ): bonum esse homini si sic permaneat, utique quomodo a fide fuerit inuentus^o: *Vinctus es enim uxori? ne quaesieris solutionem. Solutus es ab uxore? ne quaesieris uxorem. Si autem acceperis uxorem, non deliquisti^p*, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est. (13). A fide enim etiam ipsa uita nostra censetur. 10. Sed hic parcere se dicit illis; alioquin *pressuram carnis^q* subsequaturam prae angustiis temporum^t impedimenta matrimonii recusantibus; quin potius de Domino sollicitudinem habendam promerendo quam de marito^s. Et ita reuocat quod permisit. (14). Sic ergo in eodem ipso capitulo quo definiuit unumquemque in qua uocatione uocabitur^t, in ea perseuerare debere, adiciens: *Mulier uincta est quamdiu uiuit uir eius; si autem dormierit, libera est; cui uolet nubat, tantum in Domino^u*, hanc quoque eam demonstrat intellegendam quae et ipsa sic fuerit inuenta soluta a uiro, quomodo et uir solutus ab uxore – per mortem utique, non per repudium facta solutione, quia repudiatis non permetteret nubere^v aduersus pristinum praeceptum. (15). Itaque et mulier, si nupserit, non delinquet, quia nec hic secundus maritus deputabitur, qui est a fide primus, et adeo sic est ut

TESTIMONIA : 65-67. HIER., *Ep.* 69 (3, p. 191-209); *Comm. in ep. ad Titum* 1, 6, PL 26, 563 D - 565 A; cf. *Adu. Iou.* 1, 15, 234 A.

59 sibi *C Pam.* : om. NFXR *Bulhart* || 61 domini non : dominicum R1 mg. R2 || 63 uinctus : iunctus N || enim NFXR *Bulhart* : om. *Gel.* || 65-66 numerabitur : munerabitur F murabitur (?) X || 67 etiam : eiciamus (?) X || 68 se om. X || 71 habendam X in marg. || promerendo : promendo *Pam.* || marito : mer- FX || 73 definiuit N *Bulhart* : -nit *ceff.* || 74 perseuerare N *Bulhart* : permanere *ceff.* || 75 uolet : uilet (?) F || 76 hanc : hinc *Vrsinus Rig. Oehler Dekkers* || eam om. N || intellegendam : -li- F *Bulhart* || 80 et N *Bulhart* : om. *ceff.* || 81 delinquet : -quit N *Bulhart* || 82 adeo : ideo N deo X.

pas devoir persévérer dans des unions païennes après leur conversion^m. 9 (12). Ils demandaient aussi conseil au sujet des vierges (car, là-dessus, pas de précepte du Seigneurⁿ). Réponse : il est bon pour l'homme de rester ainsi, à savoir en l'état où la foi l'a trouvé^o. «Tu es lié à une épouse? Ne cherche pas à rompre. Tu n'es plus lié? Ne cherche pas d'épouse. Mais si tu as pris épouse, tu n'as pas péché^p», car à celui qui a été libéré avant sa conversion et se marie après, on ne comptera pas ce mariage pour un second, puisqu'il est le premier après sa conversion. (13). C'est en effet de la conversion que même notre vie tire son origine. 10. Mais il veut, dit-il, les épargner; autrement, «leur chair connaîtra l'épreuve^q», car l'angoisse des derniers temps^t dissuade de se charger des fardeaux du mariage; bien plus, mieux vaut avoir souci de se concilier le Seigneur qu'un mari^s. Et de la sorte, Paul reprend ce qu'il a permis. (14). Ainsi donc, quand dans ce même passage où il a défini que chacun doit rester en l'état où il est appelé^t, il ajoute : «La femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit; mais s'il s'endort dans la mort, elle est libre, elle peut se marier avec qui elle veut, dans le Seigneur seulement^u», il montre qu'il faut entendre aussi par là une femme trouvée séparée de son mari (tout comme l'homme était séparé de sa femme), la séparation étant évidemment due à la mort et non pas au divorce – car Paul ne permettrait pas aux divorcés de se remarier^v à l'encontre du vieux précepte. (15). Voilà pourquoi la femme également, si elle se marie, ne pêchera pas : le mari qu'elle prendra, et qui est le premier après sa conversion, ne sera pas non plus compté pour le second; et, preuve supplé-

m. Cf. I Cor. 7, 10-16 n. Cf. I Cor. 7, 25 o. Cf. I Cor. 7, 26 (= v. 17) p. I Cor. 7, 27 q. Cf. I Cor. 7, 28 r. Cf. I Cor. 7, 26 s. Cf. I Cor. 7, 32-34. t. Cf. I Cor. 7, 20.24 u. Cf. *supra*, 117-119 v. Cf. *fort.* I Cor. 7, 10-11.

propterea adiecerit : *tantum in Domino*, quia de ea agebatur quae ethnicum habuerat et amisso eo crediderat, ne scilicet
 85 etiam post fidem ethnico se nubere posse praesumeret – licet nec hoc psychici curent. **11** (16). Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem euer-
 90 sionem : *Si autem dormierit uir eius*, quasi de futuro sonet ac per hoc uideatur ad eam pertinere quae iam in fide uirum amiserit. (17). Hoc quidem si ita esset, in infinitum emissa licentia totiens uirum dedisset quotiens amissus esset, sine ullo pudore nubendi etiam ethnicos congruente. Sed si ita esset, quasi de futuro : *Si cuius maritus mortuus*
 95 *fuerit*, tantumdem et futurum ad eam pertineret cuius ante fidem morietur maritus. Quaeuis accipe, dum cetera non euertas. **12** (18). Nam cum et illa sententiae cedant : *Seruus uocatus es? ne curaueris. In praeputio uocatus es? ne circumcidaris. Circumcisis uocatus es? ne adduxeris*^w – quibus
 100 concurrat : *Vinctus es uxori? ne quaesieris solutionem. Solutus es ab uxore? ne quaesieris uxorem*^x –, satis manifestum est ad eos haec pertinere qui in noua et recenti uocatione constituti de his consulebant in quibus a fide fuerant deprehensi. **13** (19). Haec erit interpretatio capituli istius de hoc
 105 examinanda, an et tempori et causae, et tam exemplis et argumentis praecedentibus quam et sententiis et sensibus subsequenter, et in primis an ipsius apostoli et consilio

84 et ante ethnicum add. N || ne R³ : om. NFXR¹² || 87 authentico : autentico F attentico X || exiit NR²GR³ : exigit FXR¹ || 91 esset R³ : est et NFXR¹² || 93 etiam : et tam N || ethnicos N Bulhart : -cis cett. || congruente R² : -tes NFXR¹ || 94 si¹ NFXR Bulhart : etsi Pam. || 96 quaeuis (quamuis C Pam. quauis Oehler) accipe dum cetera Gel. : om. NFXR || 97 cedant : praecedant corr. Bulhart || 98 in praeputio uocatus con. B. Rehm, prob. Bulhart : impraeputiatus NFXR impraeputiatus uocatus Gel. || 99 circumcidaris : circumdaris FX || 100 uxori : -re X || 102 constituti X || 103 his : hiis FX.

w. I Cor. 7, 21.18 x. Cf. supra, l. 63-65.

mentaire, s'il a ajouté : «seulement dans le Seigneur», c'est que justement il traitait du cas de femmes auparavant épouses de païens et gagnées à la foi au temps de leur veuvage : qu'elles n'allassent pas penser qu'elles pouvaient épouser un païen encore après leur conversion – mais de cela aussi, les psychiques se moquent. **11** (16). Et sachons bien qu'il y a divergence entre les mots de l'original grec et l'expression passée dans l'usage : on a introduit (calcul ou inadvertance?) une altération qui consiste en deux syllabes : «mais si son mari s'endort dans la mort», comme s'il s'agissait d'un futur et qu'il parût par là qu'une telle concession s'adresse à celle qui a perdu son mari après sa conversion. (17). Dans ce cas, l'Apôtre aurait donné jusqu'à l'infini licence de se marier, autant de fois que l'on est veuf, sans garder la retenue qui convient même à des païens. Mais, même dans l'hypothèse où les mots «si son mari meurt» auraient trait à l'avenir, ce futur que l'Apôtre emploierait ne concernerait tout de même que celle dont le mari meurt avant sa conversion. Comprends ce que tu veux, mais n'altère pas le reste. **12** (18). De fait, puisque l'idée s'exprime aussi bien dans ces lignes : «Tu étais esclave lors de ton appel? Ne t'en soucie pas... Tu étais incirconcis lors de ton appel? Ne te fais pas circoncir. Tu étais circoncis lors de ton appel? Ne te fais pas de prépuce^w...» (à quoi s'ajoute : «Tu es lié à une épouse? Ne cherche pas à rompre. Tu n'es plus lié? Ne cherche pas d'épouse^x»), il est bien clair que ces mots s'adressent à des gens qui, appelés nouvellement, récemment à la foi, s'interrogeaient sur les états où la foi les avait saisis. **13** (19). Voici comment il faudra interpréter en détail ce passage : voir s'il s'accorde avec le temps et le motif, avec les exemples et les arguments précédents aussi bien qu'avec les jugements et les idées subséquents, s'il concorde surtout avec la décision personnelle de l'Apôtre lui-même

proprio congruat et instituto : nihil enim custodiendum est quam ne diuersus sibi deprehendatur.

XII. I (1). Audi et aliam subtilissimam e contrario argumentationem : « Adeo, inquit, permisit apostolus iterare conubium, ut solos qui sint in clero monogamiae iugo adstrinxerit^a. Quod enim quibusdam praescribit, id non omnibus praecipit ». (2). Numquid ergo et quod omnibus praecipit, solis episcopis non praescribit, si quod episcopis praescribit, non et omnibus praecipit? An ideo omnibus, quia et episcopis? Et ideo episcopis, quia et omnibus? Vnde enim episcopi et clerus? Nonne de omnibus? (3). Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? An ordo aliquis seorsum debeat institui monogamorum, de quo adlectio fiat in clerum? 2 (4). Sed cum extollimur et inflamur aduersus clerum, tunc unum omnes sumus^b, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit^c. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis prouocamur, deponimus infulas, et partes sumus. (5). De ecclesiasticis ordinibus agebatur quales ordinari oporteret. Oportebat igitur omnem communis disciplinae formam sua fronte proponi, edictum quodammodo futurum uniuersis in praeceptione,

TESTIMONIA : 10-13. Cf. HIER., *Ep.* 123, 5 (7, p. 80, l. 2-7).
12-13. HIER., *Ep.* 69, 3 (3, p. 195, l. 15).
15-17. Fort. Ps. CYPR., *Sing. cler.* 21 (*CSEL* 3, 3, p. 196-197).

109 quam ne *Gel.* : quia *N* qua *FXR* qua ne *V manu secunda* || deprehendatur *NXR Dekkers Bulhart* : rep- *F d. quis Gel.*

XII I aliam *N Dekkers Bulhart* : om. *ceit.* || e *X sup. lin.* || 3 sint *N^{pe} XF Bulhart* : sunt *N^{ae} R* || 4-5 id non — praescribit om. *F* || 6-7 solis episcopis — praecipit om. *F* || 11 aliquis *NFXR Bulhart* : -qui *C Pam.* || 13 inflamur : inflammamur *C, non prob. Pam.* || 15-16 peraequationem : parequ- *NFX* || 17 partes *Gel.* : pares *NFXR Pam. Dekkers* impares *Harrisius Rig. Oehler* pares non *Kroymann Bulhart* || 17-18 ordinibus om. *N cod. Diuionensis* || 18 oporteret *N* || 19 proponi om. *X* || 20 in

et la règle qu'il s'est donnée : car on ne doit rien conserver qui puisse le faire accuser de contradiction.

XII. I (1). Écoute encore un autre raisonnement qu'on nous oppose avec beaucoup d'astuce : « L'Apôtre a si bien permis de réitérer le mariage qu'il n'a streint à la monogamie que les membres du clergé^a. Car ce qu'il prescrit à quelques-uns, il ne le prescrit pas à tous. » (2). Est-ce donc aussi, par hasard, que ce qu'il ordonne à tous, il ne le prescrit pas aux seuls évêques, puisque ce qu'il prescrit aux évêques, il ne l'ordonne pas non plus à tous? Ou plutôt ne l'ordonne-t-il pas à tous parce qu'il l'ordonne aux évêques, et aux évêques parce qu'il l'ordonne à tous? Car où sont pris évêques et clergé? N'est-ce pas du milieu de tous? (3). Or, si tous ne sont pas tenus à la monogamie, où prendre les monogames pour former le clergé? Faudra-t-il instituer à part un ordre de monogames, qui serve au recrutement du clergé? 2 (4). Mais quand nous nous élevons, que nous nous rengorgeons à l'encontre des clercs, tous alors nous ne faisons qu'un^b, tous nous sommes prêtres, car le Christ nous a faits prêtres pour son Dieu et Père^c. Quand nous sommes appelés à nous conformer en tout à la discipline sacerdotale, nous déposons nos bandelettes, et nous nous partageons en classes. (5). Or la question portait sur les ordres ecclésiastiques : quelles qualités exiger des postulants à ces ordres? Il fallait donc proposer, dans ses chapitres principaux, toute la loi réglant la discipline commune, une sorte d'édit porté pour l'instruction de tous absolument : ainsi le peuple saurait

praeceptione nos : in praecessione *N cod. Diuion.* impressione (in-*X*) *FXR* in praecessione *coni. Rig., recepit Dekkers* impressioni *Oehler Bulhart.*

a. Cf. I Tim. 3, 2; *uid. etiam* I Tim. 3, 12 et Tit. 1, 6 b. Cf. Jn 17, 11.21; Gal. 3, 28 c. Cf. Apoc. 1, 6; 5, 10.

quo magis sciret plebs eum ordinem sibi obseruandum qui faceret praepositos, et ne uel ipse honor aliquid sibi ad licentiam quasi de priuilegio loci blandiatur. 3 (6). Prospiciebat Spiritus sanctus dicturos quosdam : « Omnia licent
 25 episcopis », sicut ille uester Vthinensis nec Scantiniam timuit. Quot enim et ex digamia praesident apud uos, insultantes utique apostolo, certe non erubescences, cum haec sub illis leguntur!

4 (7). Age iam, qui putas exceptionem monogamiae de
 30 episcopis factam, recede et a reliquis tuis titulis disciplinae, qui cum monogamia episcopis adscribuntur : noli esse irreprehensibilis, sobrius, bene moratus, ornatus, hospitalis, docibilis, quin uero et uino deditus et manu promptus ad caedendum et pugnax et pecuniae amans et domum non
 35 regens nec filiorum curans disciplinam, sed nec ab extraneis famam bonam sectans^d. 5 (8). Si enim suam habent episcopi legem circa monogamiam, etiam cetera quae monogamiae accedere oportebit episcopis erunt scripta; laicis uero, quos monogamia non conuenit, cetera quoque
 40 aliena sunt. Euasisti, psychice, si uelis, uincula disciplinae totius. Praescribe constanter non omnibus praecipere quae quibusdam sint praeepta. (9). Aut, si cetera quidem communia sunt, monogamia uero solis episcopis imposita est, numquid illi soli Christiani pronuntiandi in quos tota
 45 disciplina collata est?

21 sciret : scieret X || 23 blandiretur *Vrsinus Rig.* || 23-24 prospiciebat : profic- X || 24 dicturos : -rus X || 25 uthinensis *NFXR Rig.* : -ti- *cett.* || 26 quot : quod F || et ex digamia R : ex digami N ex digamia FX *Bulhart* et digami *Gel.* || 29 exceptionem R³ : acc- *NFXR*¹⁻² *Bulhart* || 30 et *Pam.* : om. *NFXR* || tuis om. *Gel.* || 33 quin uero *VLR.* : qui in uero *NF* qui in mero X || 33-34 et manu — caedendum : *del. Kroymann Bulhart, perperam* || 34 caedendum : ced- *NFX* || pugnax : pugnas N pugnas *FXR*¹ || pecuniae : -nias FX || 35 curans : curam F curi X || 36 famam bonam N *Bulhart* : b. f. *cett.* || 37 an ante etiam *add. N* || 39 laicis : lacis X || quos *NFXR*¹ *Bulhart* : quis R² quis L

mieux qu'il devrait respecter le règlement selon lequel étaient institués les chefs, et ceux-là mêmes à qui reviendrait cet honneur ne se targueraient pas des avantages de leur rang pour se laisser parfois aller. 3 (6). L'Esprit-Saint prévoyait que certains diraient : « Tout est permis aux évêques », témoin le fameux évêque d'Uthina, l'un des vôtres, qui n'a même pas craint la loi Scantinienne. Que de bigames en effet président aussi chez vous, insultant bien sûr à l'autorité de l'Apôtre, sans rougir certainement lorsqu'on lit ces lignes devant eux!

4 (7). Tu te figures donc que la monogamie ne touche que les évêques? Eh bien! rejette aussi la suite de la loi, ces articles qui t'engagent et s'imposent aux évêques avec la monogamie. Ne sois pas irréprochable, sobre, de bonnes mœurs, considéré, hospitalier, d'esprit ouvert, montre-toi plutôt porté sur le vin, prompt au coup de poing, batailleur, assoiffé d'argent, sans soin pour ta maison ni souci pour élever tes enfants, ne va pas non plus rechercher bonne réputation auprès des étrangers^d. 5 (8). Si, en effet, la monogamie n'a force de loi que pour les évêques, c'est pour eux seuls aussi qu'aura été écrit tout le reste des points qu'il faudra rajouter à la monogamie; mais pour les laïcs, que la monogamie ne concerne pas, tout le reste aussi leur est étranger. Voilà, psychique, tu as échappé, si tu veux, à tous les liens de la discipline. Pose en principe, sans broncher, que les ordres à certains ne valent pas pour tous. (9). Ou alors, si le reste est commun à tous, tandis que la monogamie se trouve imposée aux seuls évêques, faut-il proclamer chrétiens ceux-là seuls qui doivent observer la discipline entière?

Dekkers || monogamia : -mie X || 41 praescribe : -bere X || non : ut F || 42 quidem (uel quidam) sint praeepta aut si cetera post cetera per *dittographiam add. X.*

d. Cf. I Tim. 3, 2-7.

XIII. 1 (1). Sed et Timotheo scribens uult *iuuenculas nubere, filios suscipere, matres familiae agere*^a. Ad eas dirigit quales supra denotat, iuuenculas uiduas, quae in uiduitate deprehensae et aliquandiu assectatae, *postquam in deliciis habuerunt Christum, nubere uolunt, habentes iudicium quod primam fidem resciderunt*^b, illam uidelicet a qua in uiduitate inuentae^c et professae eam non perseuerant. (2). Propter quod uult eas nubere, ne primam fidem susceptae uiduitatis postea rescindant, non ut totiens nubant quotiens in uiduitate temptanda, immo et in deliciis habita, noluerint perseuerare.

2 (3). Legimus et adscribentem Romanos eum : *Quae autem sub uiro est mulier, uiuenti uiro uincta est; si autem obierit, euacuata est a lege uiri. Nempe ergo uiuente uiro adulterare putabitur, si uincta fuerit alteri uiro; si uero obierit uir, liberata est a lege, quod non sit adultera facta alii uiro*^d. (4). Sed et sequentia recognosce, quo sensus iste, qui tibi blanditur, euadat. Itaque, inquit, *fratres mei, mortificamini et uos legi per corpus Christi, ut efficiamini alteri, ei scilicet qui a mortuis resurrexit, uti fructum feramus Deo. Cum enim eramus in carne, passiones delictorum, quae per legem, efficiebantur in membris nostris ad fructum ferendum morti; nunc autem euacuati sumus a lege, mortui in quo tenebamur, ad seruiendum Deo in nouitate spiritus et non in uetustate litterae*^e. 3 (5). Igitur si mortifi-

XIII 1 thimotheo NFX || 4 assectatae Harrisius Pam. : affec- NFXR Gel. || 6 resciderunt : reci- X || uidelicet : scil- N Bulhart || 10 temptanda NFXR Bulhart : temptata Gel. || noluerint : -runt F || 12 et ascribentem Romanos eum N Bulhart : eum et ad Romanos scribentem cott. || 13 autem¹ : enim N Dekkers || mulier : -rum FX || 14 uiri lege N || 15 uincta NFX Dekkers : iuncta R facta Bulhart || alteri : alii N Bulhart || uir : uiro N^o || 16 quod : quo N || adultera : -rata N || 17 sensus R¹ mg. R² : sensu NFXR¹ || 18 mei NC Pam. Bulhart : om. FXR Gel. || 19 alteri : aliter NFXR¹ || 20 deo : eo X || 23 lege : legi X || mortui : mortis R¹ mg. C Pam. || deo om. N Bulhart.

a. I Tim. 5, 14 b. I Tim. 5, 11-12 c. Cf. I Cor. 7, 20. 24 d. Rom. 7, 2-3 e. Rom. 7, 4-6.

XIII. 1 (1). Écrivant à Timothée, l'Apôtre veut aussi que «les jeunes femmes se marient, qu'elles aient des enfants et gouvernent leur maison^a». Il fait allusion au cas, qu'il dénonce plus haut, de ces jeunes femmes que la foi a saisies dans le veuvage et qui gardent un moment cet état; «mais après s'être comblées dans le Christ d'une vie de délices, elle veulent se remarier, attirant sur elles le jugement pour avoir renié leur foi primitive^b», c'est-à-dire la foi qui les avait trouvées^c dans le veuvage et où, après l'avoir professée, elles ne demeurent point. (2). Aussi veut-il qu'elles se marient, pour qu'elles ne renient pas ensuite leur foi primitive, par laquelle elles assument le veuvage; ce n'est pas pour qu'elles se marient chaque fois qu'elles auront refusé de persévérer dans un veuvage ouvert à la tentation, que dis-je? comblé de délices.

2 (3). Nous lisons encore dans sa lettre aux Romains : «En effet, la femme mariée se trouve liée à son mari tant qu'il est vivant; mais s'il meurt, elle est dégagée de la loi du mari. C'est donc du vivant de son mari qu'elle portera le nom d'adultère, si elle se trouve liée à un autre; mais en cas de mort du mari, elle est si bien affranchie de sa loi qu'elle n'est pas adultère en devenant la femme d'un autre homme^d.» (4). Mais lis aussi la suite, et l'interprétation où tu te complais t'échappera : «Ainsi, mes frères, dit Paul, laissez-vous vous aussi mettre à mort à la Loi par le corps du Christ, pour appartenir à un autre, à celui qui est ressuscité d'entre les morts, afin que nous portions du fruit pour Dieu. De fait, quand nous étions dans la chair, les passions pécheresses qui se servent de la Loi opéraient en nos membres, afin que nous portions du fruit pour la mort. Mais à présent, nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à ce qui nous tenait prisonniers, pour servir Dieu dans la nouveauté de l'esprit, et non pas dans la vétusté de la lettre^e.» 3 (5). Donc l'Apôtre nous ordonne

25 cari nos iubet legi per *corpus Christi, quod est ecclesia*^f, quae spiritu nouitatis constat, non per litteram uetustatis, id est legis, auferens te a lege, quae non tenet uxorem marito defuncto, quominus alii uiro fiat, ad contrariam te redigit condicionem, ne amisso uiro nubas, (6) quantumque
30 non deputareris adultera facta alteri uiro post mortem mariti, si adhuc in lege agere deberes, tanto ex diuersitate condicionis adulterii te praeiudicat post mortem mariti alii nubentem; quia iam mortificata es legi, non potest tibi licere, cum recessisti ab ea apud quam tibi licebat.

XIV. I (1). Nunc si et absolute apostolus permisisset in fide amisso matrimonio nubere, proinde fecisset quemadmodum et cetera quae aduersus formam regulae suae pro condicione temporum gessit, circumcidens Timotheum propter superducticios falsos fratres^a et rasos quosdam inducens in templum propter obseruationem Iudaeorum^b, ille qui Galatas in lege uolentes agere castigat^c. 2 (2). Sed ita res exigebant ut *omnibus omnia fieret, quo omnes lucrifaceret, parturiens illos donec formaretur Christus in ipsis*^d, et calefaciens tanquam nutrix paruulos fidei^e, docendo quaedam per ueniam, *non per imperium*^f (aliud est enim indulgere, aliud iubere), proinde temporalem licentiam permittens denuo nubendi propter infirmitatem

TESTIMONIA : 4-10. HIER., *Adu. Iou.* 1, 15, 234 B-C.

11-12. HIER., *Adu. Iou.* 1, 8, 221 B.

25 quod : quae *N^{ac}* || 27 non *om.* *NFXR*¹⁻² || 28 redigit : -degit *X* || 29 quantumque : quantumquod *F* || 30 alteri uiro facta *N Bulhart* || 31 mariti : -tis *N* || 32 praeiudicat te *N Bulhart* || 33 mortificata es *Gel.* : -ficare *N Bulhart* -ficat(a)e *FXR* -ficata *R¹ mg.* || legi : lege *R¹ mg.*

XIV I si *R³* : *om.* *NFXR*¹⁻² || permisisset : prom- *X* || 3 cetera : ceterum (?) *N* || 4-5 thimotheum *N* || 5 superducticios *NFXR Bulhart* : superinducticios *Gel.* || 7 galathas *FX* || 8 exigebant : -bat *C* (*non prob. Pam.*) || 9 luci faceret *FX* || 11 docendo : ed- *X* || 12 iubere : nu- *FX*.

de nous laisser mettre à mort à la Loi par «le corps du Christ, qui est l'Église^f», laquelle se maintient par l'esprit de nouveauté, non par la lettre de vétusté, je veux dire de la Loi. De la sorte, en te soustrayant à la loi qui ne lie pas la femme à son époux défunt et ne l'empêche pas de se remarier, il te ramène à la disposition contraire et te défend le mariage après la perte de ton mari; (6) ainsi dans l'exacte mesure où tu ne serais pas coupable d'adultère en te remarquant après la mort de ton époux, au cas où tu devrais vivre encore sous la Loi, d'avance, vu la différence des dispositions, Paul dresse contre toi ce chef d'accusation, si tu te remarques après la mort de cet époux; parce que désormais, tu t'es laissé mettre à mort à la Loi, il ne t'est plus permis d'agir ainsi : tu t'es séparée de cette Loi qui te permettait.

XIV. I(1). En réalité, même si l'Apôtre avait sans condition permis de se remarier quand on perd son conjoint une fois converti, il aurait agi comme il l'a toujours fait, violant, selon les circonstances, les règles qu'il avait lui-même posées, faisant circonscire Timothée à cause des faux frères qui s'étaient introduits par surprise^a, et conduisant au Temple des hommes rasés pour se plier aux rites juifs^b, lui qui réprimande pourtant les Galates de vouloir vivre selon la Loi^c. 2 (2). Mais l'état des affaires exigeait qu'«il se fit tout à tous, pour tous les gagner, les enfantant jusqu'à ce que le Christ fût formé en eux^d», les réchauffant comme une nourrice des petits faibles dans la foi^e, leur donnant certains enseignements par indulgence, «non par autorité^f» (car autre chose est de concéder, autre chose d'ordonner), laissant, pour un temps, liberté de se remarier, en raison de la faiblesse de la chair, de même que

f. Col. 1, 24.

a. Cf. Act. 16, 3; Gal. 2, 4-5 b. Cf. Act. 21, 24 s. c. Cf. Gal. *passim*, ac *praecipue* 3, 1-5 d. I Cor. 9, 22; Gal. 4, 19 e. Cf. I Thess. 2, 7 f. I Cor. 7, 6.

carnis quemadmodum Moyses repudiandi propter duri-
15 tiam cordis.

(3). Et hic itaque reddemus supplementum sensus
istius. 3. Si enim Christus abstulit quod Moyses prae-
cepit, quia ab initio non fuit sic^g, nec sic ideo ab alia
uenisse uirtute reputabitur Christus, cur non et Paraclitus
20 abstulerit quod Paulus indulsit, quia et secundum matri-
monium ab initio non fuit, nec ideo suspectus habendus
sit, quasi spiritus alienus, tantum ut Deo et Christo dignum
sit quod superducitur? 4 (4). Si Deo et Christo dignum
fuit durtiam cordis tempore expleto compescere, cur non
25 dignius sit et Deo et Christo infirmitatem carnis tempore
iam collectiore^h discutere? Si iustum est matrimonium non
separari, utique et non iterari honestum est. Denique apud
saeculum utrumque in bona disciplina deputatur, aliud
concordiae nomine aliud pudicitiae. (5). Regnauit duri-
30 tia cordis usque ad Christum, regnauerit et infirmitas carnis
usque ad Paraclitum. Noua lex abstulit repudium (habuit et
quod auferret), et noua prophetia secundum matrimonium,
non minus repudium prioris.

5 (6). Sed facilius durtia cordis Christo cessit quam
35 infirmitas carnis. Plus haec sibi Paulum defendit quam illa
Moysen; si tamen defendit cum indulgentem eum captat,
praescribentem recusat, quae potiores sententias et per-
petuas uoluntates eius eludit, quae non sinit nos hoc
apostolo praestare quod mauult. (7). Et quousque infir-

15 cordis NGR³: carnis FXR¹⁻² || 19 uirtute uenisse N ||
20 indulsit: inclusit N (addens in mg. sinistra: error pessimus) ||
22 tantum om. N || 22-23 deo — si om. N || 23 superducitur R: -di-
FX || si FX Pam.: sed R || 25 dignius: dignus NFX || 26 iam ante
iustum add. N Bulhart || 28 aliud: alie N || 31-33 habuit — repudium
add. X in mg. inferiore || 31 et N Bulhart: om. cett. || 32 auferret:
aufererret F || et N Bulhart: om. cett. || 35 paraclito post carnis fort.
addendum || 36 moysen si R¹ mg. R²: non sensi (-it N) NFXR¹ || cum:
quam NFXR¹ || eum: eam X || 38 eludit R³: uelut (-ud N) id
NFXR¹⁻² reputat coni. R¹ mg.

Moïse avait accepté le divorce à cause de la dureté du cœur
des Juifs.

(3). Et voilà pourquoi maintenant nous rendrons à la
pensée de Paul la plénitude de son sens. 3. Car si le Christ a
abrogé ce que Moïse avait prescrit, parce qu'il n'en était
pas ainsi au commencement^g, sans pour autant qu'on croie
qu'il soit venu doté d'un pouvoir étranger, pourquoi donc
le Paraclet n'aurait-il pas à son tour abrogé ce que Paul a
concedé — puisqu'au commencement non plus on ne se
remariait pas — sans pour autant devoir être tenu en
suspicion, comme un esprit étranger? Il suffit que ce qu'il a
ajouté soit digne de Dieu et du Christ. 4 (4). Et s'il fut
digne de Dieu et du Christ de réprimer, quand les temps
furent accomplis, la dureté de cœur, pourquoi donc ne
serait-il pas encore plus digne d'eux d'écarter la faiblesse de
la chair, le temps se faisant désormais plus bref^h? S'il est
juste de ne pas rompre le lien du mariage, bien sûr il est
bon aussi de ne pas le renouveler. Car dans le monde
on regarde ces deux principes comme gages de bonne
conduite, l'un pour la concorde qu'il exprime, l'autre pour
la retenue qu'il manifeste. (5). La dureté de cœur a régné
jusqu'au Christ, la faiblesse de la chair aura régné jusqu'au
Paraclet. La loi nouvelle abolit le divorce (elle avait aussi sa
part de retranchements à opérer), et la nouvelle prophétie
abroge le second mariage, lequel n'est pas moins un
divorce à l'égard du premier.

5 (6). Mais la dureté de cœur a plus facilement cédé au
Christ que la faiblesse de la chair. La faiblesse invoque
l'autorité de Paul avec plus d'ardeur que la dureté celle de
Moïse — si du moins c'est l'invoquer que d'abuser de ses
concessions, récuser ses prescriptions, éluder ses avis
dominants et ses constantes volontés, et nous empêcher
d'offrir à l'Apôtre ce qu'il préfère. (7). Et jusques à quand

g. Cf. Deut. 24, 1; Matth. 19, 8 h. Cf. I Cor. 7, 29.

40 mitas ista impudentissima in expugnando meliora perseuerabit? 6. Tempus eius donec Paraclitus operaretur fuit, in quem dilata sunt a Domino quae tunc sustinere non poterantⁱ, quae iam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse non deest.

45 (8). Quamdiu causabimur carnem, quia dixit Dominus: *caro infirma*? Sed praemisit et: *Spiritus promptus*ⁱ, ut uincat Spiritus carnem, ut cedat quod infirmum est fortiori. Nam et: *Qui potest capere capiat*^k, inquit, id est: «qui non potest, discedat.» 7. Discessit et ille diues^l qui non ceperat

50 substantiae diuidendae egenis praeceptum, et dimissus est sententiae suae a Domino. (9). Nec ideo duritia imputabitur Christo de arbitrii cuiuscumque liberi seruitio. *Ecce*, inquit, *posui ante te bonum et malum*^m. Elige quod bonum est; si non potes, quia non uis (posse enim te, si uelis,

55 ostendit, quia tuo arbitrio utrumque proposuit), discedas oportet ab eo cuius non facis uoluntatem.

XV. 1 (1). Quae igitur hic duritia nostra, si non facientibus uoluntatem Dei renuntiamus? Quae haeresis, si secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus? Quid est enim adulterium, quam matrimonium illicitum?

5 (2). Notat apostolus eos qui in totum nubere prohibebant, qui et de cibis interdicebant quos Deus condidit^a. Nos uero non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus, si saepius ieiunamus. 2. Aliud

TESTIMONIA : 1. HIER., *Ep.* 49, 3 (2, p. 117, l. 30).

40-41 perseuerabit: auit NFX || 41 operaretur NGR³: operatur FXR¹⁻² || 42 quem: quid N^{ac} || dilata R³: -tata NFXR¹⁻² || sustinere NFX Pam. Bulbart: -eri R Rig. || 43 non² om. R³ || 44 quia per — portare posse Gel.: om. NFXR || non deest: non deesse N, om. R³ || 45 causabimur sic omnes, etiam N || 46 praemisit: prom- X || 52 seruitio FR¹⁻² Dekkers, prob. Kellner-Esser Plumpe: uitio NX R³, tuent. Le Saint Bulbart.

XV 6 in (?) ante quos add. N || 7 auferimus: -ramus X.

cette faiblesse éhontée continuera-t-elle à battre en brèche ce qui vaut mieux? 6. Son temps était fixé jusqu'à ce que le Paraclet entrât en action, lui à qui le Seigneur a remis d'enseigner tout ce qu'on ne pouvait porter de son tempsⁱ, et que nul désormais n'a le droit de ne pouvoir souffrir, car l'Esprit ne manque pas qui en donne la force. (8). Allons-nous longtemps prétexter la chair et alléguer ces mots du Seigneur: «La chair est faible»? Mais il avait aussi d'abord déclaré: «L'Esprit est promptⁱ», afin que l'Esprit l'emportât sur la chair, et que le plus faible cédât au plus fort. Car il a ajouté: «Comprenne qui pourra^k», c'est-à-dire «qui ne le peut s'en aille». 7. Et il s'en est allé, ce riche^l qui n'a pas compris l'ordre de distribuer ses biens aux pauvres; le Seigneur l'a laissé suivre son sentiment. (9). Mais, pour autant, n'accusons pas le Christ de dureté, si quelqu'un laisse captif son libre-arbitre: «Voici, est-il dit, que j'ai mis devant toi le bien et le mal^m». Choisis le bien; si tu ne le peux — car tu ne le veux (Dieu montre que si tu veux, tu peux, en proposant le bien et le mal à ton libre arbitre) —, tu n'as qu'à t'éloigner de celui dont tu ne fais pas la volonté.

XV. 1 (1). Quelle est donc ici notre dureté, si nous renions ceux qui ne font pas la volonté de Dieu? Quelle est notre hérésie, si nous jugeons les secondes noces illégitimes, au même titre que l'adultère? Qu'est-ce en effet que l'adultère, sinon un mariage illégitime? (2). L'Apôtre blâme ceux qui interdisaient tout à fait le mariage et qui défendaient aussi certains aliments que Dieu a créés^a. Mais nous, nous ne supprimons pas plus le mariage (même si nous refusons le remariage) que nous ne réprouvons certains aliments (même si nous jeûnons plus souvent).

i. Cf. Jn 16, 12 s. j. Matth. 26, 41 k. Matth. 19, 12 l. Cf. Matth. 19, 16-22 m. Cf. Deut. 30, 15, 19; Sir. 15, 18 (LXX 15, 17). a. Cf. I Tim. 4, 3;

est auferre, aliud temperare, aliud est legem non nubendi
10 ponere, aliud est modum nubendi statuere.

(3). Plane qui exprobrant nobis duritiam uel haeresim in
hac causa aestimant, si in tantum fouent carnis infirmi-
tatem, ut in nubendo frequenter sustinendam putant, cur
illam in alia causa neque sustinent neque uenia fouent, cum
15 tormentis expugnata est in negationem? 3 (4). Vtique
enim illam magis excusari capit quae in proelio cecidit
quam quae in cubiculo, quae in equuleo succubuit quam
quae in lectulo, quae crudelitati cessit quam quae libidini,
quae gemens deuicta est quam quae subans. Sed illam
20 quidem a communicatione depellunt, quia non sustinuit in
finem; hanc uero suscipiunt, quasi et haec sustinuerit in
finem^b. 4 (5). Propone quid utraque non sustinuerit in
finem, et inuenies eius causam honestiorem quae saeuitiam
quam quae pudicitiam sustinere non potuit. Et tamen nec
25 cruentam defectionem infirmitas carnis excusat, nedum
impudicam.

XVI. 1 (1). Rideo autem, cum infirmitas carnis oppo-
nitur, quae summa fortitudo dicenda est. Iterum nubere est
res uirium; resurgere in opera carnis de continentiae otio
substantia est laterum. Talis infirmitas et tertio et quarto
5 et usque septimo forsitan matrimonio sufficit^a, ut quae

9 est¹; esse X || auferre R¹ mg. R²: ref- NFXR¹ || temperare :
temptare X || 10 ponere — nubendi om. X || est om. N || non ante
nubendi add. N (atque post haec pone, quod ipse secluserit) || 11 exprobrant :
-bant NF || uel om. N || 12 aestimant C Pam. Oehler : om. NFXR Rig. ||
12-13 infirmitatem : me(a)e (mei N) firmitatem NFX mei infirmitatem
Bulbart || 13 ut : aut X || sustinendam (subs- N, sic etiam infra) NFXR C
Latinus Pam. : -dum Gel. || putant NFX Bulbart : -tent edd. rell. ||
15 utique : unde N || 17 succubuit : subcubuit N succumbit X ||
18 lectulo : lectui F || 19 deuicta : -uineta X (?) F || 21 sustinuerit
(subs- N, sicut supra) : -nerit X || 22 finem : fine FXR¹.

XVI 2-3 est (et X) res uirium : uirium res est N || 4 substantia : -am
X || laterum : lacertum X || 5 et post forsitan add. NX.

2. Une chose est de supprimer, une autre de modérer; une
chose est de prohiber par une loi de se marier, une autre est
d'imposer une mesure au mariage.

(3). Ah certes! ces gens qui nous reprochent notre
dureté, ou nous traitent en cette affaire d'hérétiques, s'ils
ont tant d'affection pour la faiblesse de la chair qu'ils
croient devoir la soutenir par des mariages multiples,
pourquoi dans une autre ne la soutiennent-ils ni ne
l'excusent-ils affectueusement, quand on la met, cette chair,
à la torture, pour la forcer à nier? 3 (4). Car enfin, on peut
plus aisément pardonner à la chair qui tombe dans le
combat plutôt que dans l'alcôve, qui succombe sur le
chevalet plutôt que dans la couchette, qui cède à la cruauté
plutôt qu'à la débauche, qui est vaincue dans les gémiss-
ments plutôt que dans l'ardeur du désir. Et cependant,
cette chair, ils la chassent de la communion : elle n'a pas
tenu jusqu'au bout; quant à l'autre, ils l'accueillent comme
si, pour sa part, elle avait tenu jusqu'au bout^b. 4 (5). Ima-
gine pourquoi l'une et l'autre n'ont pas tenu jusqu'au bout,
et tu trouveras dans le cas de la première un motif plus
honorable : elle n'a pu supporter la cruauté, tandis que
l'autre n'a pas toléré la pureté. Et pourtant la faiblesse
de la chair n'excuse pas même la defection arrachée
dans le sang : combien moins l'apostasie provoquée par
l'impureté!

XVI. 1 (1). Or je ris quand on nous oppose la faiblesse
de la chair. Cette faiblesse, c'est bien plutôt le comble
de la vaillance. Se remarier, c'est une question de forces;
renaître aux actes de la chair après un séjour dans le repos
de la continence, c'est avoir les reins solides. Une telle
faiblesse alimente un troisième, un quatrième, et peut-être
jusqu'à un septième mariage^a; car bien sûr, cette chair,

b. Cf. Matth. 24, 13.

a. Cf. Matth. 22, 25-26.

totiens fortior quotiens fuerit infirmior, habitura iam non apostolum auctorem^b, sed Hermogenem aliquem, plures solitum mulieres ducere quam pingere. 2 (2). Materia enim in illo abundat, unde et animam esse praesumens
 10 multo magis spiritum a Deo non habet, iam nec psychicus, quia non de afflatu Dei psychicus.

(3). Quid, si inopiam quis causetur, ut carnem suam aperte prostitutam profiteatur, exhibitionis causa nubentem, oblitus de uictu et uestitu non esse cogitandum^c?
 15 Habet Deum, etiam coruorum educatorem, etiam florum excultorem^d. 3 (4). Quid, si solitudinem domus obtendat? Quasi una mulier frequentiam praestet homini ad fugam proximo! Habet uiduam utique, quam assumat licebit. Non unam generis huius uxorem, sed iam plures
 20 habere concessum est. 4 (5). Quid, si de posteritate quis cogitet isdem animis quibus oculis uxor Loth^e, ut ideo quis repetat matrimonium, quia de priore liberos non habuit? Heredes scilicet Christianus quaeret, saeculi totius exheres! Habet fratres, habet ecclesiam matrem. (6). Aliud est si
 25 et apud Christum legibus Iulii agi credunt, et existimant caelibes et orbos ex testamento Dei solidum capere non posse.

Nubant igitur huiusmodi in finem usque, ut in ista

TESTIMONIA : 12-13. HIER., *Ep.* 54, 15 (3, p. 38, l. 3-7).
 23. HIER., *Ep.* 14, 6 (1, p. 39, l. 2-3); cf. *Adv. Iou.* 1, 48, 278 C.

7 hermogenem aliquem : hermo generali quem FX || 9 habundat NFX || 10 a deo : adeo NF || psychicus *Gel.* : physicus NFXR (cf. 1, 1) || 11 quia non de afflatu dei psychicus *Gel.* : om. NFXR || non libenter delenerit *Fredonille* || 12 quid : quod R² || 15 coruorum *C Pam.* : corporum NFXR || educatorem corporum N || 16-17 obtendat *C Pam.* : ost- NFXR *Bulhart* || 19 huius generis N *Bulhart* || iam NFXR *Bulhart* : etiam *C Pam.* || 21 cogitet isdem animis R¹ mg. R² : cogitetis de minimis NFXR¹ || ut ideo *Gel.* : uti deo N utique deo FXR¹⁻² utque deo R³ || 22 repetat : reputat X || 23 christianus : -nos NFX || exheres : exheredes N || 24 aliud : illud X || est om. N || 25 existimant : aest- F ||

quand elle est faible, c'est alors qu'elle est forte : elle aura sur ce point non plus l'Apôtre pour garant^b, mais un Hermogène, coutumier d'épouser plus de femmes qu'il n'en peint. 2 (2). Car la matière abonde en lui, d'où, selon ce qu'il croit, l'âme aussi est tirée : à plus forte raison ne tient-il pas l'esprit de Dieu – et n'est-il même plus psychique : sa «psyché» ne vient pas du souffle de Dieu.

(3). Que dire à qui allègue sa pauvreté, et avoue clairement sa volonté de prostituer sa chair aux yeux de tous, et la marie pour la faire entretenir, oubliant qu'il ne faut s'inquiéter ni de la nourriture ni du vêtement^c? Il a Dieu, qui élève jusqu'à des corbeaux, et prend soin même de fleurs^d. 3 (4). Que dire à qui prétexte qu'il est seul chez lui? Comme si une unique femme pouvait combler la solitude d'un homme toujours près de fuir? Il a bien une veuve à sa disposition, qu'il la prenne avec lui en toute liberté. Rien ne le restreint plus à une épouse unique en ce cas, il a même le droit d'en avoir plusieurs. 4 (5). Que dire à qui s'inquiète d'une postérité, et, telle la femme de Loth^e, porte ses regards sur ce qu'il doit laisser après lui? Il veut renouveler son mariage, parce qu'il n'a pas eu d'enfant d'un premier lit? Ah! sans doute, le chrétien doit désirer des héritiers, lui qui n'a point de part au legs du monde tout entier! Il a des frères, il a une mère, l'Église. (6). A moins vraiment qu'on ne croie les lois Juliennes en vigueur auprès du Christ aussi, et qu'on ne juge exclus du testament de Dieu célibataires et gens sans enfants.

Que cette engeance continue donc à se marier jusqu'à la

26 orbos : orbos N || solidum om. N || 26-27 capere non posse N *Bulhart* : non posse capere *cott.* || 28 usque om. N || ut : et N.

b. Cf. II Cor. 12, 10 c. Cf. Matth. 6, 25-34 d. Cf. Matth. 6, 26-30; Lc 12, 24-28 e. Cf. Gen. 19, 26; Lc 17, 31-32.

confusione carnis, sicut Sodoma et Gomorrha^f et diluuii
 30 dies^g, ab illo ultimo exitu saeculi deprehendantur.
 5 (7). Adiciant tertium dictum: *Manducemus et bibamus* et
 nubamus, *cras enim moriemur*^h, non recogitantes *uae illud*
*praegnantibus et lactantibus*ⁱ multo grauius et amarius euen-
 35 tium in concussione totius mundi, quam euenit in uasta-
 tione unius particulae Iudaeae. (8). Satis opportunos
 nouissimis temporibus fructus iteratis matrimoniis colli-
 gant, ubera fluitantia et uteros nausiantes et infantes
 pipiantes. Parent antichristo in quo libidinosius saeuat.
 Adducet illis carnifices obstetrices.

XVII. 1 (1). Habebunt plane Christo quod legent spe-
 ciosum priuilegium, carnis usquequaque imbecillitatem.
 Sed hanc iudicabunt iam non Isaac monogamus pater
 noster nec Iohannes aliqui Christi spado nec Iudith filia
 5 Merari^a nec tot alia exempla sanctorum. 2. Solent eth-
 nici iudices destinari^b: (2) exsurget^c regina Carthaginis
 et decernet in Christianas, quae profuga et in alieno solo et
 tantae ciuitatis cum maxime formatrix, cum regis nuptias
 ultro optasse debuisset, ne tamen secundas eas experiretur,
 10 maluit e contrario uri quam nubere^d. (3). Assidebit et illi
 matrona Romana, quae etsi per uim nocturnam nihilo-

TESTIMONIA: 37-38. HIER., *Adu. Iou.* 1, 12, 229 A; cf. *Ep.* 49, 18 (2,
 p. 145, l. 7).
 6-10. HIER., *Adu. Iou.* 1, 44, 273 C; *Ep.* 123, 7 (7,
 p. 81, l. 20-22).
 10-13. HIER., *Adu. Iou.* 1, 46, 275 B; *Ep.* 123, 7
 (l. 24-26).

32 uae illud: uelut X || 34 euenit: conu- X || 35 iudaeae: iud(a)e NX
Bulhart uiribus F || oportunos NFX || 37 fluitantia: fluct- F || nausiantes
 FX: nauseantes NR || 38 pipiantes *Gel.*: pipantes NFXR || quo
 NFXR *Bulhart*: quae *Gel.* || 39 obstitrices FX.

XVII 1 legent NFXR *Bulhart*: allegent R¹ *mg. Gel.* || 3 iam R³: tam
 NFXR¹⁻² || 4 spado: spadone NFXR¹ spadones *coni.* R¹ *mg.* || nec
 iudith (-dhit N) N *Gel.*: ne uidui (wi- F) nec FX nec iudith nec R ||
 7 in¹ om. N || et²: est X || 9 experiretur: exprimeretur X || 10 assi-
 debit: adsidebit N assidebat X || illi et N.

fin, et que la consommation du monde les vienne saisir
 comme à Sodome et Gomorrhe^f, et aux jours du déluge^g,
 dans les honteux entremêlements de la chair! 5 (7). Qu'ils
 ajoutent un troisième terme à la parole du prophète:
 «Mangeons, buvons – et marions-nous – car demain nous
 mourrons^h», sans se rappeler que la malédiction portée
 contre «celles qui seront enceintes ou allaiterontⁱ» sera
 bien plus lourde et amère à l'ébranlement du monde entier,
 qu'elle ne l'a été lors du ravage d'un seul petit canton de
 Judée. (8). Qu'ils recueillent, par leurs mariages renou-
 velés, des fruits bien faits pour les derniers temps, des seins
 gonflés de lait, des ventres en douleurs, des marmots
 pleurnichards. Qu'ils préparent à l'Antichrist l'occasion de
 sévir avec plus de feu. Pour accoucheurs, il leur donnera
 des tourmenteurs!

XVII. 1 (1). Quel beau privilège à produire devant le
 Christ que l'universelle faiblesse de la chair! Mais les juges
 n'en seront plus ni Isaac le monogame, notre père, ni un
 Jean, ennuque du Christ, ni Judith, fille de Merari^a, ni tant
 d'autres saints, qui s'offrent en exemples. 2. On aime à se
 choisir pour juges^b des païens: (2). elle se lèvera^c, la reine
 de Carthage et prononcera contre les chrétiennes: exilée,
 fondatrice surtout sur un sol étranger d'une si grande ville,
 elle aurait dû d'elle-même souhaiter épouser un roi; et
 pourtant, pour ne pas connaître de secondes noces, elle
 aimait mieux, à l'inverse du mot de l'Apôtre, brûler que de
 se marier^d. (3). A ses côtés, siégera aussi cette matrone
 romaine qui, bien que ce fût par violence, et de nuit, pour

f. Cf. Lc 17, 28-29 g. Cf. Matth. 24, 37-39; Lc 17, 26-27 h. Is.
 22, 13; cf. I Cor. 15, 32 i. Matth. 24, 19.

a. Cf. Judith 8, 1-8; 16, 22 (VVLG 16, 26) b. Cf. I Cor. 6, 1-11
 c. Cf. Matth. 12, 42 d. Cf. I Cor. 7, 9.

minus experta alium uirum maculam carnis suo sanguine
abluit, ut monogamiam in semetipsam uindicaret. Fuerunt
et quae pro uiris mori mallent quam post uiros nubere.
15 3 (4). Idolis certe et monogamia et uiduitas apparent.
Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi uniuira, sicut
Matri Matutae. Pontifex maximus et Flaminica nubunt
semel. Cereris sacerdotes uiuentibus etiam uiris et consen-
tientibus amica separatione uiduantur. 4 (5). Sunt et
20 quae de tota continentia iudicent nos, uirgines Vestae et
Iunonis Achaicae et Dianae Scythicae et Apollinis Pythii.
Etiam bouis illius Aegyptii antistites de continentia infir-
mitatem Christianorum iudicabunt.

5 (6). Erubescere, caro quae Christum induisti^e! Sufficiat
25 tibi semel nubere, in quod a primordio facta es, in
quod e fini reuocaris. Redi in Adam uel priorem, si
in nouissimum non potes. Semel gustauit ille de arbore^f,
semel concupiit, semel pudenda protexit, semel Deo eru-
buit, semel ruborem suum abscondit, semel de paradiso
30 sanctitatis exulauit, semel exinde nupsit. Si in illo fuisti,
habes tuam formam; si in Christum transisti, melior esse

TESTIMONIA : 16. HIER., *Adu. Ion.* 1, 49, 282 B.
17. HIER., *ibid.*; *Ep.* 123, 7 (l. 15-16).
19-21. HIER., *Ep.* 123, 7 (l. 18-20); cf. *Adu. Ion.* 1, 41,
270 C.
22-23. HIER., *Ep.* 123, 7 (l. 16-17).
29-30. HIER., *Ep.* 22, 18 (1, p. 127, l. 27). [At uidesis
etiam TBRT., *An.* 38, 2.]
31-32. HIER., *Adu. Ion.* 1, 15, 234 B.

12 alium uirum experta N *Bulhart* || sanguine suo N || 14 pro uiris —
quam *Gel.*: om. NFXR || 14-15 nubere idolis certe NFX *Gel.*:
nuberent idolis certe R¹⁻² nuberent idolis his certe R³ || 15 et mono-
gamia et uiduitas R³: et in monogamia et uiduitas NFXR¹⁻² ||
apparent: -ret R || 16 uniuira: -ras NFX -ris *Bulhart* || 16-17 sicut matri
NFXR *Bulhart*: s. nec m. *Gel.* || 17-18 semel nubunt N *Bulhart* ||
18 cereris sacerdotes: ceteris sacerdos NFX || 20 quae R³: qui

avoir néanmoins subi un étranger, lava dans son propre
sang la souillure faite à sa chair et punit sur soi-même la
monogamie outragée. Il y eut des femmes aussi pour
préférer mourir pour leur mari, plutôt que de se marier
après sa mort. 3 (4). Bien entendu, monogamie et solitude
se retrouvent au service des idoles. Pour la Fortune
féminine, c'est uniquement l'épouse d'un seul mari qui la
coiffe de la couronne — tout comme *Mater Matuta*. Le
Grand Pontife et la Flaminique ne connaissent qu'un seul
mariage. Les prêtresses de Cérès, du vivant même de leur
mari, et avec son accord, par une séparation amiable,
restent seules, comme veuves. 4 (5). Il y en a aussi qui
peuvent nous juger sur la continence totale, les vierges de
Vesta, de la Junon d'Achaïe, de la Diane de Scythie, de
l'Apollon Pythien. Même les prêtres du fameux bœuf
d'Égypte jugeront sur la continence la faiblesse des chré-
tiens.

5 (6). Rougis, chair qui as revêtu le Christ^e! Qu'un seul
mariage te suffise: c'est l'état pour lequel tu fus créée au
commencement, et auquel tu es rappelée à la fin. Reviens à
Adam, au moins au premier, si tu ne peux revenir au
second. Une seule fois le premier Adam goûta du fruit de
l'arbre^f, fut en proie à la concupiscence, couvrit ses parties
honteuses, rougit devant Dieu, cacha sa honte, fut exilé du
Paradis de sainteté, une seule fois ensuite il se maria. Si tu
en restes à lui, tu as déjà un bon modèle; si tu es passé dans

NFXR¹⁻² || infirmitatem christianorum iudicabunt *inter* continentia et
iudicent *add.* N, *sed ipse expunxit* || 21 dianae: dea ne N^{ac} || scythicae:
sithice N scithice FX (*item infra* pithii pro py-) || apollonis F || 25 quod
a: quo da F quo a X || et *post* es *add.* N || 26 quod e fini reuocaris R² *adn.*
R³ *Bulhart*: quo definite (-ri FX) uocaris NFXR¹⁻² quod et finiri
uocaris R¹ *mg.* quod a fine reuocaris *Gel.* || 27 nouissimo N, *fort. recte* ||
29 paradiso F || 31 esse om. N.

e. Cf. Rom. 13, 14; Gal. 3, 27 f. Cf. Gen. 3, 6 s.

debebis. Exhibe tertium Adam, et hunc digamum, et tunc poteris esse quod inter duos non potes.

³² te *ante tertium add. NFXR Bulhart* || ³³ duo X.
de monogamia tertulliani explicit N explicit liber de monogamia F.

le Christ, tu devras être meilleur. Produis donc un troisième Adam, mais qu'il soit bigame alors, et tu pourras être pour le coup ce qu'avec les deux autres tu ne peux.

COMMENTAIRE*

Titre : Transcrit du grec (où il est utilisé tant par les auteurs païens, voir réf. données par le dict. de LIDDELL-SCOTT, que chrétiens, cf. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.* 3, 15, 6), *monogamia* (*monogamus*), attesté en latin pour la première fois chez T. (TLL 8, 1, 1425, 1 s., s.u. *monogamia*; 1425, 26 s., s.u. *monogamus*), désigne en général le mariage unique et non le seul «mariage monogamique»; semblablement *multinubentia* (*Pud.* 1, 16; *Iei.* 1, 2; *multinubus*, *Virg.* 3, 4), traduisant *πολυγαμία*, ne signifie pas polygamie mais remariages multiples. En revanche *digamia* (*digamus*) offre aussi bien le sens de réitération des noces que celui de bigamie simultanée (cf. 4, 4 et 6, 2) : cela permet à T. de jouer sur le mot et de discréditer la première acception par la seconde; aussi bien sa conception du mariage lui rendait-elle peu sensible la différence des deux situations (cf. comm. 4, 3 p. 244). A noter que notre auteur ignore le terme *bigamus* (qui n'est pas recensé par CLAEISSON, *Index Tertullianens*) et que *bigamia* ne figure même pas dans le TLL : il faut sur ce point corriger les assertions de LE SAINT, *Treatises on marriage*, p. 139-140, n. 51 sur *Exb.*

* Pour un examen détaillé de 10 passages litigieux, nous nous permettons de renvoyer à notre article «Tertullien, *De Monogamia*. Critique textuelle et contenu doctrinal», *RSLR* 22, 1, 1986, p. 68-87. Voici les références de ces passages : 3, 1, l. 8 «ad quem spectans»; 5, 4, l. 29 «qui non potest tam integrum praestare»; 5, 7, l. 49 «secundum figuram»; 6, 2, l. 21-23 «digamia... praeputatione»; 8, 2, l. 13 «post partum»; 8, 4, l. 24-25 «qua super illum... collocatura»; 9, 3, l. 21 s. «Non et...»; 9, 7, l. 50 «tertiaie concarnationis»; 12, 2, l. 17 «partes sumus»; 14, 7, l. 52 «arbitrii... liberi seruitio». (C.r. de ce travail par P. PETTMENGIN, «Chronica Tertulliana 1986», *REAug.* 34, 1987, p. 308 [nouvelles précisions sur le *Masb.*].)

CHAPITRE I

Narratio : rappel des points de vue hérétique, psychique et montaniste sur le mariage en général, et les secondes noces en particulier. Après avoir renvoyé dos à dos hérétiques et psychiques (1), T. présente le juste milieu montaniste, à mi-chemin entre la «luxure» catholique et l'encratisme gnostique (2); le chapitre se clôt, textes scripturaires à l'appui, par une attaque contre les psychiques (3).

Sur la *narratio* et sa structure, voir Introd., p. 24-25.

I, 1. Haeretici nuptias auferunt : Selon LE SAINT (*op. cit.*, p. 151, n. 1), T. fait probablement allusion aux Marcionites : de fait, comp. *Marc.* 1, 29, 1; 4, 34, 7; 5, 7, 6. Mais il doit aussi viser nombre de gnostiques, et les disciples de Tatien, dont la condamnation du mariage et de la procréation procédait d'un mépris général du monde matériel (voir dans LABRIOLLE, *La crise*, p. 110, n. 7, les opinions de divers gnostiques et encratites, Tatien, Saturnil, les Naasséniens, etc.). – Noter, dès le début du traité, la vive dénonciation des hérétiques, et la volonté de se distinguer d'eux : c'est qu'aux yeux des catholiques, les montanistes versaient aussi dans l'hérésie (*infra*, 2, 1); il est vrai néanmoins que le rigorisme «spirituel» ne s'appuyait pas sur une dépréciation ou une condamnation de la Création, œuvre divine. – Réminiscence probable de cet incipit dans Ps.-Cypr., *Sing. cler.* 25 : «haeretici qui nuptias auferunt» (C. MICARELLI, «Ricerche sulla fortuna di Tertulliano», *Orpheus* n.s. 6, 1985, p. 122-123).

Psychici : Sur l'emploi de ce mot et sa signification exacte, cf. LABRIOLLE, *La crise*, p. 138-143. *Psychicus* vient de S. Paul : au «spirituel» (πνευματικός), l'Apôtre oppose le «charnel» (σάρκινος, σαρκικός), ou le «psychique» (ψυχικός – cf. *I Cor.* 2, 14 : «ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ

πνεύματος», texte auquel T. fait allusion un peu plus bas, 1, 2, *psychicis non recipientibus spiritum* – cf. aussi *I Cor.* 15, 44-46), être «en qui bouillonne non pas l'effervescence de la foi et de l'amour divin, mais celle de la vie matérielle et des forces élémentaires de la chair et du sang.» (Les Pères apostoliques et les Apologues conservent la distinction paulinienne, mais n'usent que très rarement de ψυχικός.) Ajouter avec MOINGT, *Théologie trinitaire* 1, p. 119, que la signification montaniste du mot n'a rien de commun avec son acception valentinienne, laquelle vise «ceux qui sont privés par origine de la semence prédestinée» et n'a donc pas une valeur morale mais anthropologique (T. d'ailleurs traduit toujours le vocable hérétique par *animalis*, réservant la forme grecque au sens montaniste). – Doit-on d'autre part supposer que le terme s'applique indistinctement à la masse des fidèles non montanistes (LABRIOLLE, p. 143)? Ne stigmatiserait-il pas plutôt les clercs et les notables, ainsi que leurs partisans, hostiles aux «spirituels» – ou même «tous les membres des églises ayant répudié officiellement la nouvelle prophétie» (MOINGT 1, p. 119-121)? Le commun des croyants formerait alors ce que T. appelle les «simplices» ou «rudes» et que dans certains traités (e.g., *Prax.* 3, 1) il se propose d'éclairer (sur ces divers groupes, voir *ibid.*, p. 114 s.). Pour ce qui est de *Mon.* en tout cas, même s'il faut admettre que Tertullien n'éprouve pas une égale hostilité à l'égard de tous les «psychiques», les catholiques désignés sous ce vocable paraissent s'opposer, sans possibilité d'une troisième catégorie, aux «spirituels» montanistes. – Noter enfin que le terme *psychicus* n'apparaît que dans les dernières œuvres de T. et que, depuis LABRIOLLE (p. 361), on y voit (non sans simplification) la preuve d'une rupture totale avec l'Église catholique, ce qui offre un moyen de datation au moins relative.

Ingerunt : Sur la position catholique à l'égard des

secondes noces, cf. *Introd.*, p. 10, n. 3. — Pour le sens du verbe, voir R. UGLIONE, «*Interpretationes Tertullianae* (De monog. 1, 1; 8, 2; 8, 6)», *Latinitas* 27, 1979, p. 259-261.

Lex : Mot-clé : pour T., la discipline monogamique fait l'objet d'une loi inscrite dans la nature des choses et qui émane pour ainsi dire de l'être de Dieu (cf. *infra* : *unum*); elle existe dès le commencement (cf. 4, 2) et, quelles qu'aient été les dérogations qu'elle a pu subir dans l'histoire, on y doit revenir à la fin (cf. ch. 5).

Creatoris : Voir BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 372-373, selon qui ce mot, très fréquent chez T., mais toujours hors citation biblique, désigne le Dieu des Juifs et des Chrétiens par opposition au Dieu de Marcion ou des gnostiques et souligne, contre le mépris des hérétiques, que la Création vient de lui et n'est pas mauvaise. Ici, T., par l'emploi de ce terme, entend non seulement se distinguer des sectes hétérodoxes, mais rappeler la fin primordiale du mariage, qui est la procréation.

Alienos : Sur l'affirmation très forte chez T., que les hérétiques n'appartiennent pas à l'Église, cf. *Praes.* 37, 2; 40, 8-10; *Marc.* 2, 26, 2 et 27, 2, etc.

Spadones : Allusion aux εὐνοῦχοι de *Matth.* 19, 12 où le Christ invite à la continence perpétuelle ceux qui veulent se consacrer exclusivement au Royaume des Cieux (cf. *BJ*, note *ad loc.* — sur ce verset, cité par T. plus bas, 3, 1, voir comm., p. 231). Noter que le mot conserve ici son sens figuré, mais, adressé à des hérétiques, prend une couleur péjorative qu'il n'a pas dans l'Évangile ni non plus en général chez T.

Aurigas : LE SAINT traduit (*op. cit.*, p. 70) : «your own extremists» et commente (n. 4, p. 151) : «Tertullien oppose ici *alienos spadones* et *aurigas tuos*, littéralement 'les eunuques hérétiques' et 'tes charretiers', c.-à-d. les catholiques qui se ruent aux excès». L'explication de RIGAULT est plus précise (reproduite dans *PL* 2, col. 930) : s'appuyant sur Varron, *Res rusticae*, 2, 7, 8 et 2, 8, 4, *Rig.* rappelle que l'*auriga* est le palefrenier qui fait saillir les juments : *auriga* (*Rig.* accepte la leçon *peroriga* — cf. FREUND, *Grand Dictionnaire de la langue latine*, trad. par N. Theil, Paris, 1929, art. *Peroriga*) *dicitur quisquis admittit*. T. reprend *auriga* dans ce sens, par dérision et mépris, pour stigmatiser les psychiques qui, selon lui, favorisent le libertinage.

Tuos : Comparer *infra* : *de domestico obsequio*. T. considère toujours les psychiques comme membres de l'Église, à la différence des hérétiques (cf. LE SAINT, *op. cit.*, p. 151, n. 4). Quel que soit le déploiement rhétorique (isocolie; parallélisme; homéotéleutes) par lequel il prétend mettre ces deux groupes d'adversaires sur le même plan, notre auteur prend soin néanmoins de ne pas rompre tout à fait avec les catholiques.

Proinde et : Suivre C, malgré BULHART. De fait : (1) la chute de la particule est explicable par haplographie; (2) T. emploie *et* assez souvent dans le premier membre d'une comparaison. V. THOERNELL II, p. 74-78; BULHART lui-même *praef. ad CSEL* 76, III 102; LOEPSTEDT surtout, p. 27 (renvoi à *Marc.* 2, 6, 5 et 4, 39, 16 où se lit *proinde et*).

Licentia : Tertullien joue sur ce mot qu'il prend tantôt au sens péjoratif de «liberté dérégulée», comme ici, tantôt au sens de «permission» (*licentia nubendi*, cf. *infra* 1, 2 et 3, 8).

Nuptiarum Deum : Cf. *Marc.* 5, 15, 3 : «Destructores enim dei nuptiarum non sectatores castitatis retundo».

Confundit : LE SAINT propose deux interprétations : p. 70, «would put Him to blush», et p. 152, n. 5, «would make a caricature of Him». Comp. BLAISE, *DLFAC*, s.u. : *confundere* peut signifier «troubler, remplir de confusion, de honte, faire outrage» (= αἰσχύνειν). D'où la traduction proposée.

2. **Penes nos** : Le pronom désigne les seuls sectateurs de la nouvelle prophétie et son emploi fournit un indice utile de datation. – Sur l'usage fréquent chez T. de *penes* au lieu de *apud*, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 37.

Agnitio : Sur *agnitio*, voir MOINGT, *Théologie trinitaire* 1, p. 97. Selon cet auteur, «l'expression *agnitio Paracleti* est technique... : communication des charismes et signifie donc l'adhésion qui suit la manifestation». Cf. *Prax.* 1, 5 et 7.

Charismatum : Pour la signification de *charisma*, terme d'origine paulinienne, cf. *Dict. de Spir.*, 2, 1, Paris 1953, art. «Charisme» (X. DUCROS), col. 503-507 (spécialement col. 504, § 1). Rarement utilisé hors du N.T. (les Pères qui le reprennent l'emploient au sens de saint Paul – cf. F. PRAT, *La théologie de S. Paul*, n^{le} éd., Paris 1961, t. 1, p. 151, n. 2), ce mot, par son étymologie, exprime chez l'Apôtre, «l'objet et le résultat de la χάρις, c'est-à-dire, en l'espèce, de la faveur divine; il s'agit donc... d'un don gratuit de Dieu». Dans «cinq cas (*Rom.* 12, 6; *I Cor.* 12, 4.9.28.30),... le terme a une signification beaucoup plus précise et de caractère technique, désignant alors ces manifestations extraordinaires de l'Esprit qui ont marqué d'une façon si particulière les premiers développe-

ments de l'Église» (voir également PRAT, p. 152). C'est là le sens où Tertullien l'entend; il fait ainsi avant tout allusion au *charisma prophetiae* (WASZINK, *op. cit.*, p. 166), et y voit une preuve non seulement de l'authenticité de la Nouvelle Prophétie, mais en général de l'origine divine de l'Église (*Marc.* 5, 8, 12 – comp. *Marc.* 5, 15, 5-6). On sait d'ailleurs que ces dons de la grâce étaient une réalité encore bien vivante dans l'ensemble de l'Église au second siècle (réf. données par WASZINK, *ibid.*). Sur les charismes montanistes, voy. encore LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 13-15 et 112-123 et d'ALÈS, *op. cit.*, p. 435 s.

Continentia religiosa est cum licentia uerecunda : J'ai préféré cette leçon à celle de *C Pam.* Comprendre alors *est* au sens de *adest, uersatur* (cf. app. de BULHART) et faire de *religiosa* et *uerecunda* des épithètes; *cum* a d'autre part l'acception de *simul cum, pariter cum* (cf. THOERNELL I, p. 58-59). La leçon de *C* constituerait la «réfection classicisante» d'une tournure un peu obscure, réfection peut-être favorisée par la confusion fréquente de *quam* et *quum* (cf. HAVET, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911, § 915).

Ambae cum creatore sunt : Les recc. *NX* et *R¹ R²* donnent un texte étrange; *R³* semble avoir tiré de son propre fonds en écrivant *quandoquidem* : ses annotations n'indiquent pas qu'il ait trouvé cette leçon dans *G*. Il paraît préférable, avec BULHART, de supprimer *uerecunda continentia* comme issu peut-être d'une dittographie maladroitement corrigée. Comparer d'ailleurs *Pud.* 3, 6 : «Ita nec paenitentia huiusmodi uana nec disciplina huiusmodi dura est. Deum ambae honorant. Illa nihil sibi blandiendo facilius impetrabit, ista nihil sibi adsumendo plenius adiuuabit».

Temperat : Rupture de symétrie, si le verbe est pris au sens absolu («se modérer» : sur cette valeur médio-passive de l'actif, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 63-64; BULHART, *praef.* III, 51 a; traitement plus général de la question dans HOFMANN, § 165). Autre construction, qui, respectant le parallélisme, aiguise aussi le paradoxe de la *inunctura* : «la licence l'applique (sc. la loi des noces) avec modération».

Ista : Sur *iste* au lieu de *hic*, cf. ET, § 216; HOFMANN, § 105 b; HOPPE, *Syntax*, p. 104.

Modum : Notion à la fois doctrinale et morale, insistant en même temps sur le juste milieu montaniste respectueux de la loi divine, et sa modération en matière sexuelle (cf. *infra* : *pudor*), que l'on retrouve plus loin (15, 2) et dans *Marc.* 1, 29, 4.

Vnum matrimonium : Sur cette formule qui lie étroitement monothéisme et monogamie, *regula fidei* et *disciplina*, dans le cadre conceptuel d'une spéculation sur l'un et le multiple, chère à T., cf. *infra* 4, 3 *unio coniugii*. — L'affirmation *unum Deum* ne doit pas s'entendre comme une réponse aux accusations de trithéisme portées contre T. par les partisans de Praxéas et les tenants de la «monarchie» divine (cf. *Prax.* 3, 1) : elle serait bien allusive, et tout porte à croire *Prax.* postérieur à *Mon.* ; il paraît plus naturel d'y voir une dénonciation des théologiens hérétiques, du dualisme marcionite par exemple ou des éons valentiniens.

Magis : Sur l'emploi de *magis*, adverbe au lieu d'un adjectif cf. BULHART, *praef.* III, 114.

3. **Dum quae sunt** : Leçon du *Masb.*, à préférer, l'emploi de *dum* (+ ind.) au sens de *cum* causal ou *coincidens* étant fréquent chez T. (HOPPE, *Syntax*, p. 79).

Carnis : Sur les sens du mot *caro* chez T., voir BRAUN, *Deus christianorum*, p. 300 s. et SINISCALCO, *Ricerche sul «De Resurrectione»*, p. 109-111. Ici, *caro* doit se comprendre à partir de l'exégèse que T. donne habituellement de *Rom.* 8, 3 s. (cf. *Res.* 46, 3; *Iei.* 17, 6, etc. — à quoi il faut ajouter *Pud.* 17, 11-13) et signifie une manière d'être et d'agir pécheresse, hostile à Dieu et incompatible avec la vie chrétienne qui est don de l'Esprit. On sait que cette acception, fréquente, n'est pourtant pas la seule, *caro* désignant aussi dans le composé humain «l'élément corporel» à distinguer de «l'élément psychique» (BRAUN) ou, plus généralement encore, par un décalque du terme biblique (σάρξ), «l'homme entier dans sa condition terrestre» (SINISCALCO — cf. en *Mon.*, 17, 5 : *Erubescite, caro!*...), et conséquemment l'humanité du Christ par opposition à sa divinité (cf. 3, 8). Il est d'autant plus utile de débrouiller ce complexe de significations que T. joue sur la polysémie du vocable, et passe facilement du sens moral et péjoratif au sens anthropologique et même christologique (cf. 5, 5-7 et 10, 7-8).

Vt contraria... : Conserver *ut*, donné par le seul C, son absence dans les *recc.* étant due sans doute à une haplographie (**placebūt ut*). Ne pas oublier toutefois la fréquence chez T. de l'apposition explicative (cf. THOERNELL I, p. 22, et les ex. donnés : *Ap.* 14, 6; 35, 1, etc.).

Quam : Sur la brachylogie *quam* au sens de *tam... quam*, cf. HOPPE, *De Sermone*, p. 51; *Syntax*, p. 77; *Beiträge*, p. 47 et BULHART, *praef.* III, 71.

In primordio : Sur la valeur de la *lex primordii* chez T., cf. comm. 4, 2, p. 241.

CHAPITRE II

Divisio : la monogamie n'est ni nouvelle, ni insupportable et l'auteur fera d'abord justice des accusations psychiques dans un *generalis retractatus* (1).

Argumentatio, 1^{er} point de la question de droit : défense en général du Paraclet. Annoncé par le Seigneur (*Jean* 16, 12 s.), le Paraclet introduit certes des prescriptions qui peuvent passer pour nouvelles, ou trop lourdes, du moins dans certaines conditions (2); mais il garantit l'authenticité de sa mission et la légitimité de ses innovations en matière de *disciplina* par son respect de la *regula fidei* et sa fidélité au Christ de l'orthodoxie catholique (3-4).

Sur les notions de *divisio* et de *generalis retractatus*, voir *Introd.*, p. 25-28.

II, 1. (Monogamiae) disciplinam : Terme aux sens complexes et ramifiés, très courant chez notre auteur qui l'emploie 319 fois (cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 423-425 et V. MOREL, «Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien», *RHE* 40, 1944-1945, p. 5-45. Voir aussi l'étude, plus large, de H.-I. MARROU, «Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Église», *ALMA* 9, 1934, p. 5-25). Selon MOREL, ce mot signifierait ici «prescription touchant l'administration ou la réception des sacrements» — ce qui est se référer de façon anachronique à une conception du mariage sacrement que l'on ne trouve pas explicitement formulée chez T. En fait, il veut dire «règle de vie», mais il est susceptible ailleurs (cf. 2, 3) d'une acception plus générale : sa notion englobe alors non seulement les règles morales mais la doctrine sacramentaire, l'ecclésiologie, la psychologie (BRAUN, p. 425). Continuant de progresser sous l'action du Paraclet «pour la sanctification de fidèles» (*ibid.*), la *disciplina* s'oppose ainsi à la *fides (regula fidei)*, qui, fixée dans

une forme intangible, porte sur le mystère de Dieu et de son Fils (cf. par ex. *Virg.* 1, 3), et dans le respect de laquelle elle évolue; garantissant par ce respect même la légitimité de son progrès, elle finit par désigner dès lors tout «le christianisme, moins la règle de foi» (MOREL, p. 17). Sur le «développement de la *disciplina* sous l'action de l'Esprit Saint chez T.», voir sous ce titre un second article de V. MOREL, *RHE* 35, 1939, p. 243-265.

In haeresim exprobrant : Sur cette valeur de *in + acc. praedicatum*, cf. BULHART, *praef.* III, 59 c (et ex. cités); cf. aussi HOPPE, *Syntax*, p. 39 (qui donne à cette tournure une valeur finale, par ex. dans les expressions *esse in* = εἶναι εἰς τι ou *ponere in* = τιθέναι εἰς τι). — Selon FREDOUILLE, *Conversion*, p. 356, ces mots trahiraient la rancœur de T., qui, sans doute toujours attaché à l'Église, «voyait son évolution vers le montanisme ni comprise ni acceptée par les plus instruits des psychiques» (cf. les mêmes plaintes dans *Iei.* 1, 5 et aussi *Pud.* 1, 10). T. en effet pour sa part n'avait pas le sentiment de verser dans l'hérésie : FREDOUILLE a rappelé combien tenue apparaît dans l'Église ancienne la limite entre orthodoxie et hérésie, et comme on la franchissait aisément.

Paraclitum : On sait que le terme de Paraclet pour désigner l'Esprit Saint est un usage johannique (*Jn* 14, 16; 15, 26; 16, 7 entre autres). La fonction du Paraclet «présent» dans Montan et ses prophétesses est décrite par LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, p. 324. Outre son rôle dans le progrès de la *disciplina*, la révélation du sens de l'Écriture (cf. *Res.* 63, 9; *Prax.* 2, 1 et *Fug.* 14, 3 : *deductor omnium veritatum*) et le don des charismes, spécialement du *charisma prophetiae*, le Paraclet est pour celui qui l'accueille un soutien, un consolateur (παράκλητος) : il exhorte à

souffrir le martyre (*exhortator omnium tolerantiarum*, *Fug.* 14, 3), et prête assistance dans les tortures (*ibid.*); son aide est même universelle et nécessaire (cf. *Mon.* 14, 6); enfin il intercède pour nous auprès de Dieu (*Mon.* 3, 10; voir aussi *Iei.* 13, 5). T., à la différence de certains montanistes plus tardifs, ne distingue pas le Saint-Esprit donné à la Pentecôte du Paraclet réservé aux derniers temps (cf. LE SAINT, *op. cit.*, p. 152, n. 8); il affirme au contraire leur identité (cf. *infra*, 3, 8 [*idem spiritus*]; *Pud.* 12, 1) et applique sans embarras *Jn* 16, 12 s. à la « Révélation » montaniste, tant ici que dans *Virg.* 1, 4-5 ou *Prax.* 2, 1 (cf. aussi *Fug.* 1, 1) : sans doute, l'action de l'Esprit est-elle, en ces jours de la fin, plus pressante; quant à la *disciplina*, si les Apôtres en ont déjà connu la plénitude, ils ne l'ont pas promulguée dans toute sa rigueur, et, tout en faisant clairement savoir la volonté divine, ont accordé des dispenses (cf. ch. 3 et 14); la continuité doit sembler à T. d'autant plus évidente que, historiquement, les charismes ne s'étaient jamais taris dans l'Église; ainsi ne paraît-il pas exact d'insinuer avec LABRIOLLE (*op. cit.*, p. 335) que T. n'a évité le « blasphème » des deux Esprits qu'au prix d'une obscurité, ni même de supposer avec FREDOUILLE (*Conversion*, p. 291) qu'à propos de *Jn* 16, 12-13, jadis opposé aux prétentions hérétiques (*Praes.* 22, 2 et 8-10), T. se voit contraint à une « palinodie exégétique ».

Institutores : Sur ce mot, attesté pour la première fois chez T., voir BRAUN, *op. cit.*, p. 392-393 et surtout n. 5, p. 392.

Durissimae : BULHART accepte *dirissimae* au double motif d'une meilleure attestation de la leçon et d'une plus grande énergie de l'expression; il reconnaît cependant que le TLL, s.u. *dirus*, parmi les nombreux exemples d'emploi de

cet adj. avec un abstrait (1272, 66 s.) n'offre aucun parallèle strict (SB 60). Il n'est pas douteux que *dirissimae* représente la variante unanime du *Corpus Cluniacense*. Cependant : (1) la confusion entre *i* et *u* est paléographiquement banale; (2) surtout, l'appréciation stylistique de l'éditeur viennois ne tient pas face à l'extrême cohérence de la pensée (manifestée par le choix constant des mêmes mots-clés) : tout au long du traité, T. combat le double reproche fait aux montanistes de *duritia* et de *novitas* (cf. ch. 14 et surtout, 15, 1, le rappel de la présente *divisio*).

Consistendum sit : *Consistere* = *morari, quaerere* (cf. BULHART, *apparat ad loc.*), ou mieux, comme le paraphrase R³ *adn.*, *Pes figendus hic, nec transiliendum*.

In generali retractatu : *Generalis retractatus* : terme technique selon FREDOUILLE, p. 131-133 et n. 226 = « discussion générale », « thèse ». Ici on peut toutefois se demander, vu la généralité de la question qui suit, si T. désigne par ce mot la totalité des ch. 2 et 3 : il semble avant tout avoir en vue le ch. 2, défense de la révélation montaniste dans son ensemble – ce qui confirmerait la situation particulière du ch. 3 à l'intérieur de la thèse, et par rapport aux pages qui le suivent.

An capiat : Sur les nombreuses attestations de *capit* impersonnel au sens de « il est possible » chez T., voir HOPPE, *De Sermonibus*, p. 16; *Syntax*, p. 48 et TLL, s.u., 333, 28 s. Explication de ce fait linguistique dans LOEFSTEDT, *Late Latin*, p. 97-98.

Nouum deputari possit : Grief spécialement sensible à T. : lui-même avait montré, contre les gnostiques en particulier, que la nouveauté est signe d'erreur (cf. *Praes.* 31, 1, où il affirme la « priorité du vrai » et la

«postériorité du mensonge» et 35, 3, où il soutient que «l'antériorité du christianisme sur l'hérésie constitue un *testimonium ueritatis*, car la vérité est toujours première» – FREDOUILLE, *Conversion*, p. 273). D'où l'effort déployé pour prouver l'*antiquitas monogamiae*. Voir le même embarras dans *Virg.* 1, 2.

Aduersus catholicam traditionem : Sur *catholicus* comme antonyme de *haereticus*, éléments bibliog. dans R.-F. REFOULÉ, éd. *Praes.* (SC 46), p. 123-124, n.4. – Sur *traditio*, cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 426-429. Ce terme, qui traduit *παράδοσις*, signifie ici objectivement ce qui est transmis, l'enseignement du Seigneur, des Apôtres, de l'Église, passé sans changement de la révélation originelle du Christ au temps présent – une telle tradition ne s'opposant jamais à l'Écriture Sainte. Le mot met l'accent sur l'idée de transmission continue de la doctrine. Il est souvent déterminé par *apostolica*, *apostolorum*, *catholica*, *euangelica*.

Sarcinam Domini : Je ne crois pas qu'on doive suivre BULHART lorsqu'il refuse la leçon de *C* sous prétexte de glose et voit (*praef.* III, 89 b) dans l'omission du génitif une brachylogie allusive (ici allusion à *Matth.* 11, 30). Les exemples allégués semblent trop hétérogènes pour être probants. Le sens de *secundum figuram* en *Mon.* 5, 7 interdit de sous-entendre *Adam et Euae*. L'emploi absolu de *dispositio* (sc. *diuina*), *diuinae* (sc. *litterae*, dans *An.* 15, 5) ou *nomen* (sc. *Christi* – cf. *Id.* 14, 1; mais aussi *Cor.* 1, 4 etc.) relève du langage théologique technique, et au moins de l'usage courant de notre auteur (voir, pour les trois termes susmentionnés, respectivement MOINGT, *Théologie* 4, Index, s.u. *dispositio*; WASZINK, comm. *An.* 15, 5, p. 228; FONTAINE, comm. *Cor.* 1, 4 p. 49). *Illius* (sc. *Abraham filius*) en *Mon.* 6, 3 ne peut entrer *stricto sensu* dans la présente

catégorie (*infra*, p. 263), et *ex lege* (om. *Dei*) en 10, 1 (*infra*, p. 309) paraît être une faute pure et simple. Ici le texte des *recc.* doit provenir de la chute, suggérée par le mot suivant, du *compendium* * *Dñi*.

2. **Edoctrum :** La correction de KROYMANN présente le double avantage : (1) de restituer un mot-clé qui «scanderaït» tout le raisonnement du chapitre (cf. l. 22 et l. 31) et apparaîtrait ainsi en tête et en fin de l'argumentation; (2) d'expliquer les leçons divergentes de *C* et des *recc.* par confusion de lettres et mécoupures, corruption favorisée dans *C* sans doute par le souvenir de *VVLG* («docebit uos omnem ueritatem», cf. *Pam. adn.*).

3. **Aduersario spiritu** = Le diable, ennemi de Dieu et des chrétiens. Sur l'assimilation calomnieuse du Paraclet montaniste avec l'«Esprit ennemi», cf. LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 402. R. UGLIONE, «Tert. De Monog. 2, 4 : De principali regula <agnitus>», *Vet. Christ.* 17, 1980, p. 99-106, lit plutôt ici un souvenir de *I Jn* 2, 22 : «Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium» (*VVLG*). Ce rapprochement inviterait à voir dans l'*Aduersarius spiritus* de *Mon.* l'*Antichristus* johannique qu'ailleurs (*Marc.* 5, 16, 4) T. identifie au *filius perditionis qui aduersatur* (= ἀντιχρῆστὸς) de *II Thess.* 2, 3-4. – *Apparet* : Texte difficile. La conjonction NR, qui doit constituer la leçon originelle du *corpus Cluniacense*, offre aussi, semble-t-il, un sens meilleur : l'Adversaire est déjà à l'œuvre – justement dans les sectes hérétiques.

Diuersitate praedicationis : Sur *praedicationis*, cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 430-434. Ce terme désigne ici objectivement le contenu de la prédication doctrinale, «tel que T. le distingue des observances, pratiques et rites»; souvent

accompagné de *fides*, *regula fidei* (comme ici), et s'opposant à *conuersatio*, il peut constituer une sorte d'équivalent de *doctrina* (*ibid.*).

Regulam fidei : L'expression *regula fidei* (traduisant le grec *κανών τῆς πίστεως*) se rencontre fréquemment dans T. pour « désigner la formulation objective d'une croyance à laquelle elle reste extérieure et fournit un caractère d'authenticité » (BRAUN, *op. cit.*, p. 450). Sans être un symbole baptismal (voir MOINGT, *op. cit.* 1, p. 79 s.), la *regula fidei* offre au catéchumène « l'essentiel du message révélé » – croyance en un Dieu unique et créateur; croyance en un Christ unique venu apporter au monde le salut que doit consommer la Résurrection (sur les quatre textes où T. expose cette règle de foi, *Praes.* 13, 2-5; 36, 5; *Virg.* 1, 3; *Prax.* 2, 1, ainsi que sur la formulation binaire, cf. MOINGT 1, p. 66-86) – « avant de le faire pénétrer dans le mystère même de l'Église et dans la vie sacramentelle » (BRAUN, p. 453). Exprimant la doctrine intangible des Apôtres et de l'Église, elle s'oppose à la *disciplina*, qui, elle, peut évoluer.

Adulterans : Image fréquente chez T. : les hérétiques sont des falsificateurs de la vérité révélée (*Praes.* 6, 2; 34, 1) ou du sens authentique de l'Écriture (*Carn.* 19, 1) – et le diable un contrefacteur qui altère la création divine (*diabolus interpolator* : cf. *Introd.*, p. 41, n. 4).

Ita : Dans les énumérations *primo... et ita (sic)*, *ita* comme *sic* (*infra* l. 26) offre à peu près le même sens que *deinde*, cf. BULHART, *praef.* III, 73-74.

Id est fidei : Sur *fides*, qui n'a pas ici le sens de « démarche de l'esprit qui croit », mais désigne, comme souvent sous la

plume de T., « la doctrine objectivement considérée », cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 443-445.

Quae prior est disciplina : On retrouve ici une catégorie essentielle de la pensée de T., selon FREDOUILLE, *Conversion*, p. 274-279 : la relation *antérieur/postérieur* (idée influencée par l'aristotélisme, et qui reparaît dans le néo-platonisme). L'antériorité de la foi sur la discipline n'est pas de l'ordre du temps, mais selon la nature – suivant le principe aristotélien rappelé par FREDOUILLE : sont dites antérieures « toutes les choses susceptibles d'exister, indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles ». Comparer, dirigé contre Marcion, un raisonnement analogue (*Marc.* 4, 12, 2) : «... (non) *aliam a Christo demonstratam diuinitatem, quando ... oportuerit utique prius alium deum exponi, postea disciplinam eius induci, quia deus auctoritatem praestet disciplinae, non deo disciplina.* »

De Deo : T. paraît désigner ainsi les articles qui composent la *regula fidei*.

De instituto : S'opposant aux termes *de Deo*, l'expression désigne au contraire ce qui relève de la *disciplina*. Voir BRAUN, *op. cit.*, p. 426, n. 3.

4. Secundum praefinitionem : *Praefinitio* ne signifie pas le « dessein éternel de Dieu », accomplissant le plan du Salut dans l'Histoire (comp. e.g. *Ephés.* 3, 11 VVLG « secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Iesu D.N. » = *κατὰ τὴν πρόθεσιν τῶν αἰώνων* κ.τ.λ.). Ce sens est inconnu de T., qui n'utilise d'ailleurs le terme qu'une seule autre fois, en *Fug.* 6, 4 : « Nobis autem (à la différence des disciples envoyés par Jésus pendant sa vie publique) *nulla Iudaeae praefinitio competit praedica-*

tionis in omnem iam carnem effuso Spiritu Sancto» (*praefinitio* = délimitation préalable). Dans notre passage, il faut donc voir une allusion aux paroles du Christ rapportées par Jean, et traduire avec GENOUDE, *op. cit.*, p. 411 : «ainsi qu'il l'avait déclaré d'avance.»

De principali regula : Sur le sens de *principalis* chez T., voir *Herm.* 4, 2 : «Quid principale nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia et ex quo omnia?» Qualifiant la *regula fidei*, l'adjectif ne fait que rappeler ce qui a été dit plus haut sur l'antériorité de la règle de foi par rapport à la discipline. — *Agnitus* : Leçon du *Masb.* (PETITMENGIN, c.r. de UGLIONE, *art. cit.*, in «Chronica Tertulliana 1980», *REAug.* 27, 1981, p. 332). Ce mot, comme *agnitio* (1, 3), est technique chez T. Le texte des *recc.* satisfait moins, malgré BULHART, qui donne à *de* un sens temporel (comprendre alors : «et ensuite [= *sic*, cf. p. 226], après avoir confessé la règle fondamentale...» — *SB* 114 et *praef.* III, 57; voir aussi HOPPE, *Syntax*, p. 33). UGLIONE, *art. cit.*, propose de rapprocher *I Jn* 4, 2 («in hoc cognoscitur spiritus Dei : omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne venisse ex Deo est» — *VVLG*).

Onerosa : Les *onera* dont traite tout le chapitre sont les exigences accrues du Paraclet en matière de morale; à distinguer des *onera legis* que les apôtres ont abolis (cf. *Act.* 15, 28-29), et qui désignent les minutieuses observances juives : voir *infra* comm. 7, 1, p. 273.

CHAPITRE III

Deuxième point de la question de droit : l'authenticité et la légitimité du Paraclet sur le problème de la discipline monogamique.

Propositio du chapitre : l'auteur examinera «plus tard» si la monogamie est un «fardeau»; il veut à présent prouver que «nihil noui Paraclitus inducit». Cela resterait vrai, même si le Paraclet avait commandé de garder la virginité. Vu en effet l'enseignement du Christ et les préférences de Paul, l'Esprit aurait pu se montrer plus exigeant (1). Certes, le mariage est préservé — mais en partie seulement. D'une part, l'Apôtre recommande de «s'abstenir de la femme» : le mariage n'est-il pas un mal, si la continence est un bien? Et si ceux qui ont femme ont à être comme s'ils n'en avaient pas, combien plus ceux qui n'en ont pas n'en doivent-ils pas avoir? Car les gens mariés sont partagés, ils ne consacrent pas tout à Dieu (2). D'autre part, *in abstracto*, le bien n'a nul besoin d'être permis, il s'impose de soi; la permission a aussi parfois pour motif la nécessité (3). En l'espèce, l'Apôtre ne veut pas le mariage, il le permet seulement, pressé par la nécessité : le mariage n'est donc pas un vrai bien (3). De fait, «mieux vaut se marier que de brûler» : meilleur qu'un mal, le mariage n'est qu'un moindre mal, un bien par comparaison (4-5). Et (argument subsidiaire) ce n'est que de sa propre autorité, humaine, que Paul le concède; mais l'Esprit divin lui fait vouloir la continence et révoquer sa concession (6). Même volonté chez Jean, qui nous invite à imiter le Christ, dont «la chair fut sainte» (7). Ainsi, fidèle à l'enseignement apostolique, venu au temps défini par Dieu pour parfaire la discipline, le Paraclet serait en droit d'interdire le mariage (8). Il ne ferait qu'imposer ce qui était dès longtemps annoncé, et les psychiques doivent le reconnaître : «Non, le Paraclet n'introduit rien de neuf» (9). Et quelle n'est pas son indulgence de permettre la monogamie (10)!

L'interprétation de *I Cor.* 7 qui forme le corps du chapitre ne concerne ici que les versets relatifs au premier mariage; bouleversant l'ordre du texte paulinien, elle regroupe les péripécopes en une construction dont le résumé ci-dessus tente de dégager les lignes maîtresses.

Sur le nombre de ces versets et leur utilisation (comparaison du présent développement avec *Vx.* 1 et surtout *Exh.*, moins structuré; analyse des idées de «bien» et de «moindre mal», de «voulu» et de «permis»), cf. *Introd.*, p. 52-60.

Sur la portée de l'exégèse proposée de *I Cor.* 7,1, voir *ibid.*, p. 72, n. 2.

III, 1. An onerosa... an autem noua : Rappel des deux points annoncés dans la *divisio* (2, 1) : réfuter l'accusation de *nouitas* (c.-à-d. d'*haeresis*) et celle de *duritia* – traiter les deux «lieux» de *antiquitate* et de *facilitate monogamiae*. T. semble pour l'instant renoncer à ce second développement («uiderit adhuc impudens infirmitas carnis» – sur l'emploi de *uiderit* / *uiderint*, cf. *comm.* 6, 4, p. 264) : le chapitre ne sera explicitement consacré qu'à établir la proposition «nihil noui Paraclitus inducit» – formule justement reprise au § 9, ce qui prouve son importance. On voit donc la fonction du chapitre 3 : plus directement consacré que le chap. 2 aux problèmes du *matrimonium*, l'étude qu'il fait du premier mariage préjuge *a fortiori* du second; centré sur l'idée d'*antiquitas*, il anticipe les chap. 4-13 (*Introd.*, p. 26-28). Cependant, la notion de *facilitas* n'est pas tout à fait oubliée; elle réapparaît au § 10, mais réglée comme en annexe : sur cette subordination du *locus de facilitate*, ici et dans tout le traité, cf. *Introd.*, p. 30. Comparer dans Sénèque, *Vit.* 11, 3 des lignes analogues et visant à renvoyer ailleurs (en fait nulle part) une digression jugée embarrassante (*comm.* GRIMAL, coll. *Érasme*, Paris

1969, p. 62) : «Sed *uidebimus an* apud quos tam contumeliose tractata virtus est adhuc virtus sit, quae habere nomen suum non potest si loco cessit; *interim* de quo agitur etc.» (nous soulignons les expressions semblables).

Infirmitas carnis : Cette expression scripturaire (cf. *Rom.* 6, 19 et surtout *Matth.* 26, 41, cité *infra* 14, 6), fréquente dans *Mon.*, y reçoit un sens équivoque et désigne tantôt la faiblesse qui, refusant la virginité ou la continence, pousse au premier mariage (e.g. 3, 10 ou 5, 1), et tantôt celle qui incite au remariage (ici – et chap. 14-17). Bien que T. admette la première, et proscrive la seconde, l'identité de noms ne laisse pas de jeter le discrédit sur le premier mariage : toute *infirmitas carnis* n'est que l'expression d'une rébellion de la chair contre l'Esprit (cf. 5, 7 et 14, 5).

Feruorem carnis despumare : Pour le sens de cette métaphore, cf. *An.* 27, 5 : «(In concubitu)... unico... impetu utriusque (sc. carnis et animae) toto homine concusso despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem.»

Ipsa Domino spadonibus aperiente : Sur le sens spirituel du mot *spado* (que T. emprunte visiblement à *Matth.* 19, 12), voir G. SANDERS «Les Galles et le gallat devant l'opinion chrétienne. La position de Tertullien», *Hommages à G. Vermaseren*, éd. M.B. DE BOER et T.A. EDWARDS, t. 3, Leiden 1978, p. 1062-1091, spéc. p. 1077-1080. Noter que dans ce cas, T. n'emploie jamais *eunuchus*, et que *castratus* ne figure ici que par souci de variation stylistique. Il convient, semble-t-il, d'ajouter aux remarques de SANDERS que, dans *Mon.* au moins, *spado*, distingué nettement de *continens* (cf. 8, 4), se réfère spécialement à la virginité, les exemples de

spadonatus étant le Christ et Jean-Baptiste (8, 1-2; 17, 1). Comparer toutefois *Cult.* 2, 9, 7 où *spadonatus* paraît être un simple synonyme de *continentia*.

2. **Plane** : Sur cet emploi de *plane*, qui accorde une concession reprise aussitôt, voir THOERNELL II, p. 48. Cf. *Res.* 5, 5; 44, 3; *An.* 6, 5; *Lei.* 14, 1, etc. Rapprocher aussi sous une autre expression un mouvement semblable et de même sujet (il introduit l'exégèse de *I Cor.* 7) en *Vx.* 1, 3, 2.

Contingere. Nihil enim... : Sans l'appui du *Masb.*, *Gel.*, suivi par tous les edd. (voir toutefois les *errata* de l'éd. BULHART), a rajouté *ergo malum est contingere*, selon toute apparence d'après Jérôme, *Adv. Iou.* 1, 7 (DEKKERS – cf. PETITMENGIN, c.r. cité *Introd.*, p. 108, n. 4). Cela n'est pas nécessaire, *enim* pouvant prendre le sens de *autem* (δέ) : voir TLL, s.u., 589-590, 3, 1 et LOEFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur «Peregrinatio Aetheriae»*, Uppsala, 1917, p. 34. – SIDER, *op. cit.*, p. 108 souligne l'origine rhétorique de cet *argumentum e contrario* (cf. Cic., *Top.* 46-49). Autres parallèles, profanes (Arist., *Rhet.* 2, 23, 1397 a; Sext. Empir. *Adv. Math.* 11, 40 SVF III 77 von Arnim; Quint., *I.O.* 5, 10, 73) ou chrétiens (Meth. Ol., *Symp.* 8, 16 PG 18, 169), et souvent sur un thème analogue à celui de T., dans C. MICAELLI : «Retorica, filosofia e cristianesimo negli scritti matrimoniali di Tertulliano», *ASNP* III^a s., XI, 1981, p. 74-76.

Habentes : Il est superflu de corriger *habentes*, qui, pour être la traduction de la *VVLG*, n'en reste pas moins fidèle au grec ὡς μὴ ἔχοντες (comp. *Pud.* 16, 19 «... ut et qui habent uxores sic sint tanquam non habentes»). *Gel.* aura voulu réduire la construction «anormale» *quasi* + part.

(sur cette tournure, voir HOPPE, *Syntax*, p. 59 et *Beiträge*, p. 127, renvoyant à HOFMANN, § 206 β).

3. **In matrimonio** : Le texte de *Gel.* suit le *Masb.* UGLIONE, «A proposito...», p. 89, y voit la *lectio difficilior* : *matrimonium* prendrait le sens connu de *maritus* (*infra* p. 268) et le datif respecterait la forme qu'habituellement T. donne à *I Cor.* 7, 33 (comp. e.g. *Exh.* 9, 1 «Cum enim dicat maritos hoc in sollicitudinem habere quemadmodum sibi placeant...») Mais : (1) cette leçon paraît isolée dans la tradition; (2) elle peut provenir d'une haplographie – ou du désir de normaliser l'emploi absolu du verbe *placere*.

Denique : Sur *denique* au sens de *enim*, *nam*, courant chez T., cf. TLL, s.u., 533 et HOFFMANN, § 281. Même acception *infra* : *denique dicit...* et *denique conuersus...*

In hac specie : *Species* signifie ici «cas d'espèce». Particulièrement dans l'expression *in hac (ista) specie*, ce mot est un quasi-synonyme de *causa* ou *titulus* et désigne le point dont on traite (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u.).

5. **Comparisonem** : J'ai choisi la leçon de *C comparationem, collationem* n'étant qu'une correction de R², suggérée par le passage parallèle d'*Exh.* Rapprochement trompeur : T. s'est sans doute appliqué à varier l'expression dans les «morceaux de rempli».

Vt dicas : Pour les mêmes raisons, T. a vraisemblablement substitué *ut dicas* donné par les *recc.* («la spécification qui te fait dire» – la complétive étant un développement du terme *condicionem*) aux mots *ut non dicas* de *Exh.* 3, 8. La correction de R² *adn.* procède d'une volonté d'harmonisation. Cf. BULHART, *JB* 32.

Melius est nubere : Malgré la propension de l'auteur à omettre le verbe copule *esse* (cf. HOPPE, *Syntax*, p. 144; THOERNELL I, p. 37, n. 1; BULHART, *praef.* III, 94 a), mieux vaut suivre N : T. reprend mot pour mot la phrase *melius est nubere quam uri*, pour n'en supprimer que la *condicio*.

Sit. Fit : La leçon de C offre un sens plus riche, opposant par le jeu des monosyllabes ce qui *en fait* rend le mariage «meilleur» (*sit*) et ce que le mariage *devient* lorsqu'on supprime cette *condicio* (*fit*).

Vnum oculum amittere : Sur l'origine de cette comparaison, déjà utilisée en *Exh.* 3, 10, rapprocher, plus que *Matth.* 5, 29 (réf. donnée par les *Biblia Patr.* I), Sén., *Vit.* 22, 2 : «et exilis corpore aut amisso oculo ualebit (sc. philosophus), malet tamen sibi esse corporis robur» (cf. de même *Const.* 15, 1).

Vtriusque : Il est superflu de retenir la tournure développée que donne C : *utriusque* est un neutre.

Qua diximus : ex. de l'attraction du relatif au cas de son antécédent dans une «formule de rappel», cf. HOFMANN, § 306 I.

6. Ad alteram speciem : *Species* garde ici son sens philosophique classique de «division d'un genre» (cf. MOINGT, *op. cit.* 4, Index, s.u.).

Nuptis autem denuntio, non ego, sed Dominus : Utilisation identique de *I Cor.* 7, 10 dans *Exh.* 4, 6, plus explicite : «Nam et cum de uiduis et innuptis definiit, uti nubant, si continere non possunt, quia melius sit nubere quam uri, conuersus ad alteram speciem – *nuptis autem denuntio*, inquit, *non quidem ego, sed Dominus* – ista ostendit ex

translatione personae suae in domini id quod supra dixerat non ex domini persona, sed ex sua pronuntiasse. [Melius est nubere quam uri]».

Volo autem... Spiritum Dei habeo : Contamination de deux citations de *I Cor.* 7 : *I Cor.* 7, 7a (θέλω δὲ πάντα ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν...; *VVLG* proche de T. et présentant par rapport au grec les mêmes divergences que lui : «uolo enim omnes uos esse sicut meipsum») et *I Cor.* 7, 40b (δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν). Objectivement, T. trahit la pensée de l'Apôtre : (1) omettant soigneusement *I Cor.* 7, 7b (*VVLG* : «sed unusquisque proprium donum habet ex Deo : alius quidem sic, alius uero sic»), il donne au simple souhait de l'Apôtre (trad. BJ : «Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi»). Voir aussi ADNÈS, *Le mariage*, p. 32) l'allure d'une abrupte volonté; (2) s'appuyant (comme à son ordinaire : cf. *Exh.* 4, 4 et *Pud.* 16, 21) pour le v. 40 b sur une *vet. lat.* qui au lieu de l'inf. ἔχειν a lu l'ind. ἔχω (cf. éd. NESTLE du N.T., app. *ad loc.*), de ce qui chez Paul était un titre de recommandation, il fait une impérieuse revendication destinée à fermer la bouche, de par l'autorité divine, à d'éventuels contradicteurs. Cependant, le regroupement des deux versets ne constitue pas aux yeux de T. un sophisme, et pour le comprendre, on doit replacer cet amalgame dans l'ensemble de sa pensée. Le principe est que l'Apôtre parle sous l'inspiration de l'Esprit (cf. *Cor.* 4, 6 : <apostolus> spiritum Dei habens deductorem omnis ueritatis»; voir aussi *Exh.* 4, 5-6) : à cet égard, *I Cor.* 7, 40b, tel surtout que le reçoit T., exprime une vérité générale, et peut légitimement servir à éclairer *I Cor.* 7, 7. A l'inverse, ce n'est que sur l'expresse indication de Paul que l'on ne doit voir dans ses paroles qu'une opinion humaine : tel est le cas pour *I Cor.* 7, 9, à la lumière de *I Cor.* 7, 10. Dès lors, T. s'estime fondé à poser que la permission du mariage contenue dans *I Cor.* 7, 9

procède d'une vue simplement personnelle, tandis que l'Esprit dicte à Paul de préférer la continence. L'essentiel de l'argumentation repose en fait sur *I Cor.* 7, 10 – de sorte que les deux groupes de citations ne donnent qu'*ensemble* une interprétation cohérente.

7. **Sed et** = *item*, pour rajouter un argument ou engager un nouveau développement (THOERNELL II, p. 92). Cf. *Ap.* 9, 16; *Praes.* 6, 3; *Id.* 10, 1; *An.* 14, 2.

Secundum sanctitatem carnis : *Sanctitas* = continence (LE SAINT, *op. cit.*, p. 153, n. 6; cf. RAMBAUX, *Tertullien*, p. 213-215, et, sur les possibles origines de la liaison *castus-sanctus*, G.L. BRAY, «The Relationship between Holiness and Chastity in Tertullian», *Studia Patristica* 16, 2 [TU 129], Berlin 1985, p. 132-135). Cette acception est fréquente chez T. : voir *infra* 17, 5, de *paradiso sanctitatis*, et surtout *Exh.* 1, 3-4 : «Voluntas dei est sanctificatio nostra... Id bonum, sanctificationem dico, in species distribuit complures, ut in aliqua earum comprehendamur : uirginitas a natiuitate... uirginitas a secunda natiuitate... monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiat.»

Adeo manifestius : la correction de *Gel. manifeste* provient d'une méconnaissance du sens de *adeo* = *adhuc, etiam* (cf. BULHART, *praef.* III, 70; *TLL*, s.u., 615, 46).

Nam et = *quin etiam*, comme en *Ap.* 10, 10. Cf. THOERNELL II, p. 87.

Spiritu : Opposés l'un à l'autre et appliqués au Christ, *caro* et *spiritus* désignent respectivement l'humanité et la divinité du Seigneur. Voir *Ap.* 21, 14 et surtout *Carn.* 18, 6 : («qui utramque substantiam Christi et carnis et spiritus

non negas»). Sur ce sens de *caro*, cf. comm. 1, 3, p. 219; la conception du Fils – Esprit de Dieu a été étudiée par BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 283-289 (voir aussi R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, p. 10 s.). L'emploi christologique de ces deux termes ne va pas sans introduire ici une double ambiguïté. Invitant à la continence *charnelle*, T. ne s'interdit pas, dans l'expression *secundum sanctitatem carnis*, de donner à *caro* la simple acception anthropologique d'«élément corporel du composé humain». L'expression *Spiritus sanctus* est d'autre part insolite comme appellation du Verbe : T. la réserve en général à la troisième Personne de la Trinité (cf. BRAUN, p. 288-289) au point de lire habituellement dans *Lc* 1, 35, qu'il interprète du *Logos* divin (cf. *loc. cit.*, p. 286) non *Spiritus sanctus* mais *spiritus Dei* (*Carn.* 14, 5; *Prax.* 26, 1-2); toutefois *Prax.* 27, 4-5, qui reprend l'exégèse de ce texte porte au contraire *De Spiritu sancto uirgo concepit* : «il semble que l'auteur ait voulu justifier le nom de "sanctus" donné à J.-C. dans les paroles de l'Annonciation» (*ibid.*, n. 4); ne faudrait-il pas (mais sans rapport avec *Prax.* et la crise monarchienne), voir dans notre passage, une réminiscence du même verset?

8. **Idem Spiritus** : Comprendre avec LE SAINT (*op. cit.*, p. 153, n. 28) qu'il s'agit ici du même Esprit Saint (et non du *spiritus sermo*) qui a inspiré les Apôtres dans les divers textes, johanniques ou pauliniens, précédemment commentés. Même insistance qu'au chap. 2 sur la continuité de la Révélation et la légitimité du Paraclet.

Ad deducendam ueritatem : *Deducere* = «conduire à l'achèvement» (MOINGT, *op. cit.* 4, Index, s.u. *deductor*). Sur le Paraclet *deductor omnis ueritatis*, cf. comm. 2,1, p. 221.

Fibulam : Sur cette technique d'abstinence (ici évoquée par métaphore, comme en *Cor.* 11, 7 et *Pnd.* 16, 14), voir

les réf. données par E. COURTNEY, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London 1980, p. 271.

9. Vetus haec disciplina sit : La corr. de *Gel.* et *Pam.* semble inutile : T. connaît le subj. paratactique après un verbe *sentendi* (rapprocher *Marc.* 5, 6, 7 [MR¹] : «ut secundum me quidem credibile sit... Christum crucifixerint»). Sur l'ensemble de la question, démonstration et exemples tirés de divers auteurs dans BULHART, *SB* 90 (cf. *praef.* III, 48 a); voir aussi HOFMANN, § 289 II a. On notera ici la valeur hypothétique du subj., imposée par le contexte; la même nuance transparaît dans la plupart des passages allégués.

Vetus haec... exposcit : L'expression *et nunc recogitans ista* (qui rappelle la formule introductive *Nonne ipse apud te retractares*, l. 72-73) semble prouver que les lignes intermédiaires sont mises par T. dans la bouche de son interlocuteur fictif. Il n'y a pas lieu d'adopter la ponctuation du CCL : le passage du style indirect (*sit*) au style direct (*destinabamur*) n'a rien que de normal (cf. par ex. *Hor., Sat.* 1, 9, 35 s., cité par *ET*, § 419).

10. Si quae uelit Christus intellegas : Le subjonctif *intellegas* où la nuance d'indétermination semble renforcer l'attraction modale, se comprend mieux en dépendance de l'impersonnel *credendum (esse)* lui-même subordonné à *persuadebis*. La ponctuation du CSEL n'est donc pas à retenir, qui rattache la conditionnelle à la phrase suivante. Aussi bien, le sens et surtout le style (*sententia* achevant avec brio, comme souvent chez T. [cf. 8, 7 et 10, 8 etc.], le développement) plaident-ils en faveur de la ponctuation que nous avons choisie.

CHAPITRE IV

Premier chap. de la question de fait : *de antiquitate monogamiae*.

Abandonnant toute mention du Paraclet, T. s'attachera, dans les pages qui suivent, à réfuter l'accusation de nouveauté (1).

Au paradis, Dieu n'a créé pour Adam qu'une seule femme; par une loi qui n'a eu son application qu'après la chute, il a imposé le mariage unique, et les premiers hommes ont gardé ce commandement (2-3). Seul, avant le déluge, Lamech s'est marié deux fois; mais ce forfait a été bien puni (4). Au temps du déluge, et lors de la reconstitution du genre humain, Noé et ses fils sont monogames; de même les animaux admis dans l'arche.

Deux *exempla* fondamentaux : Adam et Noé, pères du genre humain, commencements auxquels, T. le dira plus loin (ch. 5), Jésus-Christ nous ramène. Les autres patriarches sont omis du fait même. Lamech seul est mentionné, mais c'est un «contre-exemple», au demeurant isolé.

IV, 1. Secedat nunc : Passage à l'hypothèse, à comparer au mouvement inverse *infra* 14, 1, *Nunc si et absolute*. Type de concession fréquent chez T. : cf. *Cult.* 2, 3, 1 : «Nunc non sit timenda dignitas formae») et n. de M. TURCAN, comm. *ad. loc.*, p. 103.

Communia instrumenta scripturarum pristinorum : Par opposition aux oracles du Paraclet que seuls les montanistes reconnaissent et dont T. taira désormais le nom (*Secedat nunc...*), les *scripturae pristinae* sont le bien commun de tous les fidèles, spirituels ou psychiques. Expression doublement révélatrice : (1) la communauté des Écritures donne à penser que la communion n'est pas totalement rompue entre T. et ses adversaires; (2) T., par

ces mots, n'entend pas seulement l'A. T. mais l'ensemble de la Bible chrétienne : voir, à ce sujet, contre H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh 1955, p. 22, la mise au point de J.-E.-L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament*, p. 8-9, qui s'appuie sur deux emplois de *pristina instrumenta* (Res. 63, 7 et 8) pour montrer que, dans tous les cas, *pristinus* signifie «ce qui existait avant que le Paraclet n'expliquât tout clairement» — cf. aussi O'MALLEY, *op. cit.*, p. 156, n. 1. — Sur le sens d'*instrumentum*, non pas «pièce écrite (juridique) faisant foi dans un procès» mais «outil», «moyen» utile à l'argumentation (*scripturarum pristinarum* étant ici un génitif explicatif), se reporter à BRAUN, *Deus christianorum*, p. 463-473 et VAN DER GEEST, p. 16-24.

Demonstratur : Le verbe a une valeur d'effort (*praesens de conatu* cf. ET, § 247; HOFMANN, § 176 b) : d'où la traduction.

Neque nouam neque extraneam : *Propositio* des chap. 4-13 : T. renonce apparemment à ruiner l'imputation de *duritia* (il y fera pourtant de brèves allusions *infra* 5, 7; 7, 1 : voir *Introd.*, p. 30).

2. **Antiquior forma** : *Forma*, équivalent ici de deux autres termes fréquents chez T., *status* et *condicio*, désigne «la condition intrinsèque qui découle d'une disposition ou institution divine» (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u., p. 90-91). La façon dont Dieu a créé le premier couple humain donne sa loi au mariage institué du fait même : il doit être monogame. Voir *Exh.* 5, 2 : «Et ideo homo dei Adam et mulier dei Eua unis inter se nuptiis functi formam hominibus dei de originis auctoritate et prima dei uoluntate sanxerunt».

Census humani generis : *Census* : genèse, provenance et, spéc. ici, mode d'origine (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u., p. 45). Les commencements ont valeur normative, ils permettent de saisir la nature d'une chose en la rattachant à son origine : sur cette idée fondamentale chez T. (*Praes.* 20, 7, «Omne genus ad originem suam censeatur necesse est»; cf. *Nat.* 1, 12, 10-12; *Spec.* 7, 4; *Cult.* 1, 5, 1; *Cor.* 7, 2 et 7, 7 avec comm. de FONTAINE *ad loc.*, p. 100), voir MOINGT, *op. cit.* 2, p. 383 s. et DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, p. 283. On sait que ce mode d'investigation est d'origine stoïcienne (cf. *An.* 20, 1; WASZINK, p. 280-281) et se trouve lié à une conception du progrès de l'histoire qui place la perfection «au commencement, à l'état de cause efficiente ou finale, ou encore à l'état d'embryon, de germe, dont le développement graduel fera croître et apparaître toutes les virtualités latentes» (FREDOUILLE, *Conversion*, p. 299). Il convient d'ajouter que ce n'est pourtant pas à une telle conception philosophique que se réfère explicitement *Mon.*, mais à la théorie (irénéenne) de la Récapitulation : si les *primordia* ont tant d'importance, c'est que le Christ, qui est A et Ω, y ramène (cf. ch. 5).

Finxit : Verbe réservé chez T. à la création de l'homme (BRAUN, *op. cit.*, p. 399-400). — *Non est... solum eum esse* : Par rapport à la LXX («οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον», éd. RAHLFS), que suivent *ad verbum* la majorité des *vet. lat.* et la VVLG («non est bonum esse hominem solum»), la présente citation, quel que soit le témoin choisi, paraît isolée dans sa construction grammaticale (opposer *Marc.* 2, 4, 5 : «non est... bonum solum esse hominem» : cf. B. FISCHER, *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron.* — 2. *Genesis*, Freiburg 1951, p. 40). D'autre part, vu l'ancienneté de la formulation latine, une influence du

texte hiéronymien sur l'ordre des mots donné par *FXR* n'est pas démontrable; et *N*, semble-t-il, d'ailleurs généralement peu fidèle en ce domaine, a eu ici tendance à banaliser l'expression (dans l'infinitive en part.): sur ce type d'erreur dans les mss., cf. HAVET, § 1030 s.

Adiutores : Exégèse littérale au service de laquelle T. met un effort de « critique grammaticale » (attention au genre et au nombre des mots etc.), habituel chez lui en pareil cas. Cf. *Praes.* 25, 8-9; *Herm.* 20, 2; *Virg.* 8, 2, etc. Une telle interprétation s'apparente par sa méthode à la discussion philologique de 11, 11 et tire sans doute comme elle ses origines de l'enseignement des rhéteurs.

Prophetiae : Doit s'entendre comme l'équivalent d'un attribut (*propheticum*), cf. BULHART, *praef.* III, 109. Remarque cependant que l'adverbe *propheticè* ne se trouve attesté chez T. que dans deux passages, d'ailleurs chronologiquement proches de *Mon.*, *Virg.* 5, 4, et *Virg.* 6, 3, et toujours lié au participe *dictum*. Cette leçon ne paraît donc pas entièrement improbable.

Et erunt duo in unam carnem : Comme en *Exb.* 5, 2, T. paraît attribuer ces mots non pas à Adam, mais directement à Dieu (selon *Matth.* 19, 5; *Mt* 10, 8 – aussi *I Cor.* 6, 16; *Éphés.* 5, 31). De fait, ils ont été prophétisés par le premier homme en son sommeil extatique, et c'est l'Esprit qui parle par sa bouche : comp. sous ce rapport *An.* 11, 4; 21, 2; *Iei.* 3, 2. Sur le thème d'Adam prophète, emprunté peut-être à Théophile d'Antioche, *ad Autol.* 2, 28, réf. bibliog. dans MORESCHINI, éd. *Exb.*, p. 147; sur la conception de l'extase chez T. montaniste (elle est « excessu(s) sensus et amentiae instar », *An.* 45, 3), se reporter à WASZINK, comm. *An.*, p. 480 s. et LABRIOLLE, *La crise*, p. 555 s. –

Comme *Virg.* 5 (mais libéré des raffinements qu'imposait la polémique propre à ce traité), le présent passage lit en *Gen.* 2, 24 une prophétie du mariage à venir, consommé après la chute; l'exégèse « allégorique » *in Christum et ecclesiam* n'apparaît qu'en 5, 7. Noter aussi que, depuis *Virg.*, *Gen.* 2, 23, qui n'est même pas cité ici, ne se trouve chargé d'aucune valeur exclusivement *de futuro* : cf. E. SCHULZ-FLUEGEL, éd. *Virg.*, diss. Göttingen 1977, p. 19-20; 226-227.

Non tres, neque plures : Comparer *Exb.* 5, 2 : *non tres neque quatuor*. – Sous la désinvolture de la remarque, il faut sans doute noter une pensée plus profonde, qu'éclaire la comparaison avec *Marc.* 4, 17, 4 : la création d'Ève a brisé l'unité originelle du premier homme, et le mariage restitue cette unité, capitale aux yeux de T., car elle est figure d'une autre unité.

3. Vnio coniugii : *Vnio* = « unicité », « fait d'être unique »; cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 68-71 et MOINGT, *op. cit.* 3, p. 732-733 et 775-776. L'*unio coniugii* découle tout naturellement de l'*unio diuinitatis* selon la formule *unum matrimonium nouimus, sicut unum Deum* (1, 2).

Non quia... : Cf. *ET*, § 346 : *non quia*, suivi de l'indicatif « semble s'être employé pour introduire une raison que l'on repousse, mais dont on n'entend pas pour autant contester l'existence » (à la différence de *non quod* ou *non quia* + subj.).

Potuisset : Inutile de corriger, comme l'a fait *Gel.* : *potest* conformément à l'étymologie *pote est* (DELL, s.u.) peut être un impersonnel. Démonstration et exemples dans BULHART, *SB* 84; *praef.* III, 117.

Si hoc pie fieret : Aperçu intéressant sur la conciliation du pouvoir et du vouloir en Dieu : Dieu peut tout ce qu'il veut (*si Deus voluisset, et esse potuisset*) – mais il ne veut qu'en accord avec la loi morale : *si hoc pie fieret*. Cf. 9, 3.

Secundo loco : De fait, après le meurtre d'Abel (*Gen.* 4, 1-16), c'est l'histoire de Lamech et de sa bigamie que rapporte la Genèse (*Gen.* 4, 17-18). Dans la perspective exégétique de T. (interprétation littérale), l'enchaînement même des récits de l'Écriture est important. Cette liaison étroite du premier crime de sang et de la première faute sexuelle est à rapprocher de *Pud.* 5, 1 s. où T., se fondant sur le Décalogue, essaie de prouver l'union intime des trois (grands) péchés irrémissibles : *idololatria, machia, homicidium*.

Neque enim refert : T. confond volontairement deux types de mariages multiples (cf. LE SAINT, *op. cit.*, p. 154, n. 87). Il essaie de discréditer les secondes noces en les assimilant à la bigamie, ce qui lui est d'autant plus facile que, à ses yeux, la mort ne dissout pas le lien du mariage (cf. ch. 9 et 10).

Duas fecerint : La leçon *duos* (qui ne peut être qu'un accusatif *masculin*) paraît moins satisfaisante : mettant en lumière au détriment de l'idée principale un sens accessoire déjà suggéré par le seul *singulae* (dans la bigamie chaque femme séparément forme un couple avec son mari) et renonçant au jeu sur les reprises des termes *duas-singulas/singulae-duas*, elle émousse la pointe de la sentence.

4. Institutio Dei : Sc. la forme monogamique du mariage. Sur *institutio*, cf. BRAUN, p. 425-426.

Lamech : Fils de Metushaël et sixième descendant d'Adam par Caïn (*Gen.* 4, 17-18), selon une généalogie «yahviste»

(BJ, note *ad loc.*), à distinguer du fils de Mathusalem, descendant de Seth, qui porte le même nom (*Gen.* 5, 25-32, généalogie «sacerdotale»), et que T. ignore. – Lamech est isolé (*semel uim passa* etc.) et son double mariage se voit rapproché du meurtre d'Abel. Exégèse plus sûre qu'il n'y paraît : selon P. ADNÈS, *Le mariage*, p. 20, «il est probable... que ce n'est pas sans intention que la Genèse fait de Lamech, de la descendance détestable de Caïn, le premier polygame connu». Théophile d'Antioche, *ad Autol.* 2, 30 impute aussi à Lamech l'abandon de la monogamie (MICAELLI, «Gli scritti...», p. 88). Mais la confusion, voulue par T., entre polygamies successive et simultanée n'a d'équivalent ni dans l'A.T. ni chez l'apologiste grec, source peut-être du présent texte.

In finem usque gentis illius : Cette expression désigne seulement la race des patriarches antédiluviens (cf. LE SAINT, *op. cit.*, p. 154, n. 38), dont T. conjecture, *e silentio scripturae*, qu'ils furent monogames en vertu du principe *Negat scriptura*. Car il y eut des patriarches bigames après Noé (cf. ch. 6).

Duabus maritus : Datif adnominal, (cf. BULHART, *SB* 81 et *praef.* III, 19; HOFMANN, § 67 b β). A conserver malgré le passage parallèle d'*Exb.* 5, 4 : «Primus Lamech duabus maritatus tres in unam carnem effecit.» Car T. a pu rechercher consciemment la *variatio*.

Negat scriptura : FREDOUILLE (*op. cit.*, p. 141, n. 259) rejette à juste titre l'hypothèse émise par J.M. FORD, «S. Paul, the Philogamist (*I Cor.* VII in early patristic exegesis)», *NTS*, 11, 1964-65, p. 336, n. 1, d'une influence rabbinique sur ce principe herméneutique; il le rapproche de *Cor.* 2, 3 : «'Sed quod non prohibetur ultro promissum est'. Immo prohibetur quod non ultro est permissum» –

formule dont il souligne l'origine rhétorique et la parenté avec les procédés de l'*interpretatio legis*. En fait, cette remarque ne vaut strictement que pour le texte de *Cor.*, qui essaie de définir les conditions d'application d'un « précepte » (*praeceptum*). Ici, il s'agit plutôt d'une règle destinée à préciser la méthode d'explication des exemples – par l'attachement fidèle à la lettre de l'Écriture. Cf. 4, 2-3; 6, 4 et 8, 4.

Defensae : *Defendo* = punir, ἐκδικεῖν. Cf. *Ap.* 4, 11 (BLAISE, *DLFAC*, s.u.).

Quales = *qualescumque*, les relatifs simples (*quales*, *qualiter*, *unde*) ayant souvent chez T. valeur d'indéfinis (cf. BULHART, *SB* 68; *praef.* III, 30). Il n'y a donc pas lieu de corriger, comme l'a fait Rig. à la suite d'Orsini.

Non tamen septuagies septies : Double infidélité, semble-t-il, à *Gen.* 4, 23-24 (trad. *BJ* : «Lamech dit à ses femmes : Ada et Çilla, entendez ma voix, femmes de Lamech, écoutez ma parole : j'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure. C'est que Caïn est vengé sept fois, mais Lamech septante sept fois» – *LXX* «... ὅτι ἑπτὰκις ἐκδικεῖται ἐκ Καὶν, ἐκ δὲ Λαμὲχ ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ»; *VVLG* : «... septuplum ultio dabitur de Cain. De Lamech uero septuagies septies») : (1) le sens donné à la prép. ἐκ (Lamech puni par Dieu), au demeurant traditionnel : comp. e.g. Basile de Césarée, *Ep.* 260, 5; Jean Chrysostome, *Hom. in Gen.* 20, 2; Théodoret, *Quaest. in Gen.* 44 (réf. données par F. VIGOUROUX, art. «Lamech», *Dict. Bible* 4, col. 41-42) – également Hilaire de Poitiers, *Myst.* 9; (2) la liaison de ce châtement avec le crime de bigamie, propre à T. autant que nous sachions.

Reformatio generis humani : C.-à-d. la reconstitution de l'humanité après la destruction du déluge. Noé se trouve donc être, comme Adam, le père du genre humain actuel. Sur cette qualité, cf. 5, 4.

Censetur : Sur *censere* au sens de «commencer», cf. MOINGT, *op. cit.* 4, Index, s.u.

5. Iterum... crescere et redundare : Dieu répète après le déluge (*Gen.* 9, 1) les paroles qu'il avait dites à la création (*Gen.* 1, 28).

Noe et uxor filiique eorum in unicus nuptiis : T. ne tire pas ce renseignement sur la monogamie de Noé et de ses fils de *Gen.* 7, 7 (qui parle seulement des «femmes des fils» du patriarche), mais indirectement de *I Pierre* 3, 20 («... aux jours où Noé construisit l'arche... huit personnes en tout furent sauvées par l'eau»). Le calcul est simple : huit personnes, c'est-à-dire Noé, sa femme, ses trois fils Sem, Cham et Japhet (*Gen.* 5, 32 et 6, 10) et leurs trois épouses respectives présumées... Cf. LE SAINT, *op. cit.*, p. 154, n. 42.

Ex omnibus... masculus et femina : Pour l'ensemble de la citation de *Gen.* 6, 19-20, j'ai adopté la ponctuation du *CSEL* plus claire que celle du *CCL* 2 – et conforme à celle de l'édition RALHFS des *LXX*.

Secundum genus : Ne pas rajouter, comme fait N par dittographie, *ipsorum*. *LXX* : «ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν κατὰ γένος κ.τ.λ.» – T. dans cette énumération omet un terme : «καὶ ἀπὸ πάντων τῶν κτήνων κατὰ γένος».

Septena ex binis : Allusion au second récit des ordres de

Dieu à Noé. Ces ordres, on le sait (cf. *BJ ad loc.*), sont rapportés par deux traditions divergentes : (1) la tradition sacerdotale (Dieu fait admettre dans l'arche un couple par espèce : *Gen.* 6, 19-20); (2) la tradition yahviste (d'animaux purs Noé accueille sept [?] dans l'arche et d'impurs un couple : *Gen.* 7, 1-3). T. juxtapose les deux récits sans essayer de réduire leur contradiction; mais dans le second, par une interprétation qui cadre (trop) bien avec sa thèse, il comprend que Dieu enjoint à Noé de recevoir deux fois sept animaux, sept mâles et sept femelles. La *LXX* porte seulement ἑπτὰ ἑπτὰ («sept par sept»), comme plus haut δύο δύο («deux par deux»).

Immundis quoque alitibus : *Gen.* 7, 3 *LXX* : «ἀπὸ τῶν πετεινῶν τῶν μὴ καθαρῶν δύο δύο ἄρσεν καὶ θήλυ». L'hébreu et la *VVLG* n'ont rien d'équivalent.

CHAPITRE V

Récapitulation en Christ et progrès de l'histoire.

La monogamie est l'objet d'une loi, non d'un conseil. Le Christ en effet, qui ramène au commencement, prohibe le remariage ignoré des plus anciens patriarches, comme il interdit le divorce inconnu à l'origine (1). Lui qui est l'Α et l'Ω selon l'Apocalypse, opère selon *Éphés.* 1, 9 l'itération de toutes choses (2). Ainsi l'homme retrouve-t-il l'état d'Adam au Paradis, et se voit-il conduit à préférer la virginité (3). Le mariage d'Adam après la chute n'a point cependant empêché son salut : le chrétien peut donc se marier, mais une seule fois, à l'instar de notre premier père et de Noé (4).

Plus encore, le Christ, dernier Adam, apporte sur le premier un progrès décisif. Or il n'a jamais été marié (5). A qui l'accepte, il offre l'exemple de sa virginité. A tout le moins n'a-t-il qu'une épouse spirituelle, l'Église (6) : le chrétien à la rigueur aura donc droit d'être dans sa chair ce que le Christ est en esprit (7).

L'analyse s'efforce de rendre la symétrie qui préside au plan d'un chapitre dont les mots *Sed et (si initium etc., § 5)* marquent la charnière. Dans chacune des deux parties, après un exposé théorique (l'idée de Récapitulation; le progrès du Christ sur Adam), T. tire les conséquences pratiques (la virginité est l'état normal du chrétien), quitte à accorder une concession (le mariage est permis, mais une seule fois). Sur l'importance théologique d'une telle composition, ainsi que le poids de ce chap. non seulement dans *Mon.* mais dans toute l'œuvre de T., voir *Introd.*, p. 88 s.

V, 1. ... Institutionis praeiudicium : Scil. le jugement préalable que Dieu a porté sur les secondes noces en instituant la loi du mariage unique : «Et erunt duo unam carnem» (4, 2). *Comp.*, pour le sens d'*institutio*,

Marc. 4, 34, 3; 5, 8, 2 (cités par BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 394, n. 2).

Ad initium dirigi a Christo : Première expression dans ce chapitre, par le moyen d'une allusion à *Matth.* 5, 31 (et 19, 6-8), de la notion de Récapitulation. Parmi les divers aspects qu'offre la théorie irénéenne, et conformément à ce qu'il en retient d'habitude, T. insiste sur l'idée que le Christ rétablit toutes choses dans leur pureté originelle. — L'importance des commencements vient ici de ce que le Christ y ramène. Voir comm. 4, 2, p. 241.

2. Dicit et Apostolus... : T. traduit littéralement *Éphés.* 1, 9-10 en glosant seulement ἀνακεφαλαιώσασθαι par *ad caput, id est ad initium reciprocare*. Ces versets fondaient toute la théorie d'Irénée : ils ne sont ici rapportés qu'à l'appui de *Matth.* 5, 31 (19, 6-8), que d'une part son caractère pratique et son sujet même rendaient sans doute plus immédiatement utilisable et qui d'autre part mettait mieux en lumière l'idée de « retour au commencement ».

Ad dispensationem... : *Dispensatio* = οἰκονομία, « ensemble du plan du salut, accomplissement par Dieu de son dessein sur l'humanité », cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 3, p. 915-918, où l'auteur distingue fermement les sens de *dispensatio* et ceux de *dispositio* : voir p. suiv.

Duas Graeciae litteras : Sur le génitif adnominal en fonction d'adjectif, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 19.

Sibi induit Dominus : Troisième « lieu » de la Récapitulation, *Apoc.* 1, 8 et 22, 13. Il rappelle surtout que l'histoire, déployée en Christ, tend vers lui, qui est sa fin. — T. paraît placer ces paroles de l'Apocalypse dans la bouche même du

Seigneur, conformément à la tradition (Clément d'Alexandrie; Origène). Voir *DTC* 1, 1, MANGENOT, art. « A et Ω », col. 901-904, spéc. col. 902.

Quemadmodum A... replicatur. L'origine de l'image est peut-être à chercher dans le procédé pédagogique qui consistait à faire réciter par les écoliers l'alphabet d'A à Ω puis à rebours d'Ω à A (H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965⁶, p. 231). Semblablement, selon Irénée, *Adv. Haer.* 1, 14, 3 (réf. donnée par MARROU, *ibid.*), les gnostiques marcosiens recouraient à une autre méthode scolaire, l'habitude d'apprendre les couples de lettres ΑΩ, ΒΨ, ΓΧ, ΔΦ κ.τ.λ., pour expliquer certaines de leurs doctrines. La notice que dresse Ps.-Tert., *Adversus omnes haereses* 5, 1-2 sur ces mêmes hérétiques offre un parallèle encore plus étroit : « Non defuerunt post hoc Marcus quidam et Colarbasus nouam haeresim ex Graecorum alphabeto componentes. Negant enim ueritatem sine istis posse litteris inueniri, immo totam plenitudinem et perfectionem ueritatis in istis litteris esse dispositam. Propter hanc enim causam Christum dixisse : Ego sum A et Ω... Percurrunt isti Ω, Ψ, Χ, Φ, Υ, Τ totum usque ad Β, Α et computant ogdoadas et decadas ita, afferre illorum omnes ueritates ut ineptum sit et otiosum. » S'ils ne livrent aucune source, du moins de tels rapprochements suggèrent-ils que T. n'a sans doute pas inventé l'image qu'il utilise ici.

Omnis dispositio : Sur *dispositio*, voir S. OTTO, *Natura und Dispositio*, spéc. p. 166-180. Selon MOINGT, *Théologie trinitaire* 3, p. 918, qui corrige implicitement OTTO, p. 179-180, le mot *dispositio* n'est pas le synonyme exact de *dispensatio* : employé seul, il ne désignerait qu'une partie du plan divin, et ne recevrait que de son contexte ou d'une certaine formulation (*omnis Dei dispositio, omnis ordo diuinae*

dispositionis) une « portée universelle », signifiant le *Heilsplan* tout entier. C'est apparemment ce dernier cas qui se présente ici. Voir cependant *infra*, comm. 5, 4, p. 253-254.

In eo : Inutile de substituer *in eum*, construction plus « classique » : T. confond facilement *in* + abl. et *in* + acc., l'ablatif ayant tendance à devenir l'unique construction de *in* (l'inverse est plus rare). Cf. HOPPE, *Syntax*, p. 40-41 (nombreux ex.); THOERNELL I, p. 8.

Sermonem : Sur *sermo*, que T. préfère à *uerbum* pour traduire le λόγος johannique, voir BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 265-272.

3. Et adeo in Christo : Fidèle à l'esprit du verset de *Matth.*, T. ne sépare pas les aspects moraux et disciplinaires de la Récapitulation de ses aspects surnaturels : c'est là une constante de sa pensée (voir comm. 13, 3, p. 361). — Le *recursus in Christo* est l'exact symétrique du *decursus*, les mêmes étapes s'y retrouvant, mais logiquement parcourues (le chrétien reçoit « sans interstice » toute la discipline au moment de son incorporation au Christ) et non pas chronologiquement distinguées.

Libertas ciborum... abstinentia : Souvenir direct des préceptes noachiques (*Gen.* 9, 3-4), dont le décret d'*Act.* 15, 28-29 avait fait une obligation. Encore au temps de T., les chrétiens s'abstenaient du sang des animaux : cf. *Ap.* 9, 13-14. Voir M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1964², p. 388.

Totus homo in Paradisum reuocatur : Ces mots ne doivent pas s'entendre du rétablissement eschatologique et rien non plus ne suggère qu'ils se réfèrent au *millenium* (cf. comm. 10, 5, p. 318). Ils désignent une réalité pré-

sente : incorporé au Christ, membre de l'Église, le chrétien a réintégré le Jardin d'Eden. En effet, les divers moments du *recursus* s'obtiennent dans le même temps ; il n'y a pas lieu de renvoyer à la Résurrection la seule ultime étape. Il faut se garder de donner à *postremo* une valeur temporelle : il introduit seulement de façon très classique le dernier élément d'une énumération ; comme *reuocatur* (l. 22) *reuocatur* conserve toute la force du présent et n'exprime pas une vérité générale. — L'image de l'Église comme Paradis terrestre retrouvé apparaît dans *Marc.* 2, 4, 4 : « (Adam) translatus in Paradisum — iam tunc de mundo in ecclesiam » ; elle est traditionnelle ; Irénée l'attestait déjà (*Haer.* 5, 20, 2) : cf. E.P. MEIJERING, *Tertullian contra Marcion*, Leiden 1977, p. 99 ; et Hippolyte devait l'exploiter amplement (*in Dan.* 1, 17) — ainsi que Cyprien (*Epist.* 73, 10, 3) : cf. DANIELOU, *Les origines*, p. 248 et 250 — voir également P. MIQUEL, art. « Paradis », *Dict. Spir.*, fasc. 76-77, col. 192-193. Enfin *totus* peut constituer une allusion à l'« intégrité » d'Adam, vierge au Paradis : la virginité serait ainsi l'état normal du chrétien.

4. Qui non potest tam integrum praestare : Texte de *Gel.*, qui suit le *Masb.* — conforme au style de T. (*praestare*) et riche de sens (Adam repent, cf. *Paen.* 12, 9, bien qu'il ait perdu, après la chute, sa virginité, réintègre le Paradis : figure de l'entrée dans l'Église, ouverte même aux *mariti*).

Initii restitutionem : Sur *restitutio*, cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 543-545, et surtout SINISCALCO, « I significati di restituere e restitutio in Tertulliano », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche et filologiche* 93, 1958-1959, p. 386-430.

Dispositionis : Si l'on doit s'en tenir aux distinctions de

MOINGT, *dispositio* signifierait, non l'ensemble du plan divin, mais la seule disposition rédemptrice selon laquelle s'opère la *restitutio initii*. La nuance n'est pas nette.

Spei tuae : La *restitutio initii* demeure objet d'espérance, et *spes* désigne (cf. RAMBAUX, *Tertullien*, p. 86) l'espoir de la résurrection et de la vie éternelle : car cette *restitutio* déjà obtenue (§ 3) ne sera parachevée et manifestée pleinement « que dans l'αἰών futur » (BRAUN). — Sur l'ambivalence du mot *restitutio*, cf. BRAUN, *op. cit.*, p. 521-22 et 543; SINISCALCO, *art. cit.*, p. 419-420.

Quod ab initio... Elige : Conserver la ponctuation du CCL. Celle du CSEL fait disparaître le mouvement de la phrase en supprimant l'anaphore *quod... quod...* (sur cette figure, «Tertulliano adamata», voir HOPPE, *Syntax*, p. 146 s.; LOEFSTEDT, p. 74; THOERNELL I, p. 14, n. 1). L'impératif *elige* se lit toujours chez T. en tête de phrase (trois autres occurrences dans l'œuvre : 11, 1 et 14, 7; *Test.* 6, 1 — d'après CLAEISSON, *Index*, s.u.). Enfin l'expression *secundum initium* perd chez BULHART son véritable sens : on doit la paraphraser «selon le Christ qui est le commencement» (cf. LE SAINT, *Treatises on marriage*, p. 79); de fait, et T. entend prévenir l'objection, il se produisit dès l'origine des actes condamnables, et qu'il faut se garder d'imiter.

Censura : Employé au sens de «règle» édictée par le Dieu créateur et vengeur, ce mot équivaut ici à *disciplina* (cf. TLL 3, 805, 52 s.); rapprocher *Marc.* 1, 29, 4 (la *censura* divine qui proscriit l'adultère). — Jeu de mots probable avec les verbes précédents.

Defendit : = «revendiquer, prétendre à» (BLAISE, *DLFAC*, s.u.).

5. In eandem te formam... in quam : Vu la signification de *forma* («modèle», et non pas seulement «figure, image» — cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u.), la leçon de *Gel.* présente le sens le plus riche sous l'expression la plus ramassée : *in* + acc. offre alors une valeur finale (HOPPE, *Syntax*, p. 33); il n'est pas ici l'équivalent de *in* + abl., comme l'affirme BULHART, *praef.* III, 59 d.

6. Sed donato : *Sed* = *nam*, γάρ (BLAISE, *DLFAC*, s.u.); introduit la réponse à la question *uideamus an...*

Eo... nomine... : Sur *nomine* accompagné d'un pronom ou d'un génitif au sens de «en raison de, à cause de», principalement dans des locutions du type *hoc nomine* (= *hac de causa, hac re*), voir HOPPE, *Syntax*, p. 30; THOERNELL I, p. 57.

Volenti quidem tibi : Sur le rôle essentiel de la volonté humaine qui doit se ranger aux injonctions de la volonté divine et accepter les modèles qu'elle propose, voir 14, 7 et comm., p. 371 s.

7. Incurrit : Conserver l'effet de *uariatio uerborum* : *occurrit* (l. 47) *incurrit* (l. 48) transmis par *NFX* et défigurés par *Pam.* sur la foi des *Vaticani* qu'il avait utilisés. Sur ce fait stylistique, cf. SAEFLUND, p. 79 s.

Secundum figuram... spiritalem : Sur cette fin de phrase, et les problèmes exégétiques et textuels qu'elle soulève, voir *Introd.*, p. 49-51. — La leçon *competisse* rend la syntaxe incohérente : quel serait le sujet de cet infinitif (*quam*)? Cf. J. PLUMPE, «Some recommendations regarding the

text of Tertullian's *De monogamia*», *Theological Studies* 12, 1951, p. 557.

In carne : Le leçon de LR, au contraire des autres témoins, introduit, comme souvent chez T., une *uariatio* entre *carne-spiritu* et *in carne*. Ces cas de *uariatio praepositionis cum casu nudo* sont assez nombreux dans notre traité : 8, 7 (*suo exemplo... de ceteris argumentis*); 9, 5 (*neque... illo... sed in semetipsam*); 13, 3 (... *spiritu nouitatis...*, *non per litteram uetustatis*). Voir là-dessus SAEFLUND, p. 79; BULHART, *praef.* III, III b.

CHAPITRE VI

Suite des *exempla* de l'A.T. : insatisfaits des exemples d'Adam et de Noé, non plus peut-être que du Christ, les psychiques en appellent à «notre père Abraham» qui fut en même temps époux de Sara et d'Agar. Soit. Mais il faut expliquer le cas de ce patriarche à la lumière de l'enseignement paulinien (1, l. 1-6). Le croyant n'est fils que de l'Abraham qui, monogame et incirconcis, crut en Dieu et en fut justifié; il ne peut se prétendre le fils d'Abraham circoncis et bigame (1-3, l. 6-32). En second lieu, la bigamie d'Abraham, selon l'Apôtre, constitue une figure des deux alliances : ce n'est donc pas un modèle à imiter (3, l. 32-39). Enfin, d'autres grands personnages de l'A.T., Isaac, né de la femme libre et type des chrétiens suivant Paul, Joseph, Moïse et Aaron, Josué qui porta le même nom que le Seigneur, ne connurent qu'un seul mariage (4).

I. Mis à part Adam et Noé, Abraham est le seul *exemplum* vétérotestamentaire que *Mon.* prenne vraiment en considération; les autres ne se trouvent mentionnés que par mode de rapide conclusion. Sur les raisons d'un tel «raccourci», voir *Introd.*, p. 86.

II. La situation d'Abraham offrait matière à une redoutable objection : outre Sara, il épousa sa servante Agar. Cela pouvait passer pour un précédent. Il s'agissait de montrer pourquoi cette bigamie n'a pas vocation à être un modèle.

L'argumentation procède en deux temps.

J.-C. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 134-136 y verrait volontiers (bien qu'il ne retrouve pas dans la démarche de T. une allure décidément rhétorique) l'application d'une variété de *status de facto* (définition du fait à juger), la «question de qualité» (*quale sit, iure factum*) : la chose (en l'occurrence la bigamie d'Abraham) peut-elle être tenue pour légitime? (Sur ce *status* et ses espèces, voir YON, p. XLVIII.) A la vérité, et compte

tenu des réserves de FREDOUILLE lui-même, seul le second point du développement (excuser, par la typologie, le double mariage d'Abraham) pourrait s'expliquer ainsi. Le premier n'excuse pas; son objet est purement négatif (réfuter l'exégèse catholique).

La méthode adoptée par T. suggère qu'il entend se placer sur le terrain de ses adversaires. C'est eux qui emploient l'expression *pater noster Abraham*, qu'ils empruntent à l'Écriture (*Jac.* 2, 21; cf. aussi *infra*, p. 261) — à Paul surtout. Or T. entreprend d'interpréter Abraham par Paul — d'autant plus facilement que Paul, comme Abraham, est aussi notre père dans la foi (l. 5-6). De fait, même s'il s'y est reporté, T. n'utilise pas d'abord la Genèse, spécialement *Gen.* 15, 6 (justification d'Abraham); 17 (circoncision); 12, 3 et 15, 5 (nombreuse postérité du patriarche). Paul au contraire est directement invoqué : citation expresse de *Gal.* 3, 6-7; allusion à *Gal.* 3, 8-9; souvenir prégnant de *Rom.* 4 (comme ce texte, T. oppose circoncision et incirconcision d'Abraham, alors que *Gal.* ne traite en général que de la foi et de la loi; il reprend même une expression caractéristique de *Rom.* 4, 11 : «*ex signaculo fidei in praeputatione iustificatus*» [= *σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως ἐν τῇ ἀκροβυστία*]); dans le second temps de l'argumentation, la conception des deux alliances figurées par Agar et Sara provient de *Gal.* 4, 21-31.

III. A. Cette seconde partie ne soulève aucune difficulté. Elle n'est pas originale : *Vx.* 1, 2, 2 connaissait déjà l'argument, rappelé aussi, brièvement et non sans ironie, en *Exh.* 6, 1.

Mais Paul alors n'était pas explicitement nommé; et les deux passages étendaient à l'ensemble des patriarches ce que *Gal.* 4 ne dit que d'Abraham. D'autre part, cette exégèse allégorique se trouvait liée à l'examen du verset *Crescite et multiplicamini*, que T. dans *Mon.* rejette plus loin (voir 7, 2).

B. Le premier point de l'argumentation de *Mon.* 6 est au contraire inédit.

Raisonnant *ad hominem*, T. affirme que le chrétien n'est «*filis*» du patriarche qu'à un certain moment de la vie de celui-ci : l'instant, dont parle Paul, de sa justification («*Non enim passivus tibi census est in illo : certum tempus est, quo pater tuus est*», l. 7-8).

Or, en cet instant, Abraham était monogame. L'auteur pose une telle proposition en des termes qui paraissent faire coïncider chronologiquement bigamie et circoncision d'Abraham : «*Opinor adhuc in monogamia, quia in circumcissione nondum*» (l. 12-13).

LABRIOLLE, *La crise*, p. 391, n. 1 a dénoncé là une négation caractérisée des données du texte sacré, puisque, d'après *Gen.* 16, 16, «*Abram avait quatre-vingt-six ans quand Agar le fit père d'Ismaël*» et qu'il en avait, selon *Gen.* 17, 1, quatre-vingt-dix-neuf quand il reçut la circoncision. Il n'hésite pas à qualifier l'omission de ces versets de rouerie de légiste. LE SAINT, p. 156, n. 66 se montre plus circonspect : «*il est possible que de telles inexactitudes soient l'effet d'une citation de mémoire*»; FREDOUILLE, p. 135, n. 235 se range au même avis, ainsi, mais avec plus de sévérité, que RAMBAUX, «*La composition...*» 3, p. 32, n. 341.

En fait, la solution de ce problème doit être fort nuancée. La suite immédiate (*Quodsi postea* etc., l. 13-18) explicite une *sententia* paradoxale, dont le style prenait un tour volontairement elliptique et agressif; l'essentiel s'y trouve énoncé par l'apodose : «*Non potes illum patrem agnoscere nisi tunc cum Deo creditis*». L'insistance de T. (*tunc cum*) rend très probable qu'il entend par là le *punctum temporis* où s'est produit l'acte de foi justifiante, et non l'état d'Abraham justifié; pour nous, la valeur exemplaire du patriarche se concentre en un acte unique et qui allie indissolublement monogamie et incirconcision. T. n'oppose pas deux périodes dans la vie d'Abraham, il pose plutôt que, hors le moment où celui-ci «*crut en Dieu*», il n'y a plus de repère; il n'affirme pas la coïncidence chronologique entre bigamie et circoncision, il constate une conjonction des

deux faits dans la postériorité : «quodsi postea in utrumque mutatus est...»

Le reste du passage ne forme en dernière analyse qu'une série de variations sur ce thème. Cela est singulièrement net dans le système des quatre phrases qui terminent le raisonnement : de ces deux couples, le premier se borne à rappeler une dernière fois la pensée paulinienne et renvoie, pour plus de détails, non sans désinvolture, à l'Apôtre («Adeo autem... disce cum Galatis», l. 24-28) et le second tire la réciproque (*Proinde etsi* etc., l. 28 s.). Semblablement, le jeu des six phrases brèves qui les précèdent (*Aut si posteriorem* etc., l. 18 s.) n'offre aucune résistance à notre hypothèse : là encore, les *sententiae* vont par paires; leurs membres, antithétiques et complémentaires, dans le cliquetis verbal des substantifs repris en chiasme ou l'emploi de verbes synonymes, apparaissent comme une pure répétition des lignes antérieures, et ne tendent qu'à inculquer davantage l'idée que celles-ci renferment. La pensée piétine, et rien, si du moins on rejette le texte reçu à tort de la phrase *digamia cum circumcissione*, n'impose le sentiment que pour T. Abraham ne fut *digamus* qu'au temps de sa circoncision.

Ainsi, nulle part le Carthaginois ne contredit-il ouvertement la lettre de la Genèse; jamais il ne nie en termes propres les treize années qui séparent le concubinage avec Agar de la circoncision. Sa démarche, qui prétend rester fidèle à Paul, est plus habile, et les années litigieuses perdent toute consistance – ou plutôt, elles n'offrent plus en l'espèce aucun intérêt.

Le raisonnement de T. se révèle certes bien subtil. Il est vraisemblable même que tout ce déploiement dialectique ne vise qu'à «neutraliser» les versets génésiaques dont l'objection aurait pu l'embarrasser, et dont il paraît probable qu'il les connaissait, vu la prudence qu'il semble mettre à ne pas les heurter de front. Mais, pour autant, on se gardera de crier au sophisme. T. ne commet pas l'erreur d'escamoter des renseignements

dont il prendrait sans nuances le contre-pied; aussi bien FREDOUILLE a-t-il noté opportunément les inconvénients d'un tel procédé. Surtout, en vertu d'un principe herméneutique simple, et traditionnel, il n'a sans doute pas jugé incongru de tenter d'éclairer l'A.T. par le N.T., et s'est cru fondé à rechercher dans l'Apôtre en quoi et à quel moment Abraham constitue un modèle pour le chrétien.

Reste que rien chez Paul n'exige absolument une aussi sèche et fragile précision. D'où peut-être l'acharnement rhétorique du morceau et l'agacement que trahissent les mots «Exinde res uiderint» (l. 33) : T. finit par renoncer abruptement à une exégèse trop personnelle, et qui ne pouvait emporter totalement la conviction. D'ailleurs, il faut encore souligner que l'auteur n'avait bâti toute sa démonstration qu'afin de réfuter les psychiques; apparemment, il n'assignait à cette réfutation, à dessein un peu hasardée, qu'un rôle préliminaire, le point solide et positif, l'interprétation allégorique, venant ensuite.

VI, 1. Fortasse nec Christus : Accusation précisée dans la suite (*denique...*) : en se glorifiant exagérément de leur filiation abrahamique, à l'instar des Juifs (cf. *Lc* 3, 8; *Jn* 8, 39.53), les psychiques contreviennent à une interdiction du Christ (*Matth.* 23, 9 : «Patrem nolite uocare uobis super terram : unus est enim Pater uester, qui in caelis est», *VVLG*).

Te filium exhibe : Conformément à un usage souvent observé par T., *Gel.*, sans l'appui du *Masb.*, supprime le pronom : de fait, *exhibere* seul peut équivaloir à *se exhibere* (cf. LOEFSTEDT, p. 50; THOERNELL III, p. 34 – et comp. en 5, 4 *praestare*). Cet «hypertertullianisme» s'impose d'autant moins que le sens, contrairement au cas analogue de 17, 5, n'est pas ici en cause.

Deputamur : Leçon du *Masb.*, à préférer : on ne peut ici admettre un potentiel ; il s'agit d'un fait réel, bien établi par l'enseignement de l'Apôtre (*ut apostolus docet*).

2. Testamenti signaculum : Cf. *Gen.* 17, 11 : « Vous ferez circoncire la chair de votre prépuce, et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous ». — Une telle rencontre, même si elle laisse penser sans invraisemblance que T. s'est reporté au texte de *Gen.*, est de soi trop brève et porte sur une expression trop peu caractéristique pour imposer seule cette solution comme évidente.

Secundum fidem : L'antithèse *secundum fidem* — *secundum carnem*, même si elle n'est pas littéralement paulinienne, résume d'autant mieux la pensée de l'Apôtre qu'il faut voir dans *caro* une allusion non pas à la descendance charnelle d'Abraham, mais plutôt au signe corporel de la circoncision.

Id est digamum : Passage mal stabilisé. *Vt et et id est* sont chez R deux corrections qui paraissent ne s'appuyer sur aucun ms. ; *Gel.* accepte *id est*, comme sa collation du *Masb.* l'y invitait. De fait, les deux phrases *si posteriorem* et *si reicis* formant deux ensembles parallèles et opposés, mieux vaut sans doute rejeter *digamum* dans la sub. hypothétique ; or, en ce cas, *id est* semble plus clair.

Dispositiones : Non pas seulement la monogamie et la bigamie d'Abraham (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, p. 70), mais les deux situations extrêmes et doublement porteuses de sens, voulues par Dieu dans la vie du patriarche.

Digamia... praeputatione : Le texte reçu *esse orsus est* repose uniquement sur G — C, autant que nous l'entrevoions, étant conforme aux autres témoins ; il introduit dans la pensée un désordre que répare la leçon des *recc.* ici conservée. — *Praeputatione* : sens prégnant, « foi justifiée dans l'incirconcision » (= ἀκροβυστία, *Rom.* 4, 9).

Habes : BULHART adopte la leçon des *recc.* *habens*, hapax qui s'écarterait de l'expression habituelle (*SB* 43). Mais nos mss. ne sont pas si fidèles qu'il faille les suivre au tilde près. Surtout, la forme personnelle *habes* et, si l'on accepte ce texte, l'asyndète entre les deux verbes *habes* et *disce* ajoutent à la vivacité du ton, caractéristique de cette page.

3. Illius cuius : La correction de *Gel.* (à la suite du *Masb.*) ne s'impose pas : le génitif *illius* à lui seul exprime naturellement un rapport de parenté. Cf. *ET*, § 55.

Sed earum : Dans une apodose, après une protase introduite par *etsi*, *sed* est l'équivalent du grec ἀλλά après εἰ καί. Voir d'autres ex. (*Marc.* 2, 25, 4 *etsi... sed...*; *Res.* 60, 5 *licet... sed...*, etc.), cités par HOPPE, *Syntax*, p. 108.

Habeant : Leçon mieux attestée dans la tradition des *Cluniacenses*, de sens meilleur aussi. Dans cette phrase où T. précise à quelle condition les païens peuvent devenir fils d'Abraham *ex fide digamiam praecedente* (foi d'Abraham et foi de ses « fils » se trouvant par cette expression prégnante identifiées), il semble plus naturel de donner à *habere* + inf. une valeur de possibilité (cf. HOPPE, *Syntax*, p. 43). De la sorte, le présent *habeant* paraît préférable à l'imparfait *habebant* pour exprimer un fait pleinement réalisé aujourd'hui, depuis le Christ, et non au temps

où Abraham fut appelé par Dieu «père de nombreuses nations» (*Gen.* 17, 4-5).

Exinde res uiderint : Comprendre qu'en eux-mêmes les faits (*res*) qui suivirent (*exinde* – cf. l. préc. «fides in monogamia praecessit»; «ex fide digamiam praecedente») le moment cardinal où Abraham fut justifié importent moins que ce qu'ils signifient typologiquement. Voir LE SAINT, p. 156, n. 70 et trad. p. 82 («what he did later does not concern us»). – *Viderint*, expression familière (au demeurant classique, cf. Cic., *Lael.* 3, 10) d'un souhait au subj. parfait (ou au f. ant., *ET*, § 268), est une des «caractéristiques du style de notre auteur», qui l'affective, selon LABRIOLLE, *La crise*, p. 346.

Aliud sunt figurae : T. oppose les couples *figurae-imagines* et *formae-definitiones*, et explique : *imagines prophetant, definitiones gubernant*. *Figura* et *imago* sont ici sans ambiguïté les types de l'A.T. accomplis dans le N.T. (voir J.-E.-L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'A.T. chez Tertullien*, p. 169 s. et 194 s.). *Formae* : lois, normes fixées par Dieu, d'où modèle (cf. MOINGT, *Théologie* 4, Index, s.u. *forma*, p. 89); en général *forma*, dans le langage juridique, désigne une loi ou une coutume à laquelle on fait appel dans un procès (LE SAINT, p. 156, n. 71). Sur l'emploi de ce vocabulaire éclectique appartenant pour une part à l'exégèse traditionnelle (*figurae; imagines; prophetare; portendere; adimplere*) et pour une autre à la terminologie juridique ou rhétorique (*formae; definitiones; gubernare*; voir aussi, n. suiv., *interpretator*), cf. O'MALLEY, p. 141 s.

Interpretator utriusque testamenti : Néologisme de T. (HOPPE, *Beiträge*, p. 137), dont on sait le goût pour les substantifs en *-tor* (voir e.g. les listes dressées par HOPPE, *De Sermone*, p. 58-61). – FREDOUILLE, p. 136, n. 239, à la suite de O'MALLEY, p. 140, souligne qu'*interpretatio* et

interpretari au sens d'«exégèse», «pratiquer une exégèse méthodique» sont des termes que T. a empruntés à la rhétorique.

4. Vnum matrimonium pertulit : Isaac, figure et père des chrétiens (d'où sa valeur exemplaire. Voir aussi 11, 4 et 17, 1 *Isaac monogamus pater noster*) n'eut qu'une seule femme, Rébecca (*Gen.* 24). – Les personnages de l'A.T. autres qu'Abraham, cités dans ce chapitre, avant d'être jugés sur leur respect de la monogamie et de la chasteté sont choisis en fonction de deux critères : leur qualité de type du Seigneur et des chrétiens (Isaac; Joseph; Josué; mais aussi David et Salomon) et leur proximité par rapport à Dieu ou au Christ (Jacob; Moïse; Aaron).

Dauid... ingerentis : Allusion au meurtre d'Urie et au mariage avec Bethsabée (*II Sam.* 11-12), épisode auquel se réfère assez souvent T., mais pour rappeler la pénitence du Roi et le pardon de Dieu (*Marc.* 2, 17, 2; 4, 10, 3; 5, 11, 2; *Pud.* 6, 9). – On sait que dès le N.T. David est considéré comme une figure de Jésus-Christ; T. naturellement connaît et utilise cette tradition exégétique (cf. e.g. *Marc.* 4, 36, 12 s.).

Salomonis... diuitis : Les richesses de Salomon étaient proverbiales (*III Rois* 3, 13) et T. joue ici de ce fait pour rappeler, comme assez souvent (comp. *Marc.* 2, 23, 1), les nombreuses épouses étrangères qui à la fin de sa vie éloignèrent le Roi de Yahvé (*III Rois* 11, 1-13). – Il ne semble pas que T. donne couramment à Salomon la qualité de type du Christ. Néanmoins, *Marc.* 3, 20, 8 s. se fait l'écho de l'ancienne tradition (cf. déjà *Act.* 2, 30) selon laquelle la prophétie de Natan, dans *II Sam.* 7, 12, ne concerne pas simplement Salomon, mais le Christ. Plus encore, en *Marc.* 4, 11, 8 (unique passage d'après l'*Index*

Scripturae du CCL 2 où le Cantique des Cantiques soit cité) l'assimilation de Jésus-Christ au « Bien-Aimé » paraît entraîner une interprétation typologique de la personne de Salomon : « Hanc sponsam Christus sibi etiam per Salomonem ex uocatione gentium arcessit... ».

Ioseph : Fallait-il conserver la leçon de *N*, qui serait alors sans doute un hapax ? De fait, la seule autre occurrence où, selon CLAESSEON, s.u., ce nom se trouve décliné est *Ap.* 19, 6. Mais il s'agit là de Flavius Josèphe, et, à supposer même que l'on ne doive pas alors écrire *Iosippus* avec la *recensio Fuldensis* (= Ἰώσηπος), est-il inconcevable que T. ait réservé la forme déclinée à l'écrivain connu de la littérature même profane (e.g. Suet., *Vesp.* 5, 9. – Cf. FORCELLINI, *Lexicon, Onomasticon* 3, s.u. *Ioseph* 25) et utilisé l'indéclinable pour désigner les trois personnages bibliques du même nom (le patriarche; le père adoptif de Jésus; Joseph d'Arimathie) ? – Sur Joseph, figure du Christ chez T., voir DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, p. 244.

Vniugum : Leçon du *Masb.* Celle des *recc. monogamum* et visiblement la substitution d'un mot courant à un terme plus rare, par le moyen peut-être d'une glose. – Plus qu'au mariage de Joseph après son accession au pouvoir (*Gen.* 41, 45), T. fait sans doute allusion à la femme de Putiphar, qui tentait de le séduire (*Gen.* 39, 7 s.).

Patre meliorem : Jacob s'est marié plusieurs fois : ses douze fils naquirent de quatre femmes différentes (*Gen.* 35, 22-26). – Noter la prudence particulière dont use T. pour accuser ce patriarche. Ce n'est pas que Jacob fût pour lui un type du Christ (cf. DANIELOU, *Les origines*, p. 244). Mais c'est un personnage important : cadet préféré à son aîné Ésaü (*Gen.* 25, 23), il préfigure les chrétiens

préférés au peuple de l'Ancienne Alliance (*Iud.* 1, 8; *Pud.* 8, 8; *An.* 26, 2, cf. WASZINK, p. 338); la valeur prophétique de ses bénédictions est souvent rappelée (*Marc.* 3, 18, 5 et *Iud.* 10, 9; *Marc.* 4, 40, 6; 5, 1, 5); surtout, Jacob, comme Moïse, a vu Dieu (*Prax.* 14, 5 s., qui cite *Gen.* 32, 30).

Moysen... arbitrium : L'affirmation de la monogamie de Moïse soulève une légère difficulté : l'Écriture suggère que Moïse eut deux femmes (cf. *Ex.* 2, 21 : mariage avec Séphora, fille du prêtre de Madian; *Nombr.* 12, 1 s. : union avec une Kushite, ce que LXX et VVLG traduisent « une Éthiopienne ». T. omet-il involontairement *Nombr.* 12, 1, épisode moins célèbre qu'*Ex.* 2, 21 ? (Il faut exclure une falsification volontaire, improbable sur un si petit point; et d'ailleurs notre auteur se serait-il risqué à la réitérer *infra* 8, 7?...) Il suivrait plutôt une tradition qui identifiait les deux épouses : parti souvent adopté par l'exégèse moderne (voir BJ, n. sur *Nombr.*, *l.c.*) et qu'au III^e s. av. J.-C. les apologistes juifs Démétrios et Ezéchiel le Tragique adoptaient déjà (C. AZIZA, « Moïse chez Tertullien », *AFL Nice* 35, 1979, p. 275-295, spéc. p. 288). Compte tenu des précédents (*l'exemplum Abrahae* a montré ce qu'on doit penser des « silences » de T.), nous pencherions volontiers vers cette solution – bien qu'à vrai dire on ignore la source où puisa T. (juiverie de Carthage – ou judéo-chrétiens ?); elle nous paraît en tout cas préférable aux rapprochements arbitraires tentés par J.M. FORD, « Saint Paul the philogamist », p. 333 avec certaines interprétations rabbiniques : T. n'insinue jamais que Moïse ait été continent pendant son premier mariage, ou depuis le temps de la Révélation au Sinaï. – Il est clair en tout cas que la grandeur de Moïse, comme celle de Jacob qui lui est associé dans *Prax.* 14, 5, vient de ce que Dieu « lui a parlé face à face, comme un homme parle à son ami » (*Ex.* 33, 11) : en insistant sur ce

fait, T. rappelle nettement l'importance de la monogamie et plus largement de la pureté sexuelle comme condition pour accéder à Dieu. — Les edd. jusqu'à BULHART ont tous écrit *arbitrum*. L'emploi de l'abstrait neutre pour le concret est pourtant un fait avéré chez T. : par ex. *matrimonium* pour *maritus* (HOPPE, *Syntax*, p. 93), *iudicium* pour *iudex* (cf. *Or.* 7, 2 : *iudicio* *A edd.* *iudici* *Diercks Dekkers*); cette tendance, on le sait, devait s'affirmer encore davantage dans la langue plus tardive : e.g. *testimonium* au lieu de *testis*, dans *Per. Aeth.* (voir là-dessus LOEFSTEDT, *Philologischer Kommentar*, p. 111 et *Late Latin*, p. 150).

Aaronem, principalem sacerdotem : Aaron eut quatre fils, mais la Bible ne souffle mot de son unique mariage. Se rappeler cependant que, selon T., les prêtres de l'A.T. étaient astreints à la monogamie (cf. 7, 7); c'est de cette loi que sans doute il déduit son affirmation.

Secundus quoque Moyses : Il s'agit de Josué, qui fit entrer le Peuple en Canaan après la mort de Moïse (*Jos.* 1, 1-5). L'Écriture ne dit rien d'un éventuel mariage de Josué.

Populi secundi : C'est-à-dire la génération des Israélites qui sont entrés dans la Terre Promise. La première génération, révoltée contre Dieu à Gadès, en punition n'avait pu y parvenir et avait erré quarante ans au désert (*Nombr.* 14, 22; *Deut.* 1, 35-39) : LE SAINT, p. 157, n. 76.

Imaginem nostram : L'Ancien Israël, on le sait, est la figure de l'Église, nouveau peuple de Dieu.

Promissio Dei = «La Terre Promise». Pour un traitement exhaustif de la question de l'*abstractum pro concreto*

chez T., cf. HOPPE, *Syntax*, p. 91-94 et BULHART, *SB* 17-21 (part. n° 20); nombreux ex. dans BULHART, *praef.* III, 82-83. Voir aussi un rapide exposé sur cette tendance dans l'ensemble du latin tardif et médiéval dans LOEFSTEDT, *Late Latin*, p. 150 s.

In quo primo... dedicatum est : On sait que le nom de Josué (= Yahvé sauve) est transcrit Ἰησοῦς dans la LXX et le N.T. Les Pères ont vu dans le successeur de Moïse, qui fait passer au peuple le Jourdain et l'introduit dans la Terre Promise, une figure du Christ, Chef de l'Église, qui met en possession de la vie éternelle : cette typologie se trouve déjà chez Justin (*Dial.* 113, 1-7; cf. aussi 49, 8 et 111, 4 — cité par DANIELOU, *Message évangélique*, p. 195) et T. s'y réfère assez longuement en *Marc.* 3, 16, 3-4 et *Iud.* 9, 23 s. (cf. DANIELOU, *Les origines*, p. 246). Voir encore Jérôme, *Ep.* 53, 8 : «Iosue fuit typus Domini non solum in gestis, sed etiam in nomine.»

CHAPITRE VII

Après les personnages de l'A.T., l'enseignement de l'Ancienne Loi, pour traiter par ordre de tout le dossier.

Certains, parmi les psychiques, affirment qu'ils n'ont rien de commun avec la Loi, et ils en retiennent ce qui leur plaît. Mais le Christ a accompli la Loi, il ne l'a pas abolie. Ce qui n'a plus cours dans la Loi, ce sont ses *onera*, non ses *praecepta* moraux, qui sont non seulement conservés, mais aggravés (1). Ainsi, l'obligation du lévirat, et du remariage en ce cas, est-elle devenue caduque. Il faut en effet observer la raison de cette obligation, et juger si elle est toujours valable (2). Sous la Loi, le lévirat s'imposait pour trois motifs : l'ordre *Crescite et multiplicamini* avait plein effet; les fautes des pères étaient vengées sur les enfants; les eunuques et les stériles étaient réputés maudits, et afin d'éviter la malédiction qui pesait ainsi sur le mort, on devait lui susciter une descendance posthume (3). Mais aujourd'hui, «le temps se fait court», et le précepte *Crescite* n'a plus d'objet; la règle de la responsabilité individuelle a remplacé celle du châtement collectif; les eunuques sont invités dans le Royaume. La règle du lévirat se trouve donc abrogée, et la femme ne peut plus épouser le frère de son défunt mari (4).

Dès lors, plus moyen de se remarier. Car d'une part tous les chrétiens sont frères, et de l'autre, la chrétienne doit n'épouser qu'un chrétien, les unions mixtes étant prosrites – comme d'ailleurs avant saint Paul l'ordonnait déjà la Loi. Aussi bien, le Lévitique, hors le cas du lévirat, réprouve-t-il comme une horreur le mariage avec la femme de son frère (5-6).

L'A.T. ne favorise pas les partisans des secondes noces. Les prêtres en Israël devaient rester monogames; la fille d'un prêtre, devenue veuve, devait revenir chez son père. Or en Christ nous sommes tous prêtres. Témoin ce jeune homme, que Jésus dissuade d'assister

aux obsèques paternelles – car le prêtre ne peut non plus se souiller par la vue d'un cadavre. Il est vrai que nous chrétiens, qui avons la Vie, ne sommes pas tenus par cet interdit. Il nous faut néanmoins respecter la monogamie (7).

L'argumentation ici repose sur trois principes, qui ressortissent à la théorie du passage de la Loi à l'Évangile :

- (1) les *onera* sont supprimés : ainsi le lévirat, qui ne répond plus aux besoins actuels;
- (2) les préceptes moraux sont conservés : ainsi la prohibition des mariages et de l'union mixtes entre beau-frère et belle-sœur;
- (3) le charnel cède la place au spirituel (le mot *frater* reçoit une acception nouvelle) et la figure à la réalité (les prêtres juifs sont des types du Christ et des chrétiens en lui).

Par l'utilisation conjointe de ces trois principes, T. esquive le problème, plus vaste et plus épineux, d'une éventuelle tolérance de l'A.T. à l'égard du remariage, en dehors même du lévirat. De ce point de vue, la double charnière du raisonnement réside dans l'allégorisation du mot *frater* et l'interdiction des mariages mixtes.

La perspective se révèle donc assez différente de celle qu'adoptaient ensemble, à peu de nuances près, *Vx.* 1, 2, 3-4 et *Exh.* 6 (voir aussi *Marc.* 1, 29, 4) : T. ne se limite plus à affirmer en général l'aggravation des commandements et le progrès de la législation; il rappelle de façon plus technique et plus complète les modalités de la substitution de l'Évangile à la Loi; l'interprétation de *Gen.* 1, 28, abrogé par *I Cor.* 7, 29, de ce fait, n'a plus dans *Mon.* qu'un rôle subordonné.

VII, 1. Post uetera... retractemus : Toujours le même soin porté aux transitions. Noter la méthode : après les «personnes» (ch. 4-6), les préceptes (ch. 7). De même pour le

N.T. : personnes (ch. 8), puis commandements (ch. 9). Sur ce souci de didactisme et d'ordre (cf. l. 2 *per ordinem*), voir *Introd.*, p. 25.

Originalium personarum : Cf. 6, 1 : *aliquos originis principes*. Dans les deux cas, il s'agit de nos «pères», les patriarches bibliques. — Sur ce qualificatif des «patriarches», personnages de l'A.T. (comp. *Ap.* 21, 4 : *fides originalium auctorum*, la foi des «premiers pères» des juifs — trad. WALTZING, p. 48) ou philosophes païens, *patriarchae haereticorum* (*An.* 3, 1), voir WASZINK, *comm. An.* p. 119.

Vetera exempla... uetera instrumenta : A l'inverse de *pristinorum scripturarum* (4, 1), désigne le seul A.T. : cf. *infra* § 5, *uetus lex* opposée implicitement à ce que 14, 4 appelle *noua lex*, l'Évangile.

Paratura : Sur ce mot, synonyme d'*instrumentum*, et son histoire, se reporter à BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 468-469.

Et quoniam... iustitiam : T. retrouve ici les reproches adressés naguère à Marcion : ses adversaires méconnaissent la rationalité de la *dispositio* divine (cf. *Marc.* 2, 7, 1 e.g.); précisément, *Matth.* 5, 17 était déjà invoqué dans la lutte antimarcionite (*Marc.* 4, 7, 4; 4, 9, 10; 4, 9, 15). D'autre part, l'utilisation conjointe de ce verset avec *Matth.* 5, 20 se lit dans Irénée, *Haer.* 4, 13, 1, toujours contre le même hérétique et pour souligner également la progressivité sans contradiction des préceptes de Dieu. Cf. MICAELLI, «Gli scritti...», p. 97.

Interdum... arripiunt : Basile de Césarée (*Ep.* 160 à Diodore de Tarse, § 3, éd. COURTONNE, *CUF*, t. 2, Paris 1961, p. 89) signale le cas d'un homme qui, remarié avec la

sœur de sa défunte femme, invoquait pour son excuse *Lév.* 18, 18, lequel selon lui n'aurait interdit pareille union que du vivant de l'épouse. En des termes analogues à ceux de T., le Cappadocien s'en prend à ces gens qui retiennent de la Loi ce qui leur convient et pour le reste allèguent la liberté du chrétien (τῆν ἐν Χριστῷ ἐλευθερίαν — cf. *Gal.* 5, 1) : LE SAINT, *op. cit.*, p. 157, n. 80. — Pour d'autres rapprochements importants avec cette lettre de Basile, voir *infra*, *comm.* 7, 4, p. 277 et 279.

Quae uero ad iustitiam : Distinction (devenue classique : cf. H. LESÈTRE, art. «Loi mosaïque», *DB* 4, 1, en part. col. 345) entre les prescriptions rituelles légales abolies par la Nouvelle Loi (*onera*) et les préceptes moraux. T. revient ailleurs sur cette opposition (*Pud.* 5, 1-6), à quoi pourtant ne se réduit pas totalement le passage de l'A.T. au N.T. (*Or.* 1, 1 : «... quicquid retro fuerat aut demutatum est, ut circumcisio, aut suppletum, ut reliqua lex, aut impletum, ut prophetia, aut perfectum, ut fides ipsa».) — Sur le contenu de la notion d'*onus*, dont le Christ nous a libérés (cf. *Marc.* 5, 4, 9-11, citant *Gal.* 5, 1 et *Marc.* 5, 3 8-9 opposant les *legis difficultates* aux *euangelii facilitates*), voir *Pud.* 5, 3, qui identifie les *onera legis* aux *operum iuga*, soigneusement distingués des *disciplinarum iuga*, permanents, et surtout *Marc.* 5, 4, 5-7, qui avec la circoncision énumère le sabbat, les cérémonies et les lois alimentaires; rapprocher encore *Iud.* 2-6, lequel ajoute que ces prescriptions charnelles et temporaires laissent désormais place à des règles spirituelles et éternelles. Noter toutefois que le lévirat, comme partie de ces préceptes *quae euacuata sunt legis* (l. 20-21), ne se trouve expressément mentionné que dans notre texte.

Concessarint : La corr. de *Rig.* ne se justifie pas. D'après HOPPE, *Beiträge*, p. 95, jamais T. n'emploie *concedere* au sens

qu'impose ici le contexte (i.e. comme antonyme de *permanere*); en revanche *concessare*, attesté chez Plaute puis chez Fronton (cf. *TTL*, s.u.), se lit quelquefois chez lui, et toujours dans cette acception: *Marc.* 1, 21, 1 (ant. de *manere*; 5, 8, 4 (syn. de *requiescere*); *Fug.* 6, 7 (opposé à *perseuerare*); *Prax.* 1, 5.

Quae uero... uerum et ampliata: Idée fréquente chez T., que l'on retrouve dans les passages parallèles (*Vx.* 1, 2, 3-4 et *Exh.* 6). Voir encore, avec le même terme *ampliare*, *Or.* 11, 3: «Exinde aperte Dominus amplians legem iram in fratrem homicidio superponit» et *Pat.* 6, 3 (... *amplian-dae adimplendaeque legi...*). On sait que cet accroissement progressif des exigences s'exprime volontiers dans une comparaison végétale qui traduit le progrès organique de l'histoire du salut: aux réf. données *Introd.*, p. 84, n. 1, rajouter *Marc.* 4, 11, 11: «Et tamen, si concedimus (sc. Marcioni) separationem istam, per reformationem, per amplitudinem, per profectum. Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et euangelium separatur a lege, dum prouehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diuersum, sed non contrarium» — comparer *per amplitudinem* au verbe *ampliare* des passages rapportés ci-dessus.

2. **Si iustitia, utique et pudicitia**: T. n'entend pas le terme *iustitia* au sens biblique qui est le sien dans *Matth.* 5, 20 rappelé auparavant: il n'y voit qu'une vertu, au même titre que la *pudicitia*. Cette doctrine n'est pas de circonstance: cf. un rapprochement analogue dans la liste de *Pud.* 6, 4: «Manet lex tota pietatis sanctitatis humanitatis ueritatis castitatis iustitiae misericordiae beneuolentiae pudicitiae». Voir aussi *Marc.* 2, 17, 4: le Décalogue impose

les quatre préceptes fondamentaux (*principalia consulta*) d'*innocentia*, *pudicitia*, *iustitia* et *pietas*, qui commandent tous les autres. Comparez encore *Scap.* 4, 8: parmi les qualités pour lesquelles le chrétien est paradoxalement condamné figurent côte à côte *iustitia* et *pudicitia*.

Fratri suo semen: Sur l'institution du «lévirat», réglée par *Deut.* 25, 5-10, voir J. GAUDEMET, *Les Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, p. 119 (réf. bibliog., n. 4). Cf. aussi *BJ*, n. sur *Deut.* 25, 5. Par cette pratique, la veuve sans enfant mâle épouse son beau-frère (lat. *leuir*, beau-frère = hébreu *yâbâm*) et le fils premier-né de cette nouvelle union est imputé au défunt (*Gen.* 38, 8); celui qui refuse de «relever la maison de son frère» s'expose à la réprobation publique (*Deut.* 25, 6-10); l'institution, attestée aussi ailleurs dans l'ancien Orient (cf. GAUDEMET, p. 35 et n. 9; p. 87, n. 2 et p. 94), avait pour fin de perpétuer la descendance et d'assurer la solidité du groupe familial.

Secundum callidam... Sadducaeorum: Épisode évangélique souvent rappelé par T. (cf. index scripturaire du *CCL* 2). Il y trouve généralement d'une part l'affirmation de la résurrection contre les Sadducéens, type même à ses yeux des négateurs de ce dogme, au même titre que les Épicuriens dont il les rapproche en *Res.* 2, 1, et d'autre part un précieux renseignement sur l'état des corps dans le monde à venir et l'assurance que le mariage charnel n'y sera pas rétabli: cf. comm. 10, 5, p. 317.

Intellegere... rationem ipsius praecepti: Sur cette façon de commenter les textes en les replaçant dans leur contexte historique, cf. *infra* comm. 11, 13, p. 343-344 — Idée chère à T.: Dieu proportionne ses exigences aux conditions (e.g. *Iei.* 4, 1; *Iud.* 2, 10), et les préceptes divins, comme la législation humaine, évoluent en fonction des circons-

tances (voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 258-260, qui rapproche les analyses de *Iud.* sur les étapes de l'économie salutaire de celles d'*Ap.* 4 sur le progrès des lois).

Quae euacuata sunt legis : La leçon de *C* n'est pas à rejeter d'emblée comme une glose explicitant le possible souvenir d'*Éphés.* 2, 15 (comp. *Rom.* 3, 31) – ou une retouche classicisante opérée *propter clausulam* : car la clausule crétique – spondée, qui est la plus courante chez Cicéron (HAVET, *Manuel*, § 330 A), se rencontre aussi fréquemment chez T. (HOPPE, *Syntax*, p. 155; WASZINK, «The technique of the clausula in Tertullian's *De Anima*», *V. Chr.* 4, 1950, p. 212-246); et celui-ci ne recherche pas à tout prix l'*inconcinnitas* et la brachylogie : la seule comparaison de la présente période avec celle qui termine le ch. 2 prouve qu'en ce type de phrase l'auteur se montre attentif au rythme de la chute et reprend volontiers un terme important; il faut également rappeler que les *Cluniacenses* sont sujets à l'omission de mots brefs; quant à la variation vocalique *sunt-sint* (il s'agirait dans ce dernier cas d'une attraction dans un système de discours indirect – cf. 12, 1 *qui sint in clero*), sa banalité n'en fait pas un élément utile de discrimination.

3. Decurrere habebat : *Habere* + inf., comme *infra*, l. 42 et 47, signifie «devoir». Cf. HOPPE, *Syntax*, p. 44.

Spadones : T. joue sur le mot. L'allusion à l'ignominie des eunuques renvoie à *Deut.* 23, 2 : «L'homme aux testicules écrasés ou à la verge coupée ne sera pas admis dans l'assemblée de Yahvé» (cf. aussi *Lév.* 21, 20 : les eunuques sont écartés du sacerdoce). De même, plus bas, les mots *ignominia caruerunt* rappellent *Sag.* 3, 14 et surtout *Is.* 56, 3-5 qui promet pour les temps messianiques la réhabilitation

de ces mêmes *spadones* autrefois condamnés. Mais ces deux dernières réminiscences sont contaminées par le souvenir de *Matth.* 19, 13b, dont l'expression *inuitati in regnum caelorum* rappelle les termes («il y a des eunuques qui se sont rendus tels à cause du Royaume des Cieux») : il s'agit donc des «eunuques volontaires» que *Mon.* mentionnait déjà en 3, 1.

Steriles : De fait, la stérilité était dans l'A.T. tenue pour un déshonneur (cf. *Gen.* 30, 1-2; *I Sam.* 1, 4 s.; voir aussi *Lc* 1, 25 : la stérilité d'Élisabeth était un «opprobre») ou même un châtiment (*II Sam.* 6, 23; *Os.* 9, 11).

4. Euacuauit extremitas temporum : Justification importante, mais non unique, de l'ascèse exigée par T. : cf. *Introd.* p. 93 s. – On comparera cette interprétation de *Gen.* 1, 28 en fonction de *I Cor.* 7, 29 avec celle, très voisine, qu'esquisse Basile, *Ep.* 160, 4 : «Et moi j'affirme à quiconque projette un mariage qu'elle passe la figure de ce monde, et que le temps se fait court, afin que ceux qui ont femme soient comme s'ils n'en avaient pas. Et si à tort on me cite le mot 'Croissez et multipliez', je me moque de qui ne distingue pas les temps où les lois sont promulguées» (τοῦ τῶν νομοθεσιῶν τοῦς καιροῦς μὴ διακρίνοντος – trad. COURTONNE, p. 91, retouchée) – l'expression τῶν νομοθεσιῶν τοῦς καιροῦς exprime l'idée, que nous retrouvons ici, d'une adaptation des lois divines aux étapes de l'histoire du salut. Les deux témoignages indépendants de Basile et T. attestent le caractère ancien et traditionnel de cette exégèse de *Gen.* 1, 28. Voir, dans le même sens, Jérôme, *Comm. in Eccl.*, PL 23, 1036 B, cité par MICABELLI, «Gli scritti...», p. 99.

Superest ut : Sur *I Cor.* 7, 29b, voir comm. 11, 4, p. 332-333.

In collectum : Comme 11, 4, l. 35, conserver l'acc. : nouvel exemple de confusion des cas régis par *in* (comp. e.g. 3, 8, l. 71 où les *recc.* lisent tous, au contraire, et pour la même citation biblique, *in collecto*).

Desinit : Il paraît préférable de conserver cette *uariatio temporum* (coordination des parfaits *euacuaui* – *caruerunt* et du présent *desinit*). Comp. *Bapt.* 10, 6 (*perfecit... procurat*); *Marc.* 4, 12, 3 (*professus est... celebrat... agerentur*); *Scap.* 4, 6 (*laesit... exornauit... resistit*); *Pal.* 2, 4 (*est... meruit*); autres exemples dans BULHART, *praef.* III, 112 et surtout LOEFSTEDT, p. 23; *Krit. Bem.*, p. 104. De plus, l'accord NF donne probablement l'authentique leçon du *Corpus Cluniacense*. Les autres mss. et edd. ont modifié avec plus ou moins d'adresse, X lisant la forme non syncopée du parfait, infiniment plus rare (cf. toutefois TLL, s.u. *desino*, 722, 53, qui renvoie pour des formes pleines à T., *Nat.* 1, 7, 17 *desiuimus* et *Pat.* 5, 13 *desiuit* [bis] – à quoi on rajoutera *Ap.* 10, 2 *desiuimus* [Fuld.]). Cependant, mieux attesté dans la tradition, le texte de NF demeure aussi la *lectio difficilior*.

Contrarium eius : Motivée par les circonstances, l'obligation du lévirat n'est qu'une exception à la prohibition de l'inceste; les circonstances disparues, l'exception disparaît aussi. Rapprocher ce raisonnement de 13, 3 (... *ad contrariam te redigit condicionem*).

Obtinuit : Métaphore juridique. *Obtineo* (s.e. *causam* ou *litem*) signifie «gagner sa cause», «l'emporter». Voir les réf. données par WASZINK, comm. *An.*, p. 205; Vlp., *Dig.* 2, 4, 4, 2; Paul., *ib.* 4, 8, 30 etc.; dans T., outre *An.* 12, 6, rapprocher *Ap.* 50, 3; *Spec.* 18, 1; *Herm.* 33, 1 etc.

Non succedendi in matrimonium fratris : Cette règle n'est pas seulement la conclusion logique du raisonne-

ment; elle se réfère sans doute aussi indirectement à un empêchement canonique du mariage. Chez les Romains, un tel empêchement n'existait pas – du moins avant l'Empire chrétien. Au contraire, le concile d'Elvire (v. 300) excommunie (canon 61) ceux qui épousent la sœur de leur défunte femme; saint Basile (*Ep.* 160) rapporte que depuis longtemps la coutume ecclésiastique de Cappadoce (§ 2, τὸ παρ' ἡμῶν ἔθος) tient ces mariages pour nuls. Sur les empêchements pour affinité dans l'Antiquité chrétienne, voir MUNIER, *L'Église dans l'Empire Romain. II^e-III^e s.*, p. 25 et GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain, IV^e-V^e s.*, Paris 1958, p. 527-528.

5. In Domino : Cf. *I Cor.* 7, 39. Comme en 11, 1 et 10, rappel du lieu scripturaire principal sur lequel T. fonde son interdiction absolue des mariages «en disparité de culte». – Sur l'attitude de l'Église ancienne à ce sujet (conforme à la solution paulinienne telle précisément que l'exprime le v. mentionné *supra*), elle paraît en général moins rigide que celle de T. : les unions mixtes, sans être absolument réprouvées, étaient fortement déconseillées en raison des dangers d'idolâtrie qu'elles comportaient; dès les conciles d'Elvire et d'Arles, au début du IV^e s., on eut de plus en plus tendance à traiter plus sévèrement les mariages avec les juifs et les hérétiques que ceux qui se concluaient avec des païens), voir, pour les II^e et III^e s., MUNIER, p. 26-27 (réf. bibliog. n. 138) et ensuite GAUDEMET, p. 525-526.

Et uetus lex : Les textes proprement légaux ne sont pas décisifs : *Deut.* 23, 4 semble permettre les mariages mixtes sauf avec les Moabites et les Ammonites (cf. LE SAINT, p. 158, n. 92); *Deut.* 21, 10 s. autorise le concubinage avec des captives païennes (mais admises dans la communauté d'Israël?); Moïse (*Ex.* 2, 21) et Joseph (*Gen.* 41, 45) ont épousé des étrangères; le livre de Ruth, de son côté,

constituerait un bon témoignage en faveur de telles unions (mais Ruth la Moabite ne devient-elle pas en quelque sorte fille d'Israël – *Ruth* 1, 16 s.?). En fait, l'A.T. restait méfiant à l'égard de ces mariages, à cause du danger d'apostasie qu'ils présentaient et parce qu'Israël était un peuple saint, à part (cf. *Ex.* 34, 16; *Deut.* 7, 3; *III Rois* 11, 1; *Néh.* 13, 23 s.; *Mal.* 2, 11). T. n'a donc pas tout à fait tort d'invoquer sur ce point, sinon la seule Loi, du moins l'A.T. dans son ensemble (que désigne peut-être par synecdoque l'expression *vetus lex*).

6. Et in Leuitico : Ce commandement ne devait en réalité concerner que l'adultère incestueux accompli du vivant du frère, et non après sa mort (LE SAINT, p. 158, n. 93). En fait, pour T. ce verset énonce une règle morale éternelle, à laquelle le N.T., en la spiritualisant, donne son plein effet – au contraire du lévirat, exception temporaire. Voir une interprétation semblable dans *Marc.* 4, 34, 8.

Morietur : Le pluriel *morietur* est une correction d'après le texte biblique. Elle se justifie d'autant moins que T. n'entend ici parler que de l'homme qui épouse sa belle-sœur, avant d'indiquer expressément que ce qui vaut pour l'homme vaut aussi pour la femme («dum *ille* prohibetur... et *illa*...»).

Conueniet et legi : L'accord porte non seulement sur les mariages mixtes mais peut-être aussi sur la monogamie encouragée dès l'A.T. : l'Apôtre n'attaque pas systématiquement toute la Loi, il en conserve la morale. *Comp. Pud.* 6, 5.

Epistolam ipsius : Le singulier fait difficulté. Il s'agit sans doute de *I Cor.* 7, centre du dossier paulinien qu'examine-

ront les chapitres 10-14. De fait, l'examen des autres textes litigieux de l'Apôtre peut être considéré comme une annexe de cette exégèse principale.

7. Denique prohibet : L'Évangile accomplit la Loi, second point : le sacerdoce des chrétiens annoncé par la prêtrise juive. Comparer *Exh.* 7, qui soutient avec *Exh.* 6 le même rapport que les présentes lignes avec celles qui précèdent. Or *Mon.* 7, 7-9 se tait sur les ministères ecclésiastiques et ne cite pas *I Tim.* 3, 2 (et parallèles), qu'*Exh.* 7, comme *Mon.* 12, étend aux laïcs ; en revanche, il expose une théorie plus élaborée du *sacerdotium commune* : la citation combinée de *Gal.* 3, 7 (inconnue d'*Exh.*) et d'*Apoc.* 1, 6 souligne ici que c'est le Sauveur qui réalise en lui l'ancienne sacrificature et que le baptême incorpore à son Pontificat. La matière d'*Exh.* 7 est donc l'objet dans *Mon.* à la fois d'un approfondissement et d'un démembrement révélateurs : cf. P. MATTEI, «Habere ius sacerdotis. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien, *De Exhortatione Castitatis* et *De Monogamia*», *RSR* 59, 1985, p. 200-221.

Denuo nubere : Une telle loi n'existe pas (LABRIOLLE, *La crise*, p. 391, n. 1; LE SAINT, p. 158, n. 95) : le texte de *Lév.* 21, 13-14 auquel renvoient d'ALÈS, *Théologie*, p. 47 et le *CCL* 2 offre un tout autre sens : «Il (le Grand Prêtre) prendra pour épouse une femme encore vierge». T. n'a pas voulu tromper ses lecteurs : on retrouve la même mention de l'unique mariage imposé aux prêtres juifs dans *Exh.* 7, 1 (cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 296, n. 291). Une erreur paraîtrait moins improbable. Mais peut-être a-t-on affaire à un écho, direct ou plus sûrement indirect, de l'exégèse rabbinique, laquelle déduisait de *Lév.* 21, 13-14 que le Grand Prêtre devait être monogame (cf. LE SAINT, *op. cit.*,

n. citée; J.M. FORD, «Saint Paul the philogamist», p. 338). – Sur les réminiscences de ce «midrash» (tel du moins que cité par *Exb.*) dans plusieurs documents pontificaux ultérieurs, voir MICAELLI, «Ricerche...», p. 127-129.

Filiam quoque sacerdotis : En réalité, *Lév.* 22, 13 n'édicte pas une règle prohibant le mariage des filles de prêtre. Il fait partie des règlements sur la pureté légale : la fille d'un prêtre, veuve d'un laïc, ou répudiée par lui, au cas où elle retournerait chez son père (il s'agit d'une hypothèse, non d'une loi) pourra manger des «choses saintes».

Viduam uel eiectam : Liaison caractéristique du veuvage et du divorce : cf. 9, 5, le principe *Tam in repudio*.

8. Summus sacerdos et magnus : Redondance (alliance du positif et du superlatif, souvent d'un même adjectif) fréquente dans la langue tardive : voir les nombreux ex. rassemblés par BULHART, *praef.* III, 110.

Nam et illum adolescentem : Cf. une exégèse identique de cet épisode dans *Marc.* 4, 23, 10-11.

9. Et hoc nos : Suivre *N* et lier *et* à *nos*. L'emploi de ce type d'hyperbate (*et* séparé du mot qu'il modifie par un troisième terme, généralement un autre adverbe, ou une préposition) a été clairement établi par LOEFSTEDT, p. 41-44. Voir aussi BULHART, *praef.* III, 91-92.

Viuuit... unicus pater noster Deus : «Le Dieu que sert (T.) et pour lequel il vit est Celui, justement, qui possède la Vie et qui la donne... (C'est ce caractère, à ses yeux), qui permet le mieux de distinguer le Dieu de la révélation judéo-chrétienne, Dieu personnel et agissant, du Dieu des

philosophes, passif et inutile, dont l'idée a été, selon lui, génératrice de toutes les hérésies» (BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 78).

Mater ecclesia : Ce titre apparaît deux fois dans *Mon.* : ici, où la maternité de l'Église est rapprochée de la paternité divine, et *infra* 16, 4, en liaison avec le mot *fratres* qualifiant les chrétiens. Selon A.P. ORBAN, «Der Ursprung des Ausdrucks *Mater Ecclesia*», *Archiv für Begriffsgeschichte* 21, 1977, p. 114-119, c'est précisément le «christianisme» *frater* qui expliquerait l'origine de cette expression (comp. *Mart.* 1, 1 et *Bapt.* 20, 5, qui joignent de même *mater* et *fratres*) – et non *Gal.* 4, 26 (Sara, mère d'Isaac, figure de la Jérusalem d'en haut, notre mère), comme le voudrait par ex. TLL 8, 444; quant à la relation avec Dieu le Père (cf. *Or.* 2, 4-7, où se trouvent mentionnés le Père, le Fils et la Mère Église), elle ne serait que «seconde» (p. 118). Toutefois, ORBAN omet de citer *An.* 43, 10 (l'Église est la *vera mater uiuentium* et l'épouse du Christ, née de l'eau et du sang de son côté blessé comme Ève fut tirée d'une côte d'Adam – cf. WASZINK, p. 470) et pour notre part nous trouverions dans l'exégèse typologique rappelée par ce texte un fondement plus assuré au titre *mater ecclesia*, suivant d'ailleurs en cela l'étude classique de J. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington 1943, p. 45-62. Voir dans le même sens, le c.r. de l'art. d'ORBAN par P. PETITMENGIN, «Chronica Tertuliana 1978», *REAug.* 25, 1979, p. 293, avec d'autres réf. bibliog.

In Christo : Sur cette expression, cf. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, p. 196-199 (spéc. p. 198) et 202.

CHAPITRE VIII

Nous voici maintenant parvenus à la Loi Nouvelle et aux exemples qu'elle propose :

– au seuil même de l'Évangile s'offrent les figures du prêtre Zacharie, monogame, et de son fils, Jean-Baptiste le Précurseur, «eunuque» (1);

– Marie, mère du Seigneur, fut à la fois vierge et monogame (2);

– présenté au Temple, l'enfant eut pour témoins Syméon et Anne, modèles des vrais spirituels et parangons de monogamie (3);

– adulte, Jésus n'élut pas de disciples d'une autre qualité : si Pierre se maria, ce ne fut qu'une fois (4). Les autres apôtres gardèrent la virginité ou la continence : on ne peut tirer le contraire de *I Cor.* 9, 4, qui n'a pas le sens qu'on lui prête d'ordinaire (5-6). D'ailleurs, le Christ aurait-il voulu des gens qui ne missent pas en pratique ce qu'ils commandaient?

Lui aussi enseignait la sainteté de la chair, tant par sa propre conduite que par ses paroles et certaines circonstances de sa vie : par la promesse du Royaume aux tout-petits et l'invite à revenir à l'état des enfants; par l'exemple de la colombe; par les reproches adressés à la Samaritaine; par la présence de Moïse (monogame) et d'Élie («eunuque») à la Transfiguration; par l'épisode des noces de Cana, seul mariage auquel il ait jamais assisté (7).

Collection d'*exempla*, le chapitre est nettement construit : mise à part la longue phrase finale, le reste du développement rassemble dans l'ordre chronologique, de l'enfance à la vie publique, tous les *arbitri* de Jésus. C'est autour de la figure centrale du Sauveur que s'organisent les groupes (cf. *Introd.*, p. 98-99).

VIII, 1. Legem proprie nostram : Par opposition à la Loi ancienne, qui est juive dans son origine, *nostram* désigne ici tous les chrétiens, montanistes et psychiques.

Id est euangelium : C porte ici la trace d'une correction : T. en effet évite généralement de répéter la préposition après *id est*. Cf. LOEFSTEDT, p. 64.

Duo : La correction *duae* est inutile. La forme *duo* au nom. fém. se trouve bien attestée. Voir ERNOUT, *Morphologie historique du latin*, Paris 1953, p. 106; BULHART, *SB I et praef.* III, 10; *TLL*, s.u., 2243, 63.

Antistites Christianae sanctitatis : Formule à rapprocher de *Cult.* 2, 1, 1 «(... cum omnes templum Dei simus) eius templi aeditua et antistes pudicitia est...» Comparer aussi *Cult.* 2, 12, 1, où T. appelle les chrétiennes *sacerdotes pudicitiae*, ou *Spec.* 16, 4 : les fidèles sont «des prêtres de la paix» (*sacerdotibus pacis*). Cf. encore *Vx.* 1, 6, 5 : les païens qualifiés de *sacerdotes gehennae*.

Alia placans Deum : Allusion obscure. Peut-être T. pense-t-il à la fonction sacerdotale de Zacharie, qui offre les sacrifices et présente l'oblation (*Lc* 1, 8-9). Ou, plus probablement, la «chaste monogamie» de ce prêtre apaise-t-elle Dieu, qui donne un enfant à la stérile Élisabeth, et lui «enlève sa honte» (1, 25). – Quoi qu'il en soit, cette remarque est riche de sens : la monogamie s'impose au chrétien qui est prêtre en Jésus-Christ; elle est le signe de sa consécration, et l'habilité à remplir sa fonction sacerdotale d'intercesseur auprès de Dieu.

Alia totum praedicans sacerdotem : Le sacerdoce mosaïque préfigure le sacerdoce parfait du Christ (cf. 7, 7-9). – *Praedicare* = «prophétiser, prédire, annoncer». Cf. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 430-434.

Propheten : KROYMANN écrit *prophetam*, à tort. L'homéotéleute *sacerdotem-propheten* exige en effet de conserver dans

ce dernier mot au moins le son vocalique, fondamentalement constitutif de la rime, vu l'amuïssement bien connu de la consonne nasale à l'accusatif – et cela dès l'époque archaïque (cf. V. VÄÄNÄNEN, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1967², p. 68).

2. Corpus Domini : Le mot *corpus*, qui par synecdoque désigne la nature humaine du Sauveur, équivaut ici exactement à *caro*. Ce sens est rare (BRAUN, p. 304-305). T. y recourt-il ici par simple souci de variation (*caro* est employé ensuite)? Peut-être aussi les valeurs sacramentelle et ecclésiologique de l'expression (BRAUN, *ibid.*) apparaissent-elles à l'arrière-plan, rappelant l'exigence de sainteté chez qui touche au Corps (mystique ou eucharistique – cf. sur ce dernier point *Id.* 7, 1) du Seigneur.

Initiare : Pour signifier le baptême du Christ, le verbe *initiare* est dans T. un hapax. Il rappellerait plutôt le sacrement chrétien, bien que T. dans ce sens n'use pas volontiers d'un terme à résonances idolâtres (voir par ex. dans *Ap.* 8, 7, le recours ironique à un vocabulaire non-chrétien pour décrire « l'initiation » chrétienne, vilipendée par les gentils : « uolentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire... ») voire de signification carrément païenne (cf. *Bapt.* 5, 1 : le *lauacrum* de Mithra et celui d'Isis; *Cor.* 15, 3 : les mystères de Mithra; etc.), et que, même dans les emplois sans ironie ni allusion aux religions étrangères, *initiare* ne se réfère pas exclusivement au seul rite sacramentel, mais plutôt à l'ensemble du processus d'acceptation de la foi (e.g. *Marc.* 4, 20, 10; *Id.* 22, 1). Noter ici le parallèle avec *concepit* et *peperit*, qui insinue la notion de renaissance baptismale.

Post partum : Leçon la plus sûre et conforme au contexte

(*nuptura post partum* repris plus loin par *uniuira*) – impliquant négation de la virginité dans le mariage avec Joseph, selon une thèse ailleurs soutenue par T. (cf. *Virg.* 6, 3 : Marie *virum passa*; *Carn.* 7 et *Marc.* 4, 19, 6-13, sur les frères de Jésus). – *Dispungeretur* : sur le sens ici adopté pour ce verbe, voir UGLIONE, « Interpretationes », p. 261-263, critiquant la trad. de LE SAINT, p. 86, « might be exalted ». De fait, *dispungere* peut signifier « faire la balance des comptes », d'où « vérifier » (e.g. Sén., *Breu.* 7, 7 et comm. GRIMAL, coll. Erasme, Paris 1966, p. 37).

Vniuiram : Sur ce mot, cf. J.-B. FREY, « La signification des termes *μόνηδος* et *uniuira*. Coup d'œil sur la famille romaine aux premiers siècles de notre ère », *RecSR* 20, 1930, p. 48-60; voir aussi MORESCHINI, éd. *Exb.*, p. 182-183 (autres réf. bibliog.). Dans tout notre traité, comme ailleurs chez T., *uniuira* désigne une veuve non remariée.

3. In spiritu... agnoscit : Ces deux expressions font du vieillard Syméon un spirituel montaniste avant la lettre, puisque aussi bien, si *in spiritu* forme un écho de *Lc* 2, 25-27, *agnoscere* et *agnitus* sont les termes techniques pour signifier la reconnaissance des charismes de la Nouvelle Prophétie.

Et utique non digamus : Cette induction toute personnelle témoigne-t-elle de la fameuse misogynie dont on fait si souvent reproche, et de confiance, à T. (voir, sur ce trait, la mise au point de F.-F. CHURCH, « Sex and Salvation in T. », *Harvard Theological Review* 68, 1976, p. 83-101 – et, plus récemment, C. TIBILETTI, « La donna in Tertulliano », *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Università di Genova, Facoltà di Lettere, 1981, p. 69-85)?... En tout cas, Luc ne suggère rien de tel.

Vetere, uidua et uniura : Je n'ai pas conservé la leçon des *recc. uniuire*, qui correspondrait à un nominatif **uniuris*. Sans doute faut-il admettre chez T. des confusions entre première et seconde classes d'adjectifs (cf. BULHART, *SB* 13; *praef.* III, 9). Mais dans le cas précis d'*uniura*, il n'y a qu'ici, et peut-être *infra* 17, 3, que se trouvent attestées des formes de troisième décl. (cf. *Index Tertullianus*, s.u.) – encore au ch. 17, la leçon des *recc. uniuiras* doit-elle être issue d'une dittographie (cf. n. *ad loc.*). Il semble donc très possible que dans notre passage l'abl. *uniure* s'explique par l'environnement phonétique *ueter* et *quae* et surtout, mais aussi (à moins qu'il n'y faille voir un second effet plutôt qu'une cause) *uidue* (ainsi écrit même par F, malgré BULHART, *SB* 13, que la grande ressemblance des graphies *a* et *e* dans ce ms. a trompé) – cette dernière leçon ayant pu être favorisée par la synalèphe *uidu(a) et*.

Quae et templo dedita : Anne, fille de Phanouel, restée veuve après sept ans de mariage, «ne quittait pas le temple, servant Dieu nuit et jour dans le jeûne et la prière» (*Lc* 2, 36-37). – Voir une utilisation semblable, aux mots près, de cet *exemplum* dans *Iei.* 8, 1 : «*In limine euangelii, Anna prophetis, filia Phanuelis, quae infantem dominum et agnouit et multa super eo praedicauit exspectantibus redemptionem Israelis, post egregium titulum ueteris et uniuirae uiduitatis ieiuniorum quoque testimonio augetur, ostendens in quibus officiis adsideri ecclesiae debeat, et a nullis magis intellegi Christum quam semel nuptis et saepe ieiunis*» (nous soulignons les correspondances littérales entre ces lignes et *Mon.* 8; constater de part et d'autre la même piété «spirituelle» et christocentrique).

Spiritali templo, id est ecclesiae : Comme le charnel est type du spirituel, le sanctuaire de l'A.T., *terrenum templum*

Dei (*Pud.* 1, 9), préfigurait l'Église (*Marc.* 4, 9, 9), «temple, maison et cité de Dieu», qu'édifie l'Esprit Saint, «sage architecte» (*Marc.* 3, 23, 2, citant *Is.* 3, 3 – cf. *Cult.* 2, 1, 1).

4. Necesses est : En vertu du principe *Negat scriptura* (cf. 4, 4 [comm., p. 245-246]).

Aut spadones... aut continentes : De soi, le vocable *continentia* (*continens*) s'applique à toute abstinence ascétique de quelque ordre qu'elle soit : par ex. dans *Iei.* 1, 2 et 4; 3, 3, la mortification que constituent les jeûnes, ou, plus largement encore, dans *Cult.* 2, 10, 5, la retenue dans l'usage des choses de ce monde. En matière sexuelle, le mot reçoit une acception plus ou moins étendue selon le terme avec lequel il se trouve apparié : distingué de *monogamia*, c.-à-d. de *fructus (unici) matrimonii*, il signifie toute espèce d'abstention volontaire, définitive ou même temporaire (cf. *Exh.* 10, 2-3 sur la *continentia* nécessaire à la prière, par allusion à *I Cor.* 7, 5, d'ailleurs détourné de son sens), et peut ainsi englober la virginité (c'est le cas en 8, 1, pour la *continentia* du Baptiste; cf. *Ap.* 9, 19 *uirgine continentia*); plus spécialement opposé à *spadonatus* ou *uirginitas*, comme ici, il désigne l'état des veufs ou de ceux qui ont pour toujours renoncé à leur mariage : sur cette renonciation, qui rompt, semble-t-il, les liens familiaux par alliance (car la qualité de *maritus* se décèle à leur maintien, comme le suggère *per socrum*), voir comm. 11, 4, p. 333. – On comparera les trois catégories mentionnées dans notre passage, *spadonatus*, *continentia*, *monogamia* aux trois degrés distingués en *Exh.* 1, 4 : concernant le dernier degré, après les réticences (momentanées? cf. MORESCHINI, *éd. citée*, p. 120-121) d'*Exh.*, *Mon.* fait de nouveau sa part, fût-ce étroitement, à un *usus (casti) conubii*.

5. **Nec enim...** (ensemble des § 5-7) : La réfutation de l'exégèse que tels « psychiques » produisaient de *I Cor.* 9, 5 est très représentative des méthodes herméneutiques de T. (sur ces méthodes, voir comm. 11, 13, p. 343-344). Il s'agit de définir la portée exacte de ce verset : écartant un argument d'ordre philologique (le sens du mot γυνή), T. interprète le verset dans son contexte.

Communi uocabulo : Discussion sur le mot γυνή à rapprocher de *Virg.* 4-8, où, voulant étendre aux vierges l'usage du voile porté par les femmes, T. cherche à prouver que, selon l'Écriture, toute *uirgo* est aussi *mulier*. Voir surtout *Virg.* 5, 3 : « Nam et Graeci, qui magis uocabulo mulieris in uxore utuntur, alia habent propria uocabula uxoris »; comp. aussi 7, 2-3 : dans *Gen.* 6, 1-2, les « filles des hommes » séduites par les anges prévaricateurs sont appelées γυναικες, c.-à-d. à la fois épouses (car les anges les épousèrent : « Hic enim nomen mulierum Graecum uxores sapit, quia de nuptiis mentio est ») et femmes, quoique vierges. Affirmations analogues dans *Or.* 21-23.

Interpretabimus : Le leçon unanime des *recc.* suppose un verbe **interpretare*. La création de ce néologisme est d'autant plus probable que le classique *interpretari* présente parfois un sens passif chez T. (*Iud.* 9, 1 = *Prax.* 27, 5 : « Emmanuel, quod interpretatur Nobiscum deus »). Cf. HOPPE, *Syntax*, p. 62 ; BULHART, *praef.* III, 11.

Demonstret uxores : Dans *I Cor.* 9, 5, dont le texte, on le sait, est sur ce point précis fluctuant dans les mss. et citateurs anciens (cf. NESTLE, app. *ad loc.* ; LE SAINT, *op. cit.*, p. 142, n. 60 et p. 160, n. 108), T., outre qu'il omet le terme ἀδελφός, semble toujours lire le pl. γυναικας : voir l. 35 ; comp. *Exh.* 8, 3 et *Pud.* 14, 11. — Aussi bien, la

question du nombre n'est-elle en rien chez lui liée au problème du sens à donner au mot γυνή : *uxor* ou *mulier* ? T. a évolué sur ce point : *Exh.* adoptait la première solution, *Mon.* choisit la seconde, et ce choix persiste dans *Pud.* ; il est d'ailleurs devenu classique dans la tradition catholique postérieure (cf. BJ, n. *ad loc.* ; E. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1935, p. 212-214) : Paul ferait allusion à une (des) femme(s) chrétienne(s) qui s'occupai(en)t des besoins matériels des Apôtres (l. 41-42). Pour une exégèse récente de ce verset, se reporter à J.-B. BAUER, « *Vxores circumducere* », *Biblische Zeitschrift* N.F. 3, 1959, p. 94-102.

Disputaret : L'accord de deux témoins indépendants, *N* et *Gel.*, ici comme *supra* (*demonstret*), invite à adopter les leçons qu'ils proposent : car *Gel.* dépend dans les deux cas de sa source. Toutefois, grammaticalement, le plus-que-parfait *disputasset* n'a rien d'impossible ; comme en 3, 1, l. 5 s., il prendrait la place d'un imparfait, sans qu'on puisse assigner une valeur précise à cette substitution, qui s'inscrit plutôt dans une tendance générale de la langue (cf. *ET*, § 260 et surtout 376 ; HOFMANN, § 172 ; HOPPE, *De Sermone*, p. 54-55 et *Syntax*, p. 69-70 ; LOEFSTEDT, *Krit. Bemerk. zu Tert. Apol.*, p. 81 ; BULHART, *praef.* III, 37). Il s'ensuit une confusion entre les deux temps — d'où parfois l'emploi de l'imparfait au lieu du plus-que-parfait : par ex : 8, 2 l. 11 *initiare*t (= *initiasset*), et 8, 7 l. 47 *insinuare*t (= *insinuasset*, le subjonctif étant d'attraction modale, comme en 12, 1 — sur ce dernier point, voir HOPPE, *Syntax*, p. 70 et BULHART, *praef.* III, 36).

Quod in sequentibus facit : T. affirme-t-il ici que dans *I Cor.*, Paul traite de *matrimoniis* après les v. 9, 4-5 ? Or le seul passage de l'Épître où l'Apôtre aborde de front ce

problème est le chapitre 7; c'est à lui sans doute que pense T.; les injonctions de 11, 2-16 sur la tenue des femmes dans les assemblées paraissant n'avoir pour leur part que d'assez lointains rapports avec cette question... Il est certes curieux de noter que, donnant en *Marc.* 1, 21, 3 une espèce de *conspectus materiaram* de *I Cor.*, T., qui visiblement suit l'ordre du texte, situe le développement de *nuptiis* après les préceptes de *mulierum uelamento*: «Nam et alii de idolothyto edendo (= *I Cor.* 10), alii de mulierum uelamento (= *I Cor.* 11), alii de nuptiis uel repudiis (= *I Cor.* 7), nonnulli et de spe resurrectionis (= *I Cor.* 15) disceptabant, de deo nemo.» Dans *Mon.* comme dans *Marc.* 1, à la différence de *Marc.* 5, 5-10 ou *Pud.* 13 (où il commente tout du long l'ensemble de l'Épître et où, pour mieux fonder son exégèse, il en compulse un ou plusieurs exemplaires – en particulier pour *Marc.* 5 un exemplaire marcionite), T. s'est-il au moins reposé sur le souvenir d'un florilège ou d'un sommaire qui bouleversait le plan de l'Épître et rapprochait pour leurs affinités nos actuels ch. 7 et 11? En tout cas, il n'est nullement impossible qu'ici, sur un point secondaire, il cite de mémoire, et qu'il ait oublié la situation exacte des paroles qu'il rapporte. Ainsi s'expliqueraient aisément (outre de légères infidélités: *enim* sans correspondant en grec; omission des mots *fratres Domini*) deux autres étrangetés du passage: (1) le verbe *subiungit* qui paraît inverser la suite authentique des versets, plaçant le v. 4 (*potestas manducandi et bibendi*) après le v. 5 (*potestas «uxores» circumducendi*); (2) l'ordre *potestatem habemus* (l. 37-38), contre quoi ne peut préjuger, du fait même, l'original (malgré BULHART, app. *ad loc.*).

6. De uictuaria exhibitione: Pour le sens d'*exhibitio*, comp. 16, 2 *exhibitionis causa* et *Cor.* 8, 1 (comm. FONTAINE, p. 106).

Ab apostolis deductas: Le sens le plus fréquent du verbe *deducere*, «escorter», fait plutôt attendre *apostolos ab uxoribus deductos* (cf. Ps.-Cypr., *Sing. cler.* 25: «apostolos mulierum comitatus deducebat» – possible souvenir du présent passage). On aurait alors affaire à un cas de «galimatias», comme en *Pal.* 4, 10 *crure inclusit calceum* (pour *crus calceo*), BULHART *SB* 88; *praef.* III, 98 (sur *Virg.* 12, 2 **acu... comam sibi inserunt*, voir E. SCHULZ-FLUEGEL, *éd. cit.*, p. 263-264). Mais peut-être T. prend-il *deducere* au sens premier d'«emmener», ou joue-t-il même sur celui, bien connu, de «conduire (une jeune fille) chez son époux» (voir *TLL*, s.u., 272, 80 s.). En tout état de cause, la corr. de *Gel.* (indépendamment de sa source) *circumductas* est inutile.

Sed simpliciter mulieres: Sur ces femmes qui suivaient le Christ, d'après *Lc* 8, 2, voir *Marc.* 4, 19, 1.

7. Super cathedram suam collocaret: LE SAINT, *op. cit.*, p. 160, n. 111 croit apercevoir ici l'idée qu'il existe dans l'Église un *uiuum magisterium* fondé par le Christ. Voire: T. ne parle que des Apôtres – qu'ailleurs aussi il considère communément comme les docteurs (*magistri*) donnés par le Seigneur aux nations: cf. *Praes.* 20, 2; *Marc.* 4, 2, 1; *Scorp.* 12, 1.

Praecipere magis, non etiam obire: Contrairement aux scribes et aux pharisiens mentionnés ici par allusion à *Matth.* 23, 2-3 et aux philosophes païens (cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 309-310), qui parlent mais n'agissent pas, le Christ et ses disciples sont les premiers à prêcher d'exemple: idée fréquente chez T., voir *Carn.* 7, 12 («Solet etiam adimplere Christus quod alios docet») et *Scorp.* 12, 1;

15, 1 et 4. Sur la valeur du modèle vivant comme recommandation de la doctrine, cf. *Pat.* 1, 1. — *Magis, non etiam* : comprendre *praecipere magis quam obire* : BULHART, *praef.* III, 101, qui toutefois signale une seconde interprétation, qu'il ne retient pas (*magis = sed, autem, TLL*, s.u., 60, 22 : comp. franç. «mais»), avec une autre ponctuation (*praecipere, magis...*).

De suo exemplo : La leçon de FX n'est peut-être pas à rejeter : elle présenterait un cas de variation, assez commun chez T., entre l'abl. seul et l'abl. prépositionnel (*de ceteris argumentis*), sans modification de sens.

Regna caelorum : le pl. constitue la *lectio difficilior*, *regnum* paraissant plus usité pour rendre βασιλεία τῶν οὐράνων, au point d'être la seule trad. dans la VVLG (cf. DUTRIPON, *Concordantiae Bibliorum sacrorum vulgatae editionis, Parisiis* 1838, p. 1173). Sur ce type d'emplois, fréquents chez T., du pl. pour le sg., voir HOPPE, *Syntax*, p. 88 et BULHART, *praef.* III, 25.

Cum consortes... pueros : Allusion à *Matth.* 18, 3 où T. paraît lire un appel à recouvrer par la continence la *sanctitas* des enfants, qui était celle d'Adam avant la chute — interprétation de l'«esprit d'enfance» au moins comparable, même si tout dualisme en est absent, à celle qu'en donnait au II^e siècle l'encratisme hétérodoxe : cf. sur ce point les passages de l'évangile de Thomas ou de celui de Philippe mentionnés par NAGEL, *Die Motivierung*, p. 54. Voir cependant une tout autre utilisation de ce verset (et parallèles) en *Val.* 2, 2-3.

Cum ad simplicitatem... nouit : T. se réfère assez souvent à *Matth.* 10, 16 b «Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes» (*Bapt.* 8, 4;

Scorp. 15, 1; *Val.* 2); contre les Valentiniens en particulier, qui dissociaient sagesse et simplicité, il souligne l'unité du verset et le lien étroit des deux ordres qu'il renferme (sur la notion de *simplicitas*, cf. FREDOUILLE, éd. *Val.*, p. 182). — L'*exemplum* de la colombe qui lui sert à cette occasion et qu'il reprend ici semble emprunté non à Pline l'Ancien (10, 34, 104-105) mais, sinon à la forme ancienne du *Physiologos* qui remonterait aux années 180-200 et aurait été connue de Clément d'Alexandrie (comp. notre passage avec *Strom.* 2, 139, 4), du moins à une tradition exégétique commune, elle-même antignostique : voir R. RIEDINGER, «Seid klug wie die Schlange und einfältig wie die Taube. Der Umkreis des Physiologos», *Božanstva* 7, 1975, p. 11-32. Il paraît toutefois probable que la source ultime est Aristote, *H.A.* 9, 7 (cf. LE SAINT, p. 161, n. 115). Dans la suite, on le sait, les Pères ont souvent célébré la *castitas columbae* : e.g. Cyprien, *Vnit. eccl.* 9; Basile de Césarée, *Hex.* 8, 6; Jérôme, *Adv. Iou.* I, 30.

Cum Samaritanae : C'est à tort que LABRIOLLE, *La crise*, p. 391, n. 1 critique l'interprétation ici proposée par T. Il est vrai que notre auteur gauchit le sens authentique du verset johannique, où de fait (mise à part la signification symbolique probable des «cinq maris» — cf. BJ, n. *ad loc.*), Jésus rappelle seulement à la Samaritaine qu'elle vit en concubinage sans condamner ses mariages précédents. Mais son exégèse (qu'il répète dans *Pud.* 11, 1) n'est sans doute pas originale : on la trouverait déjà dans Irénée, *Haer.* 3, 17, 2 («... miserante domino nostro Samaritanae illi praeuaricatrici, quae in uno uiro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis...», *SC* 211, p. 332), selon A. ORBE, «S. Ireneo y la iteración de las nupcias», *Gregorianum* 34, 1953, p. 653-655 qui lit dans ce texte un refus de tout remariage, quel qu'il soit (voir cependant les réserves de H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du 1^{er} au*

1^{er} s., Paris 1971, p. 65 et n. 59 : cet auteur n'ose admettre dans un fragment aussi bref une condamnation aussi large, et serait prêt à n'y apercevoir qu'une dénonciation des secondes noces après divorce). Rapprocher encore une exégèse semblable dans Basile de Césarée, *Ep.* 188, 4, qui toutefois n'interdit pas les secondes noces.

Moysen et Heliam secum mauult : Cette explication inattendue de la présence de Moïse et d'Élie à la Transfiguration paraît de circonstance. Voir une tout autre interprétation en *Marc.* 4, 22.

Spadonem : Les livres des *Rois* ne mentionnent pas explicitement la virginité d'Élie, mais la supposent (*III Rois* 17 s.; *IV Rois* 1-2). T. estime sa réalité surtout garantie par la comparaison avec Jean-Baptiste, eunuque du Christ (cf. 17, 1) : *non enim...*

Non enim aliud... : Sur cette assimilation d'Élie au Baptiste, voir *An.* 35, 6, opposé sans doute aux gnostiques qui voyaient en Jean Élie réincarné : WASZINK, comm. *ad loc.*, p. 416 (toutefois il semble inexact de juger ambigus les termes de *Mon.* : *non aliud* ne dénote pas une identité de personne, mais de pouvoir et de genre de vie — cf. MICAELLI, «Gli scritti...», p. 95). — *Mon.*, comme *An.*, inverse l'ordre des mots du logion lucanien; de même Ambroise, *Hel.* 3, 4 (MICAELLI, «Ricerche...», p. 123-124) : mais, touchant un passage aussi bref et isolé, nous croyons peu sûr de supposer une influence de T.

Vorator et potator... frequentator : Mots très rares : *potator* qui se rencontre dans Plaute, *Men.* 259, n'apparaît pas chez les classiques; *vorator* semble inconnu avant T.; de même *frequentator* (au moins dans l'acception de «celui qui

fréquente»; car on le trouve dans Ps.-Apul., *Trism.* 29 au sens de «celui qui conserve avec sollicitude», *TLL* 6, 1, s.u.). C'est d'ailleurs un hapax chez T. lui-même, tandis que les deux premiers, un peu plus fréquents (quatre attestations respectives, d'après l'*Index Tertullianus*, dans l'œuvre entière), sont essentiellement employés ensemble — ici comme dans *Iei.* 2, 6 et 8, 2, et dans ce cas toujours en citation de *Matth.* 11, 19.

Publicanis et peccatoribus : La leçon de *N* est très probablement fautive : il paraît peu sûr que T. ait ici inversé l'ordre d'une expression quasiment toute faite, qui se retrouve plusieurs fois dans le N.T. (cf. par ex. *Matth.* 11, 19) et qu'on lit toujours chez lui sous la même forme en traduction biblique (voir *Pud.* 7, 2; 9, 17; dans *Pat.* 4, 6 : «non peccatores, non publicanos aspernatus est», on ne reconnaît pas exactement la *iunctura* scripturaire caractéristique).

CHAPITRE IX

Après des *exempla* dont certains pourraient passer pour peu probants, examen des *sententiae* évangéliques.

Le Christ condamne sans équivoque le divorce inconnu au commencement et qui, séparant ce que Dieu a uni, bafoue sa volonté. Dieu seul a le droit de séparer, et encore le fait-il par la mort et non par le divorce (1). Cette condamnation implique une condamnation du remariage; car il ne faut pas non plus reformer ce que Dieu a rompu (2). Au premier raisonnement se joint un second à vrai dire très comparable. Dans *Matth.* 5, 32, le Seigneur proscriit la répudiation. A qui s'étonne d'un interdit si général (3), on doit répondre que les pensées de Dieu ne sont point celles des hommes et que tout commerce de la femme avec un autre que son mari est adultère aux yeux de Dieu. Ce point de vue se justifie si l'on saisit ce qu'est le mariage et ce qu'est l'adultère. De la définition de ces deux réalités (4), on peut conclure que Dieu ne permet pas plus à la divorcée de se remarier du vivant de son mari qu'après sa mort; l'opinion catholique qui traite diversement les deux situations est sans fondement. Au demeurant, là n'est point la question. La femme remariée pèche contre elle-même (5), puisque l'adultère est péché contre son propre corps, et qu'il y a adultère dans toute intrusion d'une «troisième chair» (6). Voilà pourquoi le Christ, qui rétablit la loi originelle, a aboli le divorce, sauf en cas d'adultère préalable (7). La preuve subsidiaire que le *repudium* n'existait pas au commencement, c'est que les Romains ne l'ont connu que six cents ans après la fondation de la Ville. Quant aux chrétiens, ils ne divorcent jamais, ou, s'ils le font, ils ne se remarient pas (8).

Le dessein de ce chapitre est complexe : T. prétend y prouver simultanément tant la généralité sans exception de la prohibition du divorce (et surtout du remariage après divorce) que la condamnation absolue de toute *iteratio conubii*; mieux encore, il entend établir que le

second point procède du premier. D'où une double argumentation : 1. l'interdiction du *repudium* — et partant, de la *digamia* —, par respect de la volonté de Dieu; 2. l'exégèse de *Matth.* 5, 32, elle-même en deux étapes : (a) l'explication de ce verset aboutit subrepticement à la *defensio monogamiae* et (b), sur cette base, nouvelle démonstration du mariage unique, qui débouche sur une compréhension plus approfondie du verset.

Pour un examen plus complet des notions importantes que met en jeu ce chapitre souvent difficile, cf. *Introd.*, p. 77 (la *uoluntas Dei* et son écrasante omniprésence [comp. aussi *Vx.* 1, 7, 2; *Exh.* 1, 5-2, 1]) et 64 s. (définition «biblique» du mariage).

IX, 1. De coniecturis coactae : Rapprocher du passage célèbre de *Praes.* 7, 6 : «Miserum Aristotelem! qui (haereticis) dialecticam instituit... uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis...» L'expression est donc ici fortement péjorative et *cogo* n'a pas seulement le sens neutre de «conclure» (comme par ex. dans Cicéron, *Leg.* 2, 33). De même *argumentatio*, comme en *Nat.* 2, 2, 6 (ou *argumentari* dans *Spec.* 4, 1), est sans doute pris en mauvaise part.

In repudii retractatu : Sur *retractatus*, voir, outre 2, 1, WASZINK, comm. *An.*, p. 112. Les deux sens possibles que cet auteur distingue chez T. («examen» ou «difficulté», «doute») paraissent fort proches l'un de l'autre. *Retractatus* est en fait un synonyme de *quaestio* et *in repudii retractatu* équivalait ici à *in repudii quaestione* (expression utilisée en 5, 1).

Quia ab initio non fuit : Texte incertain dans le détail. La concordance de C avec *VVLG* ne constitue pas un critère, s'agissant d'une formule consacrée et qui se lit identiquement en 14, 3 et *Marc.* 4, 34, 2; l'haplographie suffirait à

expliquer la leçon des *recc.* Rapprocher toutefois «*repudium quod ab initio non fuit*» (cf. 5, 3); et la comparative elliptique *sicut matrimonii numerus* interdit, semble-t-il, de donner au verbe principal le sens impersonnel qu'imposerait *non fuit sic*.

Sicut matrimonii numerus : *Numerus* = «répétition» (cf. *Exb.* 5, 4), MOINGT, *op. cit.* 4, Index, s.u. – Cette glose rajoutée aux paroles du Christ est la première apparition de la tactique constante du chapitre : lier les problèmes de la monogamie et ceux du divorce – tactique essayée dès 5, 1.

Separabit autem non : BULHART conserve la leçon des *recc.* (cf. *praef.* III, 90 b). Ce n'est sans doute qu'une correction : le «saut du même au même» commis par l'ancêtre commun a pu entraîner la présence de l'enclitique en tête de phrase – d'où son déplacement après *non*, qui trouble le balancement *non per... sed per...*

Quam exprobrat compescit : Ne pas corriger l'asyndète donnée par tous les mss. : sur le *bimembre dissolutum*, voir THOERNELL II, p. 19-21 et bibliog. plus complète dans BULHART, *praef.* III, 86 a.

Per debitum mortis : Comp. 10, 1 «*mortem ex lege Dei... euenire*» et *An.* 50, 2 «*mortem naturae debitum*» – expressions où T. reprend, presque *ad uerbum* (WASZINK, comm. *An.*, p. 519-520), des formules courantes, peut-être teintées de stoïcisme (e.g. Sén., *Nat.* 6, 32, 12 : «*mors naturae lex est...*»), mais dont il modifie le sens : la mort est conséquence du péché, devenue avec lui pour nous comme une seconde nature (*An.* 52, 2 – OTTO, *Natura*, p. 70); elle provient d'une juste et rationnelle (donc exempte de dureté) loi de Dieu, connue avant même la faute (cf. *Marc.* 2, 4, 6). Sur la «thanatologie» de T., voir aussi

J.A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich 1954, spéc. p. 76; 89-92.

2. **Ecquid :** Heureuse correction de KROYMANN, qu'il faut préférer à celle de R³, moins économique. On ne doit pas pour autant (comme le voudrait aussi BULHART, *SB* 123) modifier, l. 13, *non en nouo, ecquid* signifiant comme souvent chez T. *nonne* (cf. *An.* 18, 12 et comm. de WASZINK *ad loc.*, p. 267) et laissant supposer une réponse affirmative.

3. **Imposuit :** Ce verbe ici n'a pas seulement le sens, trop neutre, de *statuere* ou *instituere*, défendu par THOERNELL I, p. 10.

Praeter : Conserver la leçon des mss. : on lit *praeter* au sens de *praeterquam* dans la même citation de *Matth.* 5, 32 en *Marc.* 4, 34, 6. Comparer encore les nombreux ex. rassemblés par LOEFSTEDT, p. 108.

Adulteratur : Sur la confusion des formes déponentes et actives chez T., cf. comm. 8, 5, p. 290 (*interpretabimus*).

Non et...? : Texte du CSEL, fondé sur deux légères corrections – plus clair, semble-t-il, et mieux intégré au contexte. Dans cette objection, le contradicteur catholique alléguerait l'usage, plus laxiste apparemment, concernant le remariage après divorce, que ne le veut T. : comp. *Vx.* 2, 1, 1 (des chrétiennes refusent la continence offerte «*diuortio uel mariti excessu*»).

Taliter commiserit : La leçon de *N*, quoique isolée, est néanmoins préférable : l'emploi de l'adverbe au lieu de

l'adjectif attendu a été étudié à propos de notre passage par BULHART, *SB* 70 (nombreux exemples et réf. bibliog.). Cf. aussi, du même, *praef.* III, 35.

Criminis : J'ai conservé le génitif donné par les *rec.* : il équivaut, comme souvent chez T., à un adjectif (cf. HOPPE, *Syntax*, p. 19 et comm. 4, 2, p. 242; 5, 2, p. 250). Comparer une construction identique dans Jérôme, *Ep.* 22, 33 : «... ut unum solidum dimisisse sit criminis».

4. **Aliter... citra quam** : Sur ce type de pléonasme chez T., voir les nombreux exemples rassemblés par THOERNELL II, p. 37-39 et surtout BULHART, *praef.* III, 103a. — Pour l'idée, possible écho de divers passages bibliques : *Is.* 55, 8 (« Vos pensées ne sont pas mes pensées... dit le Seigneur») et *Matth.* 16, 23 (paroles de Jésus à Pierre : «Passe derrière moi, Satan!... tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes!»).

In totum : Comme l. 31, *quoquo modo*, T., par petites touches, «glisse» de la question du divorce à la *defensio monogamiae* : sur cette tactique, déjà relevée, voir C. RAMBAUX, *art. cit.* 3, p. 39-40.

Alterius uiri admissio adulterium : Rappel de la définition classique de l'adultère par l'étymologie : *adulterium* = *ad alterum ire* (cf. ERNOU-T-MEILLET, *DELL*, p. 22, col. B). Ce procédé est doublement révélateur : (1) la prophétie «et erunt duo in unam carnem» concorde implicitement, pour T., avec l'usage profane — comme concordent les deux définitions, biblique et juridique, du mariage; (2) l'étymologie traduit adéquatement la nature de l'adultère; les noms correspondent exactement aux réalités qu'ils signifient : «philosophie du langage» cou-

rante chez T., et qui, à travers l'influence stoïcienne, prend comme on sait sa source dans le *Cratyle* de Platon (cf. e.g. *Nat.* 1, 5, 6-7 et 2, 4, 9-11; *Prax.* 9, 4 et surtout *Carn.* 13, 1-2, avec comm. de J.-P. MAHÉ, p. 381).

Immo ideo : Texte difficile à établir et peu sûr. La leçon retenue par E. DEKKERS, paléographiquement très possible, paraît sans relief (qui d'autre que Dieu pourrait prononcer l'adultère, puisque les hommes s'y refusent?). La solution de BULHART, qui consiste à joindre *ideo* à *enim* est grammaticalement recevable : un tel pléonasme n'a rien d'incongru chez T.; resterait la lacune soupçonnée par KROYMANN : or, ce que cet auteur proposait pour la combler, et qui est une réminiscence de *Matth.* 5, 28 (l'adultère commis dans le cœur), paraît d'autant moins satisfaisant que le contexte ne mentionne jamais ce verset, pas même dans la définition subséquente de l'adultère, avec laquelle d'ailleurs ces mots cadreraient mal : T. intentionnellement ne parle dans cette définition que de la chair. Pour notre part, nous avons essayé de conserver la *lectio tradita* : conformément à une pensée déjà exprimée plus haut, ce que T. vient de présenter comme une *conséquence* de la décision divine, il s'avère que c'en est la *cause*; ce n'est pas parce que Dieu l'a voulu que prendre un autre conjoint se nomme adultère, c'est parce qu'un tel acte est adultère que Dieu en a ainsi décidé; de fait, les lignes qui suivent prétendent justifier par la nature des choses le bien-fondé de la décision divine : *uideamus enim...* : cette décision n'est donc pas sans raison.

Quid sit aequè : La lourdeur didactique du style invite à conserver la répétition du verbe copule *sit*. Si grande qu'apparaisse la fréquence des ellipses et des omissions de l'auxiliaire *esse* dans le style de T., elle n'y est pourtant pas «de règle». Comparer par exemple *Pat.* 5, 2 : «quid enim

sectandum sit, magis inluminabis, si quid uitandum sit proinde digesseris».

Miscetur : La leçon *miscetur*, influencée sans doute par *possit* n'est pas à retenir : le parallélisme des définitions («matrimonium est cum... iungit» – «adulterium est cum... miscetur») y engage. De plus, dans un souci de rigueur et de précision, T. visiblement imite le style des définitions, juridiques en l'espèce; or *cum* + ind. est couramment utilisé dans ce cas (cf. *ET*, § 360).

5. Alii uiro iungi : Il semble impossible de conserver la leçon de N, *alii uiri*. Dans ce cas, *alii* serait le génitif de *alius* (cf. BULHART, *SB* 4 et *praef.* III, 8, où à côté des renvois au *TLL*, s.u., 1622, 81 et des références aux Annalistes, à Varron et à Vlprien, n'est rapporté pour T. que le présent passage). En fait, ce cas de *genetivus nudus*, employé pour un datif, ne se rencontre pas tel quel dans l'œuvre de T. : les exemples allégués (*SB* 80 et *praef.* III 16 et III 2; THOERNELL 1, p. 9-11), paraissent prouver que le génitif dépend en fait d'un substantif (cf. LOEFSTEDT, p. 7) – ce qui n'est pas le cas ici. Comme il arrive parfois, la faute du ms. aura pu provenir d'une confusion de désinences provoquée par l'entourage immédiat (*alii - iungi*).

Tam in repudio : J'ai conservé la leçon des *recc.*, malgré une possible dittographie. Le contexte impose à la constr. *in* + part. prés. un sens conditionnel – hapax sémantique selon BULHART, *praef.* III 60 b et surtout *SB* 76 (voir aussi *TLL* 781, 66 s. [*in condicionalis*]), qui l'admet, rappelant la valeur instrumentale ou temporelle de l'expression (cf. *praef.* III, 23), ainsi que certains emplois classiques de *in* + gérondif.

Cui ergo tenebitur? Nihil de eo interest : HOPPE,

Syntax, p. 26 tient la leçon *Deo* pour un *dativus relationis*. Variante moins probable, car celle des *recc.*, mieux accordée au contexte, offre un sens meilleur et n'est pas sans parallèle chez T. : comparer *Ap.* 9, 6 «sed quoniam de infanticidio nihil interest, sacro an arbitrio patretur...» ou, avec un verbe synonyme, *An.* 25, 1 «de sua specie nihil refert a philosopho an ab haeretico an a uulgo quaestio (sc. quomodo animae ex una redundant) occurrat».

Viuo an mortuo a uiro : BULHART conserve la leçon des *recc.* La préposition *y* prend selon lui une valeur temporelle (*mortuo a uiro* = *post mortem mariti* – cf. *praef.* III, 23 et *SB* 77, renvoyant à *TLL* 38, 10 – en fait, plus généralement 1, 37, 70). La notion d'éloignement transparait peut-être aussi dans cette expression prégnante.

Illo delinquit : La leçon des *recc.* *illo* ne peut être qu'une forme de datif, comme il arrive parfois (*TLL* 341, 5) : nouveau cas de *uariatio casuum* (*illo in semetipsam*), d'autant plus acceptable que *delinquere* + dat. se trouve souvent attesté à côté de *delinquere in* + acc. (*TLL* 460, 10).

6. Omne delictum (l. 43-44) : Comp. *Pud.* 16, 8-9 qui, citant *I Cor.* 6, 17-18, rend *πορνεία* et *πορνείων* par *fornicatio* et *qui fornicatur*. Il est vrai que *Mon.* donne de l'adultère une définition large (voir surtout 15, 1) et que *Pud.* 4, 2-4 souligne l'étroite affinité entre la *moechia* et la *fornicatio*.

Extra corpus : Comme l. suivante (*in corpus suum*), le mot *corpus*, conformément à la citation de *I Cor.* 6, 18 ne signifie nullement la nouvelle chair issue du mariage – mais simplement le corps «personnel» de l'épouse.

7. **Tertiae concarnationis... et soli...** : Rien n'oblige à corriger ou supprimer la conjonction *et*, et le contexte exclut pour *tertia concarnatio* le sens admis par BLAISE, DLFAC, s.u. *concarnatio* (« reprise des relations conjugales normales » – cf. LE SAINT, p. 162, n. 132). En fait, l'ensemble offre une paraphrase de *Matth.* 5, 32 (et 19, 3 s.), distinguant l'interdiction générale du divorce (*abstulit repudium*) de l'adultère, prévu par l'incise (*et soli causae*), qui permet la séparation.

8. **Vt apud Romanos...** : Comp. *Ap.* 6, 6. – Sur le divorce à Rome, cf. *DS* 2, 2, BAUDRY, art. « Diuortium », p. 321-323. Selon Aulu-Gelle (4, 3) et Valère-Maxime (2, 1, 4), Sp. Carbilus Ruga, en l'année de Rome 523 (« post annum sexcentimum Urbis conditae », dit T. avec quelque exagération) fut le premier à répudier sa femme pour cause de stérilité. En fait, ces témoignages sont sujets à caution : Plutarque mentionne (*Romulus* 35) une loi de Romulus qui permettait le divorce sous certaines conditions; de même les juristes connaissaient une formule de la loi des XII Tables sur le divorce (304 A.V.C. = 450 av. J.-C.). « Il semble que ce premier divorce rapporté soit en fait un divorce accompli hors des conditions prévues, sans que le mari ait eu à rendre la dot » (BAUDRY, p. 322).

Nobis : Il s'agit de tous les chrétiens, par opposition aux Romains païens, précédemment mentionnés. – Noter, achevant l'interprétation de *Matth.* 5, 32 par une *sententia* dont la dissymétrie modale aiguise le tranchant (cf. *ET*, § 375 Ib), le rejet sans exception (même en cas d'adultère) du remariage après divorce : le *repudium* au mieux n'est qu'une séparation – conclusion de notre théologien, plus que pratique observée par les fidèles.

CHAPITRE X

Après l'A.T. (ch. 4-7), après les exemples (ch. 8) et les préceptes (ch. 9) de l'Évangile, examen des passages litigieux de saint Paul : pour pénétrer leur sens, il faut se persuader par avance que l'Apôtre a toujours interdit le remariage. En effet, la veuve est, plus encore que la divorcée, tenue à son mari : car le divorce naît de la *discordia*, le veuvage est provoqué par la seule mort (1). Or la divorcée ne peut se remarier; *a fortiori* la veuve (2). Elle n'a pas voulu perdre son mari, elle a tout loisir de vivre avec la pensée du disparu, et à supposer qu'elle fût brouillée avec lui lorsqu'il est mort, son mariage persiste comme une cause que Dieu seul a le droit de juger (3). S'il n'y a pas eu brouille, la veuve doit prier pour le défunt et elle ne se déroberait à ce devoir, signe de la permanence du mariage, que par un lâche abandon (4). De plus, les chrétiens croient à la Résurrection. Certes, dans le monde à venir, il n'y aura plus de relations sexuelles, mais les époux n'en seront pas moins réunis – par un lien tout spirituel (5). Aussi bien garderont-ils le souvenir de leur union terrestre, et Dieu, dans la vie meilleure de l'au-delà, interdira-t-il la séparation qu'il proscrit déjà ici-bas (6). Donc le remariage est impossible, celui de la veuve comme celui du veuf (la loi est la même pour tous). Ce serait un scandale qu'une femme partagée entre deux maris, un mort et un vivant (7). Car le défunt reste le vrai mari, l'union des âmes persiste, par quoi commence le *matrimonium* – au point de rendre adultère toutes nouvelles noces. D'ailleurs le premier mariage est d'autant moins brisé qu'il est épuré (8).

Le chapitre se présente sous la forme d'un double raisonnement : l'état de la veuve est comparé à celui de la divorcée; la persistance du mariage dans l'éon futur interdit dès ici-bas toute *digamia*.

Sur la place de cette construction en prélude à

l'interprétation du dossier paulinien, voir *Introd.*, p. 35-36.

Pour une étude plus détaillée des notions importantes de *repudium* et de *matrimonium ex uoluntate* (celle-ci commandant le développement tout entier), cf. *ibid.*, p. 64-77.

X, 1. Ad apostolum prouocantem : Selon SAEFLUND, *De Pallio*, p. 150-151, *prouocare* transitif et *prouocare ad* présenteraient la même signification dans T. En réalité, les variantes offertes ici par les deux branches du *Corpus Cluniacense* n'apparaissent nullement identiques. Comme il est habituel dans ce type de contexte (transition), *prouocare* équivaut à *laccessere, temptare, excitare* (FORCELLINI 4, s.u.) : voir surtout *Marc.* 4, 1, 1 et 5, 15, 5, très exactement comparables à *Mon.*; cf. aussi *Praes.* 19, 1; *Pud.* 17, 1 etc. Or la leçon de N paraît au moins amphibologique; nous préférons admettre qu'elle provient d'une haplographie. Doit-on dès lors retenir *ad apostolum prouocantem*? Si le participe substantivé constitue chez T. un trait usuel, désignant une classe d'êtres (HOPPE, *Syntax*, p. 95-97), son caractère ici semble particulier : l'auteur vise une personne certes indéterminée, mais unique; cette singularité ne reste pourtant pas sans parallèle : comp. Sénèque, *Tranq.* 12, 4 «... saepe litigantis... saepe nubentis» (trad. WALTZ, *Dialogues IV*, CUF, rééd. Paris 1965, 97 : «... quelque professionnel de la chicane... quelque professionnel de l'hyménée» — voir aussi *Ir.* 2, 25, 2; *Ep.* 86, 14); Aug., *Ciu.* 19, 23 «interroganti» (trad. COMBÈS, *BA* 37, Paris 1960, p. 146 : «Un homme demandait...»); dans T. lui-même, *Praes.* 2, 7 «... bene ualentis...» (trad. LABRIOLLE, *SC* 46, p. 89 : «... un solide gaillard...»). Le *Masb.*, que suit *Gel.*, aura corrigé cette construction, où il faut voir la *lectio difficilior*.

Magis : Selon BULHART (*praef.* III, 61 et *SB* 114, ren-

voyant à *TLL*, s.u., 57, 37 et 54, 62), l'adverbe *magis* employé absolument, ici comme l. 47 (*magis non separabit*), équivaut à *uel maxime*, «erst recht», «plus que jamais». Sans doute est-il possible de mettre en relation cet usage particulier avec l'emploi, plus général et répandu en latin tardif, du comparatif au lieu du superlatif (cf. HOFMANN, §169 c).

Quo minus : le sens impose ici de donner à *quo* une valeur consécutive. Sur cette acception, voir HOFMANN, §376.

Aut discordia fieri... : Il est notable, semble-t-il, que les motifs de divorce ici avancés ne se limitent pas au seul adultère.

Ex lege Dei : Quoique très mal attestée dans la tradition, et très probablement issue d'une conjecture, cette leçon, adoptée par *Pam.* sur la foi des trois *Vaticani* qu'il utilisa, paraît meilleure pour des raisons stylistiques (antithèse et chiasme : *ex lege Dei, non ex hominis offensa*). Voir, l. 12, une expression tout à fait voisine pour le sens et la forme : *dominicae legis euentu*. — Quant à l'idée, cf. 9, 1.

2. Iniuriam uel contumeliam : Distinction classique de ces notions dans Sénèque, *de constantia sapientis* : l'*iniuria* a pour fin de causer un préjudice réel, l'*offensa* (*contumelia*) ne blesse que l'amour-propre. Cf. *Const.* 5, 3 et surtout 10, 1 — voir P. GRIMAL, comm. *Const.*, Paris 1953, p. 44-45.

Matrimonio : LOEFSTEDT, p. 18, et à sa suite BULHART rejettent la correction de *Gel.* (indépendant ici de sa source), l'abl. seul pouvant exprimer la séparation. Comparer par ex. *Herm.* 15, 6 «quomodo illud aut deo tribuant

aut deo (*sic PN*) separent» (KROYMANN après R écrit *a deo*).

Concordiam : Comme pour *discordia*, l'étymologie de ce terme transparait nettement dans l'usage qu'en fait T. : cf. l. 54-55 «si alter a carne disiunctus est, sed in corde remanet». De la sorte, l'«union des cœurs», *concordia*, en vient à désigner quasi techniquement le consentement des volontés, qui, après avoir à l'origine efficacement formé le mariage, demeurent en accord; son contraire, *discordia*, signifie la rupture de ces mêmes volontés. On sait en effet que T. conçoit le cœur comme siège de l'ἡγεμονικόν, «summus in anima gradus uitalis et sapientialis» (*An.* 15, 1) – donc de la partie de l'âme qui consent au mariage : voir *An.* 14, spéc. § 4 (comm. WASZINK, p. 219 s.), où est cité précisément *Matth.* 5, 28 sur l'adultère commis dans le cœur (cf. *Introd.*, p. 66-67).

3. A quo repudium... non scripsit : L'égalité de l'homme et de la femme dans l'initiative du divorce se trouve ici nettement affirmée. Elle n'est pas d'origine vétéro-testamentaire (la loi mosaïque ne reconnaissait ce droit qu'au mari – et l'épouse n'en bénéficia en certains cas chez les juifs que sous l'effet d'une influence précisément étrangère); T. se réfère plutôt à un usage proprement romain : cf. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 36-37 (réf. bibliog., n. 190). De même, la procédure évoquée (*repudium... audiit... scripsit*) renvoie aux dispositions légales, telles que les avait formulées Auguste : notification devant témoins, envoi d'un *libellus repudii* (*Dig.* 24, 2, 2, 1). – Noter que les remarques de T. trahissent, chez les chrétiens auxquels il s'adresse, le maintien des coutumes profanes – qu'ici pour sa part il paraît pleinement tolérer.

Habet secum... repraesentat : Idée à première vue curieuse : la veuve continue d'une certaine façon à vivre avec son mari – mais d'une manière tout idéale. Que cette manière tout idéale ne soit pas vide de réalité et que T. mette dans cette phrase plus qu'une image sophistique, le verbe *repraesentare* le prouve d'abord : l'auteur lui donne (spécialement dans sa doctrine eucharistique – cf. d'ALÈS, *Théologie*, p. 356-360; V. SAXER, «L'Eucharistie chez Tertullien», dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1976, p. 147) un sens très fort, celui de «rendre présent à nouveau» (BLAISE, *DLFAC*, s.u.). Il en va de même pour *imaginario fructu* : l'*imago* chez T. n'est nullement non plus dépourvue de réalité (cf. J.-E.-L. VAN DER GEBST, *Le Christ et l'Ancien Testament*, p. 194; voir aussi WASZINK, comm. *An.*, p. 151). Les sources de l'idée sont stoïciennes : on sait que pour le Portique, l'âme rend presque physiquement présent l'objet extérieur qu'elle appréhende : voir *Paen.* 3, 14 (cité *Introd.*, p. 67-68 – comm. dans W.-P. LE SAINT, *Tertullian. Treatises on Penance*, Westminster [Maryland] 1958, p. 147, n. 48); comparer aussi *Mart.* 2, 9-10, où l'inspiration stoïcienne ne fait pas de doute (le martyr est libre malgré ses fers), assortie cependant d'une attente eschatologique purement chrétienne, que l'on ne retrouve dans *Mon.* 10 – et sous une forme différente – qu'à la fin du chapitre; rapprocher encore, avec la même espérance de la fin, *Spec.* 30, 7 «haec (= le spectacle du Jugement) iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata». Ici, l'influence stoïcienne passe peut-être par le canal de la littérature de consolation : par ex. Sénèque, *Marc.* 3, 2 : «Non desiit (Liuia)... Drusi sui celebrare nomen, ubique sibi priuatim publiceque repraesentare, libentissime de illo loqui, de illo audire : cum memoria illius uixit; quam nemo potest retinere et frequentare qui illam tristem sibi reddidit» (remarquer essentiellement l'emploi de *repraesentare* : le souvenir toujours

entretenu de Drusus le rend presque présent à sa mère Livie). Enfin, on ne doit pas oublier, pour comprendre pleinement l'affirmation quelque peu désinvolte de T., l'idéal de persistance du mariage par-delà la mort que développent les moralistes (ainsi, dans Sénèque, frag. 77, la jeune Valeria motive ainsi son veuvage : «sibi semper maritum Seruium uiuere») et dont témoignent les inscriptions («illa hic mihi mortua uiuet», *CIL* 6, 11082) : cf. HUMBERT, p. 61 et 69 – voir d'autres témoignages, littéraires ou épigraphiques dans G. WILLIAMS, «Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideal», *JRS* 48, p. 16-29. Cf. également comm. 10, 8, p. 322.

Soror : Terme révélateur des sentiments que T. conservait à l'égard des catholiques.

In pace : T. joue sur le mot *pax*. Comparer d'abord la présente phrase avec le texte d'*Exh.* 1, 1 tel qu'il faut le lire selon C. TIBILETTI («Il senso escatologico di *pax* et *refrigerium* e un passo di Tertulliano, *Exh. cast.* 1, 1», *Maia* X, 1958, p. 209-219), *post uxorem in pace praemissam* – où l'expression signifie «morte dans la condition de confiance en Dieu qui accompagne le chrétien à l'heure de la mort». Cette signification dans *Mon.* n'est pourtant pas exclusive, surtout pour le second emploi des mots *in pace*, l. 22 : opposé à *discordia*, *pax*, synonyme de *concordia*, désigne la bonne entente des époux, l'union de leurs cœurs. La notion n'est d'ailleurs pas seulement profane : qualifiant le mariage chrétien, elle a sans doute quelque rapport avec la paix qui est plénitude de charité et que le Christ envoie aux ménages fidèles (cf. *Vx.* 2, 8, 9 : *His pacem suam mittit* – écho de *Jn* 14, 27). En ce sens, on peut considérer que la *pax* des époux n'est qu'un aspect de la concorde que les chrétiens ont en général entre eux et avec Dieu, et dont l'épanouissement éclatera dans l'au-delà – même si chez T.,

pax n'a pas le sens de bonheur éternel, *pax in uita aeterna* (cf. S. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn 1926, p. 52-53). – Indépendamment de ce complexe, qu'il n'évoque pas, mais sans contradiction, V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, p. 63 s. verrait volontiers dans l'expression un souvenir liturgique («baiser de paix» – cf. *An.* 51, 6, et comm. WASZINK *ad loc.*, p. 532-533).

Euincta est : Préférer le texte des *recc.* à la leçon de C qui méconnaît une particularité de langue, l'omission, fréquente chez T., du pronom personnel. Sur cet usage, voir LOEFSTEDT, p. 54; BULHART, *SB* 44 et *praef.* III, 105.

Apud Deum causam : Sur le sens de cette assertion, cf. *Introd.*, p. 79-80.

Nec sic quidem : Retenir plutôt la leçon unanime des *recc.*, la locution *nec...quidem* se trouvant suffisamment attestée chez T. d'après la tradition manuscrite et malgré les corrections souvent apportées par les edd. (*Bapt.* 1, 3; 17, 5 etc.). Cf. HOPPE, *Beiträge*, p. 128-129; HOFMANN, § 241 Bb.

Si repudiare potuisset : Selon LE SAINT, *Treatises on Marriage*, p. 163, n. 136, l'expression est ambiguë : elle semble interdire à la divorcée de se remarier aussi bien après la mort de son mari qu'avant cette mort. En fait, c'est volontairement que T. ne distingue pas les deux cas : comparer 9, 5, l. 36 s.

4. **Pro anima eius orat** : Sur l'histoire de la prière pour les défunts, voir H. LECLERQ, art. «Commémoration des défunts», *DACL* 4, 1. – Examen d'ensemble des rites ici

énumérés dans V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980, p. 62-73.

Refrigerium... consortium : Témoignage important sur l'eschatologie de T. par la mention des deux termes *refrigerium* et *prima resurrectio* et les rapports suggérés entre eux. — Le *refrigerium* est celui des justes (mais non des martyrs, lesquels passent immédiatement au Paradis : *Res.* 43, 4; *An.* 55, 4) dans le *sein d'Abraham* : sur ces notions, voir, outre d'ALÈS, *Théologie*, p. 133 et WASZINK, p. 153-559, FINÉ, p. 112-127. 150-196 et DANIELOU, *Les origines*, p. 312-315. La *prima resurrectio* touche les seuls *sancti*, conformément aux croyances millénaristes adoptées par T. après son passage au montanisme (cf. WALTZING, comm. *Ap.*, p. 313) et depuis lors souvent affirmées par lui (e.g. *Marc.* 3, 24, 3; remarquer toutefois que C. TIBILETTI, «Inizi del Millenarismo di Tertulliano», *Annali della Facoltà di Lettere di Macerata* 1, 1968, p. 195-213, croit déceler des traces de millénarisme dès *Spec.* 30, 1 et *Or.* 5, 4) : sur le chiliasme en général, bibliog. dans WASZINK, p. 592 (ajouter DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 359-366; LUNEAU, *op. cit.*, *passim*); sur celui de T., consulter DANIELOU, *Les origines*, p. 126-128. — Les deux prières adressées par la veuve se complètent : la consolation du *sinus Abrahae*, qui anticipe sur la gloire à venir (*An.* 55, 2) implique une participation sans retard au *millenium*. On sait que les pécheurs qui, sans être exclus du salut, n'ont pas payé «jusqu'au dernier sou» (cf. *Matth.* 5, 26) demeurent *in carcere*, aux enfers, leur *prima resurrectio* étant repoussée, de façon variable d'ailleurs, non toujours jusqu'au jugement général (rejeter sur ce point avec WASZINK, p. 593 l'opinion de A.J. MASON, «Tertullian and Purgatory», *JTS* 3, 1902, p. 598-601) :

Marc. 3, 24, 6; *An.* 34, 3; 58, 8. Cette frustration de la *prima resurrectio* paraît peu compatible avec la joie du *refrigerium*. S'agit-il cependant de la seule peine subie par les pécheurs? Cela n'est pas impossible, du moins pour certains, les moins coupables : T. ne mentionne qu'une *mora resurrectionis pro meritis*, quoique ailleurs (*An.* 58, 1) il oppose simplement *refrigeria* et *supplicia* — ce qui laisserait supposer que les âmes hors du *refrigerium* subissent un *supplicium*... En tout cas un tel délai, sans doute déjà douloureux en lui-même, s'il ne constitue pas à proprement parler un Purgatoire, en fournit un «équivalent» (DANIELOU, p. 312, reprenant d'ALÈS, lui-même assez prudent; *contra*, MASON, suivi par WASZINK, *l.c.*).

Offert annuis diebus : *Exh.* 11, 1; *Cor.* 3, 3 (comm. de FONTAINE *ad loc.*, p. 67 : «... de même que les païens fêtaient les anniversaires de naissance, les chrétiens célébraient par l'offrande du pain consacré l'anniversaire de la mort considéré comme *dies natalis* à la vie céleste»). Cf. également Ambroise, *De excessu Satiri* 2, 5, PL 16, 1316 — mentionné par LE SAINT, p. 163, n. 138. — Sur le sens d'*offerre*, comp. *Exh.* 11, 2 : «et offeres (il s'agit, comme *infra*, *Mon.* 10, 8, du veuf remarié) pro duabus (sc. uxoriibus) et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de uirginitate sancitum, circumdatum uiduis uniuiris? Et ascendet sacrificium tuum libera fronte?». Ce texte dont la présente expression n'est que le bref résumé, permet d'assurer que le sacrifice offert par le fidèle (qui fournit sans doute les espèces : cf. SAXER, *L'Eucharistie*, p. 131) se fait par l'intermédiaire du prêtre, seul habilité à accomplir cet office. Aussi bien, T. n'autoriserait-il pas une femme, fût-elle veuve, à remplir cette tâche (cf. *Bapt.* 17, 4-5 et *Virg.* 9, 1). Ce n'est qu'en l'absence de toute hiérarchie organisée que notre auteur permet à l'homme laïc de *tinguere* et *offerre* (*Exh.* 7).

Dormitionis eius : *Dormitio* et *dormire*, au sens de «sommeil de la mort» et «s'endormir dans la mort», traduisent littéralement les termes bibliques *κοίμησις* et *κοιμᾶσθαι*. Sur cette acception, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 93; WASZINK, comm. *An.*, p. 560; TIBILETTI, «Il senso escatologico di *pax...*», p. 215-216 (renvoyant à TEEUWEN, p. 44); SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, p. 62-63.

Nam haec nisi fecerit... si quia non meruit : KROYMANN, et BULHART à sa suite, ont totalement remodelé cette phrase : «*Nam haec nisi fecerit* <quomodo potuit>, *uere repudiauit*, *quantum in ipsa est*, et *quidem hoc iniquius*, *quanto* [quomodo potuit] <*iam aequius*, *si*> *quia non potuit*, et *hoc indignius*, *quanto iam* [in]dignius, *si quia non meruit*». De tels bouleversements ne se justifient pas. La leçon unanimement transmise par tous les témoins directs ou indirects (les corrections proposées par Latinius et Junius sont sans appui dans la tradition) nous paraît beaucoup plus claire et surtout mieux appropriée au contexte : l'indignité de son mari ne dispense jamais la veuve d'accomplir ses devoirs religieux envers lui lorsqu'il est mort. De plus, certaines particularités qu'elle renferme ne sont nullement pour surprendre : sur l'absence de comparatif dans l'un des deux membres (ou les deux) d'une corrélation (*tanto*)... *quanto*, voir HOPPE, *De Sermones*, p. 51-52; pour *si quia* (au resté accepté par KROYMANN, mais rejeté par *Lat. et Inn.*), comparer *Pud.* 21, 9 : «*si quia dixerit Petro Dominus...*»

5. **Aliquem :** Sur cet emploi d'*aliquis*, affectionné par T. (= «un certain...»), voir HOPPE, *Syntax*, p. 105 et TLL, s.u., 1612 s. Comparer 6, 4 et 17, 1.

Epicurum : Le nom d'Épicure et des épicuriens revient souvent chez T., et jamais en bonne part. De fait, excepté

les brefs renseignements doxographiques, essentiellement donnés dans *An.*, par ex. sur la théorie des atomes (*An.* 5, 2; 32, 4) ou le vide (*Val.* 14, 1), la localisation de l'*ἡγεμονικόν* (*An.* 15, 3 et 5) ou la véracité des sens (*An.* 17, 4), T., qui ne fait que de très rares allusions à la morale du Jardin (voir *Pal.* 5, 4, sur l'*apatheia* ou *Ap.* 38, 5, qui mentionne en passant que le plaisir est pour les épicuriens le *summum bonum*), retient surtout de l'épicurisme deux traits fondamentaux : la conception d'une divinité «oisive» et «engourdie» (*otiosus*; *stupens*; *stupor Dei Epicuri*), dont il rapproche, pour les accabler, le prétendu Dieu bon de Marcion, ni Créateur ni Juge (en part. *Marc.* 1, 25, 3 et 5; 2, 16, 2; 4, 15, 2; 5, 19, 7) ou l'«Abîme» des Valentinieniens (*Val.* 7, 4) – et la négation de toute survie de l'âme, *a fortiori*, comme ici, de la Résurrection des corps : cf. *Test.* 1, 5 ou 4, 2 et surtout *Res.* 1, 4, Épicure étant sur ce point proche des Sadducéens. Cf. WASZINK, comm. *An.*, *l.c.*; FREDOUILLE, comm. *Val.*, p. 225.

Credidimus : Comme l'a prouvé LOEFSTEDT, p. 91, à propos de divers autres passages (liste *ad loc.*, reprise en partie par BULHART, *praef.* III, 40), il faut conserver ici le parfait, qui signifie littéralement : «nous sommes venus à la foi (en la résurrection)».

In illo aeuo... aequales angelis : T. ne rapporte jamais *Matth.* 22, 30 au millénaire, mais uniquement aux temps eschatologiques qui suivront la Résurrection. Il se rencontre en cela (influence ou communauté d'inspiration?) avec Justin, *Dial.* 81, 3-4 (cf. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 356-357); *An.* 37, 4 est à cet égard très clair, qui rejette explicitement dans l'«ogdoade» la suppression des noces (WASZINK, p. 430). Mais pour autant, jamais, semble-t-il, notre auteur n'affirme nettement, avec

par ex. Lactance (*Diu. Inst.* 24, cité par DANIELLOU, *ibid.*) ou Commodien (cf. DANIELLOU, *Les origines*, p. 107) que la génération continuera pendant le *regnum terrestre Christi*. Il n'y a à notre avis aucune contradiction. Ce n'est en effet que dans le Royaume céleste, après que les corps auront été «*demutati in atomo in angelicam substantiam*» (*Marc.* 3, 24, 6), que, à l'instar de ce que connaissent les anges, la distinction des sexes, sans disparaître absolument (cf. *Res.* 60, 3), ne sera d'aucun usage; donc une telle possibilité d'usage persistera dans le millénaire; toutefois, elle restera vraisemblablement sans réalisation – s'il est vrai que, dès ici-bas, la continence est l'état naturel du chrétien. En rigueur d'exégèse, *Matth.* 22, 30, avec la mutation qu'il affirme, ne se réalisera qu'après le Jugement, quoique le millénaire, où les élus seront comblés de biens spirituels (*Marc.* 3, 24, 5 – cf. DANIELLOU, *Les origines*, p. 127), et le temps de l'Église, par l'ascèse (*Res.* 61, 5-7), constituent une anticipation. Dans cette perspective d'ailleurs, ces deux dernières époques se distinguent mal l'une de l'autre, et c'est ce qui explique sans doute l'absence de toute allusion millénariste en *Mon.* 5.

Non ideo non tenebimur : Forme particulière de pléonasme (répétition du même terme : *non... non...*) fréquente chez T. : comparer *Fug.* 2, 6 *quoque... quoque...*; *Virg.* 12, 3 *etiam... etiam...* etc. (nombreux autres exemples dans THOERNELL II, p. 83; LOEFSTEDT, p. 40; BULHART, *praef.* III, 104).

6. Quam nosmetipsos quam et nostros : En faveur de la leçon choisie, rapprocher par ex. *Nat.* 1, 10, 48 (à comparer avec *Ap.* 15, 6 qui substitue la tournure plus classique); *Marc.* 5, 1, 8; *Id.* 4, 4; 10, 3. Cf. HOPPE, *Syntax*, p. 77.

Si : Simple conjecture apparemment de *R³*, reproduite dans *B* et acceptée par *Gel.*, avant d'être rejetée par *Pam.* sur la foi de *C*. Des raisons stylistiques (isocolie) semblent militer en sa faveur. Du reste, une chute par haplographie dans l'ensemble (?) de la tradition manuscrite paraît probable, étant donné les mots environnants.

Substantia, non conscientia : Opposé à *conscientia*, «*personnalité consciente tout entière*» (SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969, p. 14) douée de *sensus* et de *memoria*, *substantia* désigne ici la constitution matérielle du ressuscité (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u., p. 224). – Comp. *Res.* 56, 3-4 (maintien de la «*conscience*», par quoi l'homme réformé gardera en l'esprit son état d'autrefois et sa dette envers le Seigneur; chant éternel d'action de grâces, par allusion, du moins dans ce dernier traité, à *Ps.* 98[97], 1 [et parallèles]; *Apoc.* 5, 9; 14, 3). Rapprocher aussi Augustin, *Ciu.* 22, 30, 4 (souvenir de *Res.*, selon MICAELLI, «*Ricerche...*», p. 131); *Ep.* 92, 1 (connaissance plus intime que les élus auront les uns des autres en Dieu : sur cette idée chez l'évêque d'Hippone, voir H.-I. MARROU [et A.-M. LA BONNARDIÈRE], «*Le dogme de la Résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines dans l'enseignement de saint Augustin*», *REAug.* 12, 1966, p. 112-136 [= *Patristique et Humanisme. Mélanges*, Paris 1976, p. 429-455]).

Reformabimur : Les cas sont assez nombreux, chez T. en particulier, de formes actives au lieu de formes médio-passives (cf. comm. 1, 2, p. 218 [*temperat*]), pour qu'on puisse plaider en faveur de *reformabimus*. Toutefois, je préfère conserver la désinence passive, qui paraît mieux mettre en lumière l'activité re-créatrice du Dieu créateur, conformément au sens que T. attribue d'ordinaire au verbe

reformare (sur ce sens, cf. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 521). Aussi bien, la forme active intransitive, mal étayée par la tradition, serait-elle ici un hapax, qu'a pu entraîner une banale suggestion du contexte : *canemus, debiti huius, erimus*.

Omnes apud Deum unum : Sans doute écho de *Gal.* 3, 28 («vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus») et surtout de *Jn* 17, 11 et 21. Conformément à la distinction posée par *Prax.* 22, 10-11, «tandis que le masculin *unus* signifie «le nombre singulier», la «singularité» (et donc correspond à *unio*), le neutre, du moins quand il sert d'attribut à deux (ou plusieurs) choses du genre masculin (ou féminin) signifie «l'unité, la similitude, la conjonction» (MOINGT, *Théologie* 3, p. 738). Voir une formulation identique, mais dans un contexte différent, 12, 1.

Licet merces uaria : La diversité des récompenses, exprimée par une allusion à *Jn* 14, 2 : idée courante chez T., qui souligne ainsi la prééminence des martyrs (cf. surtout *Scorp.* 6, 7, avec référence scripturaire identique. Comparer aussi *Scap.* 4, 8 et *Res.* 52, 12-14). Cette idée se trouve ici tempérée par une affirmation inspirée de *Matth.* 20, 10 (*uno denario*). On la rencontre semblablement chez d'autres Pères, avec les deux mêmes citations apparemment incompatibles : par exemple Augustin, *En.* 10. 67, 2 ou Grégoire le Grand, *Mor.* 4, 36, 70.

Vitae aeternae : Sur cette expression pour désigner la vie eschatologique, voir FINÉ, p. 211.

Qui in ista : Le sens de *magis* (= ici en fait *maxime*) rend superflue la correction de *Pam.* Cf. BULHART, *SB* 61.

7. **Cum haec ita sint** : *Cum ita sint* (N, suivi par KROY-MANN) formerait un hapax. Seul parallèle possible (BULHART, *SB* 43) : οὕτως ἐχόντων – *quae cum sint* (Faust. R. *Spir.* S. 1, 9, CSEL 21, p. 115 et *Ep.* 5, p. 189, 1) étant à notre sens tout différent. On supposera une simple omission, comme souvent dans N.

Vtrique ... sexui : L'égalité de tous devant la discipline : opinion chère à notre auteur, dirigée en 12, 4 contre la *licentia* du clergé «psychique». Principe important, surtout, dans la question du *repudium* : il interdit de penser que T. ait jamais pu traiter diversement le cas de l'homme et celui de la femme (en cela à la lettre imité par Jérôme, *Ep.* 77 qui, rappelant le divorce de Fabiola, oppose complaisamment la loi du Christ au droit inégalitaire des Césars – cf. *test.*) : voir G. ZANNONI, «Unità e indissolubilità del matrimonio in Tertulliano», *Miscellanea in memoriam Petri cardinalis Gasparri*, Roma 1960 (= *Apollinaris* 33), p. 297-320, spéc. p. 313, n. 73.

Aliud... aliud... : La correction de *Gel.* paraît inutile : le choix du neutre se trouve confirmé par la comparaison avec *Virg.* 7, 1 : «Conuertamur ad ipsas iam rationes recensendas per quas apostolus docet uelari feminam oportere, an eadem etiam uirginibus competant (eadem *codd.* R. : eadem *edd.*)» Cf. BULHART, *SB* 83. – Pour l'idée (un veuf ou une veuve partagé[e] entre ses deux mariages), comparer le passage parallèle d'*Exb.* 11, 1-2.

Et : Sur la postposition de la particule (*aliud et = et aliud*), voir les ex. rassemblés par LOEFSTEDT, p. 48 ; BULHART, *SB* 38-39, et, plus généralement *TLL*, s.u., 915, 76.

8. **In corde** : Comparer certaines formules épigraphiques :

ainsi «Dum u(i)ta manet, toto est in corde maritus»,
 CIL 8, 434 = CE 4, 80 (Numidie) cité par M. HUMBERT,
Le remariage, p. 69.

CHAPITRE XI

Voici enfin le texte le plus litigieux du dossier :
I Cor. 7, 39.

A supposer que la femme psychique veuille se remarier *dans le Seigneur*, cette demande, adressée à un clergé forcément monogame, oblige celui-ci à mettre la main à une action mauvaise qu'il a pour sa part renoncée (1). Et les prêtres, avec un laxisme coupable, souilleront par cette bigamie l'Église, unique épouse du Christ. La femme remariée sera partagée : elle priera pour ses deux maris, doublement adultère – ou à tout le moins oublieuse du premier, et de plus infidèle à Dieu : elle a préféré plaire à son second époux (2). Est-ce là ce que l'Apôtre a voulu, ou du moins oublié, s'il est vrai, comme l'affirment les psychiques, que *I Cor.* 7, 39 permet à la veuve un second mariage – et même un mariage sans cesse renouvelé, car il n'y a plus de limite, une fois la règle de l'unicité perdue (3)? cette interprétation est invraisemblable; car elle contredit tout ce qu'on sait de l'Apôtre, de sa pensée comme de sa conduite : n'affirme-t-il pas que tout est récapitulé dans le Christ, qu'Isaac le monogame est l'image des chrétiens, que les clercs doivent observer la monogamie – et donc avec eux les laïcs, parmi lesquels ils se recrutent –, que le temps enfin se fait court (4)? Il est ainsi avéré qu'il faut trouver à *I Cor.* 7, 39 une raison qui l'accorde au reste. Cette raison se laisse découvrir dans les circonstances (5) : une église jeune et inexpérimentée – surtout en matière de morale sexuelle. Cela se voit dans les différents cas traités par *I Cor.* 7 (6) : le mariage, permis, mais comme à regret et seulement *propter fornicationes* (7); le divorce d'avec la partie païenne, que les convertis de Corinthe croyaient autorisé pour ne pas frayer avec l'idolâtrie (8); la virginité enfin : il est bon pour chacun, répond l'Apôtre, de rester dans l'état où l'a trouvé sa conversion; mais le veuf converti qui se remarie n'est pas condamné; son premier mariage

dans l'infidélité ne compte plus : notre vie en effet recommence au baptême (9). Telle est l'indulgence de l'Apôtre, qu'abrogent cependant en partie la proximité de la fin et la nécessité, qui lui est liée, de ne plus penser qu'à Dieu. Et il en va tout de même du cas de la veuve évoqué dans *I Cor.* 7, 39 : il s'agit d'une néophyte dont le premier mariage a été brisé, avant sa conversion, par la mort – non par le divorce, que l'Apôtre, conformément à toute l'Écriture, n'autorise pas. Paul alors permet le remariage, mais seulement dans le Seigneur (10). D'ailleurs, semble-t-il, la traduction latine de ce verset est inexacte et favorise l'erreur des psychiques (11). Quoi qu'il en soit de ce point, l'ensemble de *I Cor.* 7 confirme l'interprétation ci-dessus proposée (12). Ainsi pour bien comprendre *I Cor.* 7, 39, il faut tenir compte de tout le contexte, historique et littéraire : l'essentiel est de sauver la cohérence de la doctrine apostolique (13).

Pour ces pages que *Mon.* consacre encore à *I Cor.* 7, T. a soigneusement réservé tout ce qui touche au second mariage : voir *Introd.*, p. 52.

Le chapitre manque d'unité : ses premières lignes (§ 1-2) forment la conclusion du développement précédent (cf. *ut igitur*, l. 1). C'est la suite qui constitue à proprement parler l'explication de *I Cor.* 7, 39. La *dispositio* de cette explication est classique : citation du verset et rappel, tendancieux, de l'interprétation catholique (équivalent de la *narratio*) ; *réfutation* de cette interprétation puis démonstration (*probatio*) de l'exégèse proposée par T. – preuve complétée par un argument subsidiaire, d'ordre philologique ; conclusion (*péroration*) qui rappelle les règles d'une saine herméneutique.

L'important réside ainsi dans la mise en œuvre systématique de principes exégétiques précis dont le chapitre offre un spécimen très complet.

XI, 1. In Domino nubas : Rappel de la proscription, sou-

tenue par T., des mariages mixtes. – Ici cependant rajout d'une indication précieuse : le mariage de deux fidèles se concluait avec l'aveu de l'Église.

Secundum et apostolum : S'en tenir au texte des *recc* (la leçon de C se lisait aussi dans le *Masb.*, que *Gel.* ne suit pas). Mais, pour autant, malgré BULHART (app. *ad loc.* ; *praef.* III, 102 b «*et*» *abundat*), la particule n'est pas superflue : elle garde son sens plein, pour mieux souligner, dans la suite des arguments du chap. 7, que l'Apôtre se borne à confirmer sur ce point la Loi (voir en particulier 7, 5 : «*quia et uetus lex adimit coniugium allophylorum*»).

Si tamen uel hoc curas : Dès *Vx.* 2, 1, 2, T., encore catholique, se plaignait de voir les injonctions de Paul sur ce point méprisées. Mais la présente expression est aussi susceptible d'un second sens (cf. p. 328). – T. relance, et plus vive, la même attaque plus bas, l. 86 : *licet nec hoc psychici curent*. Joint à d'autres arguments, ce dernier rapprochement prouve sans ambiguïté que l'auteur apostrophe ici la *soror* catholique interpellée en 10, 3 et c'est évidemment à des prêtres de son parti que cette femme s'adresse lors de son remariage.

Episcopo monogamo... presbyteris... diaconis : Sur la monogamie imposée au clergé, cf. ch. 12. – T. distingue ici très normalement les trois degrés de l'*ordo* : évêque, prêtre, diacre. – Les diacres ne jouent, semble-t-il, au témoignage de T., qu'un rôle assez effacé (d'ALÈS, *Théologie*, p. 219 ; G. BARDY, «Le Sacerdoce chrétien d'après Tertullien», *Vie Spirituelle* 58, 1938, suppl. p. [118], n. 46) : ce dernier auteur ne trouve mention du diaconat que dans *Praes.* 41, 8 ; *Bapt.* 17, 1 ; *Fug.* 11, 1 ; nous ajouterons, d'après CLAESSION, s.u., *Praes.* 3, 5, qui n'est d'ailleurs pas plus

explicite sur cette fonction; seul *Bapt.* 17 reconnaît aux diacres le droit, en cas de nécessité, d'administrer le baptême. Voir encore H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue 1938, p. 97-98; E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Bruxelles-Amsterdam 1947, p. 74, n. 3.

Eiusdem sacramenti : Sens profane d'«engagement, serment, obligation» (LE SAINT, p. 164, n. 146; voir aussi BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 439).

Viduis : Sur les veuves, «lieu scripturaire» en *I Tim.* 5, 3-16 (lequel, cf. DANÉLOU, *Nouvelle Histoire de l'Église I*, p. 148-149, insiste avant tout sur la vie de prière et d'ascèse imposée à ces femmes; il ne s'agit pas cependant, les conditions d'admission l'attestent, de toutes les veuves mais de certaines d'entre elles, et qui constituent une catégorie de la communauté). Après l'auteur des Pastorales, Ignace d'Antioche, Polycarpe, Hermas parlent eux aussi de l'«ordre des veuves» comme d'un ministère bien défini. Ici leur mention, à la suite de l'évêque, des prêtres et des diacres – comme pour désigner l'ensemble de l'Église hiérarchique à qui l'on demande l'authentification d'un mariage – suggère qu'il en allait de même à Carthage au temps de T. Rapprocher *Pud.* 13, 7 (devant elles comme devant les prêtres, se prosternent les pénitents) et *Virg.* 9, 2-3 qui, contre certains abus, répète avec force les consignes apostoliques en matière de recrutement des *uiduae* (âge minimum de soixante ans) et leur assigne un service auprès des femmes – peut-être, encore que cela ne soit pas précisé, lors des cérémonies du baptême; cette assistance en tout cas ne prenait la forme ni d'un enseignement public ni *a fortiori* d'une administration des sacrements – tâches que T. interdit aux *mulieres* (*Bapt.* 17,

4-5 et *Virg.* 9, 1) : voir G. ZANNONI, «Il sacramento dell'Ordine in Tertulliano», *Euntes Docete*, 1957, p. 200-201. – Éléments bibliog. sur l'ensemble de la question dans REFOULÉ, éd. *Praes.*, p. 90, n. 5.

Secta : Sens classique de «manière de vivre», «conduite» (BLAISE, *DLFAC*, s.u.).

2. Bucellas : L'orthographe donnée par NX peut se conserver sans inconvénient, puisqu'elle est attestée ailleurs (e.g. Ambroise, *Cain et Abel* 2, 4 16 [*bis*]; Ps. -Ambroise, *Serm.* 27, 5 [*bis*]) : cf. *TLL*, s.u., 2227, 3 s. – Ne pas voir ici, semble-t-il, d'allusion particulière au partage du pain eucharistique (comme l'affirme BLAISE, *DLFAC*, s.u. *buccella*) : rien dans le contexte ne suggère que T. ait voulu reprocher aux psychiques une distribution trop libérale, à des indignes, du *corpus dominicum*. L'attaque paraît tout autre.

Omni petenti te dabis : Dans *Fug.* 13, 1, T. rejette avec force l'usage que les psychiques faisaient de ce verset; il refuse d'y voir la permission divine de satisfaire aux exigences de soldats ou de délateurs prêts, contre argent, à relâcher les persécutions. Le présent texte rappelle sans doute ironiquement cet abus.

Et coniungent uos : L'ironie mordante de tout le passage, les attaques dont il est rempli prouvent sans conteste possible que T. s'en prend ici à une femme psychique et au clergé de son parti. Il est d'ailleurs tout à fait exclu qu'il ait eu à défendre devant des montanistes la monogamie présentée par lui sans hésitation comme une injonction du Paraclet; il est de même hors de question qu'il ait un seul instant envisagé comme possibles les secondes noces d'une

«spirituelle» avec l'aveu des clercs acquis à la Nouvelle Prophétie : le traité tout entier deviendrait incompréhensible. Dès lors, le remariage *in Domino* ici incriminé est une affaire purement psychique et il faut donner raison à H. CROUZEL («Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien», *BLE* 74, p. 3-13) contre K. RITZER (*Le mariage*, p. 82-88) suivi par E. SCHILLEBEECKX (*Le mariage*, p. 220) et C. MUNIER (*L'Église*, p. 34, n. 182) : conformément à l'interprétation traditionnelle (réf. dans RITZER, p. 87, n. 157-158), les verbes *postulare*, (*dare*), *coniungere* font allusion à une procédure (facultative) de mariage, pratiquée au moins par la communauté catholique de Carthage. Cette précision revêt une grande importance. D'abord, elle éclaire *Pud.* 4, 4 : tout comme ici, T. dans ce texte critique violemment les psychiques qui ne soumettraient pas leur mariage à l'approbation de l'Église – preuve que le mariage *in facie ecclesiae* n'était pas une obligation dans la *catholica* (ce qui rétrospectivement permet d'attribuer un second sens à *Mon.* 11, 1, l. 2 : *si tamen uel hoc curas*) ; on doit bien distinguer cette pratique connue de tous d'une disposition disciplinaire proprement montaniste, que *Pud.*, mais non *Mon.*, mentionne en même temps, et selon laquelle les unions clandestines risquaient de passer pour adultères. De plus, *Mon.* 11, 1 invite à voir dans *Vx.* 2, 8, 6 («Vnde <uero> sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet?») une allusion aux rites du mariage – même si, avec MUNIER, p. 34-35, on doit reconnaître que la rhétorique de cette péroraison en estompe le «réalisme liturgique», et si finalement les termes employés ne renvoient pas seulement à une cérémonie précise, mais suggèrent que «c'est dans toute leur vie que (les époux chrétiens) sont appelés à confesser leur foi, à participer à la vie culturelle de la

communauté, à s'édifier mutuellement par l'exercice des œuvres de charité et l'accomplissement de leurs devoirs religieux». Quoi qu'il en soit du sens exact des lignes d'*Vx.* 2, on peut mettre en relation l'expression *ecclesia conciliat* qu'elles renferment avec le verbe *coniungent* de *Mon.*, et voir dans ce terme la mention d'un «geste rituel signifiant l'union comme la *dextrarum inunctio* utilisée dans les milieux païens et attestée plus tard parmi les chrétiens» (CROUZEL, *art. cit.*, p. 8) ; à tout le moins doit-on y reconnaître un accord explicite donné par l'Église au mariage et même une intervention positive dans sa conclusion, quel qu'en soit l'aspect. *Mon.*, à la différence d'*Vx.* 2 (qui d'ailleurs ne concerne pas le seul remariage), a beau rester muet sur les formes liturgiques possibles (nulle mention claire d'une *benedictio* ou d'une *oblatio*), la similitude des procédures paraît nette. Le fait qu'aux siècles suivants l'Église ait refusé aux remariés la bénédiction nuptiale ne saurait constituer une objection : a-t-on le droit, sans témoignage assuré, de projeter sur les débuts du III^e s. une coutume attestée bien après (pour la première fois au IV^e s., à Rome, d'après l'Ambrosiaster – cf. RITZER, p. 223 et 229-232) ? Le parallèle entre les deux textes doit même être poussé plus loin : de même que dans *Vx.* 2, 8, 6 s. la cérémonie liturgique unissant les époux *in Domino* leur ouvre une vie de prière commune (§ 7-8), de même à la suite de la *coniunctio* effectuée par l'entremise des *ordines ecclesiastici* la remariée prie pour son époux – ou plutôt pour ses époux : *et coniungent... et orabis...* ; c'est d'ailleurs là qu'éclate le scandale : la femme accomplit *dans l'Église* ce qu'elle n'a pas le droit d'y accomplir. En troisième lieu, *Mon.* 11, 1 donne à penser que les conseils d'Ignace d'Antioche (*ad Polyc.* 5, 2, éd. trad. T. CAMELOT, *SC* 10, Paris 1969, p. 150-151 : «Il convient ... aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leur union avec l'avis de l'évêque [μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου], afin que leur

mariage se fasse selon le Seigneur et non selon la passion.» ne sont pas restés lettre morte, comme le voudrait RITZER, p. 83. Il nous semble même que la procédure préconisée par l'évêque syrien explique le sens du mot *postulare* : l'avis de l'évêque formerait la réponse à la *postulatio* (demande d'autorisation, ou, de façon moins contraignante, d'authentification et de reconnaissance du mariage projeté comme d'un mariage chrétien) présentée par les futurs époux. De la sorte, c'est cet ensemble cohérent de textes concordants qui nous fait tenir pour assurée l'existence d'une cérémonie du mariage à Carthage au temps de T. (même en cas de *digamia*) – et interpréter dans ce sens, sous une formulation imagée qui se veut fidèle aux expressions mêmes de l'Écriture, les mots *cum Deus iungit duos in unam carnem* de *Mon.* 9, 4, l. 29.

In ecclesia virgine... sponsa : Voir la même expression, et utilisée aux mêmes fins polémiques, en *Pud.* 1, 8 : «Sed hoc (sc. l'édit réconciliant adultères et fornicateurs) in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et uirgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium!» – Sur ce thème de l'*Ecclesia Virgo* chez les Pères et les médiévaux, voir les nombreuses réf. données par H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1968³, p. 270-271.

Et orabis : Même ironie dans *Exb.* 11, 1-2, que *Mon.* 10, 7 rappelait déjà.

Taceas defuncto : Admettre que *tacere* est probablement ici suivi du datif par analogie avec *loqui*. Cf. *VVLG Iob* 11, 3 : «Tibi soli tacebunt homines?» (BULHART, *praef.* III, 80). La correction *taceas de functo* suggérée par l'apparat du *CSEL* ne s'impose donc pas (sur *fungi* au sens de *defungi, mori*, voir *TLL*, s.u., 1590, 25 s.).

Dotalibus : Comparer *Pud.* 1, 20 où T. mentionne les *nuptiales et dotalis tabulae*; voir aussi *Vx.* 2, 8, 5 et *Virg.* 12, 1 (*tabulae... sponsalium et nuptiarum*). Il s'agit de contrats de mariage signés et scellés par les témoins, et qui servaient entre autres à attester la dot. Cf. RITZER, *op. cit.*, p. 77-78.

Deo [placere] : J'ai conservé la brachylogie approuvée par LOEFSTEDT, *Krit. Bem.*, p. 101-102, qui rapproche *Ap.* 50, 1 : «Ergo, inquit, cur querimini quod uos insequamur, si pati uultis, cum diligere debeatis per quos patimini quod uultis? Plane uolumus (*sic Fuld.*, *pati add. Vulg.*), uerum eo more quo et bellum miles» ou *Ap.* 8, 7-8 : «Ante omnia cum matre et sorore tua uenire debebis. Quid si noluerint (*sic Vulg.*, *uenire add. Fuld.*) uel nullae fuerint?».

3. Immo et plurimi... obnoxium est numero : Comp. *Marc.* 1, 5, 2 : «Post unum enim numerus. Quae potuit duo admittere, eadem ratio potuit et plura. Et duo enim multitudo, unione iam excessa.» Voir aussi *Exb.* 7, 1 : «... plus (est) quod semel non est. Quod non unum est, numerus est. Denique post unum incipit numerus. Vnum autem est omne quod semel est.» Ainsi, pour T., qui adopte là une «théorie ... connue des Anciens» (cf. les spéculations platoniciennes sur la multiplicité naissant de la dyade – Platon, *Parm.* 142 c - 143 a; Aristote, *Met.* A 987 b), «un' n'appartient pas à la catégorie du nombre; est 'un' ce qui n'est pas sujet à répétition – *quod semel est*. Le nombre commence à deux – *post unum*; il se définit par la négation de la singularité, ou sa suppression : *quod non unum est, quod semel esse desiit*; et donc 'deux' est le principe de la multitude illimitée : *plus est, quod semel non est*» (MOINGT, *Théologie trinitaire* 3, p. 731).

4. **Quae ... diuersa sunt** : Sur le principe herméneutique de cohérence et de non-contradiction, voir *infra*, p. 343-44.

Et apud... ipsius Pauli disciplinam : Chacun des trois termes est important : *doctrina* = l'enseignement de Paul sur le mariage dans *I Cor.* et ailleurs; *uoluntas* = la volonté qu'il manifeste en *I Cor.* 7 particulièrement et qui lui fait préférer la virginité au mariage (cf. 3, 3 et 14, 5); *propria ipsius Pauli disciplinam* : le propre exemple de Paul, resté vierge pour imiter le Christ, et donné en modèle aux chrétiens (*I Cor.* 7, 7 : voir 3, 3).

Remittit : La leçon des *recc.* est parfaitement admissible, *remittere* offrant parfois le sens de *permittere*, *concedere*, *condonare* : e.g. Vatin. ad Cic., *Fam.* 5, 10 «... remitto tibi et condono»; Cic., *Planc.* 30 «... te mihi remittere atque concedere...» Autres ex. dans GEORGES II, s.u., 5 a et FORCELLINI, s.u., p. 164.

Quae ab initio... in Christo : *Ad initium recolligi* est un nouvel essai (comparer 5, 2-3) pour rendre le verbe ἀνακεφαλαιώσασθαι d'*Éphés.* 1, 10. Cf. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 520. Voir aussi H. VON SODEN, «Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian», *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen 1927 (p. 229-281), p. 238.

Totum ordinem ecclesiae : Ici, comme l. 6, conserver le texte reçu, la leçon de *N* venant troubler le chiasme *totum ordinem ecclesiae* / *ecclesiae ordo*.

Ecclesiae ordo proficit : Sur cet argument, voir 12, 1.

A fructu matrimonii auocat... esse tempus : T. perçoit donc dans *I Cor.* 7, 29 un appel à la continence pour les gens mariés : rapprocher *Cult.* 2, 9, 6-7 et *Marc.* 5, 7, 7-8.

Cette rupture des relations doit être tenue pour définitive et son point de départ se situe vraisemblablement lors de l'engagement baptismal (cf. *Exh.* 1, 4). En second lieu, une telle renonciation s'apparente étroitement au divorce – sans s'identifier tout à fait avec lui. Elle s'en distingue nettement car elle est faite d'un commun accord (*ex consensu*; *ex compacto* : cf. *Virg.* 10, 3; *Exh.* 1, 4), et pour se consacrer à Dieu, tandis que le divorce procède de la *discordia*, souvent motivée par l'adultère (cf. 10, 1-2). Toutefois, commentant en *Marc.* 4, 34, 5 une coutume analogue chez les marcionites (mais qu'il combat en raison à la fois de son caractère obligatoire et de ses fondements hétérodoxes), T. l'assimile pratiquement au divorce (comparer encore *Marc.* 1, 29, 1 et 5, 7, 6). Ces parallèles permettent de saisir exactement le sens de notre phrase : semblable au divorce et distincte de lui, la continence *propter regnum caelorum* équivaut parfaitement à la séparation pour cause de mort, qui entretient avec le divorce les mêmes rapports qu'elle (cf. 9, 5, *Tam in repudio*, etc.) – et les catholiques ont tort d'introduire là une différence. Vu cette équivalence, les termes *a fructu matrimonii auocat* ne signifieraient pas une simple abstention charnelle, quelle que soit l'importance du fait dans la *diremptio matrimonii*; ils pourraient impliquer une cessation totale de la vie commune : on constaterait ainsi à nouveau combien la notion technique de *mariage spirituel* est absente de *Mon.*

5. **In ipsa materia** : Cf. en *Carn.* 7, 1 un emploi identique du mot pour désigner la situation qui justifie tel verset et à laquelle il donne une solution, son *objet* ou *occasion* : «Audiat igitur et Apelles quid iam responsum sit a nobis Marcioni... considerandam scilicet materiam pronuntiatio-nis istius» (MAHÉ, p. 241 : «... qu'il faut examiner sur quoi porte cette parole»).

6. Tirocinium : Terme attesté une seconde fois chez T. pour signifier le catéchuménat : *Paen.* 6, 14 *inter auditorum tirocinia* – métaphore qui ressortit au thème bien connu de la *militia Christi*.

Cum maxime : Leçon la plus probable – *TLL*, s.u., 75, 47. ne donnant aucun exemple où *quam maxime* prenne le sens temporel ici requis. Cf. BULHART, *praef.* III, 114. Sur la confusion de *cum* (= **quom*) et *quam*, voir comm. 1, 2, p. 217.

Cuius etiam ipsas species : Sur le sens du mot *species* dans ce contexte, voir comm. 3, 3, p. 233. – Dans les lignes suivantes, T. passe en revue trois cas d'espèce qui illustrent, par des exemples, le *tirocinium* des Corinthiens et l'indulgence apostolique; ces exemples donnent une vue cavalière, mais qui suit l'ordre même de l'Apôtre, des questions traitées dans *I Cor.* 7 : (1) usage du mariage (*cum dicit... quod et ipse = I Cor.* 7, 1-9); (2) divorce (*Proinde et... sibi perseuerandum = I Cor.* 7, 10-16); (3) virginité et second mariage (*quaerebant... quod permisit = I Cor.* 7, 25-29, mais la suite, § 10-12, montre que ces versets sont éclairés par les vv. 17-24; quant aux vv. 30-34, auxquels il est fait allusion l. 67 s., ils ne paraissent pas, aux yeux de T., traiter d'un problème différent). Nous avons donc ici affaire à une narration qui évite d'entrer dans les détails embarrassants (le divorce), et ne retient que les versets les plus significatifs (par ex. pour la question de la licéité du mariage). C'est qu'aussi bien, par-delà leur fonction d'illustration, ces exemples ne tendent qu'à introduire un argument capital pour l'interprétation de *I Cor.* 7, 39.

Bonum est... non attingere : Rien dans le contexte n'impose la ponctuation adoptée par le *CCL* 2 et qui attribue cette formule aux Corinthiens; en fait cette inter-

prétation (que, il est vrai, les exégètes modernes ne jugent pas en elle-même absurde, cf. *BJ*, n. *ad loc.*) paraîtrait isolée chez T., puisqu'on ne la retrouve ni en 3, 2 ni dans *Exb.* 9, 4 ou *Pud.* 16, 13, où la phrase est constamment imputée au style de Paul.

7. Ne non liceret eis : On attendrait *sibi*. Le cas n'est pas unique dans T. : rapprocher par ex. *Pud.* 16, 15 : « *Innuptis quoque et uiduis bonum esse dicit (Apostolus) exemplo eius permanere* ». Sur cet emploi du non-réfléchi, voir BULHART, *praef.* III, 29. Fallait-il dès lors préférer *illis*? Il a paru plus sûr d'admettre que ce pronom, plus expressif, et de la sorte plus usité en « latin vulgaire » (voir LOEFSTEDT, *Syntactica* II, Lund 1933, p. 46), s'est substitué fautivement à l'anaphorique – auquel T., semble-t-il, recourt de préférence dans des exemples analogues de confusion entre réfléchi et non-réfléchi.

Ceterum... quod et ipse : Comp. 3, 3 (allusion à *I Cor.* 7, 7).

8. Proinde et de repudio : dans ces lignes sur le divorce, T. ne résume pas toutes les nuances de *I Cor.* 7 en la matière : il laisse seulement entendre que Paul y est hostile – au point de refuser aux Corinthiens trop rigoristes de renvoyer leur conjoint resté païen. En filigrane, c'est en fait toute la thèse d'*Vx.* 2 qui réapparaît ici : si les mariages mixtes sont interdits, en revanche le chrétien ne doit pas se séparer de la partie infidèle qu'il a épousée avant sa conversion. T. méconnaît ce que l'on appellera plus tard *privilegium paulin*. Cf. G. ZANNONI, « *Unità e indissolubilità...* », p. 317-320; voir aussi, dans le même sens, mais plus nuancé, MUNIER, *L'Église*, p. 58.

Sibi perseuerandum : La leçon de C paraît ici préférable : il semble plus probable d'admettre dans les *Cluniacenses*, d'ailleurs sujets à ce type de faute, la chute du pronom favorisée par les graphies voisines en minuscule de *sibi* et *fidem*. Comparer d'autre part l. 47 *sibi agendum* et 12, 2 (l. 21) *sibi obseruandum*.

9. **Quaerebant** : Ces lignes forment le cœur du chapitre et le raisonnement qu'elles renferment est complexe : (1) T. rappelle d'abord *I Cor.* 7, 25-26 et il interprète le v. 26 (*bonum esse homini si sic permaneat*), à la lumière des vv. 17 s. (*utique quomodo a fide fuerit inuentus* = v. 20, cf. l. 73). Car ces versets prouvent que l'Apôtre s'adresse à des convertis : illustrant ainsi le *tirocinium* des Corinthiens, ils donnent du même coup « la clé de tout *I Cor.* 7 » (BRAUN, « Tertullien et l'exégèse de *I Cor.* 7 », p. 24 – voir *Introd.*, p. 53 n. 5). Là se manifeste la volonté de Paul qui en particulier ordonne aux non-mariés de rester en l'état qu'ils connaissent. (2) De fait, cette volonté trouve une application immédiate dans le v. 27b : *Solutus es ab uxore, ne quaesieris uxorem*. Comme dans *Exh.* 4, T. rapporte les injonctions de l'Apôtre tout spécialement au cas des veufs, les divorcés étant exclus. Second point acquis : l'hostilité de Paul au remariage des veufs. (3) Dans ces conditions, le v. 28 cité ensuite (*Si autem acceperis uxorem...*) ne peut que constituer une exception : Paul se montre indulgent envers ceux qui, déjà veufs à leur baptême, se sont remariés. Certes, cette indulgence selon T. est étroitement conditionnée par les circonstances : adressé à des néophytes, *I Cor.* 7 ne traite que de leurs situations – donc les veufs ici en question ne peuvent être que des néophytes. Il n'en reste pas moins que l'interprétation du v. 27 introduit un principe («... quae post fidem prima est. A fide enim ipsa uita nostra censetur») tout à fait hétérogène aux précédents. Sous le

prétexte d'une illustration de la *materia*, T. recourt subrepticement à un argument capital, qui relève de préoccupations tout autres : utilisé en vue de l'exégèse du v. 39, il présente l'avantage de ne pas heurter de front les dispositions apostoliques. On mesure ainsi l'importance de l'interprétation de *I Cor.* 7, 27 : présentée comme un simple exemple, elle en vient, par un habile glissement, à servir de « patron » à celle de *I Cor.* 7, 39.

De uirginibus : Sur le sens à donner aux *παρθένοι* de *I Cor.* 7, 25, ici et en *Virg.* 3, 1 (*sicut et nubere*), voir E. SCHULZ-FLUEGEL, *éd. cit.*, p. 216-217. Il nous paraît clair cependant que pour T. dans *Mon.*, l'Apôtre parle de gens trouvés par la foi hors du mariage et à qui, malgré ses préférences, il donne encore à choisir entre l'engagement dans cet état et une *continentia* dès lors pleinement assumée.

A fide... censetur : Pour le sens de ce principe, qui se fonde explicitement sur la doctrine de la renaissance baptismale, voir *Introd.* p. 95. Cette opinion n'est pas de circonstance : rapprocher *Marc.* 1, 29, 4 « spiritualis ratio... unum in fide matrimonium praescribens », où T. paraît l'attribuer à l'enseignement du Paraclet. – Noter que selon les rabbins, les anciens liens de famille étaient réputés abolis pour le gentil qui entraît dans la communauté d'Israël (H.-L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*, 3^e Band *Die Briefe des NTs und die Offenbarung Johannis*, Munich 1954², p. 353). Mais il ne faut pas se hâter de supposer ici une influence juive sur T., directe ou indirecte, e.g. par le moyen du montanisme (hérésie judéo-chrétienne? Cf. J.-M. FORD, « Was Montanism a Jew-Christian heresy? », *JEH* 17, 1966, p. 145-158) : car l'Africain ne s'intéresse pas nommément à la survie des relations familiales du néophyte. Tout au plus convient-il de reconnaître l'analogie de deux disciplines

motivées par une commune assimilation de la conversion à une nouvelle naissance. — Comp. par ailleurs Jérôme, *Ep.* 69 : un *digamus*, veuf de son premier lit avant le baptême, peut recevoir l'épiscopat, il est compté pour *monogamus*, le sacrement lavant tous les actes antérieurs — souvenir probable de T. en l'espèce (*Mon.* 12, 1 se trouve incidemment cité par cette lettre, et le présent passage explicitement rappelé *Comm. in Ep. ad Titum* 1, 6). A l'inverse, le pape Innocent I^{er}, *Ep.* «Magna me gratulatio» (17, 2, 3, *PL* 20, col. 528 B - 529 A; 13 décembre 414) condamne un argument similaire (MICAELLI, «Recherche...», p. 130); mais, traitant lui aussi du mariage des clercs, il paraît atteindre Jérôme (et d'autres, du même avis) plus sûrement que T. : voir examen d'ensemble et réf. supplémentaires dans GRYSO, *Le célibat*, p. 144-146.

10. Prae angustiis temporum : Pour le sens de cette expression, rapprocher *Vx.* 1, 3, 2 (trad. MUNIER, p. 99 «les angoisses liées aux derniers temps» — voir aussi 1, 5, 1).

In eodem ipso capitulo : le mot *capitulum* désigne ici non pas seulement comme l. 25 le seul v. 39, mais, plus largement l'ensemble du passage portant sur la question du remariage des veufs (à peu près *I Cor.* 7, 17-39).

Definiuit : Le parfait se justifie pleinement par le sens, T. faisant ici allusion à *I Cor.* 7, 20, verset antérieur à celui qu'il cite ensuite (*I Cor.* 7, 39). La forme pleine de ce temps (*defnini*), pour être plus rare que la forme syncopée (*defnii*), n'en est pas moins attestée dans toute la latinité (cf. *TLL*, s.u. *fnio*, 780, 50 s.). Sans doute l'*Index Tertullianus*, s.u., paraît-il indiquer que *definiuit* est chez notre auteur un hapax; en fait, pour deux des quatre occurrences

de *definiit* (*Exb.* 3, 4 et 6; les deux autres se lisant dans *Marc.* 4, 12, 9 et 16, 14), l'apparat de MORESCHINI signale en substance : «definiit A, definiuit NFXR»; de la sorte, si les formes syncopées se révèlent plus fréquentes (il faut rajouter *defnierat*, *Bapt.* 12, 3), toute une partie de la tradition manuscrite suggère que les formes pleines ne sont pas inconnues dans T.

Perseuerare : Plus que par l'emploi du même verbe l. 62, la leçon *permanere* paraît influencée par la *VVLG* : il faut donc l'écartier, d'autant plus que *perseuerare* se retrouve, pour la même allusion à *I Cor.* 7, 20, en *Vx.* 2, 2, 3 («ut quisque ... uocatur a domino ita perseueret», — contre KROYMANN, *testim. ad loc.*, nous pensons qu'il faut voir là une citation du v. 20 plutôt que du v. 17) et *Id.* 5, 1 («ut quisque fuerit inuentus, ita perseueret»).

Aduersus pristinum praeceptum : Cette affirmation catégorique exclut aussi bien l'usage particulier du privilège paulin (*supra*, p. 335) que la permission générale du remariage des divorcés. — *Pristinum praeceptum* : non pas un précepte de l'A.T., mais le commandement du Christ prohibant le divorce, ancien parce qu'il n'est que la remise en vigueur de la vieille Loi qui eut cours «au commencement» (cf. 5, 1 et 9, 1).

Delinquet : Emploi du futur conforme à l'*usus auctoris*. On peut considérer qu'il s'agit soit d'un futur gnomique (cf. HOFMANN, § 174 aα) soit d'un futur potentiel, comme il arrive souvent chez T. (comp. 1, 1 *placebunt*; 1, 1 *concupiscet*; 10, 7 *hoc erit adulterium*; voir de nombreux autres ex. dans HOPPE, *Syntax*, p. 64; BULHART, *praef.* III, 41 et plus généralement HOFMANN, § 174 bγ).

II. **Sciamus plane** : Pour compléter sa démonstration, et selon une recette des rhéteurs (cf. FREDUILLE, *Conversion*, p. 138, n. 249); T. recourt à un argument philologique : il suspecte le texte même sur lequel se fondent ses adversaires. Le détail de cet argument manque de clarté. Les critiques récents n'ayant pu réduire cette *crux* (O'MALLEY, p. 13; FREDUILLE, p. 137, n. 245; RAMBAUX, *art. cit.* 3, p. 40 s.), c'est à l'essai de mise au point tenté par LABRIOLLE, *La crise*, p. 384-390 qu'il faut encore se reporter. Cet auteur rassemble les vues de ses devanciers (PAMÈLE; RIGALT; ROENSCH; HILGENFELD; ZAHN; MONCEAUX), les réfute toutes, mais finalement n'ose proposer aucune solution, bien que ses préférences personnelles aillent à l'hypothèse de RIGALT (T. prône le présent $\kappa\omicron\mu\tilde{\alpha}\tau\alpha\iota$ au lieu de l'aoriste $\kappa\omicron\mu\tilde{\eta}\theta\eta$) malgré ses difficultés (la distinction en grec entre aoriste et présent dans les conditionnelles n'est pas nette; aucune trace de la leçon voulue par T. dans la tradition manuscrite de *I Cor.* 7, 39). En tout cas chemin faisant croit-il pouvoir préciser trois points : (1) *in Graeco authentico* signifie «l'original grec» plutôt que «le Grec authentique»; (2) *euersio* «suggère invinciblement l'idée d'un changement matériel»; (3) l'*usus* critiqué est un *usus graecus*, non une traduction latine. On peut admettre la première affirmation. Mais, de ce fait, il devient probable que T. en appelle d'une version latine jugée fautive au «texte qui fait foi» (*authenticum*), et qui est grec : devant un passage au demeurant sans autorité (il a prévalu par l'usage : *in usum exiit*), et conformément aux principes habituels de son exégèse (cf. O'MALLEY, p. 6-13), T. se reporte aux mots mêmes de l'Apôtre, tels qu'issus de sa dictée. Le terme *euersio* de soi ne s'oppose pas à cette solution : assez vague, il ne paraît pas appartenir au vocabulaire technique de la critique littéraire; il donne à entendre en fait à la fois un bouleversement matériel et une erreur, voulue ou non, sur l'idée :

c'est d'ailleurs cette dernière acception («contresens logique», LABRIOLLE) qu'offre le verbe *euertere*, utilisé peu après («Quaeuis accipe, dum cetera non euertas», l. 96-97). Assurément *euertere* ni *euersio* ne permettent pas à eux seuls de trancher si T. a voulu ou non «comparer une expression latine à une expression grecque». Mais peut-être joue-t-il sur le mot *euersio*, implicitement rapproché de *uersio* (cf. Jérôme, *Contra Rufin.* 2, 19 : «Quae ab isto non uersa sunt, sed euersa» – cité par ZAHN). De toute façon, il semble avoir choisi ce terme à cause de la possible multiplicité de ses sens, qui laisse place à beaucoup d'incertitude : l'argument philologique, donné de surcroît, ne vise pas à la rigueur et le Carthaginois n'est pas décidé à le soutenir aveuglément : «Sed etsi ita esset...» Dès lors, il est loisible de rechercher où gît pour T. la corruption de la traduction latine. Elle porte sans doute sur le verbe : T. y réclame le présent *dormit*, au lieu du futur antérieur *dormierit*. C'est revenir à la solution de ZAHN. Cette solution n'est pas sans défaut (cf. LABRIOLLE) : *euersio* se trouve toujours chez T. construit avec un génitif objectif (e.g. *naturae euersio* dans *An.* 26, 4); ici, il s'agit en fait de deux syllabes ajoutées (*-erit*, ou, si l'on rend $\kappa\omicron\mu\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ par *mori*, *mortuus fuerit* pour *m. est*), et l'on doit admettre que *duarum syllabarum* est un génitif subjectif, ou du moins explicatif : «une altération qui consiste en deux syllabes». Est-il toutefois inconcevable, surtout en un passage où il désire laisser une certaine imprécision, que T. n'ait pas reculé devant une *iunctura noua* (comp., en *Praes.* 20, 9, une semblable hardiesse dans l'emploi, unique, du terme pourtant courant de *traditio* – cf. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 427, n. 4)? De plus, la traduction *dormit* ne fait pas violence à la grammaire grecque : T. voit dans $\kappa\omicron\mu\tilde{\eta}\theta\eta$ un fait général. Quoi qu'il en soit, si le détail est volontairement peu clair, le sens général de l'argument ne souffre d'aucune ambiguïté : «(T.) objects that the text, which

should have reference only to past (*if her husband is already dead*) has been altered in such a way that it suggests the future (*if her husband will have died*)», LE SAINT, p. 165, n. 155. [Voir un nouvel essai pour résoudre la *crux* dans J.B. BAUER, «Was las Tertullian I Kor 7, 39?», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 77, 1986, p. 284-287 : T. aurait jugé «authentique» un texte de I Cor. 7, 39a interpolé d'après Rom. 7,2 (δέδεται νόμῳ). – En réalité, la question porte sur le temps du verbe en I Cor. 7, 39b (cf. c.r. de R. BRAUN, «Chronica Tertulliana 1986», *REAug.* 33, 1987, p. 311); d'ailleurs, la traduction de Rom. 7, 2 en Mon. 13, 2 omet de rendre νόμῳ (comm., p. 357).]

Sine ullo pudore... ethnicos congruente : Possible réminiscence de I Cor. 5, 1 (le cas de l'incestueux de Corinthe) : «on n'entend parler que d'inconduite parmi vous, et d'une inconduite telle qu'il n'en existe même pas chez les païens.» – *Ethnicos* : une simple faute de N n'est pas absolument à exclure (influence sur la désinence du vocalisme et de la graphie de la première syllabe de **cōgruente* – cf. HAVET, § 471 et 710). De fait, le TLL, s.u. *congruo* ne fournit aucun ex. d'une construction de ce verbe avec l'accusatif. Mais peut-être l'analogie avec *decere* et *conuenire* (cf. 12, 5, l. 39) autoriserait-elle à conserver cet hapax (BULHART, *praef.* III, 79).

Non euertas : Sur la nég. *non* après *dum* restrictif, voir HOPPE, *Syntax*, p. 79.

12. Cedant : La corr. de BULHART est inutile. Si l'on prend *sententia* au sens d'«avis», «pensée» (i.e. la pensée de l'Apôtre telle qu'elle s'exprime non seulement dans le

v. 39, mais dans tout le passage I Cor. 7, 17 s.), le texte reçu devient parfaitement compréhensible : *cedere* + dat., comme souvent (cf. TLL, s.u., 730, 57 s.; voir aussi FORCELLINI, 2, 218), équivaut alors à *accedere*, *contingere*, *euenire*, *pertinere*.

In praeputio uocatus : Il est probable, comme l'affirme B. REHM, TLL, s.u. *impraeputiatus*, 673, 53, que cet hapax transmis par les mss., et imparfaitement corrigé par *Gel.* (indépendamment de sa source), n'est que la contraction fautive de *in praepu* < *tio uoc* > *atus* (ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις;).

13. Haec erit interpretatio : Conclusion du chapitre, où T. synthétise les principes d'exégèse qu'il a mis en œuvre dans le développement précédent. La règle fondamentale est celle de la non-contradiction de l'Apôtre (et plus généralement de toute l'Écriture) : «nihil enim custodiendum est quam ne diuersus sibi deprehendatur». D'où une recherche de la cohérence à un triple niveau : (1) *tempori et causae* : les circonstances qui permettent éventuellement d'expliquer une exception (cf. 14, 1-2); (2) le contexte littéraire (*tam exemplis... subsequentibus*), lié aux circonstances; (3) accord «surtout» (*in primis*) avec l'ensemble de la doctrine de Paul, telle qu'elle se manifeste à la fois dans le conseil personnel qu'il donne, inspiré de l'Esprit (*consilio proprio* : cf. 3, 5-6), et sa propre vie («< ipsius apostoli > instituto < proprio >» : à rapprocher des mots «ipsius Pauli propria disciplina», en 11, 4 – sur *institutum* synonyme de *disciplina*, voir encore 2, 3), l'une d'ailleurs reflétant l'autre. Sur l'ensemble de ce paragraphe, souvent commenté parce qu'il résume brièvement quelques-uns des plus importants «hermeneutischen Prinzipien» de T., voir, sous ce titre, la diss. de G. ZIMMERMANN, Leipzig 1937, p. 30-31; cf. aussi H. KARPP, *Schrift und Geist*, p. 26-27; O'MALLEY, p. 131-132; en

dernier lieu, J.H. WASZINK, «Tertullian's principles and methods of exegesis», *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (Mélanges R.M. Grant), Paris 1979, p. 9-31. Semblablement, J.-C. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 136-138 a montré que l'application de ces principes s'opère dans un cadre purement rhétorique : T., entendant expliquer un passage où la *lettre* paraît en contradiction avec l'*intention* de l'auteur, envisage l'exégèse de *I Cor.* 7, 39 comme un cas de *status de scripto* (*discrepantia scripti et uoluntatis* – voir YON, p. XLIX : «on discute si c'est l'esprit [*sententia*] ou la lettre [*uerba*] qui doit prévaloir.» Remarquer justement que le mot *sententia*, qui vient de Cicéron, *Orator* 34, 121 se retrouve en *Mon.* 11, 12); d'où naturellement l'insistance sur la volonté générale de Paul, telle qu'elle apparaît dans toute son œuvre, incompatible avec les immorales conséquences où tombent les psychiques, et que seules des circonstances particulières ont pu momentanément conduire à une exceptionnelle indulgence.

CHAPITRE XII

S'appuyant sur *I Tim.* 3, 2, les psychiques objectent que l'Apôtre a astreint à la monogamie les seuls *episcopi* (1, l. 1-5). Mais ce qui est prescrit à quelques-uns l'est à tous, et réciproquement; car les évêques et le clergé sont recrutés du milieu de tous (1, l. 5-13). Aussi bien, si nous nous flattons d'être tous prêtres en Jésus-Christ, devons-nous accepter la discipline sacerdotale dans son ensemble, monogamie comprise (2, l. 13-17). En fait, essayons de comprendre le sens de *I Tim.* 3, 2-7 : pour mieux mettre en lumière les qualités à exiger des clercs, Paul rappelle brièvement les articles de la morale commune à tous – laïcs et clergé (2, l. 17-23). C'est que l'Esprit Saint prévoyait que cette morale serait bafouée par les clercs bigames ou scandaleux (3). L'interprétation catholique de ce passage paulinien n'a que des implications abominables ou absurdes (4-5).

T. reprend ici l'exégèse de *I Tim.* 3, 2-7 déjà détaillée dans *Exh.* 7; mais les différences entre *Mon.* et *Exh.* sont importantes et révélatrices : voir comm. 7, 7, p. 281.

Dans *Mon.*, selon FREDOUILLE, *Conversion*, 138-139, T. recourt à une légère variante du *status de scripto* utilisé au chap. précédent, le 'syllogisme', «qui lui permet de tirer (d'un) texte ce qui ne s'y trouve pas explicitement formulé, en s'appuyant sur l'intention de l'auteur, sur les vraisemblances, mais surtout sur les conséquences d'ordre pratique et moral qui s'ensuivraient si l'on adoptait (une) interprétation restrictive».

Le schéma s'applique bien au plan tripartite de la réfutation que T. oppose à l'objection catholique : après avoir à proprement parler écarté cette objection en étendant la portée de *I Tim.* 3, 2 par trois arguments dont un *ad hominem*, T. s'appuie sur les intentions de Paul et les circonstances historiques pour établir positivement le sens de ses injonctions; le troisième point

met en lumière les effets logiques de la position psychique.

XII, 1. Subtilissimam : Péjoratif, comme souvent chez T. les mots de cette famille, la *simplicité* de la vérité s'opposant à la *subtilité* hérétique ou philosophique (*Marc.* 5, 19, 7-8; *An.* 6, 1), mais aussi psychique (*Pud.* 9, 3; également *Virg.* 5, 2; *Iei.* 3, 3).

In clero : T. paraît être le premier témoin latin de ce vocable transcrit du grec (κλήρος : «part d'héritage tirée au sort»; dans la *LXX*, «charge», «fonction religieuse du lévite», *Deut.* 18, 2), au sens spécifique de «clergé» (voir *TLL* 3, s.u.). Des six emplois du mot chez lui, cinq se retrouvent dans le présent chapitre et le dernier en *Fug.* 11, 2 (CLAESSON, s.u.; JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 44-47). Le *clerus* inclut *episcopi*, *presbyteri*, *diaconi* : cf. *Fug.*, l.c.; de même ici le terme équivaut à *sacerdotes* (cf. *infra*, p. 348) — à *ordo sacerdotalis*, comme déjà le notait BARDY, «Le sacerdoce chrétien d'après Tertullien», p. [111], n. 8.

Monogamiae iugo astrinxerit : Sur la monogamie imposée aux clercs du temps de Tertullien, justement d'après *I Tim.* 3, 2 (mais aussi 3, 12, pour les diacres; *Tit.* 1, 6, concernant les presbytres), voir réf. bibliog., *Introd.*, p. 10, n. 3.

Episcopis : Synecdoque, le terme englobant tout le clergé (*episcopi* et *clerus*, l. 9 — cf. l. 22 *praepositos*). C'est que T. entend rester littéralement fidèle à l'expression même de l'Apôtre (voir procédé analogue ch. 9).

Ordo aliquis : Non pas l'*ordo sacerdotalis* ou *ecclesiasticus*, mais une «classe» analogue à celle des veuves en

Vx. 1, 7, 4 : «cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedat (sc. Paulus)». — *Aliqui* (C) : probable correction, destinée à ranger sous la règle scolaire une forme d'adjectif apparemment fautive, quoiqu'on en trouve des ex. chez Cicéron (*TLL* 1606, 69), BULHART, *SB* 6. Ne pas exclure néanmoins une possible influence de l'*s* initial de *seorsum* : comparer en 17, 4 «Iohannes aliqui Christi spado».

2. Sed cum extollimur et inflamur : Habile argument *ad hominem*, par lequel T. refuse de prendre à son compte l'assimilation du «sacerdoce commun des fidèles» au «sacerdoce ministériel»; *Exh.* 7, 2-3 reconnaissait au laïc le *ius tinguendi et offerendi*. Prudence nouvelle de langage, plus qu'évolution doctrinale, et qui projette une vive lumière sur le texte parallèle de l'*Exhortation*. — Comme là également («Nonne et laici sacerdotes sumus?»), les 1^{res} pers. *extollimur, inflamur* ne sont que procédé oratoire et qui de soi n'autorise pas à juger que T. se comptât *inter laicos* : voir LABRIOLLE, «Tertullien était-il prêtre?», *BALAC* 3, 1913, p. 161-177 (la question en général demeure disputée : cf. MORESCHINI, éd. *Exh.*, p. 162).

Vnum : cf. 10, 6 : le rapprochement des deux formules permet-il d'assurer que l'unité et l'égalité des chrétiens dans l'Église préfigure l'unité eschatologique en Dieu?

Infulas : Litt. bandelettes des prêtres païens, des victimes, des suppliants (et non *tiffilin* du culte juif, comme le voudrait VAN BENEDEN, [*infra*, p. 348], p. 37 : T. assimile ironiquement les *praesidentes* ecclésiastiques aux sacrificateurs idolâtres). Mais le sens est purement métaphorique ici («privileges de l'ordre sacerdotal»), puisque le clergé chrétien ne portait à l'époque de T. aucun costume

spécial (cf. H. LECLERCQ, art. «Vêtements», *DACL* 15, 2, 2989 s.).

Partes sumus : Sur cette leçon, cf. R. UGLIONE, «Adnotatiuncula Tertulliana (De Monog. 12, 2)», *Giornale italiano di Filologia* 9, 1978, p. 323-324, et c.r. de cette note par P. PETITMENGIN, «Chronica Tertulliana 1978», *REAug.* 25, 1979, p. 294, signalant qu'ici *Gel.* dépend du *Masb.* — Possible imitation de ce morceau en Ps.-Cypr., *Sing. cler.* 21, selon H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, p. 455-456; mais le parallèle semble trop lâche pour aider à la fixation de notre texte.

De ecclesiasticis ordinibus : *Ordo* apparaît chez T. de sens assez difficile à cerner : voir P. VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain 1974, p. 18-53. Précisons toutefois certains points. Dans le présent chapitre, le *clerus*, identifié aux *sacerdotes* et aux *praepositi*, s'oppose à la *plebs* — comme les *episcopi* aux *laici*; de même, *Fug.* 11, 1 sépare des «laïcs» les trois degrés du «clergé»; or, *Mon.* 11, 4 distingue expressément l'*ordo ecclesiae* des *laici*. D'autre part, *Exb.* 7 emploie indifféremment *ordo sacerdotalis* et *o. ecclesiasticus*; comp. aussi *Id.* 7, 3 : «Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum», le contexte indiquant qu'il s'agit de *praesidentes* qui distribuent l'Eucharistie de leurs mains indignes (rapprocher *Cor.* 3, 3). On se trouve donc apparemment devant une série de synonymes : *clerus*, *ordo sacerdotalis*, *o. ecclesiasticus* ou *ecclesiae* (sur ces deux dernières expressions, cf. VAN BENEDEN, p. 35, n. 75). En conséquence, et quoique l'*ordo* ainsi entendu comporte plusieurs *gradus* (8, 4, — réserver le cas du *lector*, distingué du laïc en *Praes.* 41, 8, sans être toutefois nommément compris dans l'*ordo*), les veuves, croyons-nous, en sont exclues, T. interdisant formelle-

ment, et à plusieurs reprises, les *officia* ou *mumera sacerdotalia* aux *mulieres*; il faut donc sans doute se garder d'expliquer *Mon.* 11, 4 par 11, 1 comme fait VAN BENEDEN, p. 23-24 : *Mon.* 11, 4 se réfère plutôt aux mêmes textes pauliniens que *Mon.* 12 qu'il annonce. — Au pluriel, la signification du mot nous semble plus complexe. Ici, les *ecclesiastici ordines* se confondent probablement avec le *clerus*. Cette équivalence se révèle exceptionnelle : de fait, selon *Exb.* 13, 4, des femmes font partie de ces *ordines*. Voir G. ZANNONI, «Il sacramento dell' Ordine...», p. 187.

Sua fronte : Les points principaux de la discipline, qui s'offrent d'abord et commandent tous les autres articles dont ils résument le contenu. Sur *frons* au sens de *caput*, *initium*, *pars principalis*, voir *An.* 13, 2. Noter surtout les parallèles fournis par WASZINK, comm. *ad loc.*, p. 207 (en particulier dans T. *Pud.* 5, 5 : «Honoravit [sc. Deus]... moechiam... in prima... fronte sanctissimae legis, in primis titulis caelestis edicti, principalium utique delictorum proscriptioe signatam.» Voir aussi *TLL*, s.u. *frons* 2, 1364, 48 s.

In praeeptione : Les mss. sont ici visiblement corrompus : l'abl. *impressione* est incompréhensible et la leçon de ND (= *codex Diuionensis*), d'emblée inacceptable, *praecessio* n'offrant guère que l'acception d'antériorité temporelle (cf. BLAISE, *DLFAC*, s.u.). Il paraît d'autre part nécessaire de comprendre la conjecture proposée par *Rig.* à partir de D comme un ὅφ' ἐν (= *universis qui forent in praesessione*, «tous ceux qui auraient la préséance»); mais *uniuersi* fait alors problème : il signifie «tous sans exception» et se trouve repris ensuite par *quo magis... plebs* et *ne uel ipse honor*; il rassemble à la fois le peuple et les clercs — ce qui contredit *praesessio*. La correction d'OEHLEH (admise par BULHART), fondée sur FX, satisfait au contraire à la

fois la grammaire (double datif) et le sens : «... un édit qui s'appliquerait à tous sans exception» (sur le sens abstrait d'*impressio*, voir TLL, s.u., 676, 57). Toutefois, comme rien n'exclut qu'*impressione* ne dérive ultimement que de la mélecture d'un *compendium* (ß lu p), nous avons cru pouvoir tenter *in praeceptione*; au lieu du double datif, nous obtenons un tour équivalent, datif + *in* et abl. (= *in* et acc., comme souvent chez T., cf. comm. 7, 4, p. 278) : voir par ex. une construction analogue dans *Fug.* 11, 2 *in praedam esse omnibus bestiis agri*; quant à *praeceptio*, s'il est un hapax chez T. (aucune attestation dans CLAESSION), son sens est classique : «enseignement», «leçon» (cf. Cic., *Or.* 141, YON, p. 51).

Honor : Sur l'emploi métaphorique du terme («clergé, hiérarchie»), cf. JANSSEN, p. 49. Exclure ici le sens que le contexte impose en *Exh.* 7, 3 : «dignité, charge, fonction» (VAN BENEDEN) ou «préséance» (FREDOUILLE, trad. *Exh.*, p. 93).

Blandiatur : Noter le subj. présent en concordance passée (HOPPE, *Syntax*, p. 68) et la *uariatio temporum sciret|blandiatur*.

3. **Omnia licent** : Utilisation sarcastique de *I Cor.* 6, 12 et 10, 23 – et rétorsion de l'accusation d'hérésie.

Vester... apud uos : Malgré l'outrage (on rapprochera, pour une semblable expression de rejet, *Cor.* 1, 5, *pastores eorum*) et l'allusion probable à des liturgies séparées, la 2^e pers. ne signifie pas forcément une rupture avérée, qui refuserait tout pouvoir valide à l'épiscopat catholique : cf. notre art. «Le schisme de Tertullien».

Vthinensis : Il s'agit de l'évêque d'*Vthina* (ou *Vtina*, act.

Oudna, en Tunisie), colonie romaine à 32 km au S.-O. de Carthage : cf. J. DESANGES, éd. comm. de Pline, *H.N.* 5, 1-46, CUF, Paris 1980, p. 281-282. – Au synode carthaginois du 1^{er} septembre 256, la communauté de cette ville fut représentée par son évêque Felix (*Sent. ep. de haer. bapt.* 26) : LE SAINT, p. 166, n. 165.

Scantiniam : La *lex Scantinia*, attribuée à C. Scantinius Capitolinus (III^e s.), en fait plus récente (149 av. J.-C.), punissait la pédérasie (Juvénal, 2, 44; Suét., *Dom.* 8, 3) : *PW* 2, 3, col. 352, «Scantinius 1» (MUNZER). – Sur l'immoralité de certains clercs africains, comp. e.g., plus tard il est vrai, et malgré leur pathos grossissant, les doléances de Cyprien, *Laps.* 6, ou ses attaques contre Novat (*Ep.* 52, 2, 1-5).

Quot enim et ex digamia : L'*Elenchos* (9, 7) accuse de même le pape Calliste d'avoir toléré des clercs qui se mariaient «deux et trois fois.»

4. **Exceptionem monogamiae** : Certes, T. rend le plus souvent l'expression biblique *προσωποληψία* (*VVLG*, *acceptio personarum*) par *exceptio pers.* (ainsi *Ap.* 36, 3; *Val.* 9, 1; en *Exh.* 7, 4 : *exc- A* *Œbler acc- cett.*) – mais, hors de cette *iunctura* bien déterminée, la confusion sémantique des deux mots paraît en général exclue. D'autre part, le sens logique d'*acceptio* (= *praemissa in syllogismo*, cf. TLL, s.u., 282, 72), sur lequel s'appuie BULHART, app. *ad loc.*, se comprend mal dans le contexte.

Titulis : Il est improbable que *titulus* signifie ici «titre honorifique, honneur» et *tituli disciplinae* «titres de gloire que procure l'observation de la discipline». Le mot est en

fait devenu un quasi-synonyme de *genus* (WASZINK, comm. *An.*, p. 110; LE SAINT, p. 41, n. 167).

Docibilis : Traduit διδακτικός (*VVLG*, *doctor*) de *I Tim.* 3, 2. A-t-il comme lui un sens actif («apte à enseigner», *Bf*)? Ce n'est pas impossible : sur un tel emploi des adj. en *-lis*, voir J. SVENNUNG, *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius*, Uppsala 1922, p. 57-58. Toutefois, le même διδακτικός se retrouve avec la même acception dans *II Tim.* 2, 24; la *VVLG* le rend alors par *docibilis*, de même que Cyprien, *Ep.* 74, 10, 1 : mais à l'évidence le contexte prouve que l'évêque de Carthage entend le mot au sens passif (cf. trad. L. BAYARD, *Saint Cyprien, Lettres*, t. 2, *CUF*, Paris 1961², p. 286-287). Dans notre passage aussi, ce sens est le plus sûr : car il paraît plus probable que T. enjoigne à tous l'humilité et la docilité, plutôt que le talent intellectuel ou l'autorité doctrinale, de toute façon hors de la portée des *rudes* (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 1, p. 114 s.). Quoi qu'il en soit, même en ce sens, *docibilis* provient sans doute chez T. de la réminiscence d'une *vet. lat.*

Et manu promptus ad caedendum : Ne pas supprimer avec KROYMANN-BULHART un membre de phrase qui n'est pas une simple glose de *pugnax*, mais rend le grec (μή) πλήκτην, *pugnax* rappelant ἄμαχον. T. a seulement omis, dans cette citation assez libre, le terme intermédiaire ἐπιεικῆ, *modestum*.

Filiorum : Sur *filii* au sens de *liberi* (τέκνα), cf. *An.* 5, 4 (et WASZINK, comm. *ad loc.*, p. 129).

Famam bonam : L'ordre de *N*, moins banal, a paru plus recommandable. Rapprocher aussi (encore que T. ne

s'astreigne pas à une traduction littérale) le grec μαρτυρίαν καλήν.

5. Quos (monogamia) : Comme sans doute *congruere* (11, 11, l. 93), *conuenire* est construit avec l'acc. par analogie avec *decere*. Comp. Plaute, *Merc.* 984 : «Itidem ut tempus anni, aetatem aliam aliud factum conuenit». Cf. *TLL*, s.u., 833, 39; BULHART, *praef.* III, 79.

CHAPITRE XIII

Examen de deux textes pauliniens nouveaux, qui n'apparaissent ni dans *Vx.* 1 ni dans *Exb.* :

– *I Tim.* 5, 14 (§ 1)

– *Rom.* 7, 2 s. (§ 2-3).

T. complète ainsi son dossier scripturaire. Mais le principe de son exégèse est de ramener ces versets aux cas déjà connus : *I Tim.* 5, 14 est identifié à *I Cor.* 7, 39 et *Rom.* 7, 2 s. interprété dans les cadres du ch. 7 (passage de la loi à l'Évangile). – Ainsi, il s'agit pour Tertullien d'être complet, mais de montrer aussi, que ces deux témoignages n'apportent rien de substantiellement neuf.

Jérôme, *Adu. Iou.* 1, 14, qui regroupe également, après *I Cor.* 7, 39, les péricopes ici utilisées, se garde d'en remployer l'interprétation, qu'il ne doit pas ignorer pourtant (cf. *ibid.*, 1, 15).

XIII, 1. Dirigit = *Se dirigit*. Sur l'emploi de verbes transitifs à sens réfléchi au passif, cf. 1, 2, p. 218 (*temperat*). – Après la citation du verset litigieux en tête du chapitre (*iuenculas nubere... matres familias agere*), T. s'efforce de l'expliquer dans son contexte historique (*Ad eas... perseuerant*) : reprise de la technique du ch. 11, comme l'a noté FREDOUILLE, *Conversion*, p. 140 («un second cas de *scripto et uoluntate*» – voir *supra*, p. 344). L'exégèse prend l'allure d'une paraphrase de *I Tim.* 5, 11-12, dont la citation quasi littérale s'éclaire de deux gloses : *quae in uiduitate... adsectatae* et *illam uidelicet...*

Quae in uiduitate... adsectatae : Première glose qui ramène le cas des jeunes veuves à celui des veufs de *I Cor.* 7, 39. Rien ne justifie ce commentaire – sinon le principe de non-contradiction établi plus haut (11, 13) : il faut donc que *I Tim.* 5, 14 concorde rigoureusement avec *I Cor.* 7, 39.

In deliciis habuerunt Christum : Sans doute ironique jeu de mots, difficile à conserver en français : a) dans un bel élan de ferveur, les veuves converties ont voulu «faire leurs délices du Christ» (sens courant de l'expression «aliquem habere in deliciis» : *TLL.*, s.u., 448, 20 s.); b) mais aussi trad. du grec (ὅταν καταστρηνώσων τοῦ Χριστοῦ, *I Tim.* 5, 11), qui rappelle le v. 7 («Nam quae <uidua> in deliciis est, uiuens mortua est», *VVLG*) et néglige l'hostilité contenue dans le préverbe de l'original (cf. de même *VVLG* : «luxuriatae fuerint in Christo»). Sur le sens du néologisme (et hapax) paulinien *καταστρηνώσων, voir Jérôme, *Ep.* 123, 3 : «Propter has... quae fornicatae sunt in iniuriam uiri sui Christi (hoc enim καταστρηνώσων Graecus sermo significat) uult Apostolus alterum matrimonium». Également, C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, Paris 1947, p. 171.

Illam uidelicet... eam non perseuerant : Ne pas s'écarter du texte reçu : *uidelicet*, à l'inverse de *scilicet*, est, pour Mon. du moins, un hapax; infiniment plus rare dans T. en général (voir CLAESSON, s.u.), il constitue la *lectio difficilior*. – Cette seconde glose est insérée dans le même esprit que la première. Il s'agit d'expliquer l'expression *prima fides*. Πρώτη πίστις signifie «[la] détermination [des jeunes veuves] de se consacrer à Dieu» (*BJ*, note *ad loc.*). Mais T., sans négliger ce sens authentique, comprend d'abord *fides* comme au ch. 11 (= *fides suscepta*, «conversion»); ainsi le mot finit-il par désigner une conversion dans laquelle les jeunes femmes, déjà veuves, se sont aussi engagées à le demeurer (cf. *infra* : *primam fidem susceptae uiduitatis* – LE SAINT, p. 100 : «the faith to which they were converted in their widowhood»); engagement analogue à la décision de *continentia* prise par certains convertis à leur baptême (cf. comm. 11, 4, p. 333).

Perseuerant : Rappel de *I Cor.* 7, 20 : les jeunes veuves ont d'autant plus failli qu'elles contreviennent au précepte de l'Apôtre : «Vnusquisque in qua uocatione uocatus est, in ea permaneat». Sur ce principe qui joue un grand rôle au ch. 11, voir *supra*, p. 336.

Temptanda : BULHART conserve la leçon des *recc.* (*Gel.* suit ici le *Masb.*) et signale, sans l'expliquer, ce qu'il nomme «l'emploi de l'adj. verbal au lieu du part. pft», *praef.* III, 52 (cf. en part. *Pal.* 3, 1 : «<pluma pauonis> totiens mutanda, quotiens mouenda»); cette substitution entrerait pour lui dans la classe des *uariationes* (*ibid.*, III, 111 e). En fait l'adjectif verbal paraît présenter ici, par affaiblissement, une simple idée de possibilité (cf. *ET*, § 297c).

2. **Legimus et ascribentem Romanos eum** : Passage sans transition de *I Tim.* 5, 14 à *Rom.* 7, 2. Suit la citation intégrale de *Rom.* 7, 2-6. Le texte de T. est en général plus proche que la *VVLG* des tournures grecques, malgré des divergences. Les n. suivantes montreront la parenté de certaines expressions (au reste infidèles au grec pour quelques-unes) avec celles des *vet. lat.* ou des citateurs anciens – en particulier Augustin. Cela ne veut pas dire que T. ait copié une version déjà existante : il a dû seulement s'en inspirer pour établir sa trad. personnelle (sur ce problème des trad. scripturaires dans T., voir la mise au point de O'MALLEY, *op. cit.*, p. 4-8). – La critique textuelle de la présente phrase pose un problème délicat : seul N a conservé l'acception surprenante du verbe *ascribere*, qui est un hapax, formé sans doute par analogie avec *alloqui*, *adire*. Il paraît plus vraisemblable d'admettre que tous les mss. sauf N ont corrigé cette innovation hardie, qui n'est peut-être pas sans parallèle dans d'autres œuvres de T. : on lit de même dans *Pal.* 5, 4 «nihil officia aduigilo (*sic* N,

officio cett.)» – à rapprocher de Symmaque, *Ep.* 5, 49 «hanc operam perseueranter aduigilo» (BULHART, *praef.* III, 79; cf. aussi *SB* 73).

Quae autem : Il faut sans doute préférer la leçon *autem*, sans d'ailleurs que le sens en soit affecté : cette particule peut équivaloir à *nam*, *enim*. Cf. *TLL*, s.u., 1588, 38 s. (sur la valeur explicative de *autem* employé particulièrement après un pronom, voir *ibid.* 1589, 47 s., et plus spécialement encore après un relatif, 1590, 48 s.). – *Vincta est* : le grec porte en fait δέδετα νόμω; l'omission, fortuite apparemment, semble sans parallèle.

Euacuata est : Ici, comme l. 22, *euacuare* traduit καταργεῖν (*VVLG* respectivement *liberata est* et *soluti sumus*).

Lege uiri : Le texte reçu peut se conserver sans inconvénient : il suit fidèlement le grec ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός et nulle part ailleurs dans les *vet. lat.*, semble-t-il, ne se retrouve l'ordre des mots transmis par N (cf. P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, t. III, Reims 1751², p. 616). La loi dont il est ici question n'est pas la Loi mosaïque, mais «une loi très générale admise par les Nations» (LAGRANGE, trad. et commentaire de l'*Épître aux Romains*, Paris 1950², p. 160-161) et qui soumettrait la femme au mari. «Au lieu de conclure que la mort du mari détache la femme de ses liens avec lui, Paul conclut qu'elle est dégagée de la loi qui la rendait dépendante de son mari».

Vincta fuerit : La corr. de BULHART est inutile. T. en effet n'est pas le seul à donner pour ce verset une traduction légèrement infidèle au grec : voir Hilaire de Poitiers, *in Ps.* 131 (*PL* 9, 742 B-C) «ergo uiuente marito adultera uocabitur si iungatur alii uiro» et Aug., *C. Faust.* 15, 1

(PL 42, 30) «ergo uiuente uiro uocabitur adultera, si iuncta fuerit alteri uiro; quod si mortuus fuerit uir eius, non erit adultera alii coniuncta» (cf. SABATIER, 3, p. 616).

Alteri uiro : Malgré le grec, la leçon de *N* n'est sans doute pas à retenir. On constate la même *uariatio alteri/alii* dans le passage d'Augustin cité n. précédente.

Quod non sit : Sur *quod* au sens de *ut* final ou consécutif depuis le temps du Ps.-Quintilien, *Decl.* 216, et la fréquence de cet emploi dans le latin tardif et médiéval, cf. HOFMANN, § 313 e. Cette conjonction peut donc être préférée au plus classique (mais non improbable) *quo* donné par *N*.

Adultera : La leçon de *N*, apparemment isolée dans la traduction de ce verset (cf. SABATIER, *loc. cit.*), et du reste moins fidèle au grec *μοιχάλιδα* (BULHART), a pu naître d'une anticipation sur la finale du mot suivant *facta*.

Euadat : Employé absolument, ce verbe ici signifie non «échapper à un danger» (comme en *Paen.* 7, 4; *Fug.* 12, 5; *Iei.* 7, 4), mais «s'écarter», «s'éloigner» (cf. *Marc.* 4, 8, 3). Voir MAHÉ, p. 405-6, justifiant une corr. de *Carn.* 17, 6 (d'après le *cod. Trecensis*) : «ut memoria[m] mali fratris euaderet».

Fratres mei : *FX* ont dû omettre le poss. par haplographie. Dans tout le passage, *N* ne paraît pas marqué par la *VVLG* (la variante *alii*, l. 15, et l'omission de *Deo*, l. 23, s'expliquent de façon mécanique) et un souvenir de cette version ici seulement serait peu vraisemblable (le cas de *C*, retouché d'après la *VVLG* – cf. *infra* : *a lege, mortui in quo* –, doit être réservé). Aussi bien, le vocatif *fratres*, dans *S. Paul* (et dans les leçons liturgiques), est-il assez fréquent pour avoir pu influencer les copistes.

Mortificamini : Sûrement un impératif : *T.* le glose quelques lignes plus bas par *mortificari iubet*. L'origine de cette version aberrante se laisse mal apercevoir – SABATIER (*loc. cit.*) n'offre aucun parallèle dans les *vet. lat.* ou les citateurs anciens. Sans doute, *T.* a-t-il lui-même ainsi traduit un texte grec (dont aucune trace n'aurait été gardée) qui donnait un impératif aoriste : *θανατώθητε*. Noter que *Marc.* 5, 13, 12 pour le même verset porte : «mortuos enim nos inquit (sc. Apostolus) legi (per corpus Christi)»; *T.* avait alors sous les yeux, un exemplaire qui lisait l'indicatif *ἐθανατώθητε*. Ce «contresens» en tout cas se révèle d'une grande portée doctrinale.

Alteri, ei scilicet : La leçon des *recc.* est isolée dans les *vet. lat.* (cf. SABATIER); quoique *T.*, ou la version dont il s'est inspiré, ait pu lire *ἐτέρως*, proche de *ἐτέρωι* (*ἐτέρω*), aucun ms. grec ne l'autorise et elle n'offre qu'un sens médiocre. Il vaut mieux lui substituer la légère correction de *R.*

Delictorum : Génitif objectif = «les passions conduisant au péché» (LAGRANGE, p. 163).

Quae per legem, efficiebantur : Ponctuation de BULHART, plus fidèle au grec : (*τὰ παθήματα*)... *τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο*...

Ad fructum ferendum morti : Imitation de la tournure impersonnelle *εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* (*VVLG ut fructificarent morti*). *T.* adopte ainsi (comme d'ailleurs plus bas *ad seruiendum*, qui rend *ὥστε δουλεύειν*) clairement le sens final et non pas le sens consécutif défendu par LAGRANGE (p. 163).

Ad seruiendum Deo : Faut-il considérer que la leçon de *FX* est issue d'une dittographie : **seruiendū > seruiendū*

deo? De fait le grec porte δουλεύειν seul, et les versions latines paraissent écrire généralement, et simplement, comme la *VVLG*, (*ita*) *ut seruiamus*; sans doute, d'après SABATIER, 3, p. 617, faudrait-il lire dans Aug., *Serm.* 153, *ita ut seruiamus Deo*, mais la *PL* (t. 38, col. 827), qui offre la seule édition présentement disponible, omet le complément. Il n'est pas impossible toutefois que (par souci de clarté?) un exemplaire grec ou une traduction ou T. lui-même l'ait rajouté; la faute de *N* s'expliquerait mécaniquement par une haplographie.

3. **Igitur** : Expliquant *Rom.* 7, 2-3 par son contexte, T. ne donne au mot *lex* qu'un sens univoque : «Loi mosaïque». L'argumentation se réduit à un parallèle antithétique opposant violemment ancienne et nouvelle économie : *quantumque... tanto*. Cela doit se comparer au ch. 7 (en particulier 7, 1) : T. reconnaissait alors que certaines parties de la Loi gardaient leur validité sous la Grâce; ici, rupture brutale – les deux régimes n'ont, semble-t-il, aucun point commun : c'est que l'Africain d'une part exploite à fond les déclarations de Paul (le chrétien est mort à la Loi) et que d'autre part il n'envisage que la question du remariage, article sur lequel, précisément, le deux Alliances divergent (abolition du lévirat). Ainsi l'interprétation de T. trahit-elle le sens obvie des paroles de l'Apôtre. Le fait-il à dessein (opinion de RAMBAUX, «La composition et l'exégèse» 3, p. 18-55, mais sur les prétendues omissions et sophismes de notre auteur, voir surtout FREDOUILLE, *Conversion*, p. 97 et p. 296, n. 291)? A vrai dire, la question ne serait éclairée qu'à l'aide de parallèles rigoureux, dans T. lui-même d'abord; or *Marc.* 5, 13, 12 prend une tout autre orientation, cf. *infra*, p. 362; ou bien faut-il supposer la reprise adoucie, adaptée au seul cas de la monogamie, d'une exégèse encratite et dualiste (rapprocher les attaques portées contre Tatien par Clém. Alex., *Strom.* 3, 82, 3

– J.P. BROUDEHOUS, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, p. 51)? Reste que : (1) T. méconnaît la portée de *Rom.* 7, 2-3 : l'Apôtre dans ces versets ne recourt qu'à une comparaison qu'à la vérité il ne faut pas trop presser : par la mort de son mari, la veuve est libérée de la loi qui l'attachait à lui; de façon analogue, le chrétien, mourant au péché par sa participation à la mort du Christ, est libéré de la Loi; une seule affinité entre la parabole et son application : «le lien envers la loi cesse par la mort» – mort du mari dans un cas, mort mystique du chrétien dans l'autre (LAGRANGE, p. 161-162); (2) il s'oppose à l'Apôtre sur le fond même : car, si Paul ne légifère pas ici directement sur le mariage, l'emploi qu'il fait de la comparaison, sans se scandaliser autrement du remariage de la veuve, est une lourde présomption en faveur de la licéité des secondes noces (LAGRANGE, *ibid.*).

Mortificari nos iubet : Le sens du texte authentique ἐθανατώθητε est clair : «vous êtes morts à la loi par le corps du Christ». La mort du Christ a aboli la Loi, et le chrétien, qui, par son baptême, participe à la mort et à la Résurrection du Seigneur (*Rom.* 6, 1 s.) n'est plus sous la Loi; l'aoriste indic. désigne l'acte passé du baptême (au moment où Paul s'adresse à ses correspondants). Chez T., *mortificamini*, glosé par *mortificari... iubet*, ne peut signifier que ceci : l'Apôtre insisterait moins sur l'insertion objective dans l'économie nouvelle que sur l'acceptation par le baptisé de la discipline ecclésiastique («per corpus Christi quod est ecclesia») et le renoncement, qui en découle, aux pratiques de la Loi. Point important pour une juste évaluation de la sotériologie de T. : comment la volonté de l'homme et son action interviennent dans le salut (voir 14, 7 et comm., p. 371 s.); sur les rapports entre justification et sanctification chez lui, cf. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 527.

Per corpus Christi, quod est Ecclesia : Dernier trait curieux dans l'exégèse de *Rom.* 7, 2-6. Glosant *Rom.* 7, 4 par *Col.* 1, 24, T. voit dans le *corpus Christi* le Corps mystique – et non le corps à la mort duquel le baptême nous rend participants. Telle n'est pas l'interprétation de *Marc.* 5, 13, 12. Là, il s'agissait d'argumenter contre le docétisme marcionite – et *corpus Christi* équivalait à *caro Christi* (sur cette équivalence, se reporter à BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 304-305); ici, par-delà le sens de «mourir à la Loi en entrant dans l'Église», on entrevoit, sans contradiction, une autre exégèse, plus directement centrée sur les problèmes du mariage : le chrétien doit adopter en s'y agrégeant la discipline de l'Église vierge et unique épouse spirituelle du Christ (cf. 11, 2) – derrière *Col.* 1, 24 se profilerait *Éphés.* 5, 31-32 (voir 5, 5).

Quae spiritu ... uetustatis : L'opposition *spiritus/littera* vient de *Rom.* 7, 6 (comp. *II Cor.* 3, 6) – mais déterminé et déterminant se trouvent inversés de façon significative : le *spiritus* devient le principe constitutif de l'Église. Quelle acception revêt ici précisément le mot? En d'autres textes où T. met en relation *spiritus* et *ecclesia* (*Pud.* 21, 16, qu'il faut comprendre à la lumière de *Bapt.* 6, 1-2 : sur la continuité de ces passages, voir MOINGT, *Théologie trinitaire* 1, p. 65), *spiritus* est la vie même de Dieu : là-dessus, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, s'accordent MOINGT, *l.c.* et W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, p. 167 (de même, R. VERSTEGEN, «L'Église dans l'œuvre de Tertullien. Pour une réinterprétation», *Bijdragen* 35, 1974, p. 393-410; R. BRAUN, «Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et Église spirituelle», *RSLR* 21, 1985, p. 254-255). Ici également, ce sens, vu la construction usuelle du verbe, paraît plus probable (*idem*, 8, 3 : «spiritali templo»).

Ne... nubas : La conjonction équivaüt ici à *ut non* et prend

un sens consécutif, comme il arrive depuis Columelle (5, 6, 12) et Tacite (*Ann.* 2, 29, 2 e.g.) : HOFMANN, § 347 γ.

Adultera facta alteri uiro : L'*ordo uerborum* dans N a pu naître d'une attraction phonétique exercée par *adultera* sur l'expression *alteri uiro*, promue ainsi en tête du groupe. Curieusement, ce rapprochement cacophonique souligne le recours (voulu par T., mais de façon plus discrète) à la figure étymologique (*adultera|alteri* : cf. comm. 9, 4, p. 302-303).

Mortificata es : Texte difficile. *Mortificare* semble recommandé par les présents *mortificari iubet, redigit, praeiudicat* – mais il suggère une opposition temporelle avec le pft *recessisti*. Or : (1) la valeur de cette opposition grammaticale ne ressort pas avec clarté : elle ne paraît pas se doubler d'une distinction sémantique assez nette pour exprimer sans équivoque la notion d'une durée séparant le baptême (*recessisti*) et son acceptation pratique (**mortificare*); (2) la «pointe» de la phrase porte plutôt sur la divergence des Alliances en matière de *digamia* : la licence d'autrefois a laissé place à un interdit, et, répétant la première causale *quia iam... legi*, une seconde réintroduit le verbe-clé *licere* (*cum recessisti...* – sur *cum* causal, v. HOPPE, *Syntax*, p. 80); (3) mieux vaut isoler la *sententia* conclusive des lignes qui précèdent et dont les présents ne font que prolonger ceux des versets apostoliques. Il n'y a donc pas lieu de retenir pour sa (relative) étrangeté la forme donnée par N : le sens global de la pensée plaide en faveur de *mortificata es* – qui est au reste non une corr. de *Gel.*, mais la leçon du *Masb.*

CHAPITRE XIV

Supposons que Paul ait en général permis les secondes noces; il s'est ici, comme en d'autres cas, adapté aux circonstances; il n'a rien ordonné, il a seulement accordé une autorisation temporaire (1-2). C'est elle que le Paraclet vient abroger, car de même que le Christ parfait l'A.T., de même le Paraclet, lui aussi envoyé de Dieu, achève la Loi Nouvelle (3-4). Sans doute l'infirmité de la chair résiste-t-elle. Mais le Paraclet annoncé par le Christ est là qui nous aide à la surmonter. Dès lors, libre à chacun de faire le bien ou suivre le mal (6-7).

Sur la structure et la fonction de ce chapitre composite, voir *Introd.*, p. 28-29.

XIV 1. Nunc si et absolute : *Absolute* = «en général, sans condition». T. envisage à présent une permission sans restriction du remariage, qu'il considérait jusqu'alors (cf. 11 et 13, 1) autorisé par l'Apôtre aux seuls veufs païens convertis. — Après avoir essayé de prouver le *plus*, au moyen d'un argument qu'il sait peu solide, notre auteur, «beau joueur», comme s'il était sûr de sa méthode (cf. FREDOUILLE, p. 141), opère en fait un repli sur une position mieux assurée, et qui surtout permet de réintroduire une *defensio Paracliti* et justifier le rôle de l'Esprit montaniste dans l'Histoire.

Permississet : Une telle concession paraît n'être qu'une hypothèse de toute manière irréalisée. Noter cependant plus bas le glissement à l'indicatif : *sed ita res exigebant*.

Proinde fecisset... temporum : Sur la cohérence réfléchie de l'Apôtre, que n'entament pas telles exceptions justifiées par les circonstances, comp. 11, 5-6. 13 (explication par la *materia*). — *Condicio*, ici = modalité, circonstance de temps

ou de lieu (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u., IA a).

Circumcidens Timotheum : Contamination de deux souvenirs scripturaires : *Act.* 16, 3 (Paul circoncisant Timothée à cause des Juifs) et *Gal.* 2, 4-5 (*propter superducticios falsos fratres*), apparemment contradictoires, du moins si l'on suit le texte reçu (et authentique) de l'Apôtre : car si en *Act.*, Paul cède aux judaïsants, il refuse précisément selon *Gal.* de plier devant les « faux frères » : οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν ἐῴξαμεν τῇ ὑποταγῇ... — les «notables» de Jérusalem n'imposant d'ailleurs pas la circoncision de Tite. Mais, on le sait, telle n'est pas la leçon que T. admet pour *Gal.* 2, 5, conformément au texte occidental (*Cod. Claromontanus*; Irénée, *Haer.* 3, 13, 3 — cf. NESTLE, éd. N.T., app. *ad loc.*), et qu'il défend contre ce qu'il estime être une interpolation marcionite (*Marc.* 5, 3, 3 s.). Cette variante omet la négation, en sorte que Paul aurait momentanément reculé : dès lors, T. peut, sans contradiction, amalgamer les textes, comme ici, ou les comparer, comme en *Marc.* 5.

Superducticios : S'appuyant sur *Marc.* 5, *Gel.* (indépendant ici de sa source) et les edd. jusqu'à DEKKERS compris ont corrigé cette leçon. En fait, *superducticios* apparaît aussi, sous le style propre de T., en *Marc.* 5, 3, 2 (*mss. R¹* — cf. éd. MORESCHINI, Torino 1977, app. *ad loc.*, p. 337); *superinducticios* ne se lit, par deux fois, en *Marc.* 5, 3, 3, qu'en citation explicite de *Gal.* 2, 4. BULHART, *SB* 45, relève ce double usage, qui semble réserver le second adj. à la version biblique, et l'invite ici à suivre les *recc.* Ce choix paraît d'autant plus probable que le texte de *Gal.* rapporté en *Marc.* est d'origine marcionite (ce que prouvent les mots «nec ad horam cessimus subiectioni»).

2. **Vt omnibus... paruulos fidei :** Mosaique de citations

pauliniennes (*I Cor.* 9, 22, où T. apparemment lit avec *VVLG* et *vet. lat.* πάντας et non πάντως τινάς – cf. NESTLE, app. *ad loc.*; *Gal.* 4, 19; *I Thess.* 2, 7), dont le sens général est à rapprocher de 11, 7.

Docendo quaedam... non per imperium : Comparer 11, 7, l. 54-55.

Aliud... iubere : Parenthèse où se retrouve toute la doctrine de 3, 3-7, que rappelait d'ailleurs, mais sans modifications, 11, 7. Dans le présent texte, c'est le second mariage qui fait l'objet de l'indulgence apostolique – Noter, ici comme en 11, 6; 12, 2; 13, 3, et ailleurs chez T. (e.g. *Paul.* 16, 17, *procurat*), le rôle assigné à Paul, législateur dont la jurisprudence éclaire et spécifie la *nona lex*.

Et hic itaque... sensus istius : Sens complexe du mot *supplementum* : le Paraclet complète la pensée de Paul, mais sans la trahir, en l'accomplissant, comme le Christ est *supplementum legis et prophetarum* (*Marc.* 4, 2, 2; cf. aussi *Marc.* 4, 16, 2; 5, 14, 13), ou comme *I Cor.* 15, 50 complète en le résumant tout le développement qui le précède (*Res.* 49, 9). – Phrase importante de transition où réapparaissent les préoccupations des ch. 2 et 3 (fixer la place du Paraclet dans l'histoire du Salut) en même temps qu'est rappelée l'argumentation de 3, 8-10. Comparer de même, l. 19-20 : «cur non et Paraclitus abstulerit quod Paulus indulsit?»

3. Ab alia uenisse uirtute : Cette affirmation de l'unité du Dieu (Créateur) et du Christ semble un souvenir des polémiques antimarcionites (cf. LE SAINT, p. 167, n. 180). Rapprocher *Marc.* 4, 33, 8 : contre Marcion, T. nie que «ab

alia uirtute facta sit sedatio legis et prophetarum et initiatio euangelii».

Quia et secundum... non fuit : La légitimité du Paraclet n'est pas envisagée sous l'angle de son respect de la *regula fidei* (comme en 2, 3), mais sous celui de l'analogie de son action avec l'action du Christ, et du rétablissement de la loi originelle. Cette nouvelle justification n'est possible que parce que les ch. 4 et 5 ont démontré que les secondes noces n'existaient pas *ab initio* : retour aux raisonnements des ch. 2 et 3, le ch. 14 tient compte des résultats acquis dans l'intervalle. Noter enfin que T. intègre ici la révélation montaniste dans la théorie de la Récapitulation : à la fois preuve de la souplesse d'une théologie de l'histoire qui sait adapter ses catégories aux besoins nouveaux et précision accrue sur les rapports du Christ et du Paraclet : la ressemblance des actions n'exclut pas la subordination des missions. Sur ce rétablissement paradoxalement progressif de l'*Urstand*, voir l'analyse que H. KARPP donne du présent passage, *Schrift und Geist*, p. 65-66.

Spiritus alienus : Cf. comm. 2, 3, p. 225.

Deo et Christo : Noter la formulation trinitaire : *Deus – Christus – Paraclitus*, qui tend à justifier implicitement l'unité de doctrine par l'unité de nature. L'Histoire du Salut apparaît comme la manifestation *ad extra* des Trois Personnes (cf. MOINGT, *Théologie trinitaire* 3, p. 891-932, spéc. p. 908 et 910). Sur *Deus* pour désigner le Père seul, voir MOINGT, p. 767.

Superducitur : Le verbe suggère l'idée d'un progrès par accumulation. En fait, cette accumulation n'est que relative, et conduit au rétablissement de l'état primitif.

4. Si iustum est : La phrase paraît donner une explication : si le Paraclet est digne de Dieu et du Christ, c'est qu'en effet ses préceptes sont tout aussi conformes à la morale. Cela invite à ne pas accepter la leçon *iam (N)* — du moins à rejeter le sens conclusif que BULHART, se fondant sur des emplois analogues dans T. (*Fug.* 2, 7; *Pal.* 3, 3) et ailleurs (*TLL* 128, 77), lui attribue (*praef.* III, 69 c). La faute de N s'expliquerait naturellement par une ditto-graphie.

Denique apud saeculum : *Denique* = «car» (cf. 3, 3). Même les païens (*apud saeculum* : sur le sens de ce mot, voir 16, 4), malgré leur dépravation, ont conservé le souvenir de la loi divine : *testimonium animae naturaliter christianae...*

Concordiae : Parmi les diverses fonctions de cette divinité, ne pas oublier son rôle domestique : elle «représente l'affection entre parents et enfants, et l'union conjugale» (*DS* 12, art. «Concordia» par E. POTTIER, p. 1434). Hors de tout contexte païen, on a vu plus haut l'importance de cette vertu matrimoniale aux yeux de T. (cf. comm. 10, 2, p. 310).

Pudicitiae : Le temple de la Pudeur féminine, déesse des chastes matrones, demeurait interdit aux femmes remariées. Mais l'interprétation morale suggérée par T. n'est sans doute pas à retenir. Cf. HUMBERT, *Le remariage*, p. 48-50.

Habuit et : Il est préférable de conserver avec BULHART la leçon du seul ms. N : elle est conforme à l'*usus auctoris* (*et = etiam*, cf. THOERNELL II, p. 74 s.) et de sens plus riche.

Quod auferret : Idée d'un progrès moral qui procède par

retranchements successifs et accroissement d'exigences : cf. comm. 7, 1, p. 274 et *Exh.* 6, 2-3.

Et (noua) : Il ne paraît pas impossible de conserver la leçon de N, même si elle masque l'anaphore *noua lex... noua prophetia*. L'emploi de *et* dans la seconde partie des *isocola bimembra* constitue un trait de style souvent observé chez T., surtout dans ses derniers traités (cf. SAEFLUND, p. 60); on le relève encore, et à plusieurs reprises, dans tout le présent passage.

Noua prophetia : Il est significatif que cette dénomination, qui, soulignant la nouveauté montaniste, paraît donner des armes aux psychiques (cf. 2, 1), ne se trouve qu'ici dans tout le traité, en parallèle avec *noua lex* et au terme d'un raisonnement où T. pense avoir victorieusement prouvé la légitimité du Paraclet.

Non minus... prioris : Comp. 11, 2 : «repudium sit illi...».

5. Plus haec sibi Paulum defendit : Les ruses de l'*infirmitas carnis* : à l'instar de la tactique hérétique (cf. e.g. *Marc.* 1, 2, 1; *Prax.* 20, 3), elle se prévaut d'un verset isolé contre l'ensemble des autres, et détruit l'Écriture en feignant de la respecter. Même accusation contre les psychiques en *Pud.* 16, 24.

Perpetuas uoluntates : Cf. ch. 3.

In expugnando meliora : *Expugnare* suggère, dans la langue classique, un assaut complet. Il prend ici le sens d'*oppugnare*, comme souvent chez les auteurs tardifs (cf. LE SAINT, p. 167, n. 181).

6. In quem dilata sunt : Voir 2, 2 s.

Sustinere : Si l'on accepte la forme active, au lieu du passif donné par la plupart des edd., il faut sous-entendre le sujet de *poterant*, par ex. *homines illius temporis* ou *apostoli* (T. renvoie aux vv. de *Jn* 16, 13 s. sur lesquels il s'appuie longuement dans le ch. 2).

Quia per quem ... non deest : Insistance sur l'aide à la fois nécessaire et universelle du Paraclet, à laquelle on ne se soustrait que par un mésusage coupable de la liberté (*quia iam nemini competit...* : prélude au développement suivant sur la puissance du libre-arbitre). Rapprocher de *Fug.* 8, 1 : «illam (sc. carnem et animam) nihil valere per semetipsas sine spiritu», en notant toutefois que le contexte est dans *Fug.* strictement martyrologique (l'Agonie du Seigneur, modèle d'acceptation du martyr – avec allusion à *Matth.* 26, 41) et que le mot *spiritus* y désigne la divinité du Christ, ou la vie divine qui habite le chrétien, plutôt que l'Esprit Saint. Voir aussi ch. 2, encore que, à la différence de ce passage, l'accent soit moins mis ici sur l'accroissement de rigueur morale que sur la confiance en la force, adaptée aux besoins, de l'Esprit.

Spiritus promptus : Non pas l'esprit humain, selon l'interprétation que T. catholique donne de *Matth.* 26, 41 (p. ex., plus qu'*Vx.* 1, 4, 1-2, *Pat.* 13, 7 et *Mart.* 4, 1-3, texte très proche de notre passage, où toutefois, comme dans *Pat.*, la notion de *salus spiritus* force à comprendre autrement ce dernier mot), mais, sinon l'Esprit Saint, du moins, comme en d'autres ouvrages montanistes tel *Fug.* 8, 1-2, la vie divine que confère l'Esprit. Pour un traitement complet de ce problème exégétique, se reporter à S. VICASTILLO, «*La caro infirma* en la antropología de Tertuliano», *Espiritu* 26, 1977, p. 113-120 (c.r. de

R. BRAUN dans «*Chronica Tertulliana* 1977», *REAug.* 24, 1978, p. 325). – S'il est vrai que «la libération eschatologique permettra d'échapper à l'*infirmetas* qui domine le corps ici-bas, et le fera participer à la *virtus divina*», l'effusion de l'Esprit, aux derniers jours, suivant *Joël* 3, 1 (cité d'ailleurs en ce sens peu volontiers par T., semble-t-il : *Introd.*, p. 84, n. 6) constitue une anticipation du siècle à venir – laquelle en rigueur de termes impose la continence (cf. l. suiv. «*Qui potest capere capiat*», conclusion du *logion* matthéen sur les *spadones* volontaires).

Discedat : Souvenir littéral de l'épisode évangélique et vocabulaire purement spirituel : *discedere a Christo* s'oppose implicitement à *incedere quemadmodum et Dominus* <us> (3, 7), «imiter le Christ», définissant ainsi l'essence du péché selon T. : une désobéissance qui écarte l'homme de Dieu (rapprocher *Test.* 2, 2 – cf. M. SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 19). Mais peut-être aussi doit-on sous le vague du terme deviner une allusion à la pratique disciplinaire qui excluait les bigames de la participation aux réunions montanistes (*infra*, comm. 15, 1, p. 375).

7. **Et ille :** Double particularité : *et* prend le sens de *et ideo* (cf. *Pal.* 2, 3 *Et Sibylla non mendax*, BULHART, *praef.* III, 64 a; *TLL* 892, 70); la particule *est* postposée (cf. BULHART, *praef.* III, 90 a; *TLL* 892, 77).

Substantiae : Acception classique de «richesse» (BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 174 et MOINGT, *Théologie trinitaire* 4, Index, s.u.).

Praeceptum : Changement de perspective révélateur : il s'agit ici d'accepter ou refuser non plus la vie divine mais

les commandements. En fait accepter le *spiritus*, c'est s'engager avec son aide à accomplir la Loi, et accepter la Loi, c'est recevoir le *spiritus* pour l'accomplir – deux aspects complémentaires d'une même réception de l'Esprit, qui est aussi soumission à la volonté de Dieu et renonciation à son opinion personnelle (*sententiae suae*). Il est possible que *praeceptum* rappelle seulement la forme impérative des paroles du Seigneur; mais peut-être aussi, dans le cas de la pauvreté comme dans celui de la virginité, T. abolit-il la notion de conseil, pour ne plus connaître que celle de précepte. – Sur son attitude à l'égard du détachement des richesses, voir SPANNEUT, *Tertullien*, p. 41 et RAMBAUX, *Tertullien*, p. 153-165 (très critique: reproche à T. son peu d'insistance sur l'aumône et la générosité envers les pauvres).

Nec ideo duritia: T. repousse ici l'accusation de *duritia* lancée par les catholiques, et qu'il avait rapportée dans la *divisio* (2, 1) en se promettant de la réfuter. – Sur le Christ qui vomit les faibles et les tièdes, ceux qui ne peuvent (parce qu'ils ne veulent) accomplir les préceptes ou craignent le martyre, voir *Fug.* 7, 2 et surtout 14, 2, exactement parallèle à notre passage.

Arbitrii cuiuscumque liberi seruitio: Leçon la plus probable et jeu de mots (PLUMPE, «Some recommendations», p. 558-559), d'ailleurs riche de sens, rappelant classiquement l'esclavage du péché (la doctrine de *Jn* 8, 33-35 et *Rom.* 6, 17 s'allie à telles vues stoïciennes, ainsi par ex. Sén., *Ep.* 47, 17).

Ecce posui...: Le rappel elliptique de *Deut.* 30, 5 («considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo uitam et bonum, et e contrario mortem et malum...») *VVLG*) s'accompagne d'un souvenir de *Deut.* 30, 19 («... quod

proposuerim uobis uitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo uitam, et tu uiuas et semen tuum», *VVLG*). Même combinaison de ces versets dans *Cypr.*, *Quir.* 3, 52; *Clem. Alex.*, *Protr.* 95, 2 et surtout Justin, *I Apol.* 44, 1 («Ἴδοῦ πρὸ προσώπου σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν, ἐκλεξαι τὸ ἀγαθὸν»); la citation de Justin est très proche de *Mon.*, et l'application qu'il fait du texte de *Deut.* au premier homme se retrouve en *Exh.* 2, 3: voir MICAELLI, «Gli scritti...», p. 79-80. Ces parallèles poussent à conclure que: a) un recueil de *Testimonia* devait fondre *Deut.* 30, 15 et 30, 19 (MICAELLI); b) T. s'inspire de Justin (*id.*), ou puise à la même tradition. Il est curieux de relever que cette tradition affleure déjà dans *Sir.* 15, 14-17: «Αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίῳ αὐτοῦ... Ἐναντι ἀνθρώπου ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος» (*LXX* – l'hébreu, retrouvé, est ici différent, *BJ*, n. ad loc.). Sur l'exégèse patristique de ces péripécies, cf. encore A. ORBE, «El dilema entre la vida y la muerte (exégesis prenicena de *Deut.* 30, 15.19)», *Gregorianum* 51, 1970, p. 305-365; 509-536 (p. 330-335; 523 consacrées à T.).

Si non potes... non facis uoluntatem: T. poursuit deux buts: (1) montrer que l'homme est libre, Dieu lui proposant un choix; or cette proposition ne peut être absurde («quia tuo arbitrio utrumque proposuit»); (2) innocenter le Christ et le Paraclet du péché de l'homme. Il avait produit pareil raisonnement pour défendre le Créateur contre Marcion (voir en particulier *Marc.* 2, 5, 7; 2, 6, 1) et réutilise ici contre les psychiques des armes longuement éprouvées dans la polémique antihérétique. On comparera le présent passage avec le texte parallèle d'*Exh.* 2, 3-7 (où T. rappelle que le rôle du diable n'est que de tenter, qu'il n'oblige pas au péché et donc ne l'excuse pas), et surtout avec les premières pages de *Marc.* 2, où se trouve exaltée la liberté, marque de la grandeur de l'homme image de Dieu

(singulièrement *Marc.* 2, 6, 2-3); ici, T. s'en tient à l'essentiel, et seulement pour écarter l'accusation de *duritia*. Remarquer aussi la façon dont notre chapitre concilie grâce et liberté, volonté humaine et volonté divine, à rapprocher d'*An.* 21, 6 (la grâce se soumet la puissance du libre arbitre, prouvant que cette puissance est sujette au changement) : *Mon.*, tout en soulignant la soumission à la grâce, met l'accent sur ce qu'elle a de volontaire. Pour un bref exposé sur la liberté selon T., voir SPANNEUT, *Tertullien*, p. 7-8; cf. encore, du même, *Le stoïcisme des Pères*, p. 238-240, à nuancer par A. ORBE, *La antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, p. 191-192 (noter également que les textes de *Marc.* 2 rappelés *supra* dépendent immédiatement d'Irénée : réf. dans MEIJERING, *Tertullian contra Marcion*, p. 102-104).

CHAPITRE XV

Avec le chapitre 14 s'achevait l'argumentation. Le ch. 15 marque l'ouverture de la conclusion :

– Rappel de la *diuisio*; nouvelle protestation d'orthodoxie (1-2, l. 10).

– *Plane qui exprobrant...* : début de l'*amplificatio*, qui est en même temps une attaque contre les catholiques (*retorsio*) et qui s'étend, *exempla* compris, jusqu'à la fin du traité. Dans le premier point de cette rétorsion, par un argument *ad hominem*, T. se livre à une vigoureuse charge contre l'incohérence psychique, qui, réprouvant les apostasies sous la contrainte, excuse les secondes noces (2, l. 11 - 4, l. 26).

Sur la structure de ce chapitre et la notion d'*amplificatio*, voir Introd., p. 29 s.

XV, 1. *Voluntatem Dei* : Conforme à la raison, la volonté de Dieu n'est jamais « dure » (comp. *supra* 9, 1 [*separabit ... non per duritiam repudii* etc.] et 10, 1), et l'accomplir n'est pas faire preuve de dureté.

Renuntiamus : On ne peut suivre, semble-t-il, D. POWELL, p. 36 dans son interprétation minimisante et peu naturelle de ce verbe : il s'agit de rompre avec quelqu'un, non de renoncer à une opinion. Rapprocher plutôt de *Pud.* 1, 20 : «... durissime nos infamantes Paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus» – par-delà les analogies verbales (*durissime|duritia*) noter l'allusion à la même pratique : l'exclusion des remariés hors des liturgies que les montanistes tenaient à l'écart des synaxes catholiques. Mais cela ne signifie pas que les spirituels se soient considérés comme totalement séparés de l'Église, ni surtout qu'ils aient disposé d'une hiérarchie complète et organisée : leur situation paraît plus indéfinie.

Matrimonium illicitum : Cette nouvelle définition, très large, de l'adultère se justifie par la nature du lien matrimonial selon T. : union des volontés (10, 8), union des chairs (9, 4 et *passim*), intervention de la volonté divine (9, 1 s.). L'adultère présente les deux premiers caractères du mariage, mais il est *illicitum*, puisqu'il va contre la volonté de Dieu, telle qu'exprimée par la loi originelle : bref affleurement, mais comme en négatif, des considérations malveillantes d'*Exh.* 9, 1-3 (Introd., p. 56 et 63)?

Notat Apostolus : Écho des accusations catholiques : les montanistes assimilés aux hétérodoxes censurés par *I Tim.* 4, 3. T. au contraire s'efforcera de souligner les divergences.

Ieiunamus : Sur les jeûnes, leur fréquence et leur rigueur, point de discorde entre « psychiques » et « spirituels », voir, outre LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 397-404 et d'ALÈS, *Théologie*, p. 475-476, J. SCHUEMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, Münster 1933. Cf. aussi RAMBAUX, *Tertullien*, p. 187-204. — Liaison intéressante des deux problèmes du jeûne et du remariage, évidemment inspirée par *I Tim.* 4, 3. Transposition d'une plaisanterie lancée ailleurs en un tout autre contexte (*Spec.* 10, 6 : Liber et Vénus vont toujours ensemble), on la retrouve dans *Iei.* 1, 1-4. Car gourmandise et libertinage paraissent à T. les deux faces inséparables de l'incontinence psychique, que combattent les deux traités à peu près contemporains.

2. **Temperare... modum** : Comparer 1, 2. La reprise n'est pas fortuite, non plus que la similitude des procédés de style (paronomases, parallélismes antithétiques : *aliud est auferre, aliud temperare*).

Plane = *sane*. Cf. *supra* II, II.

Carnis infirmitatem : BULHART suit ici N, tout en corrigeant selon ce qu'exige le sens. Sans doute, le génitif du pronom personnel (*mei*) au lieu du possessif (*meae*) correspond-il à l'*usus auctoris* : cf. HOPPE, *Syntax*, p. 18; *Beiträge*, p. 18 et BULHART *SB* 79; *praef.* III, 26. Au plan du style cependant, un tel passage à la première personne, unique et paradoxal (voir un même procédé, mais plus longuement exploité et sans paradoxe, en *Marc.* 4, 16, 16), détonnerait dans un morceau (ch. 14-17) que scandé seulement *infirmitas carnis*. Il ne paraît pas possible de conserver la maladroite étrangeté des *recc.*, qu'aggrave peut-être dans N une banale suggestion de l'environnement phonétique.

Putant : Il n'y a pas lieu de corriger NFX. Sur l'indicatif dans une subordonnée consécutive, voir HOFMANN, § 346 Ib et BULHART, *praef.* III, 62. Cf. également, à propos d'un cas semblable dans *Cult.* 2, 2, 4 (ut liberaberis NX libereris A), le comm. *ad. loc.* de M. TURCAN, p. 100 : dans notre passage aussi, l'indicatif paraît insister sur la réalité du fait.

Cur illam in alia causa : Le même argument *ad hominem* apparaît, plus longuement développé, mais avec autant de violence dans *Pud.* 22, 11-15 (cf. d'ALÈS, *Théologie*, p. 474). C'est là un précieux indice chronologique. — Noter cependant que si *Pud.* s'attaque à toute forme de *fornicatio*, *Mon.* réserve en principe ses coups au second mariage — encore que les termes employés (*in cubiculo*; *libidini*; *subans*; ou à l'inverse, *puclitia*, qui par-delà la notion romaine de fidélité à un seul mari même dans le veuvage, cf. 14, 4, désigne l'opposé de tout péché de chair) puisse convenir à n'importe quelle débauche. La confusion est volontairement entretenue.

Cum tormentis expugnata : Autre indice chronologique : T. semble parler de ces tourments et de l'excommunication des *lapsi* comme d'événements présents à toutes les mémoires.

3. In proelio : La « métaphore militaire », qui fait du martyr un combat et du chrétien un soldat de Dieu ou du Christ apparaît peu dans *Mon.*, quoiqu'elle soit très fréquente chez T. (e.g. *Exh.* 12, 1; *Cor.* 1 et 2, etc.) : elle lui vient de l'Écriture (*Job* 7, 1 et *I Tim.* 2, 3) et constitue sans doute, avec *seruus Dei* et *sacerdos Dei*, l'une des images par lesquelles il exprime ce qu'est pour lui la condition du fidèle dans ses rapports avec Dieu et le monde. Sur ce thème de la *Militia Dei* dans le christianisme des premiers siècles, voir les réf. bibliog. rassemblées par J. FONTAINE, « Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité », *Concilium* 7, 1965, p. 95-105; cf. aussi, du même, éd. *Cor.* p. 42 et O'MALLEY, p. 110-111.

In equuleo succubuit : Sur les formes possibles du « chevalet de torture », voir *DS* 2, 1, p. 794 (SAGLIO); *PW* 5, 2, col. 1931-1932 (HITZIG); *Reall. für Ant. u. Christ.* 8, s.u. « Folter », col. 120-123 (VERGOTE). — *Succubuit* : Sans doute jeu sur le sens obscène du terme : MICAELLI, « Gli scritti matrimoniali... », p. 82, qui renvoie à R. PICHON, *Index uerborum amatoriorum apud Latinos elegiarum scriptores*, rééd. Hildesheim 1966, p. 269, et rapporte une plaisanterie analogue chez Martial, 14, 201 : « Non amo quod uincat, sed quod succumbere nouit/et didicit melius τὴν ἐπικλινοπάλην ».

A communicatione depellunt : Argument d'apparence limpide, mais dont la portée historique est malaisée à déterminer. Si T. ne s'en prend qu'au remariage, il est clair que son témoignage est de peu de valeur et ne résout pas le

point de savoir si les « psychiques » à son époque voyaient dans l'apostasie un péché rémissible ou non; car il se bornerait alors à constater qu'une telle faute faisait l'objet d'une exclusion plus ou moins longue — ce que le remariage, quelque mal considéré qu'il pût être, n'entraînait pas. Tel est en particulier l'avis de B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse in ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, p. 296-298. Toutefois, la parenté du présent texte avec *Pud.* 22, 11-15 et le vocabulaire employé donnent à penser que, par-delà le remariage, T. vise en fait tous les péchés de la chair. La description de la pratique catholique coïnciderait tout à fait avec celle de *Pud.* : admission des *machi* à la pénitence, avec réconciliation une fois l'exomologèse accomplie, excommunication sans remède des *negatores*. D'une part la chronologie n'infirme pas cette seconde hypothèse : même si, comme il semble assuré, l'*edictum peremptorium* de l'évêque (romain ou carthaginois? *Adbuc sub iudice...*) attaqué par *Pud.* 1, 6 (« Ego et mœchiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto ») est postérieur à *Mon.*, il n'est pas improbable que la question qu'il entend définitivement régler auparavant déjà agitait les esprits; il faisait ainsi peser le poids d'une autorité épiscopale importante en faveur d'une discipline observée non sans contestation ni partout (voir, un demi-siècle après environ, les remarques à ce propos de Cyprien, *Ep.* 55, 21, 1; POSCHMANN, p. 266-270, estime que ce rigorisme, qui touche des évêques même « psychiques », est dû à une influence montaniste, et constitue une innovation assez récente, en tout cas inconnue de l'ancienne tradition). D'autre part la rigueur prônée par T. montaniste et présentée par lui comme le fait de la *catholica* tout entière (*Pud.* 5 11-12; 12, 11; 22, 11) envers les péchés « irrémissibles » d'idolâtrie et de meurtre (il y adjoignait au moins, on le sait, la fornication) ne formerait qu'une tendance que toutes les

communautés ne partageaient pas (comparer la relative indulgence de *Paen.* catholique), quand même certaines repoussaient l'absolution de ces fautes jusqu'au lit de mort; cette tendance, elle aussi, pouvait avoir été influencée par la Nouvelle Prophétie – d'autant plus facilement que sur de tels crimes, très rares sans doute dans les premières Églises, une ferme coutume n'avait pas dû encore s'établir (POSCHMANN, p. 326-327). Ainsi nous adoptons, mais en les étendant à *Mon.* 15, les vues défendues par POSCHMANN, p. 293-348, à propos du seul *Pud.*

4. **Et tamen... nedum impudicam** : Nette affirmation du rigorisme pénitentiel de T., tel qu'il réapparaîtra dans *Pud.*

CHAPITRE XVI

Suite de l'*amplificatio*.

Sarcasmes contre les psychiques, comparés à l'hérétique Hermogène (1-2).

Réponse aux trois motifs qui peuvent inviter à se remarier :

- l'avidité d'entrer en possession d'une dot;
- le besoin d'une femme pour les nécessités d'un ménage;
- le souci de laisser une postérité (2-4).

Puis le ton se fait plus violent et les images plus réalistes. Les temps sont proches; que les psychiques demeurent, s'ils veulent, empêtrés dans le réseau des attachements mondains; ils feront belle figure dans les combats eschatologiques (4-5).

XVI, 1. Rideo : L'amplification use volontiers du « mouere » (cf. YON, p. LXXI, n. 5). En voici un exemple net : après l'apitoiement et l'indignation du développement précédent, passage à l'*affectus* contraire, le rire (cf. YON, p. LXII) mais rire d'une ironie cinglante, « venimeux », « destructeur » (selon les termes de G. QUISPEL, « De Humor van Tertullianus », *Nederlands theologisch Tijdschrift* 2, 1947-1948, p. 280-290, cité par FREDOUILLE, *Conversion*, p. 150, n. 26 et 27); l'auteur joue sur toute la gamme des sentiments dans une partie où le ressort du « docere » n'a plus sa place. Sur les principes du recours au pathétique chez T., voir, dans FREDOUILLE, le ch. 3 « *Mouere* : du rire à la colère », p. 143-178.

Talis infirmitas... sufficit : Rappel ironique du principe déjà utilisé en 11, 3 (*Quod enim semel esse desiit...*) : « après l'un, le multiple ». Cf. aussi *Exb.* 9, 5. – Relever peut-être un écho de ce trait dans Jérôme, *Ep.* 48, 8 (éd. LABOURT, t. 2, p. 129, l. 17-18), citant *Adu. Iovinianum* 1, 15 (PL 23,

234 C) «Non damno digamos, immo nec trigamos, et si dici potest octogamos». Le sens est tout différent, mais l'effet de style paraît être le même, par réminiscence.

Totiens fortior quotiens... infirmior : Allusion sarcastique au paradoxe de *II Cor.* 12, 10 : «... lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort».

Hermogenem aliquem : Sur cet hérétique, voir la notice de WASZINK, ed. *An.*, p. 7*-14*. — Originaire d'Orient et à peu près contemporain de T. (*Herm.* 1, 1 : «ad hodiernum homo in saeculo»), Hermogène exerça à Carthage le métier de peintre (*ibid.*). Il prétendait que la matière était éternelle, niant ainsi la création *ex nihilo*. Son dualisme fut attaqué en Orient par Théophile d'Antioche (Eusèbe, *H.E.* 4, 24 — Fr. BOLGIANI, «Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia *Contro Ermogene*». *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzari*, Milano 1979, p. 77-118). T. a réfuté dans l'*Aduersus Hermogenem* sa conception de la matière et son exégèse des premiers versets de la Genèse; il a combattu ses théories matérialistes sur l'âme dans le *De Anima* et le *De censu animae*, traité perdu, mais auquel renvoie le premier. Hermogène constitue l'une des cibles favorites de notre auteur, qui fait souvent allusion à son incontinence : voir e.g. *Herm.* 1, 2 : «... pingit illicite, nubis assidue, legem dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius, et cauterio et stilo, totus adulter, et praedicationis et carnis».

2. **Materia ... in illo abundat** : T. joue sur le mot près à la fois au sens philosophique (cf. les théories cosmologiques et surtout psychologiques d'Hermogène), et au sens vulgaire de «richesse» ou de «force» (équivalent de *substantia*, cf. l. 4 — voir MOINGT, *Théologie* 4, Index, s.u.).

Animam esse praesumens : Hermogène soutenait que l'âme, comme toute substance créée, sortait de la matière; la faillibilité, d'ailleurs manifestée par la chute originelle, démentait à ses yeux une extraction divine. Il corrigeait en conséquence *Gen.* 2, 7 (καὶ ἐνέφυσεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς), remplaçant πνοή par πνεῦμα : l'âme ainsi n'était plus un souffle donné par Dieu (πνοή, *afflatus* ou *flatus*), elle avait possédé l'Esprit (πνεῦμα, *spiritus*) à l'origine, par accident, non par nature (quoiqu'en l'homme il eût exercé les plus hautes facultés), et l'avait perdu par le péché. Cf. WASZINK, p. 12*.

Multo magis spiritum a Deo non habet : Raisonement *a fortiori*, qui se fonde sur un argument originellement antimarcionite : contre les deux dieux de Marcion, le Créateur et le Dieu bon, Père de Jésus-Christ, T. faisait valoir que c'est le même Dieu, maître de l'Histoire, qui a créé l'homme à l'origine, et le recrée à la fin en le rachetant : car celui-là seul peut recréer, qui d'abord a créé (cf. *Marc.* 1, 28, 2-3 : «Si <baptisma> generatio est hominis, quomodo regenerat qui non generavit?... Si consecutio est Spiritus sancti, quomodo spiritum adtribuet qui animam non prius contulit?») Nous avons ici un écho direct de cette dernière phrase — mais dirigé contre Hermogène : puisque Dieu n'a pas créé l'âme, il ne peut lui conférer l'Esprit).

Iam nec psychicus, quia non de afflatu Dei psychicus : C'est sans raison que MOINGT (*Théologie trinitaire* 1, p. 120, n. 1) suspecte l'authenticité de la clause donnée par le seul *Gel.* (tributaire d'ailleurs de sa source) : son vocabulaire et sa concision appartiennent bien à T. Il n'est pas nécessaire non plus de prendre le mot *psychicus* de la causale au sens gnostique; T. se réfère sans doute à *I Cor.* 15, 45-46, mais il conserve sous sa forme grecque un terme que,

normalement, dans les allusions à ce texte, il traduit par *animalis* (5, 5); il joue de la sorte sur les diverses acceptions du mot : *psychicus* désigne à la fois l'homme naturel, né en Adam et qui n'a pas reçu l'Esprit, et le catholique qui se ferme au Paraclet montaniste – les deux acceptions d'ailleurs se recouvrant partiellement (l'homme naturel participe au péché d'Adam, qui fut de mépriser l'Esprit, cf. *Marc.* 2, 2, 6, faute que renouvelle le catholique hostile au montanisme). Il faut se souvenir d'autre part que pour T. l'âme vient de *l'afflatus Dei* (la *πνοή* de *Gen.* 2, 7); elle est un *status*, non un *spiritus* (*Marc.* 2, 9, 11 et *An.* 11 entier). Dès lors, on parvient à l'explication suivante : Hermogène, qui croit avoir une âme matérielle, n'est pas de la race psychique d'Adam, puisque la psychè d'Adam vient non de la matière, mais du souffle divin – ce n'est un psychique, ni au sens paulinien, ni au sens montaniste. Je rejoins ainsi la trad. de LE SAINT, p. 106, qu'il faut préférer à l'interprétation retenue par MOINGT, *l.c.* L'obscurité de la plaisanterie tient évidemment à ce que T. utilise pleinement la signification complexe du mot «psychique».

Quid, si : Jeu de trois questions et de trois réponses, où sont repoussés divers prétextes catholiques. Le fond est repris d'*Vx.* 1 ou *Exb.*; mais présentation nouvelle : une seule structure d'une sécheresse géométrique, trois fois employée (question *Quid, si...*), où est formulée l'excuse alléguée; commentaire, ironique ou indigné, de cette excuse (*ut carnem...; quasi una mulier...; heredes scilicet...*); réponses (*Habet...*). Le but de T. : non pas exposer, pour les réfuter en détail, les arguments adverses, comme dans les traités précédents, mais les rassembler dans un bref *compendium*, les qualifier, et leur apporter une brutale fin de non-recevoir, par l'abrupt rappel de quelques principes spirituels rigoristes (s'en remettre à Dieu seul; rejeter le

monde, etc.). Un tel traitement paraît prouver que nous ne sommes plus ici dans l'*argumentatio*.

Quid, si... cogitandum : Cf. *Vx.* 1, 4, 6-8 (contre la *saecularis concupiscentia* – allusions scripturaires identiques, mais développement plus long et moins violent). Aucun parallèle dans *Exb.* – *Excultorem* : néologisme de T., semble-t-il – cf. *TLL*, s.u., 1291, 33.

3. Quid, si... obtendat : La leçon de C offre un sens plus riche que celle des *recc.* On peut d'ailleurs la rapprocher d'*Exb.* 12, 1 : «praetendimus (sc. ut nubamus) necessitates adminiculorum». Cf. aussi *Vx.* 1, 4, 3-4 (spéc. 3, contre la *carnis concupiscentia*), où T. cependant développe un thème qui n'apparaît à cette place ni dans *Mon.* ni dans *Exb.*, celui de la *uita angelica* que connaissent les vierges et les veuves consacrées (sur ce «motif» de l'ascèse dans l'Église primitive, voir NAGEL, p. 34-48).

Quasi una mulier... ad fugam proximo : En l'absence de parallèle précis entre cette phrase et les passages correspondants d'*Vx.* 1 et *Exb.*, il faut préférer à l'interprétation de LE SAINT, p. 168, n. 197 celle de d'ALÈS, p. 474, n. 5 qui voit là «un sarcasme à l'adresse de ceux qui approuvent la fuite dans la persécution» (i.e. les psychiques, contre qui T. avait peu auparavant écrit le *De Fuga*).

Habet uiduam... : Comp. *Exb.* 12, 2 : «Nunc et consors tibi onerum domesticorum necessaria est? Habe aliquam uxorem spiritalem. Assume de uiduis, fide pulchram, paupertate dotatam, aetate signatam : bonas nuptias feceris. Huiusmodi uxores etiam plures haberi deo gratum est». Selon LE SAINT (p. 168, n. 198), T. ferait allusion à la pratique du «mariage spirituel» (sur cette pratique, voir

H. ACHELIS, *Virgines subintroductae : ein Beitrag zu I Cor. 7*, Leipzig 1902); de fait on lit dans *Exh.* l'expression *uxor spiritalis*. LABRIOLLE («Le mariage spirituel dans l'Antiquité chrétienne», *RH* 137-138, 1921, p. 204-225) au contraire soutient qu'il s'agit là de prendre non une «véritable épouse, fût-elle spirituelle, mais une ou plusieurs gouvernantes, préposées à l'administration de la maison». Remarquons du moins que : (1) T. ne voit pas dans de telles unions une atteinte à l'obligation de monogamie; (2) il autorise même dans ce cas une espèce de «polygamie simultanée» (... *plures habere*): ces «mariages spirituels» ne sont donc pas, quoi qu'il en soit, de vrais mariages; aussi bien T. ne paraît-il connaître de vrai mariage que charnel. D'autre part, il faut noter entre *Exh.* et *Mon.* des divergences que n'explique pas la seule différence de style : l'expression *uxor spiritalis* n'apparaît pas dans *Mon.*; si *Exh.* jugeait cette pratique favorablement (*bonas nuptias... deo gratum est*), *Mon.* est plus réservé et parle d'une simple concession (... *licebit... concessum est...*): doit-on en déduire une évolution de T., qui aurait abandonné, sinon la notion, du moins l'expression de mariage spirituel, comme contradictoire avec la théorie du mariage que développe *Mon.*, pour ne retenir qu'une idée d'aide pratique, destinée à faciliter la vie quotidienne? En tout cas, son hostilité s'exprimera nettement dans *Iei.* 17, 3 (cf. MORESCHINI, éd. *Exh.*, p. 188).

Iam : C a vraisemblablement corrigé, à tort : *iam* a souvent le sens de *etiam*. Voir sur ce passage *TLL* 125, 12 (nombreux autres exemples fournis) et BULHART, *SB* 59 et *praef.* III, 68 a.

4. Quid, si de posteritate : Cf. *Vx.* I, 5 entier; *Exh.* 12, 3.

Isdem animis... uxor Loth : Selon LE SAINT (p. 169, n. 199), l'allusion est difficile à préciser; il ne voit d'autre analogie qu'une égale désobéissance aux ordres de Dieu. En fait, la ressemblance est plus étroite : la femme de Loth, fuyant Sodome, se retourne et se trouve changée en statue de sel; de même le chrétien qui désire avoir des enfants, regrette ce monde qu'il doit pourtant quitter; au lieu de le faire sans un regard, il s'attarde, malgré l'imminence du Jugement...

Heredes... exheres : Même jeu de mots dans *Exh.* 12, 3 : «Heredes Dei seruus desiderabit, qui semetipsum de saeculo exhaereditavit». — Sur la notion de *saeculum* chez T., «monde» au sens paulinien et johannique du terme κόσμος, opposé à Dieu, soumis à Satan, «prince de ce monde», et que le chrétien, totalement dévoué à Dieu (*Dei seruus*), doit fuir, voir A.-P. ORBAN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nimègue 1970, p. 175-185, et surtout les articles d'I. ROCA-MELIA dans *Helmantica* 23, 1972, p. 417-449; 25, 1974, p. 321-356; 26, 1975, p. 523-552. Cf. aussi M. RUIZ-JURADO, «El concepto de mundo en el occidente del imperio romano (transición del sig. II al III)», *EE* 48, 1973, p. 501-517.

Habet fratres... matrem : Sur ces liens de parenté spirituelle, cf. comm. 7, p. 271 et 283.

Aliud est : Sur le sens de *aliud est* = *nisi uero, nisi forte*, introduisant souvent chez T. (*Marc.* 1, 27, 5; 4, 3, 1; 4, 9, 2, etc.) une conclusion ironique où l'auteur reprend la seule justification, mais absurde de son adversaire, voir THOERNELL I, p. 65.

Legibus Iuliis : Comp. *Exh.* 12, 5. Allusion aux incapacités infligées par la législation matrimoniale d'Auguste

(surtout *lex Iulia de maritandis ordinibus*, de 19 av. J.-C., et *lex Papia Poppaea* de 9 ap. J.-C.) : aux termes de ces lois, les personnes mariées et pourvues d'enfants étaient seules capables d'hériter; les célibataires (hommes de 25 à 60 ans; femmes de 20 à 50) n'héritaient pas du tout; les gens mariés sans enfants (mêmes conditions d'âge depuis Septime Sévère, qui harmonisa les deux *leges* selon *Ap.* 4, 8 : cf. comm. WALTZING, p. 44) de moitié seulement. Au contraire, elles accordaient des préférences et des avantages aux pères de trois enfants et plus (MOMMSEN-MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, XIV, *La vie privée des Romains*, t. 1, trad. V. HENRY, Paris 1892, p. 89-92; voir aussi *PW*, suppl. 6, col. 227-232, art. «Lex Papia Poppaea» par A.A. SCHILLER). D'après M. HUMBERT, p. 154 et 159-160, ces dispositions poursuivaient un but avant tout démographique; rien n'indique qu'elles n'aient pas été appliquées jusqu'à leur abrogation par Constantin (*ibid.*, p. 170-179) : il en veut pour preuve le témoignage de T. ici et dans *Exh.*, que ne contredirait pas le passage d'*Ap.* rappelé ci-dessus, où le qualificatif *uanissimas* s'expliquerait «parce qu'aux yeux de l'auteur chrétien, la procréation est du domaine de la volonté divine et non humaine» (p. 176, n. 20. WALTZING rappelle Hor. *Od.* 3, 24, 35-36 «leges sine moribus/ uanae...»). — Pour notre part, nous penserions volontiers que l'adjectif raille les incohérences de la loi *Papia* corrigée par Sévère).

Testamento : T. joue sur le mot en lui donnant à la fois le sens courant et le sens chrétien d'alliance.

Solidum : Terme de droit, qui signifie la «totalité d'une somme» (Cic., *Rab. Post.* 46; Hor., *Sat.* 2, 5, 65; Tac., *An.* 6, 17, 3). Voir ERNOUT-MEILLET, *DELL*, s.u.

Capere non posse : L'ordre des mots transmis par N

semble ici, par exception, préférable, *propter clausulam* : péon 4^c — spondée.

Huiusmodi : Sur l'emploi de ce gén. comme véritable substantif (sujet ou compl. prép.), voir HOPPE, *Syntax*, p. 106; HOFMANN, § 56 αγ. — *Sicut... diluuii dies* : souvenir littéral de *Matth.* 24, 37 : ὡσπερ... αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε κ.τ.λ.

Ab illo ultimo exitu saeculi : Même séquence en *Vx.* 1, 5 : après le rejet de la «*sollicitudo posteritatis*» comme motif valable du remariage (5, 1), évocation de la Fin et de sa redoutable imminence (5, 2-4). Mais *Mon.* est plus bref, plus incisif et ironique (*satis opportunos nouissimis temporibus fructus*), plus réaliste (*ubera fluitantia* etc., et le trait final : *adducet illis carnifices obstetrices*) — par exaspération de l'attente eschatologique, mais aussi par procédé littéraire : l'ensemble de l'*amplificatio* est rédigé dans le même style mordant et brillant.

5. Adiciant tertium dictum : Le troisième terme, sans doute ajouté d'après *Matth.* 24, 38, est *nubamus*. *Is.* 22, 13 dit seulement «Mangeons et buvons, car demain nous mourrons».

In uastatione... Iudaeae : Sc. lors de la destruction de Sodome et Gomorrhe, précédemment rappelée : cf. aussi *Exh.* 9, 5, et surtout *Ap.* 40, 7. — La forme *Iudae*, qui s'explique aisément par une haplographie, doit être écartée. Car si *Iudas* (ou *Iuda*) désigne parfois chez T. le peuple juif (par ex. *Marc.* 3, 13, 7, citant *Zach.* 14, 14 = *Iud.* 9, 11), notre auteur réserve en général *Iudaea* au nom de pays, la Judée (voir CLAESSION, s.u.). Seuls trois textes douteux pourraient être invoqués à l'appui de la leçon des *rec.* : *Iei.* 9, 4 *apud Bersabee Iuda* (*sic* B : bersabee iudaeae *Gel.*),

mais l'expression est empruntée à *III Rois* 19, 3 εἰς βερσαβει τὴν Ἰουδα; *Iud.* 13, 1 *in Bethleem Iudae* (sic PNF cum VVLG *Matth.* 2, 5 : iudaeae T Kroymann); et aussi, mais moins clairement encore *Iud.* 13, 29 *filia... Sion... quae in Iudaea hodie <non> est* (in iudaea TF : in iuda P in uia NG ex in iuda ?).

Vbera... infantiles : Comparer *Exb.* 9, 5. Comme à l'ordinaire, *Mon.*, où le contexte met mieux en valeur la force du morceau, apparaît plus violent. — Cette satire grossière de la maternité et de la génération est un écho, mais transformé par l'attente de la fin, du vieux thème des *molestiae nuptiarum*, fréquemment repris par les Pères (cf. Ambroise, *Virg.* 1, 6, 24-25, *PL* 16, 195 D - 196 A; Jean Chrysostome, *Lettre à Théodore*, *SC* 117, Paris 1966, p. 70-72; rapprocher surtout Jérôme, *Ep.* 22, 2 [et *test.*, p. 204]). Cette même attente suffit à distinguer T. des hérétiques, même si le passage tout entier semble être une palinodie où resurgissent les dégoûts reprochés jadis à Marcion.

Nausiantes : D'après l'*Index Tertullianus*, ce verbe ne se retrouve qu'en *Scorp.* 5, 13 : *nausiabit* (sic A : nausii abit B). La forme évoluée phonétiquement (e passé à i consonne) est donc bien attestée dans la tradition et il semble légitime de préférer *nausiantes* à l'orthographe habituellement acceptée par les edd. On lit de même usuellement chez notre auteur *calciare* pour *calceare* (voir e.g. *Cor.* 1, 3 et FONTAINE, comm. *ad loc.*, p. 47).

Pipiantes : Leçon de *Gel.*, d'après le *Masb.* *Pipare* semble ne signifier que des cris d'animaux (cf. Varr. *Men.* 3 : «piauler», «glousser»). Le sens conduit donc plutôt à rapprocher *Val.* 15, 4 «caelestes imbres pipiauit Acha-

moth» (éd. FREDUILLE, p. 116; comm. p. 284) — d'où la forme retenue. *Pipiare* n'est pas attesté ailleurs.

Antichristo : Sur les persécutions que doit déchaîner l'Antichrist, nombreuses allusions dans T. (e.g. *Praes.* 4, 5); mais il ne semble pas incarner cet être mystérieux dans l'État romain, dont le maintien retarderait plutôt à ses yeux l'irruption du persécuteur (*Res.* 24, 18). Sur l'Antichrist, voir encore W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des N.T. und der alten Kirche*, Göttingen 1895, cité par WASZINK, comm. *An.*, p. 525.

In quo : La correction de *Gel.*, indépendant du *Masb.*, ne s'impose pas : l'abl. est sans doute ici employé pour l'acc.

CHAPITRE XVII

Fin de l'*amplificatio* : *exempla* qui invitent à la monogamie et péroration proprement dite.

Rappel de quelques exemples bibliques : Isaac, Jean-Baptiste, Judith (1). Certaines païennes ont mieux aimé mourir que se remarier : Didon, Lucrece (2). Les sectateurs des idoles vénèrent la monogamie (3) et même observent la virginité (4). Et le traité de s'achever sur une éloquente et pressante exhortation à imiter au moins le premier Adam et à ne pas enfreindre la loi du mariage unique (5).

On comparera ce chapitre avec *Vx.* 1, 6, 3-5 et 7, 5, et surtout *Exh.* 13, où l'on retrouve les mêmes groupes qu'ici : *exempla de nostris* et *exempla saecularia*. Mais les remplois n'excluent pas l'originalité.

XVII, 1. Legent : Hapax sémantique, qu'il paraît pourtant inutile de corriger en *adlegent*, T. employant souvent le verbe simple pour le composé : cf. HOPPE, *Syntax* p. 139; HOFMANN, § 166 d et BULHART, *praef.* III, 106 (nombreux exemples).

Usquequaque : Sur la détermination d'un substantif (*imbecillitatem*) par un adverbe au lieu d'un adj. (ὅφ' ἐν), cf. ET, § 217; HOFMANN, § 101 c et, pour T., HOPPE, *De sermone*, p. 20-21; LOEFSTEDT, p. 60; BULHART, *praef.* III, 35.

Imbecillitatem : Nouvelle insistance sur la faiblesse de la chair : notion-clé de l'*amplificatio* qui encadre le développement d'*exempla* : à *carnis...* *imbecillitatem* répond *infirmiorem christianorum* (§ 4). L'utilisation appuyée de cette expression relie de façon nette les *exempla* aux ch. 15 et 16.

Hanc iudicabunt : A la différence d'*Vx.* 1 et *Exh.*, les *exempla* s'intègrent dans un cadre familial à T. en fin de ses traités : l'évocation du Jugement (cf. *Spec.* 30; *Carn.* 24, 4-*Carn.* 25 étant un rajout postérieur selon MAHÉ, comm. *ad loc.*). Remarquer la transition naturelle qui fait passer des luttes eschatologiques (16, 4-5) au spectacle du Dernier Jour, et rattache ainsi plus étroitement les deux morceaux, au sein d'une même *amplificatio*.

Isaac monogamus pater noster : Contrairement à *Exh.* 13, T. commence ici par les *exempla de nostris* : progression qui va du moins au plus étonnant.

Judith filia Merari : Sur la présence du livre de Judith dans le canon scripturaire de T., sans mention de son caractère deutérocanonique, cf. d'ALÈS, *Théologie*, p. 224-225.

Sanctorum : Il s'agit probablement des saints personnages de l'A.T. et du N.T., dont certains ont été mentionnés plus haut (ch. 4, 6, 8). Mais, le parallèle avec *Exh.* 13, 3-4 empêche d'exclure une allusion aux « foules » des chrétiens qui, enrôlés *in ecclesiasticis ordinibus*, vivent déjà une « vie angélique ». L'idée que les saints jugeront le monde avec Jésus-Christ est une réminiscence de *I Cor.* 6, 2.

2. Destinari : *Destinare* = *designare* (cf. FREUND, *Dictionnaire*, s.u.). LE SAINT, p. 107 : « Pagans are appointed as our judges »; il voit là une allusion aux juges devant qui les chrétiens comparaissaient en temps de persécution (p. 170, n. 206). N'y aurait-il pas plutôt un souvenir de *I Cor.* 6, 1 s., où Paul reproche aux Corinthiens de confier leurs litiges aux tribunaux païens (comp. *Pud.* 2, 9)? Par-delà ce rappel, il est vrai, T. doit viser des mœurs bien

vivaces, et contre quoi Cyprien, quelques décennies plus tard, jugera bon de prévenir encore (*Quir.* 3, 44 : «Fideles inter se disceptantes non debere gentilem iudicem experiri»). – Sur la signification des *exempla* qui suivent, voir à présent R. BRAUN, «Les païens juges des chrétiens : un thème parénétiq ue de Tertullien», *Hommages à Jean Granello* (AFL Nice 50), Paris 1985, p. 407-414.

Exsurget : Cf. *Matth.* 12, 42 : «la Reine du Midi se lèvera lors du Jugement...»

Regina Carthaginis : Voir le même exemple déjà utilisé, et à peu près dans les mêmes termes, en *Exh.* 13, 3.

Maluit e contrario uri quam nubere : T. renverse la formule de *I Cor.* 7, 9. C'est à tort que LABRIOLLE (*La crise*, p. 391, n. 1) accuse T. d'infidélité au récit d'*Aen.* 4, selon lequel Didon cède à Énée. En fait, notre auteur se réfère à une autre tradition : la tyrienne Didon-Élissa, réfugiée en Afrique après la mort de son mari Sicharbas assassiné par Pygmalion, refuse de se remarier avec le roi indigène Iarbas et préfère se jeter dans un bûcher (cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1959, art. «Didon») : ce qui explique la plaisanterie.

Et illi : L'adverbe est postposé : cf. 14, 7 *Discessit et ille diues...* (comm., p. 371).

Matrona Romana : Comp. *Exh.* 13, 3 (et *Mart.* 4, 4). Il s'agit de Lucretèce, qui se donna la mort après avoir été violée par Tarquin (*Liv.* 1, 56; cf. *Aug., Civ.* 1, 19).

Fuerunt et quae : Selon LE SAINT, p. 170, n. 207, T. ferait allusion à des légendes comme celles d'Evadné (*Eurip., Sup.* 990 s.) ou des veuves mentionnées par Pausanias (4,

2, 7). Cf. aussi le suicide d'Arria, femme de Thræsea Paetus, dans *Plin., Ep.* 3, 16, 6 et *Mart.* 1, 14.

3. Idolis certe : Souvenir probable d'une idée plus clairement développée dans *Vx.* 1, 6, 5 et *Exh.* 13, 2 : le diable, singe de Dieu (*diabolus interpolator*, suivant le titre d'un art. de J. FONTAINE cité *supra*, *Intro.*, p. 41, n. 4), oblige ses ministres, les prêtres des idoles, à la continence dont devraient faire preuve les chrétiens. T. se trouve ainsi conduit à donner aux exemples qu'il prend un sens moral que l'historien moderne leur refuse.

Viduitas (uiduantur, l. 19) : Sur le sens large (au reste bien attesté dans l'usage latin) de ces termes ici, voir FREDOUILLE, éd. *Pat., SC* 310, p. 226-227 (nombreux ex.).

Fortunae muliebri : Sur cette «divinité des femmes honnêtes», dont seules les *maritae* pouvaient toucher la statue, cf. LAVEDAN, *Dictionnaire... de la mythologie et des antiquités grecques et latines* 3, Paris 1931, art. «Fortuna», p. 1275. Voir surtout M. HUMBERT, *Le remariage*, p. 42-44.

Vniuiras : Les trois *recc.* portent unanimement *uniuiras*. **Vniuiris* ne peut donc être en tout état de cause qu'une conjecture, qu'il convient d'écarter, la faute des mss. provenant sans doute d'une dittographie (*uniuiras sicut*). Sur les formes de ce terme, cf. comm. 8, 3, p. 288.

Sicut : La correction de *Gel.* (à la suite du *Masb.*) *sicut nec* n'est pas utile : T. souvent ne répète pas la négation dans le second membre d'une comparaison. Comp. *supra* 9, 1 «ab initio non fuit (sc. repudium) sicut matrimonii numerus (sc. non fuit)». Rapprocher aussi *Praes.* 14, 13; *Marc.* 3, 6, 8; *Virg.* 10, 4 (BULHART, *SB* 31; *praef.* III, 101).

Matri Matutae : Étroitement associée à la Fortune Féminine (elles avaient des temples voisins sur le *Forum Boarium*, et on célébrait leur fête en même temps, le 11 juin), *Mater Matuta* était la déesse de la lumière du matin, de l'enfantement, et des femmes. Cf. LE SAINT, p. 170, n. 208-209, et *DS*, 3, 2, J.-A. HILD, art. «*Mater Matuta*», p. 1625-1628; voir aussi HUMBERT, p. 45-47, qui insiste d'ailleurs fortement (p. 47-48) sur le sens, purement rituel (et nullement moral, comme le prétend T.), de l'*uniuiratus* imposé dans le culte de ces deux divinités. — Ces brèves allusions à la *Fortuna Muliebris* et à *Mater Matuta*, ajoutées seulement pour faire nombre, n'apparaissent ni dans *Vx.* 1 ni dans *Exb.*

Pontifex Maximus : Comme dans *Vx.* 1, 7, 5 et *Exb.* 13, 1, selon d'ALÈS, p. 159, n. 3, on doit entendre sous ce nom le *Flamen Dialis*; de fait, dans les divers passages où, sans doute par souvenir de T., il reprend cet exemple, Jérôme (*Ep.* 123, 7; *Adu. Iou.* 1, 49) a soin de redresser l'erreur (HUMBERT, p. 39, n. 16 et 17). — Le flaminat de Jupiter, sacerdoce archaïque, comportait de multiples tabous. «Le divorce était interdit au flamine; la mort seule, disait la loi des Pontifes, pouvait briser le mariage du flamine... Le flamine est l'homme d'une seule femme» (*DS*, 2, 2 C. JULIAN, art. «*Flamen*», p. 1157; cf. aussi GRIMAL, *L'Amour à Rome*, Paris 1959, p. 67-68). Ici encore, T. se méprend sur la valeur d'une prescription destinée avant tout à éviter les souillures (cf. HUMBERT, p. 40-41).

Flaminica : Sur les obligations de la femme du flamine, semblables à celles de son mari, voir *DS*, *ibid.*, p. 1162-1163; HUMBERT, *l.c.*; MORESCHINI, éd. *Exb.*, p. 194.

Cereris sacerdotes : Cf. *Vx.* 1, 6, 4 et *Exb.* 13, 2. Cérès

est la véritable déesse du mariage (voir H. LE BONNIEU, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris 1958, p. 77 s.). La coutume rappelée ici semble proprement africaine (*ibid.*, p. 411-412).

4. **Vestae** : Cf. *Vx.* 1, 6, 3 et *Exb.* 13, 2. On sait que les vestales devaient garder la chasteté sous peine d'être flagellées puis enterrées vives (P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie*, art. «*Vesta*»).

Iunonis Achaicae : Cf. *Vx.* 1, 6, 4 et *Exb.* 13, 3. Il s'agit d'un culte rendu à Junon-Héra à Aegion. Selon Pausanias (7, 23 s.), le temple consacré à Junon contenait une statue que seules les femmes avaient le droit de regarder (LE SAINT, p. 128, n. 58 sur *Vx.* 1, 6 — à compléter par MORESCHINI, p. 195). Sur Junon, protectrice des femmes légitimement mariées, voir P. NOAILLES, «*Junon déesse matrimoniale des Romains*», *Fas et Jus*, Paris 1948 et HUMBERT, p. 52-56.

Dianae Scythicae : Cf. *Exb.* 13, 2 (plus vague : «*Dianae quibusdam locis*»). Il s'agit sans doute ici de l'Artémis de Tauride. Déesse vierge, protectrice de l'amour légitime dans le mariage, Artémis garde une prédilection pour ceux qui, tel Hippolyte, font vœu de chasteté et exige souvent que ses prêtresses soient vierges (*DS* 2, 1, P. PARIS, art. «*Diana*», p. 140-141).

Apollinis Pythii : Cf. *Vx.* 1, 6, 4 et *Exb.* 13, 2. Ces vierges d'Apollon sont les Pythies de Delphes, choisies (au moins dans les premiers temps) parmi des jeunes filles de noble naissance (cf. LE SAINT, p. 170, n. 212). V. encore MORESCHINI, p. 195.

Bouis illius : Cf. *Exb.* 13, 2 (et *Iei.* 2, 4, qui fait état d'abstentions alimentaires en l'honneur de ce dieu). Dans

la religion égyptienne classique, apparemment, le clergé, s'il s'imposait certaines abstinences, et parfois pendant plusieurs jours, ne s'astreignait ni à la continence ni au célibat (S. SAUNERON, *Les prêtres de l'Ancienne Égypte*, Paris 1957, p. 37-38). Mais sous l'allusion au bœuf Apis, c'est en fait la création théologique qu'en avait, avec succès, tirée Ptolémée Sôter, Sérapis («*interpretatio graeca* d'Oser-Hapi, forme osirienne sous laquelle les taureaux Hapi étaient divinisés à Memphis après leur mort», E. WILL, dans WILL-MOSSÉ-GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'Orient*, t. 2, le IV^e s. et l'époque hellénistique, Paris 1975, p. 617), qui, par une substitution en elle-même péjorative (cf. *infra*), paraît ici mentionnée : on sait en effet que près des *Serapea* (celui de Memphis en particulier) demeuraient des *κάτοχοι*, sans doute ascètes voués au dieu (cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929⁴, p. 260, n. 68; voir aussi *PW* 10, 2, col. 2526-34, art. «Katochos» par GANSCHINIETZ). — Sur l'ensemble des exemples païens : noter que, plaçant en tête Didon et Lucrece (à la différence de ce qu'il avait fait dans *Exh.*), T. ici encore les classe dans un ordre ascendant, culminant sur l'évocation la plus confondante pour les chrétiens, les dévots d'Apis : la zoolâtrie égyptienne excitait depuis longtemps les railleries des écrivains grecs et latins (cf. entre autres Juv. 15, 1 s. — autres réf. dans CUMONT, *op. cit.*, p. 234, n. 11) et la tradition littéraire se mêle à l'horreur chrétienne d'une idolâtrie singulièrement aberrante.

5. Christum induisti : Cf. *Rom.* 13, 14 et *Gal.* 3, 27. Sur l'expression *Christum induere* chez Paul, voir *TWNT II*, p. 320-321 (OEPKE); pour T., cf. BRAUN, *Deus christianorum*², p. 312 et 708 (réf. bibliog. récentes). Fréquemment utilisée par T., (cf. 7, 8, citant *Gal.* 3, 27), cette notion désigne, de façon tout à fait paulinienne, le renouvellement

baptismal, la naissance à la vie divine dans le Christ, et manifeste que le chrétien vit de l'Esprit.

E fini : Cette leçon est au fond, malgré leur mécoupure, celle des mss. Elle présente le double avantage : (1) de conserver la forme d'ablatif *fini* (cf. *TLL* 786, 81 et A. ERNOUT, *Morphologie historique*, p. 53); (2) rapprochée de l'expression *a primordio*, d'introduire ici encore une *uariatio praepositionum*, sans modification de sens (cf. THOERNELL I, p. 5-8 et BULHART, *praef.* III, 111 a).

Vel priorem : Cf. *supra* 5, 4 *uel monogamum*.

Semel gustavit : Longue phrase où l'anaphore insiste sur l'unicité du premier péché et l'unicité du mariage, liant étroitement péché et mariage. Cela suggère qu'ainsi rapproché de la faute, le mariage n'est pas un bien. Toutefois, le *peccatum originans* n'a pas chez T. de cause sexuelle : notre auteur attribue la chute d'Adam à la désobéissance (*Marc.* 2, 2, 6) ou encore, occasionnellement, à la gourmandise (cf. *Scorp.* 5, 10-12 et *lei.* 3, 2-4). Le mariage n'est qu'une conséquence. Aussi bien la phrase observe-t-elle le déroulement chronologique de *Gen.* 3, 6 s., ne rajoutant qu'ensuite *semel exinde nupsit*; seule l'expression *semel concupiiit* semble sans parallèle dans le texte sacré : T. paraît désigner par là la concupiscence charnelle, issue du péché (cf. *An.* 38, 2).

De paradiso sanctitatis : L'expression, calquée sur le grec ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς (*Gen.* 3, 23) est à rapprocher, pour son sens, d'*An.* 38, 2 : *de paradiso integritatis*.

Exhibe tertium Adam : Contrairement à ce que dit BULHART, app. *ad loc.*, cette leçon n'équivaut pas à celle de NFX R. Sans doute *exhibere* prend-il souvent le sens de *se*

exhibere, comme *praestare* celui de *se praestare* (5, 4 l. 29; 6, 1 l. 7 [comm., p. 261]). Mais, dans cette apostrophe finale, T. ne demande pas à la *caro christiana* de s'offrir comme un nouvel Adam : elle n'est pas un individu précis; il lui conseille plutôt, par ironie, d'en trouver un troisième, qui soit pour elle un exemple. D'ailleurs, la formulation (*et hunc digamum*) paraît supposer une troisième personne. Comp. aussi le passage parallèle de Jérôme, *Adu. Iou.* 1, 15, où *Gel.*, privé de l'appui du *Masb.*, a peut-être puisé sa correction.

INDICES

A. INDEX SCRIPTURAIRE

Les chiffres de droite renvoient aux chapitres et aux paragraphes du *De monogamia*.

L'astérisque indique les allusions.

(N.B. — Pour les textes parallèles des évangiles synoptiques, l'index [comme l'apparat] ne donne que les références à *Matth.*)

<i>Genèse</i>		19,26	16,4*
1,28	4,5* ; 7,3	35,22-26	6,4*
2,18	4,2	39,7 s.	6,4*
2,21	4,2*	<i>Exode</i>	
2,23	4,3* ; 9,4	2,21	6,4*
2,24	4,2	20,5	7,3*
3,6 s.	17,5*	20,12	7,7
4,1-16	4,3*	33,11	6,4*
4,18-19	4,4*	34,7	7,3*
4,24	4,4*	<i>Lévitique</i>	
5,4	4,3*	11,44	3,7*
6,3	1,3	19,2	3,7*
6,19-20	4,5	20,7	3,7*
7,1-3	4,5*	20,21	7,6
7,7 s.	4,5*	21,11	7,8
9,1	4,5*	21,14	7,7*
9,3 s.	5,3*	22,13	7,7*
15,6	6,1*	<i>Nombres</i>	
16,3 s.	6,2*	12,1 s.	6,4*
17,1 s.	6,2*	14,22	6,4*
17,4 (-5)	6,3*		

<i>Deutéronome</i>		10,16	8,7*
1,35-39	6,4*	10,29	9,1*
23,2	7,3*	11,9	8,1*
24,1	14,5*	11,19	8,7*
25,5 s.	7,2*	11,30	2,1*
30,15-19	14,7*	12,42	17,2*
<i>Josué</i>		16,18	8,4*
1,1-5	6,4*	17,3	8,7*
<i>II Samuel</i>		17,12	8,7*
11-12	6,4*	18,3	8,7*
<i>III Rois</i>		19,3 s.	9,7*
3,13	6,4*	19,6	5,2*; 9,1; 9,2
11,1 s.	6,4*		10,6*
<i>Judith</i>		19,8	5,1*; 9,1; 14,3*
8,1-8	17,1*	19,12	3,1*; 7,4*; 14,6
16,22	17,1*	19,13-14	8,7*
(VVLG 16,26)		19,16-22	14,7*
<i>Ecclesiaste</i>		20,10	10,6*
3,17	3,8	22,23 s.	7,2*
<i>Siracide</i>		22,25-26	16,1*
15,18	14,7*	22,30	10,5
(LXX 15,17)		23,2	8,7*
<i>Isaïe</i>		23,9	6,1*
22,13	16,5*	24,13	15,3*
<i>Jérémie</i>		24,19	16,5
31,29 s.	7,4*	24,37-39	16,4*
<i>Matthieu</i>		26,41	14,6
5,17	7,1*	<i>Luc</i>	
5,20	7,1*	1,5 s.	8,1*
5,29	3,5*	1,17	8,7*
5,32	9,3; 9,7*	2,25-38	8,3*
5,42	11,2	3,8	6,1*
6,25-34	16,2*	8,2	8,6*
6,26-30	16,2*	12,24-28	16,2*
8,14-15	8,4*	17,26-27	16,4*
8,21-22	7,8*	17,28-29	16,4*
		17,31-32	16,4*

<i>Jean</i>		7,9	3,4; 3,5; 17,2*
1,14	5,2*	7,10-16	11,8*
2,2 s.	8,7*	7,10-11	11,10*
4,16-18	8,7*	7,10	3,6
8,39-53	6,1*	7,17	11,9*
14,2	10,6*	7,20-24	11,10*; 13,1*
15,26	2,4*	7,21-18	11,12
16,12 s.	14,6*	7,25	11,9*
16,12-13	2,2	7,26	11,9*; 11,10*
16,13	3,8*	7,27	11,9; 11,12
16,13-14	2,4*	7,28	11,10*
17,11-21	10,6*; 12,2*	7,29	3,2; 3,8*; 7,4;
<i>Actes des Apôtres</i>			11,4*; 14,4*
15,10	7,1*	7,32-34	11,10*
15,29	5,3*	7,32	3,3*
16,3	14,1*	7,34	11,2*
21,24 s.	14,1*	7,39	7,5; 11,1; 11,3;
<i>Romains</i>			11,10
3,31	7,2*	7,40	3,6
4,3	6,1	9,4 s.	8,5-6
4,11	6,2*	9,22	14,2
6,19	3,1*	15,32	16,5*
7,2-3	13,2	15,46	5,5
7,4-6	13,2	<i>II Corinthiens</i>	
9,7	11,4*	12,10	16,1*
13,14	17,5*	<i>Galates</i>	
<i>I Corinthiens</i>		2,4-5	14,1*
2,14	1,3*	3,1-5	14,1*
3,2	11,5*	3,6-7	6,1
3,8	10,6*	3,27	7,8; 17,5*
4,15	6,1	3,28	10,6*; 12,2*
6,1-11	17,2*	4,19	14,2
6,18	9,6	4,24 s.	6,3*
7,1 s.	11,6	4,28	11,4*
7,1	3,2	5,17	1,3
7,6	11,7; 14,2	<i>Éphésiens</i>	
7,7-8	11,7*	1,9-10	5,2; 11,4*
7,7	3,3; 3,6	2,15	7,2*

5,3 ²	5,7	<i>Jacques</i>	
<i>Colossiens</i>		2,21	6,1*
1,24	13,3	<i>I Pierre</i>	
<i>I Thessaloniens</i>		1,16	2,7*
2,7	14,2*	3,20	4,5*
<i>I Timothée</i>		<i>I Jean</i>	
3,2-7	12,4*	2,6	3,7*
3,2	11,4* ; 12,1*	2,22	2,3*
3,12	12,1*	3,3	3,7
4,3	15,1*	4,2	2,4*
5,11-12	13,1	<i>Apocalypse</i>	
5,14	13,1	1,6	7,8* ; 12,2*
<i>Tite</i>		1,8	5,2*
1,6	12,1*	5,10	7,8* ; 12,2*
		20,5	10,4*
		22,13	5,2*

B. RÉCAPITULATION DES «TESTIMONIA»

Les chiffres de droite renvoient aux chapitres et aux paragraphes du *De monogamia*.

L'astérisque indique les rapprochements plus douteux.

Pour d'autres parallèles, non recensés parmi les *testimonia*, voir *Index rerum*, s.u. «survie du traité».

PS.-CYPRIANVS		1,41	17,4
<i>De singularitate clericorum</i>		1,44	17,2
21	12,2*	1,46	17,2
25	1,1	1,48	16,3
25	8,6*	1,49	17,3 (bis)
HIERONYMVS		<i>Commentarii in epistolam ad Titum</i>	
<i>Adversus Helvidium</i>		1,6	11,9
18	8,2*		
<i>Adversus Iovinianum</i>		<i>Epistulae</i>	
1,7	3,2 ; 3,4	14,6	16,4
1,8	14,2	22,18	17,5
1,9	3,4-5	39,4	7,8-9
1,12	16,5	49,3	15,1
1,14	3,6 ; 4,2 ;	49,9	5,5-6
	4,4 ; 8,7	49,11	8,7
1,15	11,9 ; 14,1-2 ;	49,18	8,7 ; 16,5
	17,5	49,21	8,4
1,16	4,5 ; 5,5-6 ;	54,2	7,8-9
	11,3	54,15	16,2
1,18	5,2	64,4	7,8-9
1,19	6,2	69	11,9
1,21	6,4	69,3	12,1
1,22	1,3	69,5	8,5
1,25	8,7	77,3	10,7
1,26	8,1 ; 8,4 ;	79,8	3,1
	8,4 ex.-6	79,10	3,5 ; 4,4
1,30	8,7	123,4-5.6	3,4
1,40	8,7	123,5	12,1

123,7	17,2 (bis); 17,3; 17,4 (bis)	128,3	10,7
123,8	9,2	ISIDORVS HISPALENSIS	
123,11	4,2; 4,4; 4,5 (bis); 5,5-6	<i>Etymologiae</i>	
		1,3,9	5,2

C. CORRESPONDANCE
ENTRE LE «DE MONOGAMIA»
ET LES DEUX TRAITÉS PRÉCÉDENTS
SUR LE REMARIAGE

<i>Mon.</i>	<i>Vx. I</i>	<i>Exh.</i>
3,1	(cf. 5,1)	
3,2	3,2 (cf. 6,1)	
3,4 s.		3,6 s.; 4,1 s.; 8,1-2
3,5-7	3,3-5	
4,1-2		5,1-2
4,2	2,1 (cf. 3,1)	
4,3-4		5,4
5,5 s.		5,3-4
6,3	2,2(-3)	6,1
7,1	2,3-4	
7,1-6		6,1-3
7,7-9		7,1
8,4-5		8,3
9,1	7,1-2	1,5-2,1
10,4-7		11,1-2
11,1-2		11,1-2
11,3		7,1
11,3 s.		4,18.
11,10	3,2; 5,1	
12,1 s.	(cf. 7,4)	7,1 s.
13,1	(cf. 8,4)	
14,1		(cf. 8,1)
14,6	4,1-2	
14,7		2,3
15,1		(cf. 9,1-3?)
16,1		9,5
16,2	4,6-8	
16,3	4,2-4	12,1-2
16,4-5	5,1-4	
16,4		9,5; 12,3
16,5		9,5; 12,4

17,1
17,2
17,3-4

6,3-5; 7,5

13,3-4
13,3
13,1-2

D. INDEX RERUM NOTABILIORUM

Aucun renvoi n'est fait au texte même du *De monogamia*.

- Aaron 257, 268
Ab (valeur temporelle) 305
 Ablatif de séparation 309-310
 Abraham 33, 86, 257 s.
 Abstrait neutre au lieu du concret 233, 268
 Adam
 extase d'A. 242-243
 intégrité enfantine d'A. avant la chute (v. *sanctitas*) 60 s., 253, 294, 399
 Adverbe au lieu de l'adj. 301-302
Agnoscere, agnitio 216, 228, 287
Aliquis (= «un certain») 316
 Anne, fille de Phanouël, veuve et prophétesse 99, 284, 288
 Antériorité et postériorité (v. *primordia*) 223-224, 227
Argumentum e contrario 232
Ascribere + acc. = *scribere ad* 356-357
Auriga 215
Autem = *enim* 232, 357
Bos Aegyptius (Apis - v. *exempla* païens) 397-398
Bucella 327
 Caïn 244-245
Capit impersonnel 223
Caro (principales occurrences - v. *spiritus*) 25, 212-213, 219, 231
 (*infirmetas carnis*), 236-237, 369.370-371 (*infirmetas carnis*)
Cedere + dat. = *accedere* 342-343
Censere, censura, census (*recensere* - v. *primordia*) 89, 241, 247, 254
Charisma 216-217, 222
Clerus (v. *ordo, sacerdoce*) 346
Codex Masburensis (récapitulation des données) 108, n. 4
Concarnatio 306
 Conceptions eschatologiques de T. (v. *ecclesia paradisis, pax*)
 proximité de la Fin 17, n. 3, 47, 93-94, 277, 338, 389-390

- refrigerium* et *prima resurrectio* (millénarisme) 66, 252-253, 314-315, 317-318
- Concessare* 273-274
- Concordia* 70-72, 310, 368
- Congruo, conuenio* + acc. 342, 353
- Conscientia* (v. *substantia*) 319
- Conseil et précepte (v. indulgence et volonté de Paul) 56, n. 3, 372
- Consommation par les chrétiens de viandes exsangues 252
- Continentia* (v. *spado, spadonatus*) 231-232, 289, 332-333, 337, 355
- Corpus* (*Christi, Domini* - v. *ecclesia*) 286, 361-362
- David 265
- Debitum mortis* 300-301
- Déclinaisons nominales et pronominales (confusions de formes) 285, 288, 304, 305, 395, 399
- Deducere* («galimatias») 293
- Denique* 233, 368
- Désinences verbales
valeur médio-passive de l'actif 218, 319-320, 354
actifs et déponents, confusions 290, 301
formes non syncopées du perfectum 278, 338-339
- Diabolus* 41 (et n. 4), 225, 226, 373, 395 (cf. 391)
- Diaconus* 325-326
- Disciplina* (principales occurrences) 26-27, 48, 51, 87, 218, 220-221, 222, 226, 227
- Dispensatio* et *dispositio* 100, 250 s., 262
- Dispungere* 287
- Diversité des récompenses célestes 320
- Divorce
condamnation par T. du remariage après d. 80, 298-299, 301, 306, 313, 339
procédures légales romaines et juives 306, 310
- Docibilis* 352
- Dormire, dormitio* = *mori, mors* 316
- Dum* + indicatif = *cum* «coincidents» 218
+ subj., négation *non* 342
- Ecclesia* (v. *corpus Christi*)
mater (v. *frater*) 283, 387

- paradisus* (v. conceptions eschatologiques de T., retour à l'état originel) 75, 252-253
- sponsa* (*unica*) 50, 362
- templum spirituale* (v. *spiritus*) 288-289, 362
- uirgo* 330, 362
- Ecquid* = *nonne* 301
- Égalité de l'homme et de la femme 310, 321
- Élie (présence d'É. à la Transfiguration - v. Jean Baptiste) 99, 284, 296
- Ellipse et brachylogie 219, 224-225, 234, 263, 276, 285, 303-304, 331, 370, 383, 395
- Épicure (et les Sadducéens) 275, 316-317
- Et* 215 (*proinde et*), 282 (hyperbate), 321 (postposition), 325, 368 (postposition), 371 (= *et ideo*)
- Euado* employé absol. 358
- Exceptio* 351
- Excommunication des *lapsi* 17, 19, 377-380
- Exégèse de *I Cor.* 7 (éléments principaux) 52 s., 229 s., 323 s.
de *I Cor.* 9, 4-5 (*mulier* et *uxor*) 290-293
de *Rom.* 7, 2 s. (éléments principaux) 356 s.
- Exempla* païens (v. *Bos Aegyptius, Pontifex Maximus*) 392, 394-398
- Exemplum* de la colombe 295
de la Samaritaine 295-296
- Exhibere* = *se exhibere, praestare* = *se praestare* (v. désinences verbales) 253, 261, 399-400
- Exhibitio* 292
- Expression de l'irréel, confusions entre subj. impft et pl.q.pft 291
- Fibula* 237-238
- Figura* (v. progrès de l'histoire) 48 s., 264
- Forma* (v. *primordia*) 240, 255, 264
- Frater* (v. *ecclesia mater*) 76, 85, 271, 283, 387
- Frons* 349
- Futur gnomique et futur «potentiel» 339
- Génitif et datif, confusions d'emplois 245, 304
- Génitif équivalent d'un adj. 242, 250, 302
- Hermogène, hérétique 381, 382-384

- Honor* 350
Huiusmodi 389
Iam = *etiam* 386
Imago (imaginarium) 264, 311
In + acc. et abl., confusions d'emplois 252, 278, 391
 + part. prés. 304
In deliciis habere Christum (= *καταστρογηϊαν, I Tim. 5, 11) 355
Induere Christum 94-95, 398
 Indulgence et volonté chez Paul (v. conseil et précepte) 28,
 52-60, 235-236, 332, 364 s.
Infulae 347-348
Iniitiare 286
 Isaac 86, 257, 265
 Jacob 266-267
 Jean Baptiste, nouvel Elie 296
 Joseph, patriarche 257, 266
 Josué 257, 268-269
 Lamech 239, 244-246
Legare = *adlegare* 392
Leges Iuliae 387-388
Lex (nuptiarum - v. *census, forma*) 42-43, 214, 376
Lex Scantinia 351
Magis (particularités d'emploi) 218, 294, 309, 320
 Mariage (v. divorce; *lex [nuptiarum]*, *monogamia*)
 empêchements 278-279
 m. spirituel 72, 333, 385-386
 m. mixtes 72, 279-280, 324-325
 privilège paulin 335, 339
 rites du m. chrétien 78, 327-330(.331)
 sacramentalité du m. 76, n. 1, 220
 Marie, mère du Seigneur (mariage de M., virginité *post partum*) 66, 286-287
 Moïse
 monogamie de M. 257, 267-268
 présence de M. à la Transfiguration 99, 284, 296
Monogamia
 antonymes et synonymes 211
 observée par les prêtres de l'A.T. 268, 281-282
 observée par le clergé chrétien 10, n. 3, 325, 346

- Montanistes et hérétiques (v. emploi d'arguments encratites,
 «schisme» de T.) 11, 16, 24, 29-30, 212, 214, 221, 350, 376
Nausiare 390
Ne = *ut non* consécutif 362-363
Nec... quidem 313
 Noé (et récits bibliques du Déluge) 33, 86, 239, 247-248, 257
Numerus 300, 331 (cf. 381)
Ordo (v. *clerus, sacerdoce*) 346-347, 348-349
Originalis = *patriarchalis* 272
Paracletus (principales occurrences - v. *agnitio, spiritus*) 11, 13-15,
 84.87, 221-222, 366-367
Nova Prophetia 369
 versets bibliques garantissant la légitimité du P. 26, 84 (et n.)
 222, 371
 Participe substantivé 308
Pax (v. conceptions eschatologiques de T.) 75-76, 312-313
Pipiare 390-391
Pontifex Maximus (v. *exempla* païens) 396
Potest impersonnel 243
Praeceptio 349-350
Praefinitio 227-228
 Prière pour les défunts 313-315
Primordia (leur valeur normative - v. antériorité et postériorité,
census, forma, progrès de l'histoire, retour à l'état d'origine)
 86, 241, 250
Principalis 228
 Principes herménéutiques de T. 242, 245-246, 257-261, 264-265,
 275, 290, 332-333, 340, 343-344, 345, 354-355, 364 (cf. 369)
 Progrès de l'histoire (v. *primordia*; v. aussi *Paracletus, spiritus*)
 progrès et germination 84, n. 1, 87, 241
 substitution de la Grâce à la Loi 228, 271, 273-275, 280, 360
Psychicus (principales occurrences) 13, 212-213, 383-384
Qualis = *qualiscumque* 246
Quam... quam = *tam... quam* 318
Quo = *ut* consécutif 309
Quod = *ut* final ou consécutif 358
 Réfléchi et non r. 335
Regula fidei (principales occurrences) 26, 48.51, 218, 226, 228, 367
Remitto = *permitto* 332

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
INTRODUCTION.....	9
I. LA DATE DU «DE MONOGAMIA».....	12
II. LA COMPOSITION DU «DE MONOGAMIA»	23
1. <i>Les trois premiers chapitres</i>	24
Narratio et dinisio, 24. – La disposition de l'argumentation, 25.	
2. <i>Les quatre derniers chapitres</i>	28
La place du chap. 14 et de 15, 1, 28. – La place et le statut de 15, 2 («plane qui exprobrant...») – 17, 30.	
3. <i>Détail de la structure du «De monogamia»</i>	32
III. PROBLÈMES DU MARIAGE ET DU REMARIAGE... ..	37
1. <i>L'institution divine</i>	39
Le «seminarium generis» (Exh. 6, 2), 39. – Le mariage est une figure, 48. – Le mariage est un moindre mal, 52.	
2. <i>Les composantes du «vinculum matrimoniale»</i> ..	64
L'engagement humain, 64. – La volonté de Dieu, 77.	
IV. LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE DANS LE «DE MONOGAMIA»	82
1. <i>Importance, cohérence et originalité de la théologie de l'histoire dans le «De monogamia»</i>	83

2. <i>Les deux Adams d'après Mon. 5, 5-7</i>	88
3. <i>Le christocentrisme du « De monogamia »</i>	93
Eschatologie «conséquente» et eschatologie «réalisée»: la vie en Christ, 93. — <i>L'exemplum Christi</i> , 96. — L'Incarnation, but et sommet de l'Histoire, 98.	
V. MANUSCRITS ET ÉDITIONS DU «DE MONOGAMIA»	101
1. <i>La tradition manuscrite et imprimée du « De monogamia »</i>	101
<i>Corpus Cluniacense</i> , 102. — <i>Corpus Corbeïense</i> , 108. — Éditions des quatre derniers siècles (XVII ^e -XX ^e s.), 110.	
2. <i>Valeur des différents manuscrits. Principes de la présente édition</i>	112
SIGLES ET ABBRÉVIATIONS	119
A. <i>Œuvres de Tertullien</i>	119
B. <i>Autres auteurs anciens</i>	120
C. <i>Divers</i>	120
BIBLIOGRAPHIE.....	122
I. TEXTES DE TERTULLIEN.....	122
A. <i>Éditions et traductions consultées du « De monogamia »</i>	122
B. <i>Éditions et traductions utilisées d'autres ouvrages de Tertullien. Indices</i>	122
II. ÉTUDES ET TRAVAUX	124
CONSPECTUS SIGLORUM	130
TEXTE ET TRADUCTION	132
COMMENTAIRE	211

INDICES	401
A. <i>Index scripturaire</i>	401
B. <i>Récapitulation des testimonia</i>	405
C. <i>Correspondance entre le « De monogamia » et les deux traités précédents sur le remariage</i> ..	407
D. <i>Index rerum notabiliorum</i>	409

TABLE DES MATIÈRES	417
--------------------------	-----

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

C. Mondésert, s.j.

Directeur : D. Bertrand, s.j.

Directeur-adjoint : J.N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite «liste alphabétique», tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de «Sources Chrétiennes»

29, rue du Plat, 69002 Lyon (France) - Tél. : 78.37.27.08 :

1. la «liste numérique», qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. la «liste thématique», qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-343)

- | | |
|---|--|
| ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 | ANSELME DE HAVELBERG
Dialogues, I : 118 |
| ADAM DE PERSEIGNE
Lettres, I : 66 | APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145 |
| AELRED DE RIEVAULX
Quand Jésus eut douze ans : 60
La vie de recluse : 76 | ARISTÉE (LETTRE D') : 89 |
| AMBROISE DE MILAN
Apologie de David : 239
Des sacrements : 25 bis
Des mystères : 25 bis
Explication du symbole : 25 bis
La Pénitence : 179
Sur saint Luc : 45 et 52 | ATHANASE D'ALEXANDRIE
Deux apologies : 56 bis
Discours contre les païens : 18 bis
Voir «Histoire acéphale» : 317
Lettres à Sérapion : 15
Sur l'incarnation du Verbe : 199 |
| AMÉDÉE DE LAUSANNE
Huit homélies mariales : 72 | ATHÉNAGORE
Supplique au sujet des chrétiens : 3 |
| ANSELME DE CANTORBÉRY
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91 | AUGUSTIN
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75
Sermons pour la Pâque : 116 |
| | BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172 |

BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur l'origine de l'homme : 160
Traité du Saint-Esprit : 17 bis

BASILE DE SÉLEUCIE
Homélie pascale : 187

BAUDOIN DE FORD
Le sacrement de l'autel : 93 et 94

BENOÎT (RÈGLE DE S.) : 181-186

CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir Jean Cassien

CÉSAIRE D'ARLES
Sermons au peuple : 175, 243 et 330

LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190

CHARTREUX
Lettres des premiers Chartreux : 88 et 274

CHROMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164

CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromate I : 30
Stromate II : 38
Stromate V : 278 et 279
Extraits de Théodote : 23

CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167

CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241

CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, I : 320
II, 329
III, 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE
A Donat : 291
La vertu de patience : 291

CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 297
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246

CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126

DÉFENSOR DE LIGUGÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPAGITE
La hiérarchie céleste : 58 bis

DHUODA
Manuel pour mon fils : 225

DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83-85

A DIIGNÈTE : 33

LA DOCTRINE DES 12 APÔTRES : 248

DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92

ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes sur le Paradis : 137

EUNOME
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique : 31, 41, 55 et 73

Préparation évangélique, I : 206
II-III : 228
IV - V, 17 : 262
V, 18 - VI : 266
VII : 215
XI : 292
XII-XIII : 307
XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE
Scholies aux Proverbes : 340
Traité pratique : 170 et 171

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285

GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65

GERTRUDE D'HELFTA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331

GRÉGOIRE DE NAREK
Le livre de prières : 78

GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours 1-3 : 247
- 4-5 : 309
- 20-23 : 270
- 24-26 : 284
- 27-31 : 250
- 32-37 : 318
Lettres théologiques : 208
La passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSE
La création de l'homme : 6
Traité de la Virginité : 119
Vie de Moïse : 7 bis
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ezéchiel : 327
Morales sur Job, I-II : 32 bis
- XI-XIV : 212
- XV-XVI : 221

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I^{er}
Les Coutumes de Chartreux : 313
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-TIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223
Le miroir de la foi : 301
Oraisons méditatives : 324
Traité de la contemplation de Dieu : 61

HERMAS
Le Pasteur : 53

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES
Vie de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS
Contre Constance : 334
Sur Matthieu : 254 et 258
Traité des Mystères : 19 bis

HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
La Tradition apostolique : 11 bis

HISTOIRE «ACÉPHALE» ET INDEX SYRIACQUE DES LETTRES FESTALES D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161

HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscles spirituels : 155

HYDACE
Chronique : 218 et 219

IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis

IRÉNÉE DE LYON
Contre les Hérésies, I : 263 et 264
II : 293 et 294
III : 210 et 211
IV : 100
V : 152 et 153
Démonstration de la prédication apostolique : 62

ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
- 18-39 : 207
- : 339

JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311

JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187

JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109

JEAN CHRYSOSTOME
A une jeune veuve : 138
A Théodore : 117
Commentaire sur Isaïe : 304
Homélie sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis

Sur la Providence de Dieu : 79
 Sur la vaine gloire et l'éducation
 des enfants : 188
 Sur le mariage unique : 138
 Sur le sacerdoce : 272
 La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME
 Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE
 Homélie sur la Nativité et la Dormi-
 tion : 80

JEAN MOSCHUS
 Le Pré spirituel : 12

JEAN SCOT
 Commentaire sur l'évangile
 de Jean : 180
 Homélie sur le Prologue de Jean : 151

JÉRÔME
 Apologie contre Rufin : 303
 Commentaire sur Jonas : 323
 Commentaire sur S. Matthieu : 242 et
 259

JULIEN DE VÉZELAY
 Sermons : 192 et 193

LACTANCE
 De la mort des persécuteurs : 39
 (2 vol.)
 Épitomé des Institutions divines : 335
 Institutions divines, I : 326
 — II : 337
 — V : 204 et 205
 La colère de Dieu : 289
 L'ouvrage du Dieu créateur : 213
 et 214

LÉON LE GRAND
 Sermons, 1-19 : 22 bis,
 20-37 : 49 bis,
 38-64 : 74 bis
 65-98 : 200

LÉONCE DE CONSTANTINOPLÉ
 Homélie pascale : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

PSEUDO-MACAIRE
 Œuvres spirituelles I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE
 Entretien avec un musulman : 115

MARIUS VICTORINUS
 Traité théologique sur la Trinité : 68
 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR
 Centuries sur la Charité : 9

MÉLANIE, voir Vie

MÉLITON DE SARDES
 Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPHE
 Le Banquet : 95

NERSÈS ŠNORHALI
 Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉTAS STÉTHATOS
 Opuscules et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS
 Explication de la divine Liturgie : 4

ORIGÈNE
 Commentaire sur S. Jean, I-V : 120
 — VI-X : 157
 — XIII : 222
 — XIX-XX : 290
 Commentaire sur S. Matthieu, X-XI :
 162
 Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227
 Entretien avec Héraclide : 67
 Homélie sur la Genèse : 7 bis
 Homélie sur l'Exode : 321
 Homélie sur le Lévitique : 286 et 287
 Homélie sur les Nombres : 29
 Homélie sur Josué : 71
 Homélie sur Samuel : 328
 Homélie sur le Cantique : 37 bis
 Homélie sur Jérémie : 232 et 238
 Homélie sur saint Luc : 87
 Lettre à Africanus : 302
 Lettre à Grégoire : 148
 Philocalie : 226 et 302
 Traité des principes : 252, 253, 268,
 269 et 312

PALLADIOS
 Dialogue sur la vie de Jean Chryso-
 stome : 341 et 342.

PATRICK
 Confession : 249
 Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA
 Poème d'action de grâces : 209
 Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE
 La migration d'Abraham : 47

PSEUDO-PHILON
 Les Antiquités Bibliques : 229 et 230

PHILOXÈNE DE MABBOUG
 Homélie : 44

PIERRE DAMIEN
 Lettre sur la toute-puissance divine :
 191

PIERRE DE CELLE
 L'école du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE
 Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE
 Lettre à Flora : 24 bis

QUODVULTDEUS
 Livre des promesses : 101 et 102

RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et
 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
 La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
 Le chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
 Rituel cathare : 236
 Trois antiques rituels du baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE
 Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
 Les bénédictions des Patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ
 Les œuvres du Saint-Esprit
 Livres I-II : 131
 — III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE
 Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
 D'AQUILÉE : 267

SOZOMÈNE
 Histoire ecclésiastique, I-II : 306

SULPICE SÉVÈRE
 Vie de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
 Catéchèses : 96, 104 et 113
 Chapitres théologiques, gnostiques et
 pratiques : 51 bis
 Hymnes : 156, 174 et 196
 Traité théologique et éthiques : 122
 et 129

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,
 261, 271 et 282

TERTULLIEN
 A son épouse : 273
 Contre les Valentiniens : 280 et 281
 De la patience : 310
 De la prescription contre les hérési-
 ques : 46
 Exhortation à la chasteté : 319
 La chair du Christ : 216 et 217
 Le mariage unique : 343
 La Pénitence : 316
 Les Spectacles : 332
 La toilette des femmes : 173
 Traité du baptême : 35

THÉODORET DE CYR
 Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315
 Correspondance : 40, 98 et 111
 Histoire des moines de Syrie : 234
 et 257
 Thérapeutique des maladies helléni-
 ques : 57 (2 vol.)

THÉODOTE
 Extraits (Clément d'Alex.) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
 Trois livres à Autolycus : 20

VIE D'OLYMPIAS : 13

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 38-41. P. Gally et C. Moreschini.
 JEAN CHRYSOSTOME : Commentaire sur Job. 2 vol. H. Sorlin.
 CÉSAIRE D'ARLES : Œuvres monastiques, tome I : Œuvres pour les moniales.
 A. de Vogué, J. Courreau.
 HILAIRE DE POITIERS : Commentaire sur le Psaume 118. M. Milhau.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- APHRAATE LE SAGE : **Exposés**. Tome I. M.-J. Pierre.
Les Apophtegmes des Pères. Tome I. J.-C. Guy.
BASILE DE CÉSARÉE : **Sur le baptême**. J. Ducatillon.
BASILE DE CÉSARÉE : **Homélie morale**. Tome I. É. Rouillard et M.-L. Guillaumin.
CÉSAIRE D'ARLES : **Œuvres monastiques**. Tome II : **Œuvres pour les moines**. J. Courreau et A. de Vogüé.
Les Conciles mérovingiens. J. Gaudemet et B. Basdevant.
JEAN CHRYSOSTOME : **Sur Babylos**. M. Schatkin.
NICOLAS CABASILAS : **La vie en Christ**. M.-H. Congourdeau.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de
R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.
Texte original et traduction française.

1. **Introduction générale, De officio mundi**. R. Arnaldez (1961).
2. **Legum allegoriae**. C. Mondésert (1962).
3. **De cherubim**. J. Gorez (1963).
4. **De sacrificiis Abelis et Caini**. A. Méasson (1966).
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat**. I. Feuer (1965).
6. **De posteritate Caini**. R. Arnaldez (1972).
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis**. A. Mosès (1963).
9. **De agricultura**. J. Pouilloux (1961).
10. **De plantatione**. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate**. J. Gorez (1962).
13. **De confusione linguarum**. J.-G. Kahn (1963).
14. **De migratione Abrahami**. J. Cazeaux (1965).
15. **Quis rerum divinarum heres sit**. M. Harl (1966).
16. **De congressu eruditionis gratia**. M. Alexandre (1967).
17. **De fuga**. E. Starobinsky-Safran (1970).
18. **De mutatione nominum**. R. Arnaldez (1964).
19. **De somniis**. P. Savinel (1962).
20. **De Abrahamo**. J. Gorez (1966).
21. **De Iosepho**. J. Laporte (1964).
22. **De vita Mosis**. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. **De Decalogo**. V. Nikiprowetzky (1965).
24. **De specialibus legibus**. Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. **De specialibus legibus**. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. **De virtutibus**. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Serval, P. Delobre (1962).
27. **De praemiis et poenis. De exsecrationibus**. A. Beckaert (1961).
28. **Quod omnis probus liber sit**. M. Petit (1974).
29. **De vita contemplativa**. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. **De aeternitate mundi**. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. **In Flaccum**. A. Pelletier (1967).
32. **Legatio ad Calum**. A. Pelletier (1972).
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca**. F. Petit (1978).
- 34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.)**. C. Mercier (1979).
- 34 B. **Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.)** Ch. Mercier et F. Petit (1984).
- 34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.)** (en préparation).
35. **De Providentia, I-II**. M. Hadas-Lebel (1975).
36. **De animalibus**. A. Terian et J. Laporte (en préparation).
37. **Hypothetica**. M. Petit (en préparation).

*Ouvrages de Tertullien
publiés dans la collection*

- A son épouse : 273
- Contre les Valentiniens : 280 et 281
- De la Patience : 310
- De la Prescription contre les hérétiques : 46
- Exhortation à la chasteté : 319
- La Chair du Christ : 216 et 217
- La Pénitence : 316
- La Toilette des femmes : 173
- Les Spectacles : 332
- Traité du baptême : 35

DERNIERS OUVRAGES PARUS

338. EUSÈBE DE CÉSARÉE, **Préparation évangélique**, livres XIV-XV. Édouard des Places.
339. ISAAC DE L'ÉTOILE, **Sermons**, Tome III (40-55). Anselm Hoste, Gaetano Raciti, Gaston Salet.
340. ÉVAGRE LE PONTIQUE, **Scholies aux Proverbes**. Paul Géhin.
341. PALLADIOS, **Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome**. tome I. A.-M. Malingrey, P. Leclercq.
342. PALLADIOS, **Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome**. tome II. Documents et Index. A.-M. Malingrey.

Achévé d'imprimer
par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau



N° d'imprimeur : 4629
Dépôt légal : juin 1988

Imprimé en France