

281  
TER

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 365

TERTULLIEN

# CONTRE MARCION

TOME I  
(LIVRE I)

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION  
ET NOTES

PAR

**René BRAUN**

*Professeur émérite à l'Université de Nice*

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique  
et de la Délégation Générale à la Langue Française*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS  
1990

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

*A LA MÉMOIRE DE MES PARENTS*

*A MA FEMME*

© Les Éditions du Cerf, 1990.

ISBN : 2.204.04281-1

ISSN : 0750-1978

## AVANT-PROPOS

L'*Aduersus Marcionem* est, de loin, le plus long des traités de Tertullien; il constitue même, à lui seul, environ le cinquième de toute l'œuvre qui nous a été conservée de cet auteur. Son importance est considérable par tout ce qu'il nous apprend sur la pensée, la doctrine du polémiste carthaginois. Il nous apporte, en outre, concernant Marcion et le marcionisme, une documentation exceptionnelle dont l'intérêt a été reconnu par les modernes. On a pu, sans exagération, écrire qu'il est «la clé de voûte de toute reconstruction de la propagande marcionite et la base centrale de toute approche objective du développement disciplinaire et sotériologique chrétien aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles» (E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell' Africa Romana*, Bari 1928, p. 100).

De ce traité divisé en cinq livres, l'élaboration et la publication se sont échelonnées sur toute la première décennie du III<sup>e</sup> siècle. De semblable manière, l'édition que nous en commençons aujourd'hui se fera en plusieurs étapes. Le Livre I (le dieu de Marcion) et le livre II (le dieu Créateur) méritaient d'être groupés à cause de leurs liens étroits : nous les présentons ensemble. Ils seront suivis du livre III (le Christ de Marcion), dont l'édition est, dès maintenant, presque achevée. Le livre IV (l'évangile de Marcion), qui fait à lui seul plus du tiers du traité, et le

livre V (*l'apostolicon* – ou épîtres pauliniennes – de Marcion) viendront ensuite, chacun en son temps. Pour ces deux livres, nous bénéficierons de la collaboration de Claudio Moreschini qui assurera l'établissement du texte, tandis que nous nous chargerons de la traduction et du commentaire.

Dès la présente publication, notre confrère de Pise – et nous tenons à l'en remercier – a bien voulu rédiger la notice sur la tradition manuscrite, les problèmes ne différant en rien d'un livre à l'autre de *l'Adversus Marcionem*. Jointe à notre étude de la genèse de l'ouvrage, elle constituera l'Introduction générale de cette nouvelle édition. Les problèmes littéraires et historiques propres aux livres I et II seront traités dans une Introduction particulière.

A Tertullien, dans les temps troublés et difficiles où il a vécu sa foi chrétienne, il a fallu sans doute beaucoup de persévérance, d'acharnement, pour mener à terme son programme de réfutation du marcionisme. Puisse la même fortune favoriser la présente entreprise, dont le seul souci est d'essayer de restituer, avec le plus d'authenticité possible, ce long et précieux traité! *Habent sua fata libelli!*

\*  
\* \* \*

Au moment où le livre I va paraître, c'est pour moi un agréable devoir de remercier les deux personnes qui, successivement, par une attentive relecture de mon manuscrit, m'ont permis de rectifier des erreurs et de combler des lacunes : M. Jean-Claude Fredouille, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne, et le R.P. Dominique Bertrand, Directeur de l'Institut des Sources Chrétiennes. Pendant l'élaboration de ce travail, M. Pierre Petitmengin, Conservateur de la bibliothèque de l'École Normale Supérieure, m'a aimablement procuré nombre de documents : je tiens à lui en exprimer ma reconnaissance,

comme à remercier aussi mes étudiants de 3<sup>e</sup> cycle de l'Université de Nice qui, au cours de différents séminaires, m'ont aidé par leurs questions ou remarques à mettre au point tel détail du texte ou de la traduction. Enfin, je ne saurais oublier quel inestimable concours, dans la phase ultime préalable à l'impression, m'a apporté M. Michel Lestienne, du Secrétariat des Sources Chrétiennes : je lui dis ici toute ma gratitude.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### I. LA POLÉMIQUE CONTRE MARCION DANS L'ŒUVRE DE TERTULLIEN GENÈSE DE L'*ADVERSVS MARCIONEM*

De Marcion, disparu, semble-t-il, avant le règne de Marc-Aurèle<sup>1</sup>, Tertullien n'a pu avoir qu'une connaissance indirecte : par ses écrits, par la tradition hérésiologique, sans doute aussi par des contacts avec les marcionites de Carthage. Dans la métropole africaine, il lui a été donné de mesurer la grandeur du péril que cette hérésie faisait courir à l'Église. *Faciunt fauos et uespae, faciunt ecclesias et Marcionitae*, dira-t-il en une comparaison saisissante (*Marc.* IV, 5, 3). On ne s'étonnera donc pas qu'il ait, de bonne heure, dirigé son attention vers le marcionisme et que sa lutte contre ces hérétiques se soit étalée sur plusieurs années de sa vie.

Dès la composition de l'*Apologeticum*, en 197-198, il

1. Cf. HARNACK, *Marcion*, p. 28. Nous ne retracerons ici ni la carrière ni la doctrine de Marcion. On pourra se reporter aux pages que J.P. Mahé leur a consacrées dans son édition de *Carn.* (SC 216), p. 69-93.

faisait allusion aux marcionites indirectement, quand il soulignait la reconnaissance dont les chrétiens font preuve envers leur dieu, le Seigneur Créateur, eux qui « ne répudient pas le fruit de ses œuvres<sup>1</sup> ». A quelque temps de là, dans les années 200-202, avec son *De praescriptionibus haereticorum*, il commençait son combat contre Marcion. Certes, cet ouvrage ne lui était pas spécialement consacré. Notre polémiste l'associait à un autre hérésiarque, Valentin, dans cette réfutation générale des hérésies où il se prévalait de preuves abrégées, nouveauté et postériorité des doctrines hérétiques, sans aborder même les questions de fond. Ce traité, néanmoins, présentait déjà bon nombre de thèmes et d'indications polémiques qui devaient, comme nous verrons, être repris par l'auteur dans la suite. Il se terminait d'autre part sur l'annonce de réponses qui seraient faites séparément à certaines de ces doctrines (*Praes.* 45, 14). Vu la fréquence des attaques dont Marcion avait été l'objet dans l'ouvrage<sup>2</sup>, on peut présumer que la réfutation du marcionisme a été une des premières tâches auxquelles ait songé Tertullien. C'est de là en tout cas que devait sortir l'*Aduersus Marcionem* arrivé jusqu'à nous, et dont le livre I parut en 207-208.

Ce traité – du moins ses trois premiers livres – a été élaboré en plusieurs étapes. L'auteur lui-même nous a relaté l'histoire de ce qu'on appelle quelquefois, improprement, les trois éditions de l'*Aduersus Marcionem*. Il le fait dans la Préface du livre I (1, 1-2); il y revient dans celles du livre II (1, 1) et du livre III (1, 1). En joignant à ces indications d'autres rencontrées dans le corps des livres, en s'aidant aussi de déductions et de suppositions plausibles,

1. *Ap.* 42, 2 : *Meminimus gratiam debere nos deo domino Creatori : nullum fructum operum eius repudiamus.*

2. On n'y relève pas moins de 14 références à Marcion, dont la notice développée de *Praes.* 30, 1-3.

on peut essayer de reconstituer la genèse du grand traité contre Marcion<sup>1</sup>.

Tertullien avait commencé son entreprise modestement, par un *monobiblos* : un livre unique comme ceux qu'il devait écrire contre Hermogène et contre les valentiniens. Selon toute probabilité, cet *opusculum*<sup>2</sup> traitait de ce qui faisait à ses yeux l'originalité du système marcionite : la double divinité (dieu suprême et dieu Créateur); il touchait peut-être déjà à la christologie<sup>3</sup>. Mais aucun examen distinct n'était accordé aux Écritures de l'hérétique. Il est notable en effet que les livres IV et V de l'ouvrage définitif, ceux qui portent sur l'évangile et l'*apostolicon* de la secte, ne contiennent pas la moindre allusion à un travail de remaniement et d'addition. Ce premier ouvrage, Tertullien l'a qualifié de « hâtif » (*properatum* : *Marc.* I, 1, 1). Peut-être avait-il été entrepris dans la foulée du *De praescriptionibus*, ce qui le situerait dans les années 203-204. Peut-être est-ce au même moment que l'auteur associait Marcion à d'autres hérétiques dans la rédaction des chapitres qui devaient constituer plus tard le *De carne Christi* : lorsqu'il écrivait les chapitres 1, 2 à 5, 10 de cet ouvrage, il n'avait encore sur le marcionisme, comme l'a montré J.P. Mahé, que « la connaissance générale, mais vague dont témoigne le *De*

1. Voir notamment QUISPÉL, *Bronnen*, dont les conclusions sont admises par BARNES, *Tertullian*, p. 326-327. Voir aussi EDMONDS, *Zweite Auflage im Altertum*, p. 258-265.

2. C'est le terme utilisé en *Marc.* I, 1, 1; mais on ne peut tirer argument de ce diminutif pour apprécier les dimensions du premier ouvrage, puisque Tertullien l'utilisera aussi en V, 21, 2 pour désigner le traité définitif en cinq livres.

3. Nous nous écartons sur ce point de la thèse de QUISPÉL (*Bronnen*, p. 12-13), selon qui l'examen de la christologie marcionite n'apparaît qu'à la deuxième étape, avec une nouvelle source (Justin). Nous reviendrons sur ce problème à propos des sources du livre I et du livre II.

*praescriptione haereticorum*<sup>1</sup> ». Quoi qu'il en soit, ce premier travail, spécialement dirigé contre Marcion, fut livré au public en une première édition qui n'est pas parvenue jusqu'à nous. Il est possible que Tertullien y ait renvoyé son lecteur dans un passage du *Scorpiace*, si on admet la datation haute proposée pour ce dernier traité<sup>2</sup>.

Ce qui est sûr, c'est que cette réponse rapide avait laissé l'auteur insatisfait : il décida de reprendre son œuvre en une *plenior compositio* (*Marc.* I, 1, 1). L'expression permet de déduire un travail plus large, plus ample; elle justifie l'hypothèse selon laquelle ce premier remaniement s'était accompagné d'une division en deux livres, l'un pour le problème de l'*unica diuinitas*, l'autre pour celui du Christ<sup>3</sup> : hypothèse qui s'appuie d'autre part sur l'indication initiale du livre III définitif où l'examen séparé du Christ marcionite est donné pour suivre les traces (*secundum uestigia*) de la

1. Éd. *Carn.* (SC 216), p. 93. D'autre part, sur l'hypothèse selon laquelle Tertullien, pour constituer son *De carne Christi*, aurait repris un travail antérieur, non publié, et datant des années 200-203, voir notre article « *Chronologica Tertulliana* », p. 277-278. Hypothèse qualifiée de « very plausibly » par BARNES, *Tertullian*, p. 326.

2. *Scor.* 5, 1 : *Longum est ut deum meum bonum ostendam, quod iam a nobis didicerunt Marcionitae*. La démonstration de la bonté du Créateur (qui prendra les ch. 3-4 et 11-19 de *Marc.* II dans l'édition définitive) se rencontrait déjà, du moins ébauchée, dans le premier *Aduersus Marcionem* où Tertullien s'était inspiré principalement d'Irénée (cf. QUISPÉL, *Bronnen*, p. 12). Sur la date du *Scorpiace*, voir BARNES, *Tertullian*, p. 34-35 et 328-329, et notre *Deus Christ.*, p. 721.

3. Le groupement des livres I et II est appelé *defensio unice diuinitatis* en *Marc.* III, 1, 1. De même, le *De resurrectione*, écrit après le livre IV du *Contre Marcion* (voir ci-dessous), renvoie encore à l'ouvrage *de deo unico et Christo eius aduersus Marcionem* (*Res.* 2, 11). Ces indications sont la preuve des liens organiques qui ont subsisté pour Tertullien entre le livre sur le dieu de Marcion (I) et le livre sur le Créateur (II), distingués lors du dernier remaniement.

seconde composition<sup>1</sup>. Il est donc clair que celle-ci avait donné une part accrue et distincte à la christologie de l'hérétique : elle continuait, par contre, à laisser de côté la question des Écritures. A quelle date eut lieu cette reprise? Aucune certitude n'est possible sur ce point. On peut toutefois supposer que Tertullien a dû être assez prompt à revenir sur un travail jugé trop précipité : nous serions porté à admettre au maximum un intervalle d'un ou deux ans entre la première édition et cette seconde rédaction en deux livres (205-206). C'est peut-être au même moment que Tertullien composait le *De idololatria* où il fait état de la polémique marcionite sur le serpent d'airain<sup>2</sup>.

On sait la mésaventure arrivée à cette deuxième mouture de l'*Aduersus Marcionem* : avant même qu'elle ait pu être reproduite sous forme de copies pour l'édition envisagée, elle fut volée à Tertullien par un membre de la communauté chrétienne, qui devait apostasier par la suite<sup>3</sup>. Ce faux frère en exécuta et divulgua des extraits très fautifs, procurant ainsi une édition fragmentaire et subreptice que le docteur africain s'empressa de désavouer, tant à cause du

1. *Marc.* III, 1, 1 : « *Secundum uestigia pristini operis, quod amissum reformare perseueramus, iam hinc ordo de Christo.* » Dans ces conditions, la phrase de I, 19, 1 (*Dabitur et in Christum liber de omni statu eius; distingui enim materias oportet, quo plenius et ordinatius retractentur*) doit être considérée comme un vestige de cette seconde rédaction. *Plenius* ne ferait-il pas écho à *plenior compositio*?

2. Cf. *Id.* 5, 3-4; à rapprocher de *Marc.* II, 23, 1 et III, 18, 7; mais la comparaison de ces passages n'apporte pas d'indice sur le rapport chronologique des œuvres. Pour la datation de *Id.*, voir notre article « *Chronologica Tertulliana* », p. 278-281.

3. *Marc.* I, 1, 1 : *Hanc (compositionem) quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatae, amisi...* Pour le sens exact de *suffectam* ici, voir la note de notre traduction. L'auteur de ce vol est-il passé au marcionisme, comme le pense E. BUONAIUTI (*Il Cristianesimo nell'Africa Romana*, p. 101)? Rien ne permet de l'affirmer.

procédé sans doute qu'à cause de l'abondance des fautes<sup>1</sup>. Ce qu'on appelle inexactement la seconde édition de l'*Aduersus Marcionem* n'est donc, en fait, qu'une édition pirate et incomplète. D'elle non plus, rien n'est arrivé jusqu'à nous.

L'existence de ces copies partielles et fautives circulant dans le public à côté de celles qui subsistaient de la première édition ne pouvait manquer de créer un état de trouble dont Tertullien a été conscient : ce qui le décida à intervenir<sup>2</sup>. Mais comme le vol l'avait privé du manuscrit de sa seconde rédaction<sup>3</sup>, il fut contraint à reprendre son travail sur nouveaux frais. Il ne se limita pas à une activité d'émendation. L'abondance des fautes à corriger rendit nécessaire une nouvelle rédaction, et ceci l'entraîna à ajouter<sup>4</sup>. C'est de cette troisième élaboration qu'est sortie l'édition définitive. La refonte et l'élargissement qui la caractérisent se sont marqués : 1) par la division en deux livres distincts, ayant chacun son titre et son rouleau (les livres I et II actuels), de la démonstration sur le « dieu unique » qui formait un seul livre dans la seconde rédaction<sup>5</sup>; 2) par des ajouts ponctuels de phrases ou de passages, insérés dans la trame du développement (et c'est

1. *Marc.* I, 1, 1 : « Il avait pris copie de certains passages en accumulant les fautes, et il les a produits. »

2. *Marc.* I, 1, 2 : *ne quem uarietas eius (stili) in disperso reperta confundat.*

3. La formule initiale (« *Hanc... amisi* ») est reprise au début de *Marc.* III (« *operis quod amissum* »).

4. *Marc.* I, 1, 2 : *Frequentia emendationis necessitas facta est in nouationis. Eius occasio aliquid adicere persuasit*; voir aussi *Marc.* II, 1, 1 : *Occasio reformandi opusculi huius*, et *Marc.* III, 1, 1 : *... operis quod amissum reformare perseueramus.*

5. *Marc.* II, 1, 1 : « L'occasion de refondre le présent ouvrage ... nous a valu un autre avantage, celui de pouvoir, en discutant du dithéisme contre Marcion, assigner à chaque dieu un titre et un volume distincts, selon la division du sujet ... »

le cas, entre autres, des passages où se manifeste l'évolution religieuse de Tertullien, son adhésion au montanisme)<sup>1</sup>; 3) par la conception d'un programme d'examen approfondi consacré aux Écritures marcionites, d'où devaient sortir les livres IV et V : la discussion de l'*apostolicon* est annoncée en I, 15, 1, dans des termes qui la renvoient à un avenir que l'auteur n'est pas sûr d'atteindre<sup>2</sup>; et le livre I se clôt sur la promesse d'un examen de tout le matériel scripturaire adverse, mais *reseruaturn suo tempore*<sup>3</sup>.

C'est au cours de l'année 207-208, ou juste avant, que Tertullien a procédé à ce dernier remaniement, plus profond que le premier, et qui s'accompagnait d'un projet ambitieux étalé sur le temps. Cette date nous est fournie par lui-même : un passage du livre I donne comme présente la quinzième année de Septime-Sévère<sup>4</sup>. C'est donc certainement celle de la publication du livre I (« Sur le dieu de Marcion »). Comment s'est déroulée la publication de ce qu'il appelle la *totius opusculi series*<sup>5</sup>? Les livres II (« Sur le dieu Créateur ») et III (« Sur le Christ de Marcion »), fruit

1. Ainsi en *Marc.* I, 21, 5 (définition de la prophétie); I, 29, 4 (prohibition des secondes nocces); II, 24, 4 (réalisation d'une prophétie montaniste). Voir J.C. FREDOUILLE, « *Aduersus Marcionem* I, 29 ». Sur la question des ajouts ponctuels, qu'on peut déceler ou supposer dans les livres I et II, voir ci-dessous.

2. ... *si et ad apostolum nostrum discutiendum peruenerimus* (à propos du troisième ciel où Paul dit avoir été ravi). Formule voisine en *Marc.* I, 16, 2 : *cum et illum (apostolum) explorauerimus.*

3. *Marc.* I, 29, 9 : *reseruaturn suo tempore, sicut et ipsarum scripturarum examinationem quibus Marcion utitur.*

4. *Marc.* I, 15, 1 : « ... comment se fait-il que le maître se soit révélé la quinzième année du principat de Tibère et que nous soyons déjà à la quinzième année du règne de Sévère, sans que cette réalité matérielle soit connue du tout? »

5. *Marc.* I, 29, 9. L'expression paraît bien impliquer un étalement de la publication sur un temps plus ou moins long, et va dans le même sens que *reseruaturn suo tempore* (voir ci-dessus, n. 3). Cf. *Marc.* V, 1, 1 : « *ex opusculi ordine ad hanc materiam deuolutus.* »

du même travail de refonte, ont sans doute suivi le livre I, et à courte distance l'un de l'autre. Un intervalle plus long les sépare du livre IV (« Sur l'évangile de Marcion ») : il s'agissait en effet d'un travail entièrement nouveau et, d'autre part, considérable par ses dimensions; l'engagement montaniste y apparaît aussi plus net<sup>1</sup>. On peut proposer comme date 209. Quant au livre V (« Sur l'apôtre de Marcion »), son élaboration semble avoir été plus longue encore, et même différée pour des raisons qui nous échappent, Tertullien ayant jugé plus urgent de s'acquitter d'autres tâches. En effet, trois ouvrages importants, le *De anima*, la forme définitive du *De carne Christi*, le *De resurrectione* s'intercalent entre le livre IV et le livre V du traité contre Marcion, comme permettent de l'établir diverses indications laissées par l'auteur et des déductions fondées sur la comparaison des textes<sup>2</sup>. Il semble donc que deux ou trois années ont dû s'écouler entre la publication du livre IV et celle du livre V : nous situerions volontiers

1. Cf. *Marc.* IV, 22, 5 où les chrétiens de l'Église sont distingués de nos par Tertullien et, pour la première fois, appelés « psychiques » (à propos de l'extase).

2. *Marc.* V, 10, 1 (*resurrectionem cui et alias quidem proprio volumine satisfacimus omnibus haereticis resistentes*) renvoie explicitement au *De resurrectione*, qui lui-même renvoie à la forme définitive du *De carne Christi* (voir ci-dessus, p. 14, n. 1) en *Res.* 2, 5 et 2, 11, ainsi qu'au *De anima* (*Res.* 2, 13; 17, 2; 45, 4); notre *De carne Christi* actuel renvoie explicitement à *Marc.* IV (*eo libello quo ad evangelium suum prouocauimus : Carn.* 7, 1); le *De anima* est certainement postérieur à *Marc.* II (puisque *An.* 21, 6 renvoie à la discussion des ch. 5-9 de ce livre) et contient de nombreux indices d'une postériorité par rapport à *Marc.* IV : ainsi la théorie de *An.* 7, 4 sur le sein d'Abraham a son origine dans la polémique contre Marcion de *Marc.* IV, 34, 11 s. (cf. WASZINK, *Comm. An.*, p. 153); *An.* 17, 14 fait écho à *Marc.* IV, 40, 4-5 (cf. WASZINK, *Comm. An.*, p. 252-253). Voir notre article « *Chronologica Tertulliana* », p. 276-277. Aux ouvrages composés avant le livre V du *Contre Marcion*, il y a lieu sans doute d'ajouter le *De paradiso* perdu, qui a dû précéder le *De anima* (cf. *An.* 55, 5 et *Marc.* V, 12, 8).

ce dernier en 211-212, à la fin de la période de tranquillité relative pour l'Église qui a précédé la persécution de Scapula (été 212).

Avec ce livre V s'achève la réfutation d'une doctrine sur laquelle Tertullien n'aura plus à revenir. Sollicité désormais par des conflits liés à ses positions montanistes, affronté à des problèmes doctrinaux comme celui de l'hérésie antitrinitaire de Praxéas, ou disciplinaires comme ceux qui le séparent de l'Église des « psychiques » (secondes noces, jeûnes, pénitence), il n'accordera plus au marcionisme que de rapides allusions : ainsi, en *Prax.* 16, 4-5, il rappelle, sans nommer Marcion, la polémique de ce dernier sur les « indignités » du Créateur, et il sait en tirer argument contre son adversaire de l'heure; de même, dans un de ses derniers ouvrages, le *De ieiunio*, il entend clairement distinguer l'ascétisme montaniste de celui de Marcion et d'autres hérétiques (Tatien, Jovis) dont l'*abstinentia perpetua* est en fait dirigée contre les œuvres du Créateur et a été, pour cette raison, condamnée d'avance par l'Apôtre en *I Tim.* 4, 3 (cf. *Iei.* 15, 1). Par cette mise au point, d'ailleurs, il ne faisait que réaffirmer, à plus de quinze ans de distance, une position qui avait été la sienne, à l'égard de Marcion et des ennemis de la Loi, dès l'*Apologeticum*.

## II. MANUSCRITS ET ÉDITIONS<sup>1</sup>

Les œuvres de Tertullien nous ont été transmises par une tradition manuscrite généralement assez pauvre, représentée par un nombre assez rare d'exemplaires. Cette

1. Cette notice est l'œuvre de C. Moreschini : rédigée en italien, elle a été traduite en français par nos soins.

situation provient soit de l'extrême difficulté qu'on éprouvait à lire les écrits du Carthaginois, soit de la condamnation infligée par le *Decretum Gelasianum* de 496, dont les effets, même s'ils ne sont pas démontrables de façon évidente, ont dû probablement se faire sentir durant tout le Moyen Age.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que l'*Aduersus Marcionem* ne soit contenu que par peu de manuscrits, si l'on excepte ceux d'époque humaniste, apographe des mss médiévaux en notre possession, et qui d'ailleurs furent peu nombreux, même après la « redécouverte » de Tertullien<sup>1</sup>. S'y ajoute le fait que deux des manuscrits les plus importants ont été perdus au cours de la période qui va de la publication des premières éditions imprimées à nos jours : de ces deux manuscrits, l'un est susceptible d'être reconstruit par le moyen d'apographe (qui ne sont pas tous directs), l'autre ne peut l'être qu'au travers de citations sporadiques.

Pour entrer dans le vif du sujet, l'*Aduersus Marcionem* figure dans les manuscrits de la collection dite *Corpus Cluniacense* : ce *corpus* a été continué au V<sup>e</sup> siècle, peut-être en Espagne (c'est du moins la *communis opinio*, qui attend

1. Cette redécouverte semble avoir eu Florence pour origine. Depuis les études de KROYMANN, qui remontent à plus de quatre-vingts ans (en particulier *Die Tertullian-Ueberlieferung*), plus personne n'a soumis à nouvelle enquête le *stemma codicum* des exemplaires d'âge humaniste, à l'exception de L. LABARDI dans son article « Niccolò Niccoli e la tradizione manoscritta di Tertulliano » (*Orpheus*, N.S. 2, 1981, p. 380-396). Il est vrai qu'une telle recherche ne serait pas assurée d'être fructueuse pour l'établissement du texte de Tertullien ; il serait en effet difficile qu'émergeât un nouvel exemplaire possédant valeur autonome ; du moins serait-elle toujours profitable pour l'histoire du texte de Tertullien.

toutefois encore une vérification), et il se trouvait à Cluny au XI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

M L'unique témoin indépendant qui soit resté du *Corpus Cluniacense* est actuellement conservé à la Bibliothèque de médecine de l'Université de Montpellier, d'où son nom de *Montepessulanus* (H. 54). Écrit au XI<sup>e</sup> siècle, il constituait la première partie d'un manuscrit en deux volumes, dont la seconde partie est perdue. Le *Montepessulanus*, dont le sigle habituel est M, ne contient actuellement que *De patientia*, *De carne Christi*, *De resurrectione mortuorum*, *Aduersus Praxean*, *Aduersus Valentinianos*, *Aduersus Marcionem* (ff. 102<sup>v</sup>-256) et, d'une main plus tardive, *Apologiticum*<sup>2</sup>.

N Les traités que le *Montepessulanus*, actuellement, ne contient plus, sont conservés dans son apographe, qui, pour ces traités, tient la place du *Montepessulanus*<sup>3</sup> : il s'agit d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Florence, le *Florentinus Magliabechianus* I. VI.9., du XV<sup>e</sup> siècle, habituellement désigné par N<sup>4</sup>. Ce manuscrit, assez incorrect, est néanmoins d'une importance fondamentale pour tous les traités qui ne figurent plus dans M. Mais dans notre cas, l'*Aduersus Marcionem* étant contenu dans M, ce manuscrit est superflu pour l'établissement du texte.

D Le *Montepessulanus*, d'ailleurs, a eu un autre descendant, même si ses rapports avec lui ne peuvent être précisés avec une absolue sûreté : le *codex Dionionensis* (D), aujourd'hui perdu, mais dont P. Pithou a recueilli quelques leçons dans les marges de l'exemplaire de Tertullien en sa possession

1 Cf. E. KROYMANN, *Kritische Vorarbeiten*, p. 15-16; *Tertulliani opera ex recensione Aemilii Kroymann*, Pars III (CSEL 47), Vienne 1906, p. VI-VII.

2 Cf. CSEL 47, p. XIV-XV.

3 Voir la preuve détaillée *ibid.*, p. VI-VIII.

4. KROYMANN (*Kritische Vorarbeiten*, p. 4-13) avait déjà montré que N descend de M.

(une copie de l'édition procurée par Sigismond Gelen et imprimée à Bâle sur les presses de Froben en 1550). Pour ce *Diunionensis*, on peut faire le même raisonnement que plus haut pour le *Magliabechianus* : comme il est vraisemblable que *D* n'est qu'une copie, directe ou indirecte<sup>1</sup>, de *M*, on aura le droit de faire moins cas de lui<sup>2</sup>.

**G** Une plus grande valeur – mais seulement pour l'histoire du texte de Tertullien – doit être attribuée à un manuscrit qui se trouvait originairement à Gorze, en Alsace, et qu'on appelle le *Gorziensis* (*G*). Il est, lui aussi, perdu et, comme pour le *Diunionensis*, on n'en connaît pas la date. Ce manuscrit a été considéré par Kroymann comme une copie de *N*<sup>3</sup> ou de *M* (hypothèse la plus probable)<sup>4</sup>. Il n'est connu que par la collation qu'en a faite sporadiquement Beatus Rhenanus dans sa troisième édition des œuvres de Tertullien, imprimée à Bâle en 1539 (*R*<sub>3</sub>). En ce qui concerne la valeur de ses leçons, on peut affirmer que le *Gorziensis* ne présente rien qui ne se trouve déjà dans *M* : ses quelques leçons pourront donc être omises sans dommage puisqu'on dispose de *M*. Rhenanus toutefois s'est

1. Grâce aux recherches de P. Petitmengin (actuellement en cours d'impression), J.C. FREDOUILLE est arrivé à ces conclusions dans son édition de *Val.*, (*JC* 280), p. 56-58.

2. FREDOUILLE (*ibid.*, p. 61) est plus généreux : « Nous soulignons systématiquement les leçons de *G* et de *D* que nous possédons, bien que, en principe, elles ne présentent guère d'intérêt pour l'éditeur. Cette dérogation à la règle générale nous paraît justifiée pour deux raisons : la première est que ces leçons, qui ne nous sont connues qu'indirectement (et très partiellement) sont d'accès difficile ; la seconde raison est que, le classement de ces deux manuscrits étant encore hypothétique, il n'est sans doute pas superflu de fournir les éléments susceptibles de faire progresser les recherches en ce domaine. » Nous avons nous-même cité les leçons du *Diunionensis*, aimablement communiquées par P. Petitmengin, dans notre édition de *Exh.* (*JC* 319), sans obtenir il est vrai des résultats importants.

3. Cf. *Die Tertullian-Ueberlieferung*, p. 31 ; *CSEL* 47, p. XXI.

4. *Kritische Vorarbeiten*, p. 13.

servi en propre du *Gorziensis* pour corriger quelques-unes des leçons erronées qui défigureraient le texte de sa première et de sa deuxième édition, texte basé, comme nous le verrons, sur un manuscrit indépendant de *M* ; d'autre part, ces corrections recueillies dans *G* sont, selon nous, plus nombreuses que ne l'a indiqué Rhenanus lui-même. Il semble donc que le *Gorziensis* possède une certaine valeur en ce qui concerne l'histoire du texte de Tertullien, même s'il ne s'avère pas indispensable, quand on dispose de *M*, pour l'établissement de ce texte.

Considéré dans son ensemble, *M* est un bon manuscrit, le meilleur sans aucun doute de tous ceux qui contiennent l'*Adversus Marcionem*. Quoiqu'il ait été surévalué par celui qui l'a employé systématiquement pour la première fois, Kroymann<sup>1</sup>, on rencontre rarement des cas où la leçon du deuxième rameau de la tradition manuscrite soit préférable à celle de *M*.

**R<sub>1</sub>** Tourignons-nous maintenant vers ce second rameau, qui est représenté, en premier lieu, par l'*editio princeps* (*R*<sub>1</sub>), procurée par Rhenanus sur les presses de Froben et publiée hâtivement à Bâle en 1521. Rhenanus avait pris pour base de son édition un manuscrit de Hirsau<sup>2</sup> qui a disparu après avoir été utilisé pour l'impression : il est habituel de l'appeler pour cette raison, à la suite de Kroymann, *Hirsangiensis deperditus*. Naturellement, selon l'habitude courante chez les humanistes, l'éditeur qui se servait du manuscrit est intervenu *suo Marte* sur le texte, sans indiquer, avec la précision que nous aurions souhaitée, quand et où il corrigeait. Tel ayant été le comportement de Rhenanus, on doit se poser la question : quel était

1. C'est, avec la *libido corrigendi*, un des reproches qui ont été faits à l'éditeur du *CSEL*, lequel a, par ailleurs, bien mérité de Tertullien.

2. *Ibid.*, p. 3.

le texte originel de l'*Hirsaugiensis*? Jusqu'à quel point est intervenu Rhenanus en corrigeant, dans la plupart des cas à bon droit et heureusement, mais fréquemment aussi de façon arbitraire?

A la reconstruction du manuscrit perdu de Hirsau concourent deux manuscrits particulièrement proches de l'*editio princeps* de Rhenanus. Ils doivent, pour cette raison, être considérés comme apparentés à l'*Hirsaugiensis* et, étant d'époque tardive, ils peuvent même être tenus pour des copies de celui-ci. Ce sont le *Florentinus Magliabechianus* I. VI. 10, du XV<sup>e</sup> siècle, qui contient l'*Aduersus Marcionem* aux ff. 151<sup>v</sup>-280, et le *Luxemburgensis* 75, lui aussi du XV<sup>e</sup> siècle, où l'*Aduersus Marcionem* se trouve aux ff. 145<sup>v</sup>-233.

**F** Le premier (F)<sup>1</sup> a déjà été employé par Oehler et par Kroymann, quoique de façon non systématique : ainsi Kroymann<sup>2</sup> précisait qu'il n'employait F que pour contrôler les leçons de R<sub>1</sub>, c'est-à-dire pour distinguer les conjectures de Rhenanus (désaccords entre F et R<sub>1</sub>) des leçons de l'*Hirsaugiensis deperditus* (accords entre F et R<sub>1</sub>). Critère valable, qui permet de ne pas alourdir inutilement l'apparat critique des leçons et des erreurs propres dont fourmille F. On s'étonne pourtant que Kroymann n'ait pas vu que ce critère aurait été renforcé s'il avait également employé le *Luxemburgensis* — au lieu de le récuser —, dans la préparation du volume LXX du CSEL, paru en 1942<sup>3</sup>.

**X** Ce *Luxemburgensis* 75 (X), en effet, avait été découvert quelques années auparavant par J.W.Ph. Borleffs, qui avait

1. Description de F dans KROYMANN, *Kritische Vorarbeiten*, p. 3-4 et CSEL 47, p. XX. Ce manuscrit, d'après sa *subscriptio*, aurait été copié à Pforzheim, en 1426, par deux franciscains, Thomas von Lymphen et Johannès von Lautenbach.

2. CSEL 47, p. XX-XXI.

3. *Tertulliani opera*, Pars II, 2 (CSEL 70), Vienne 1942, p. XXXV, n. 67.

également cherché à préciser la position de ce témoin à l'intérieur du second rameau du *Corpus Cluniacense*<sup>1</sup>. Renvoyant à ce que nous avons déjà montré ailleurs<sup>2</sup>, nous pouvons nous contenter ici de résumer les résultats de nos précédentes recherches<sup>3</sup> sur les rapports entre F et X : ces deux témoins dérivent, indépendamment l'un de l'autre, du *Pforzheimensis amissus*, intermédiaire entre l'*Hirsaugiensis* et eux ; cet intermédiaire, maintenant perdu, doit son nom au fait que l'exemplaire sur lequel fut copié F, en 1426, se trouvait précisément à Pforzheim<sup>4</sup>. Notre hypothèse diffère toutefois de celle de Borleffs pour qui le *Luxemburgensis* dérive en droite ligne de l'*Hirsaugiensis*<sup>5</sup> et, pour cette raison, aurait une valeur supérieure à F et serait substantiellement semblable à R<sub>1</sub>. A notre avis, l'hypothèse de la dérivation conjointe de F et de X d'un anneau intermédiaire, dérivé lui-même de l'*Hirsaugiensis*, demeure valable.

**V L** De la même façon on peut considérer comme non encore réfutée notre démonstration d'une dérivation à partir de F de deux autres témoins tardifs<sup>6</sup> : le *Vindobonensis* 4194 (V), qui est depuis 1918 à Naples (= *Neapolitanus* 55), et le *Leidensis latinus* 2 (L). L'un et l'autre sont du XV<sup>e</sup> siècle ; ils ont été sporadiquement utilisés non seule-

1. Cf. J. BORLEFFS, «Zur Luxemburger Tertullianhandschrift», *Mnemosyne* 3, 1935, p. 299-308.

2. Voir nos «Prolegomena».

3. Ces résultats ont été acceptés par J.C. FREDUILLE, dans son édition de *Val.* (SC 280), p. 52.

4. Renseignements sur le présumé *Pforzheimensis* dans KROYMANN, *Kritische Vorarbeiten*, p. 6-7. Voir les remarques de FREDUILLE (SC 280, p. 52) concernant l'existence de ce manuscrit et le nom de *Pforzheimensis* qui lui est donné.

5. Opinion acceptée par KROYMANN (qui, pour cette raison, avait cru opportun de ne pas utiliser X) dans le CSEL 70, p. XXXV.

6. Cf. «Prolegomena», 1966, p. 295 s.

ment par Oehler, mais aussi par un savant connaisseur de Tertullien, J.H. Waszink<sup>1</sup>.

En conclusion, bien que *F* et *X* soient des manuscrits de faible valeur en comparaison de *M* et de l'*Hirsangiensis* perdu (pour autant que nous puissions, sur la base de *R<sub>1</sub>*, faire une hypothèse sur sa teneur), ils semblent devoir être utilisés : il ne s'agit pas, naturellement, d'enregistrer dans l'apparat toutes leurs *lectiones singulares* mais seulement celles qui peuvent servir à reconstruire l'*Hirsangiensis* perdu. Deux éventualités se présentent : 1) l'accord *FXR<sub>1</sub>* : c'est le cas le plus courant et le plus simple ; 2) l'accord de *FX* contre *R<sub>1</sub>*. Dans cette éventualité, l'accord de *FX* peut représenter la leçon de l'*Hirsangiensis*, corrigée tacitement par Rhenanus (dans ce cas, ce sera aussi a fortiori la leçon du *Pforzbinensis*) ; ou bien cet accord ne repose que sur la leçon, erronée dans ce cas, du *Pforzbinensis* : la leçon de *R<sub>1</sub>* ne fournirait plus ici une correction de Rhenanus, mais bien la leçon de l'*Hirsangiensis* originel.

*R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>R<sub>3</sub>*, De ce que nous avons dit jusqu'ici, il résulte que l'édition imprimée, procurée par Rhenanus en 1521, a mis en circulation un texte de l'*Adversus Marcionem* fondé sur un seul des deux rameaux de la tradition manuscrite, plus précisément sur celui qui offrait le texte le moins bon, puisque, comme on l'a déjà dit, *M* est sans aucun doute le meilleur manuscrit pour l'établissement du texte. Le très grand mérite de Rhenanus fut d'émender, en se servant des forces de son génie, un texte difficile et plusieurs fois considérablement corrompu ; mais les émendations courent le risque d'être fautives : elles sont exposées à un haut degré de subjectivité. C'est pourquoi la première édition

1. Dans son édition de l'*Adversus Hermogenem (Stromata Patristica et Mediaevalia 5)*, Utrecht 1956. D'autre part, J.C. FREDOUILLE a démontré la dépendance de *L* par rapport à *V* dans son édition de *Val.* (SC 280), p. 51.

de Rhenanus (1521 : *R<sub>1</sub>*) aussi bien que la deuxième (1528 : *R<sub>2</sub>*), également publiée à Bâle, donnent quelquefois l'impression de procédés un peu arbitraires, basés sur une connaissance de la langue de Tertullien qu'un érudit, seul et à cette époque, ne pouvait avoir. Pour cette raison, ces deux éditions ont été surpassées par la troisième (*R<sub>3</sub>*), de 1539, dans laquelle Rhenanus a mis à profit non seulement son expérience de vingt ans dans la pratique de Tertullien, mais aussi – apport capital – un manuscrit appartenant à l'autre rameau de la tradition, le *Gorziensis deperditus*, dont nous avons parlé plus haut : Rhenanus en a tiré bon nombre de leçons qui lui ont permis d'émender le texte de l'*Hirsangiensis* là où la *diuinatio* de l'éditeur n'avait pas été suffisante dans ses travaux précédents. Rhenanus a présenté ainsi, pour la première fois, avec sa troisième édition, un texte annonciateur de celui que devaient procurer les éditeurs modernes, et en particulier Kroymann, c'est-à-dire fondé sur les deux rameaux de la tradition manuscrite.

*Rig.* Cent ans environ après *R<sub>3</sub>*, un égal titre de mérite doit être assigné à Nicolas Rigault (Rigaltius) qui, dans son édition imprimée à Paris en 1634, a utilisé le meilleur manuscrit du premier rameau de la tradition et de tout le *Corpus Cluniacense* : le *Montepessulanus*. C'est ainsi que son texte diffère très souvent de celui des éditeurs précédents pour se rapprocher exactement de *M* : une telle observation n'a pu être faite que récemment<sup>1</sup>, après que Kroymann eut collationné en entier, et utilisé comme il convenait, le manuscrit de Montpellier, et après qu'une plus grande attention eut été, bien légitimement, accordée à cette édition de Rigault. On ne se trompera guère en affirmant que Rhenanus et Rigault ont apporté au texte de

1. Nous nous référons ici aux succinctes observations de notre édition de l'*Adversus Marcionem*, Milan 1971, p. X s.

l'*Aduersus Marcionem* une contribution supérieure à celle de tous les autres éditeurs.

**Pam.** Il est juste de mentionner aussi Jacques de Pamèle (Pamelius) dont l'édition fut publiée à Anvers en 1579, et qui se servit sporadiquement d'un manuscrit de la première famille : plus d'une fois, en effet, il utilise ou note des leçons d'un *Vat. cod.* qui n'est pas davantage identifié, mais semble avoir une certaine affinité avec le *Montepessulanus*. Cependant les mérites de l'édition de 1579 ont consisté, beaucoup plus que dans les apports de critique textuelle, dans l'enrichissement de l'annotation et la reconnaissance des citations bibliques : Pamelius fut le premier à indiquer, autant que ce lui fut possible, les citations scripturaires contenues dans l'*Aduersus Marcionem*.

**B Gel.** Nettement inférieure, tant pour l'établissement du texte que pour l'exégèse du contenu et de la doctrine, est l'édition de Martin Mesnart, faite à Paris en 1545 (*B*), aussi bien que celle de Sigismond Gelen, faite à Bâle en 1550 : ces deux éditeurs ont repris pratiquement sans aucune modification le texte de la troisième édition de Rhenanus.

**Iun. Lat.** En revanche, il convient de relever les conjectures remarquables, quoique peu nombreuses, proposées par deux autres savants du XVI<sup>e</sup> siècle, Francesco Iunius et Latinus Latinius.

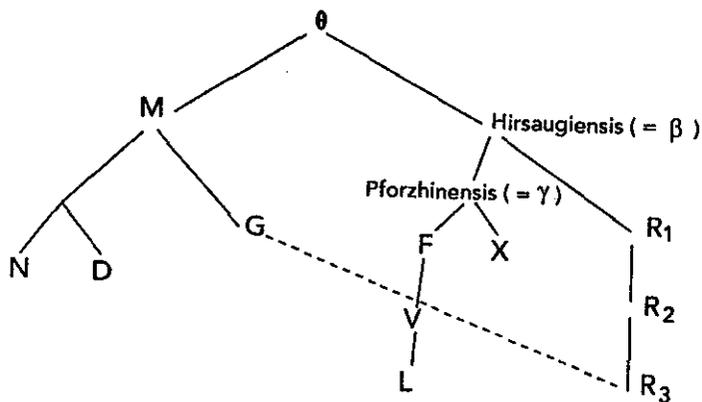
Avec l'édition de Rigault s'est terminée la première phase d'activité éditoriale consacrée à Tertullien en général et à son texte. Rares depuis lors ont été les progrès réalisés par la critique. Peu nombreux sont les apports de Le Prieur (Paris 1664), qui se limita à intervenir sporadiquement sur le texte de Rigault; encore moins importants ceux de Semler (Halle 1769-1776) et d'Oehler (Leipzig 1853-1854)<sup>1</sup>.

1. Les défauts de l'édition de Oehler ont été soulignés de façon presque cruelle par KROYMANN (*CSEL* 47, p. XXVIII s.).

**Kr.**

Une avancée décisive, en ce qui concerne l'*Aduersus Marcionem*, fut réalisée grâce à l'édition critique d'Emile Kroymann (*CSEL* 47, Vienne 1906). Elle est la plus souvent citée : on en connaît les mérites et démérites. D'un côté, en effet, nous y trouvons un texte établi de manière critique, sur la base de recherches préliminaires concernant les manuscrits et leurs rapports mutuels (seule l'existence du *Luxemburgensis* lui a échappé); un texte établi à la suite d'une lecture attentive : l'éditeur ne s'est pas caché la difficulté que lui présentait le style de Tertullien, il a affronté cette difficulté et cherché à la vaincre. D'un autre côté, pour venir à bout de ces problèmes d'interprétation, Kroymann n'a pas eu d'autres moyens que le recours quasi-exclusif à la conjecture et à l'intervention drastique sur le texte. Il a été le représentant typique d'une certaine critique en vogue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a touché non seulement Tertullien, mais d'autres auteurs tardifs, dans une tentative de normalisation de tout ce qui paraissait en dissonance avec la règle. Ce fut le mérite principal de l'école suédoise, représentée par Löfstedt et Thörnell, aidée aussi par les études attentives et précises de H. Hoppe sur le domaine lexical et syntaxique, que de créer les bases pour une nouvelle lecture de Tertullien et de préparer les savants à lire le texte du Carthaginois comme un phénomène original et autonome, quoique enraciné – et il ne saurait en être autrement – dans le contexte historique, social, culturel de la langue latine et de la chrétienté d'Afrique.

Stemma



## INTRODUCTION AUX LIVRES I ET II

### I. SOLIDARITÉ DES DEUX LIVRES

Dans l'économie d'ensemble de l'ouvrage définitif, les livres I et II forment un tout : comme nous l'avons vu<sup>1</sup>, ils n'ont été séparés qu'à la troisième étape de la rédaction. Marcion superposait au Créateur, dieu des juifs et de l'Ancien Testament, un dieu supérieur, de pure bonté, dont la révélation s'était faite en Jésus-Christ. A cette conception gnostique, nos deux premiers livres opposent une « défense », en deux volets, du monothéisme chrétien. Tertullien, qui n'a pas encore exploré le *Canon* scripturaire de l'hérétique et doit sa documentation aux *Antithèses*<sup>2</sup>, s'attache à ruiner la théologie dualiste de Marcion, avant de s'en prendre, dans le livre suivant, à sa christologie docète. La caractéristique de ces livres est de mettre en œuvre une méthode de discussion rationnelle, fondée sur les arguments logiques, en renvoyant à plus tard l'examen des assises scripturaires de la doctrine. Cette méthode est

1. Cf. *supra*, p. 14 et n. 3.

2. Cf. *infra*, p. 39.

explicitée avec la plus grande netteté en I, 16, 2 : « C'est de préférence par le moyen d'idées communes et d'argumentations justes que nous préparons la foi à entendre l'appel des Écritures, qui viendra ensuite. » Le recours fréquent à des termes comme *definire* (« établir », « poser en principe »), *definitio* et expressions apparentées éclaire aussi la démarche suivie par l'auteur<sup>1</sup>. D'où la fermeté des divisions qui commandent tout le développement. C'est assurément ce besoin de clarté logique qui a conduit Tertullien, lors de la dernière refonte, à présenter au public deux livres distincts pour traiter des deux dieux du système marcionite « en divisant la matière » : ainsi le livre I, consacré au prétendu dieu supérieur, en établissant la totale inexistence de celui-ci, ruinerait la théorie adverse en son aspect positif; et le livre II, défense et réhabilitation du Créateur injustement critiqué, le rétablirait dans sa dignité de Dieu unique<sup>2</sup>. Mais l'unité primitive des deux volets qui avaient constitué un seul livre dans la seconde étape de l'élaboration, ressort encore du fait que la première section du livre I (ch. 3-7), sur le dithéisme, reste pour ainsi dire extérieure et préalable aussi bien à l'examen des propriétés du dieu marcionite (I, 8-29) qu'à celui de la critique contre le Créateur (II), comme le montre la transition de I, 7, 7, vestige de l'ancien plan unitaire<sup>3</sup>. Cette étroite solidarité est assurée également par la présence, dans le livre I, des thèmes essentiels du livre II : la défense de l'univers créé contre la critique

1. Cf. I, 3, 2 et 5; 16, 2; 18, 2; 22, 2; 29, 9; II, 1, 1; 1, 2; 12, 3; 13, 5; 14, 2; 16, 3; 21, 1; le ch. 24 du livre II est construit sur des définitions du repentir (voir t. 2, note complémentaire 29). Méthode toute différente de celle d'Irénée qui veut réfuter Marcion « à partir des paroles du Seigneur et de l'Apôtre qu'il a conservées et qu'il utilise » (*Haer.* 1, 27, 4).

2. Cf. II, 1, 1 : *definientes ... defendentes ...*

3. ... *his interrim lineis eam (= materiam dimicationis) clusimus intra quas de singularibus iam proprietatibus congregiemur.*

marcionite est l'objet d'un long développement en I, 13-14, ce qui permettra à l'auteur, en II, 4, de faire un éloge de cette création en s'appuyant sur la *Genèse*; la justification de l'existence de sentiments en Dieu et l'idée que bonté et justice sont indissociables (cf. II, 16, 4 s.; 11, 3 s.), figurent déjà dans les démonstrations du livre I (25, 6-7; 26, 1-5). Tertullien lui-même, par des annonces et des rappels, a souligné les liens qui unissent ces deux livres<sup>1</sup>.

Si étroitement soudés l'un à l'autre, ils gardent cependant leur physionomie propre, le premier méritant de s'appeler *In deum Marcionis*, le second *Pro deo Creatore* : chacun possède son principe d'organisation, et obéit à un plan particulier.

## II. ORGANISATION

**a) Plan du livre I** Réfutation de l'existence du dieu superposé au Créateur par Marcion, ce livre s'ordonne suivant un plan solide, souligné par l'auteur au moyen de transitions et récapitulations<sup>2</sup>. Il paraît reposer sur la distinction entre le nombre des dieux, qui est l'objet de la première discussion (ch. 3-7), et les qualités distinctives du dieu marcionite, qui prennent tout le reste du livre. Mais l'examen de ces propriétés se subdivise lui-même en deux grands ensembles, indépendants l'un de l'autre, et ayant chacun son mouvement : l'un

1. Ainsi I, 25, 7 (*defendemus*) annonce II, 16, 2-7; II, 3, 2 (*ostendimus*) renvoie à I, 22-24; II, 6, 2 à I, 23; II, 11, 3 à I, 26-27; II, 27, 8 (*ostendimus in libello suo*) à I, 26-29.

2. Cf. 3, 1 : *congressio de numero*; 7, 7 : *ad numeri retractatum ... de singularibus iam proprietatibus congregiemur*; 29, 9 : *definitiones unice diuinitatis et condiciones statuum eius omnino non esse confirmant.*

sur la nouveauté de ce dieu resté longtemps inconnu des hommes, l'autre sur sa bonté, qui serait sa qualité essentielle. Ainsi le livre est rythmé par la succession de trois problèmes : le *retractatus numeri*, la *quaestio dei noui et retro ignoti*, la *quaestio dei optimi*.

Le principe de ce plan provient-il, comme le veut Bill<sup>1</sup>, de l'opposition aristotélicienne entre *πῶσον* et *ποῖον*? Mais l'assimilation de « nombre » à « quantité » nous paraît arbitraire<sup>2</sup>. R.D. Sider, qui critique Bill, propose de trouver l'explication de ce plan ternaire dans la théorie rhétorique des questions : *quid sit, an sit, quale sit*<sup>3</sup>. S'il est vrai que ces deux dernières questions, comme l'a indiqué Tertullien lui-même<sup>4</sup>, peuvent rendre compte du rapport entre la deuxième partie (problème du dieu nouveau et anciennement inconnu) et la troisième (problème du dieu tout-bon), nous ne voyons pas, en revanche, que l'examen du nombre des dieux corresponde vraiment à la question *quid sit*. En fait la simple logique imposait à Tertullien de traiter, pour commencer, du système dithéiste, avant de passer aux caractéristiques des deux dieux. Comme nous l'avons observé, le *retractatus numeri* a l'aspect d'un préalable par

<sup>1</sup> P. 17.

<sup>2</sup> Tout aussi arbitraire nous paraît l'explication que le même BILL (p. 33) propose pour distinguer les deux *proprietates* du dieu marcionite, la *bonitas* qui serait une qualité relationnelle (catégorie du *πρὸς τι πῶς ἔχειν*) et la *bonitas* qui serait une qualité intrinsèque (catégorie du *ποῖον καθ' αὑτό*). En fait, Tert. n'a pas explicité la distinction qu'il pouvait faire de ces deux caractères du dieu marcionite. Sa seule indication à ce sujet se lit dans la formule de transition de 22, 1 : *Accedamus ... ad ipsam dei personam*; comme on voit, elle est exempte de toute technicité. Mais du plan et du contexte, il se déduit que l'auteur considérait bien la bonté comme constituant aux yeux de Marcion la caractéristique essentielle de son dieu.

<sup>3</sup> *Ancient Rhetoric*, p. 49 et n. 1.

<sup>4</sup> *Marc.* I, 17, 1. À vrai dire, le *topos* (cf. p. 178, n. 2) se trouve engagé là dans une argumentation particulière.

rapport aux discussions subséquentes du livre I et du livre II.

Comment s'organise, plus précisément, ce livre I? Il s'ouvre par une *praefatio* (« préface », cf. 1, 2) destinée à signaler la troisième et définitive édition (1, 1-2). Vient ensuite le prologue proprement dit (1, 3-5 et 2) qui, après un brillant morceau de rhétorique sur la « barbarie » de Marcion, rappelle son hérésie et la genèse de son dualisme théologique. — La première partie (ch. 3-7) porte sur la légitimité d'un dithéisme et conclut par la négative en trois étapes : a) l'unicité fait partie de la définition de Dieu (ch. 3); b) réfutation d'un dithéisme à divinités égales (ch. 4-5); c) réfutation d'un dithéisme assorti d'une disparité, comme celui de Marcion (ch. 6-7). — La seconde partie (ch. 8-21) traite du *deus nouus et retro ignotus* : après des préliminaires sur nouveauté et vérité, dieu inconnu et dieu incertain (8, 1-9, 4), elle comporte une première grande section où tout le débat tourne autour de la création, seul moyen convenable que ce dieu aurait eu de se faire connaître en face du Créateur (9, 4-17, 2); une seconde section concerne les conditions et circonstances spécifiques de la révélation que les marcionites attribuent à leur dieu (17, 3-21, 6). Toute cette partie centrale joue le rôle d'objection préalable par rapport à la suivante<sup>1</sup> : ce qui en ressort, c'est l'inconsistance, l'inexistence d'un dieu qui n'a rien créé, rien produit et qui ne s'est pas non plus manifesté en Jésus-Christ, représentant du seul Créateur. — La troisième partie (ch. 22-29) est consacrée à ce qui devrait constituer la personnalité même de ce *deus optimus*, sa bonté : un premier développement (ch. 22-24) établit l'indignité d'une bonté qui ne répond à aucun des trois

<sup>1</sup> Cf. 22, 1 : *relaxata praescriptionum defensione*. Sur le sens « logique » de *praescriptio*, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 196 s.

critères du divin : innéité (c'est-à-dire éternité), rationalité, perfection; un deuxième (ch. 25) apporte une réponse négative à la question de savoir si la bonté à elle seule, sans les autres sentiments, convient à la divinité; le développement final, où le ton se hausse (26, 1-29, 8), montre l'absurdité (*peruersitas, nanitas*) d'un dieu qui, imposant à ses fidèles des règles morales très rigoureuses, n'est ni juge ni punisseur : ce développement se clôt par une comparaison avec les chrétiens de la « Grande Église » à propos de l'interdiction marcionite du mariage, ce qui permet une rétorsion contre ce dieu du grief de cruauté et d'homicide imputé au Créateur. — Une courte conclusion (29, 9) récapitule l'argumentation et renvoie à la suite de l'ouvrage pour les points simplement esquissés<sup>1</sup>.

**b) Plan du livre II** Également ternaire, ce plan, quoique moins souligné que celui du livre précédent, se laisse saisir, sans peine, de certaines indications fournies par l'auteur<sup>2</sup>. Il est commandé par l'objet même du livre qui se veut — Tertullien le précise dès le début et ne manque pas d'y revenir<sup>3</sup> — une « défense », une apologie du dieu des juifs et des chrétiens contre les *Antithèses* de Marcion. Que cette défense du Créateur prenne pour trame une série de questions et objections des

1. Le plan, restitué par MEIJERING, p. 5-6, faute d'une prise en compte des indications précises de Tert., ne correspond pas au nôtre. Voir nos observations dans « *Chronica Tertulliana* 1977 », *REAug* 24, 1978, p. 312-313.

2. Notamment, en 5, 1, la comparaison des marcionites aux chiens et de leurs « questions » à des os qu'ils rongent; en 20, 1 la comparaison des mêmes aux seiches dont l'encre figure les blasphèmes de ces hérétiques.

3. Cf. 1, 1 (*alterum defendentes digne deum esse*); 5, 3; 6, 1; 6, 4; 7, 5 (*pro Creatore*); 29, 1 (*defensio Creatoris*). Déjà en I, 25, 7 (*defendemus in causa Creatoris*).

hérétiques<sup>1</sup> ne saurait donc surprendre. Mais une organisation soignée, étudiée, a été imposée à ce défilé de problèmes en fonction de ce que le Carthaginois entendait démontrer, à savoir que la bonté refusée au Créateur par ses adversaires, et la justice, dont ils font à tort une sorte de mal, se trouvent harmonieusement unies en lui et lui confèrent la plénitude de la divinité en établissant, du même coup, son unicité.

Le prologue est constitué d'un rappel du remaniement, qui précise l'objet de ce deuxième livre (ch. 1), et d'un développement sur la présomption hérétique (ch. 2). — Il est suivi d'une *praemunitio* sur la bonté du Créateur, « dieu connu » (ch. 3-4)<sup>2</sup>. — Vient alors le corps du livre, qui est fait de trois grandes parties. La première (ch. 5-10) vise à disculper le Créateur dans le drame de la Genèse : ce dieu ne doit pas être tenu pour responsable de la faute d'Adam ni de celle du diable. Dans sa bonté, il a créé l'homme et le diable doués de libre-arbitre; tous deux se sont pervertis par le mauvais usage qu'ils en ont fait, et qui n'est donc pas imputable à leur auteur. Cette démonstration s'articule en une suite de cinq problèmes marcionites, auxquels il est successivement répondu : ensemble dominé par les analyses du libre-arbitre, image de Dieu dans l'homme, et de la *qualitas animae* (l'âme, simple souffle de Dieu, est inférieure à l'Esprit). — La seconde partie (ch. 11-19), véritable centre du livre, traite de la justice du Créateur, depuis le péché de

1. Cf. 5, 1 (*ad quaestiones omnes*); 20, 1 (*obicientia*). Déjà présent au livre I, ce procédé d'argumentation est systématique au livre II. Voir *infra*, p. 38.

2. La *praemunitio* (équivalent de προπαρασκευή) est un développement préliminaire, de caractère préjudiciel, qui sert à préparer la démonstration; par elle, selon la définition de Julius Rufinianus, *ante confirmatur quod subiecturi sumus* (cf. J. MARTIN, *Antike Rhetorik*, Munich 1974, p. 277-278). Tert. l'appelle plus volontiers *praestructio* : cf. MOINGT, *TTT* 1, p. 168-173.

l'homme jusqu'à la loi mosaïque : elle examine le *totus ordo dei iudicis* (cf. 17, 1) pour établir d'abord que justice et bonté sont indissociables depuis la création même, qu'il faut distinguer le mal du péché et le mal judiciaire qui est un bien quand il est ordonné au bien, enfin que la justice divine s'exerce par le moyen de sentiments comme la colère, qui revêtent en Dieu un mode incorruptible. Ensuite, après un rappel de la miséricorde et de la patience du dieu de l'Ancien Testament, elle procède à une justification des « duretés » de la Loi (talion, interdits alimentaires, sacrifices), puis à un résumé de l'enseignement des prophètes, qui illustre aussi la bonté du Créateur. — La troisième partie (ch. 20-27) est un examen, pièce par pièce, du dossier que Marcion avait constitué pour « détruire le Créateur » : sont passées en revue et réfutées, selon un regroupement thématique dû sans doute à Tertullien, la tromperie ordonnée contre les Égyptiens dans le vol de leur vaiselle (ch. 20), les incohérences d'un dieu, qualifié de *mobilis et instabilis*, qui se met en contradiction avec la Loi (ch. 21-22) ou se déjuge et se repent (ch. 23-24), enfin ses diverses petitesse et indignités (ch. 25-26). Une explication « abrégée » conclut cet ensemble en donnant une interprétation théologique de ces « indignités » : elles doivent être rapportées non à Dieu le Père, invisible dans sa majesté, mais au Fils de Dieu, le Verbe qui, dès le commencement, s'est préparé à son abaissement et à son incarnation (ch. 27). — Une assez longue péroration (ch. 28-29) entend retourner contre Marcion ses propres *Antithèses* : le ch. 28 présente des « Contre-Antithèses » destinées à établir qu'on peut reprocher au dieu marcionite tout ce qui est reproché au Créateur ; le ch. 29 veut prouver l'unicité du dieu bon et juste à partir des *Antithèses* mêmes et dénie à l'hérétique le droit d'employer valablement ce concept qui convient au seul Créateur.

Ce plan se révèle clair et bien équilibré<sup>1</sup> : le prologue et la péroration encadrent harmonieusement trois parties de volume à peu près égal (respectivement huit pages et demie, dix pages, neuf pages et demie, dans le *CSEL* 47). Les deux premières parties s'ordonnent selon la chronologie, la coupure étant marquée par la chute adamique. De la deuxième à la troisième partie, la progression est d'ordre qualitatif : l'impiété marcionite (cf. 20, 1 : *ingenia tenebrarum, blasphemiae*) est portée à son comble par le dossier-requisitoire maintenant abordé. Enfin la rétorsion terminale apporte un couronnement à ce *Pro deo Creatore*.

### III. SOURCES

La réfutation de Tertullien, dans ces livres comme dans le livre III, s'appuie essentiellement sur les *Antithèses* que Marcion avait composées pour opposer, point par point, le dieu de l'Ancien Testament au dieu de Jésus-Christ et séparer ainsi la Loi de l'Évangile. C'est à cet ouvrage, cité et analysé en I, 19, 4, qu'il doit de caractériser le Créateur comme un dieu inférieur, juge sévère, guerrier, cruel, ignorant même l'existence d'un dieu supérieur, jaloux,

1. Ce n'est pas le cas de celui que restitue MEIJERING, p. 89-90, avec une introduction qui se limite au ch. 1, une première partie démesurée (ch. 2-20 : « démonstration que le Créateur est bon et juste »), une seconde partie (ch. 21-26) sur les faiblesses et contradictions du Créateur, et des conclusions englobant les ch. 27-29. Un tel plan ne tient pas compte des intentions de l'auteur ; il ne distingue pas l'*exprobratio mali* relative au drame de la Genèse et l'*ordo dei iudicis* mis en cause à partir du péché. La *fraus* ordonnée à la sortie d'Égypte (ch. 20) n'a rien à voir avec la Loi ; elle amorce le dossier des *malignitates* du Créateur. Quant au ch. 27, il fait corps avec la discussion des *pusilla et indigna dei*, qu'il conclut de façon « abrégée » (cf. 27, 1).

méchant, instable et changeant; il lui doit aussi bien ce qui est rapporté du dieu supérieur, de pure bonté, doux et calme, qui «est descendu» pour se manifester en Jésus-Christ dans la quinzième année de Tibère. De la même source aussi proviennent la plupart des problèmes et objections qui forment un dossier contre le Créateur. Mais Tertullien a utilisé également une lettre de Marcion, qui ne nous est connue que par lui et où l'hérétique, apparemment, faisait état de sa défection de la Grande Église<sup>1</sup>: peut-être même lui doit-il l'indication de I, 2, 2 selon laquelle le rapprochement de *Lc* 6, 43 et d'*Is.* 45, 7 aurait été à l'origine de cette conception dithéiste. En ce qui concerne les Écritures marcionites, il est clair en tout cas que, au moment du dernier remaniement, si cet examen est envisagé et annoncé, il n'a pas encore eu lieu<sup>2</sup>: nos livres n'apportent aucun indice d'une connaissance précise de ce *Canon*; ils s'en tiennent à des affirmations générales sur la mutilation des Écritures par Marcion ou sur son refus de l'*euangelium ueritatis* (à propos de passages que *Matthieu* est seul à donner)<sup>3</sup>.

Il est plus difficile de mesurer sa dette à l'égard de la littérature ecclésiastique: lui-même ne nous a laissé aucune indication à ce sujet. On sait que beaucoup d'écrits, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, ont été dirigés contre le marcionisme, soit considéré isolément, soit associé aux autres hérésies du temps: Harnack en a dressé la liste<sup>4</sup>. Que le *Syntagma* de Justin et l'*Aduersus haereses* d'Irénée aient servi à Tertullien dans son combat contre Marcion, c'est chose d'autant plus probable que ces deux auteurs

1. Cf. I, 1, 5-6; lettre citée aussi en *Carn.* 2, 3-4 et en *Marc.* IV, 4, 3-4.  
 2. Cf. I, 15, 1; 16, 2; II, 2, 4 (voir t. 2, note *ad loc.*).  
 3. Cf. I, 1, 5; II, 15, 3; 17, 2.  
 4. *Marcion*, p. 238\*-250\*.

sont rangés, avec des termes éloquents, parmi les sources de son ouvrage contre les valentiniens (*Val.* 5, 1). Si ce traité se situe bien, comme le pense son dernier éditeur J.-C. Fredouille<sup>1</sup>, au début de la période de production antignostique (207-209), on a toutes raisons d'admettre que l'indication fournie pour l'*Aduersus Valentinianos* vaut aussi pour l'*Aduersus Marcionem*; et d'ailleurs la formule *ipsorum haeresiarcharum contemporales* qu'on trouve dans le passage en question pour caractériser ces devanciers, semble bien montrer que l'auteur ne limitait pas leur contribution à la seule hérésie valentinienne. Dans la liste de Harnack<sup>2</sup> figure aussi Théophile d'Antioche, qui avait composé un ouvrage de grande valeur contre Marcion. Tertullien devait être d'autant plus porté à l'utiliser dans son présent combat qu'il avait déjà mis à profit l'*Ad Autolyicum* dans son *Apologeticum*, et un livre du même Théophile contre Hermogène dans son *Aduersus Hermogenem* (antérieur à l'*Aduersus Marcionem*). Malheureusement, des trois sources a priori les plus probables du travail de Tertullien, seul subsiste l'ouvrage d'Irénée. La disparition du *Syntagma* de Justin et du *Contre Marcion* de Théophile – le *Dialogue avec Tryphon* et l'*Ad Autolyicum* ne nous en apportent, respectivement, que de lointains reflets – voue à l'approximation toute recherche des sources hérésiologiques de l'*Aduersus Marcionem*.

La critique moderne a essayé cependant de préciser la dette envers les trois prédécesseurs. En 1943, G. Quispel a soutenu une thèse<sup>3</sup> qui s'est généralement imposée: la première édition de l'*Aduersus Marcionem*, *monobiblos* sur le dieu marcionite, aurait été faite à partir d'Irénée; dans la deuxième étape, Justin aurait été mis à contribution pour

1. Éd. *Val.* (SC 280), p. 11-12.  
 2. *Marcion*, p. 241\*-242\*; cf. EUSÈBE, *H.E.* 4, 24.  
 3. *Bronnen*, Leiden 1943.

un livre consacré à la christologie, qui devait devenir ensuite le livre III; dans le remaniement définitif, Théophile aurait servi à constituer notre livre II; si bien que nous aurions comme source principale Irénée pour I, Théophile pour II, Justin pour III. Thèse ingénieuse, mais trop tributaire d'une théorie aujourd'hui en défaveur, celle de la source unique! Théorie, au reste, difficilement vérifiable: car nous ne pouvons que conjecturer le contenu des deux premières formes de l'*Aduersus Marcionem*; rien par exemple n'interdit de penser que la première contenait déjà des considérations christologiques, appelées seulement à être étoffées par la suite. Même si l'on admet les déductions de Quispel, on sera forcé de reconnaître, avec C. Moreschini, que «cette classification qui pose une source spécifique à l'origine de chacun des livres de l'*Aduersus Marcionem*, ne doit pas être entendue dans un sens excessivement rigoureux<sup>1</sup>». Pour notre part, nous avons observé que le livre I est celui où l'influence d'Irénée est la moins perceptible. De fait, beaucoup des rapprochements signalés par Quispel nous ont paru factices ou peu convaincants<sup>2</sup>. Les seuls à avoir quelque consistance concernent des arguments en rapport avec la prétendue bonté du dieu marcionite: déficiente parce que ne sauvant pas tous les hommes (I, 24, 1 - *Haer.* 4, 33, 2 [35 s.]) ou détournant les hommes de leur vrai maître (I, 23, 2 - *Haer.* 4, 33, 2 [33 s.])<sup>3</sup>. Mais

1. «Temi e motivi», p. 183.

2. Quelques exemples: *Marc.* I, 7, 1 et *Haer.* 4, 1, 1 (12): l'opposition *nomen/res* est courante dans la tradition philosophique et grammaticale; I, 27, 3 et *Haer.* 5, 17, 1 (1-3): voir les réserves de MEIJERING, p. 82; I, 4, 2-3 et *Haer.* 4, 2, 5 (68-73): Irénée ne s'insurge pas contre l'appellation de *magnus rex* donnée au Créateur alors que Tert. récuse toute comparaison avec Dieu; I, 22, 8 et *Haer.* 2, 5, 3 (33-55): ce texte ne concerne en rien le marcionisme.

3. Cf. QUISPTEL, *Bronnen*, p. 23.

comment ne pas penser que ce type d'argument a été utilisé de bonne heure dans la polémique antimarcionite? De même la formule de I, 15, 3 («Il n'est pas de contenant qui ne soit plus grand que le contenu.»), véritable *topos* théologique au II<sup>e</sup> siècle, peut provenir aussi bien de Théophile (*Aut.* 2, 3) que d'Irénée (*Haer.* 2, 1, 2 [31 s.])<sup>1</sup>. En revanche, rien dans la méthode du livre I de l'*Aduersus Marcionem* ni dans son argumentation fondamentale (la définition de Dieu comme *summum magnum*, les deux formes de dithéisme, la distinction de «dieu nouveau» et de «dieu bon», les trois critères du divin appliqués à la bonté) n'a sa source dans Irénée. Pour écrire ce livre, où les *communes sensus* alimentent pour une large part le raisonnement, l'auteur a beaucoup puisé dans l'arsenal des idées, schémas, catégories que mettaient à sa disposition sa culture et réflexion personnelles.

Il en va différemment du livre II. Dans sa défense du Créateur contre les arguments marcionites, Tertullien paraît plus tributaire de ses prédécesseurs. Plus nombreuses sont les convergences avec Théophile<sup>2</sup>, mais aussi avec l'*Aduersus Haereses* et la *Démonstration* d'Irénée: c'est le cas notamment de l'explication des «anciennetés» de la Loi par la volonté pédagogique de Dieu, ou de la vue sur la divinisation de l'homme<sup>3</sup>. Il paraît s'être inspiré de Justin à propos des sacrifices rituels de la Loi (II, 18, 3) et dans ses explications sur la question de *Gen.* 3, 9<sup>4</sup>. Mais il a puisé aussi, semble-t-il, à diverses traditions. Certains passages, sur l'âme souffle de Dieu (II, 9, 1-2), sur la justification du vol de la vaisselle d'Égypte (II, 20, 2-4), peut-être aussi

1. Cf. *ibid.*, p. 23.

2. Cf. *ibid.*, p. 37-46. Mais voir nos réserves quant à un prétendu emprunt à II, 4, 1 (t. 2, note complémentaire 23).

3. Cf. II, 15, 1-2; 18; 19; 27, 7. Voir QUISPTEL, *Bronnen*, p. 47-50.

4. Cf. II, 25, 1-6; voir t. 2, note complémentaire 30.

sur l'organisation cosmique comme suite de «diérèses» (II, 12, 2) s'éclairent par des rapprochements avec Philon qu'il n'a dû connaître qu'indirectement, par une tradition ecclésiastique. On peut relever aussi des contacts avec des traditions juives et rabbiniques<sup>1</sup>. Mais tous ces matériaux, Tertullien sait les intégrer dans une construction personnelle ou les transformer en les combinant<sup>2</sup>.

Enfin, à côté des sources écrites, quelle part faut-il faire à l'information orale? Harnack<sup>3</sup> a bien marqué l'existence de contacts et de conversations de Tertullien avec les marcionites. Même si le procédé d'exposition choisi, comme nous verrons, peut accroître l'impression de dialogues avec les adversaires, il est indéniable que notre auteur connaît bien les marcionites de Carthage: il est au courant de leurs pratiques en matière d'alimentation et d'habitat<sup>4</sup>. Il sait avec précision comment est organisée leur liturgie, quel rôle les *Antithèses* prennent dans l'initiation; il n'ignore pas la rigueur de leur discipline morale, leur pratique de la continence et leur interdiction du mariage, leur refus de fréquenter les jeux, leur courage à accepter le martyre<sup>5</sup>. Peut-être même doit-il à cette connaissance directe certains points de doctrine qui alimentent le débat, comme l'eschatologie marcionite (I, 23, 7; 24, 2; 27, 5; 28, 1) et l'objection tirée des serments du Créateur (II, 26, 1).

Au total, du travail d'information que Tertullien a accompli pour préparer sa réfutation du marcionisme, prévaut une impression de solidité et de sérieux.

1. Cf. II, 2, 7; 10, 3; 20, 2-4; 25, 5 (voir t. 2, notes *ad loc.*).

2. Voir t. 2, notes complémentaires 28 et 30.

3. *Marcion*, p. 254\*.

4. Cf. I, 14, 4-5; 24, 7.

5. Cf. I, 14, 3; 14, 5; 19, 4; 23, 9; 24, 4; 26, 1; 27, 5; 28, 2-4; 29, 1.

#### IV. ARGUMENTATION

Tout effort pour préciser ce qu'il y a de caractéristique sur ce plan passe d'abord par la distinction entre les «idées communes» et les «argumentations justes» que Tertullien associe pour définir sa méthode (I, 16, 2)<sup>1</sup>.

Parmi les plus notables exemples des idées générales, reçues par le *consensus omnium*, on relèvera: la définition de Dieu comme «suprême grandeur» (I, 3, 2; etc.), qui adapte, en une formulation originale, une longue tradition philosophique, notamment stoïcienne (Sénèque) où la «grandeur» servait à exprimer le dieu cosmique<sup>2</sup>; la notion, corollaire de la précédente, d'une infinie distance entre Dieu et tout le reste, en particulier l'homme, si bien que toute comparaison tirée de ce dernier est inadéquate à Dieu (I, 4, 2) – et c'est l'exploitation de cette idée qui permettra d'expliquer les prétendus anthropomorphismes du dieu de l'Ancien Testament comme colère (II, 16, 4-7) et repentir (II, 24, 7-8); la conception selon laquelle Dieu s'est révélé d'abord «naturellement» par l'univers et par l'âme avant de se révéler «surnaturellement» par ses *praedicationes* (I, 10, 1-3; 18, 2; II, 17, 1), conception qui est un lointain héritage de la tradition stoïcienne et sert ici d'armature à l'argumentation contre un prétendu dieu étranger au monde; les trois critères du divin: naturel (= éternel), rationnel, parfait, qui structurent la discussion sur la bonté du dieu marcionite (I, 22-24) et qui viennent d'une tradition d'école remontant à une définition chrysippéenne de Dieu<sup>3</sup>. D'emploi plus général et de plus grande

1. Voir *supra*, p. 31 s.

2. Voir note complémentaire 3 et notre *Deus Christ.*, p. 41-44; cf. MORESCHINI, «Temî et motivi», p. 175.

3. Voir p. 202, n. 2.

extension sont deux autres schémas de pensée habituels à notre auteur : a) la règle de la supériorité de l'antérieur sur le postérieur, qui joue un grand rôle dans la dialectique de Tertullien<sup>1</sup> et qui servira ici à imposer au dieu marcionite la norme (*regula*) du Créateur (I, 9, 4), comme dans d'autres arguments et avec diverses variantes<sup>2</sup>; b) l'argument de ce qui «convient à Dieu», exprimé le plus souvent par le tour «digne de Dieu» (*Deo dignus*), mais aussi par des verbes comme *decere*, *conuenire*, *congruere*, *competere*; il constitue l'argument suprême sous sa forme positive pour justifier, sous sa forme négative pour rejeter, une assertion sur le divin. Tertullien le reçoit d'une longue tradition, car, comme l'a montré O. Dreyer<sup>3</sup>, ce cliché du θεοπρεπές remonte à Homère, passe par le criticisme des philosophes grecs et s'épanouit chez Philon. Notre écrivain, avant son *Contre Marcion*, l'a déjà utilisé (cf. *Ap.* 11, 4; *Herm.* 14, 1-3; 23, 2; etc.). S'il lui donne une telle place dans cet ouvrage – nous en avons relevé plus de trente occurrences –, c'est sans doute parce que son adversaire s'était servi lui-même de la forme négative de l'argument dans le procès qu'il faisait de la création et des anthropomorphismes du Créateur (cf. I, 13, 2; 25, 2; II, 27, 1).

Des *sensus communes* relève aussi la loi de l'harmonie des contraires qui règle l'ensemble de l'univers : ce thème très général, qui s'est élaboré dans la philosophie grecque, peut-être à partir d'Empédocle, puis banalisé jusqu'à devenir un *topos*, est fort aimé de notre écrivain<sup>4</sup>; il en tire

1. Cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 174 s.

2. Cf. I, 23, 5; – écart entre la vérité et l'image : II, 7, 3-4; ce qui vaut pour le commencement vaut pour la fin : I, 22, 7; 29, 4; II, 17, 3; «nouveau» de l'hérésie : I, 1, 6; 19, 2-3.

3. *Untersuchungen* ...

4. Voir note complémentaire 14 (p. 301).

ici des preuves en plusieurs occasions : pour récuser l'idée que le dieu marcionite aurait créé un monde invisible (I, 16, 2-4), pour légitimer les «contrariétés» et les sentiments judiciaires du Créateur (II, 14, 1; 16, 6); enfin pour récupérer au profit du «dieu de l'univers» le concept d'«antithèse» (II, 29, 4).

Dans sa recherche des preuves, Tertullien recourt volontiers aussi à l'étymologie, selon la tradition des rhéteurs. Par volonté de précision, il rappelle le sens exact de mots d'origine grecque : ainsi pour *haeresis* (II, 2, 7), pour *diabolus* (II, 10, 1); ou bien il éclaire des termes latins en les rapprochant de leurs correspondants grecs : pour *mundus* (= κόσμος : I, 13, 3), pour *paenitentia* (= μετάνοια : II, 24, 8); il peut aussi appuyer sa démonstration d'un éclaircissement linguistique : pour *dominus* (I, 27, 3), *homo* (I, 24, 5), *regeneratio* (I, 28, 2); il lui arrive aussi de jouer sur le rapport qui lie deux termes : *iustitia* et *indicare* (II, 12, 1). On le voit, soucieux de la *proprietas uerborum*, s'appuyer sur le fait que l'énoncé biblique de *Gen.* 2, 7 marque une distinction entre «souffle» reçu par l'homme et «Esprit» de Dieu (II, 9, 2). Il sait de même écarter les ambiguïtés de sens confondus sous le vocable *malum* et il fait de la distinction entre «mal-péché» et «mal-punition» le pilier de sa démonstration (II, 14, 2)<sup>1</sup>. Ce soin des distinctions se trouve même curieusement appliqué à la théologie : il reprend les marcionites parce qu'ils ne comprennent pas que les sentiments prêtés à Dieu par la Bible n'impliquent pas plus une assimilation à l'homme que les parties du corps (droite, œil, pieds) dont elle le crédite (II, 16, 4). Les mêmes mots ne peuvent recouvrir les mêmes réalités

1. Voir aussi II, 24, 4-5 où la même dualité de sens est indiquée pour *κακία* à propos de textes scripturaires.

quand ils s'appliquent à l'être humain et quand ils servent pour celui qui est «suprême grandeur».

Au titre des *argumentationes iustae*, on devra relever certains types de raisonnement qui reviennent avec une notable fréquence : ainsi le raisonnement *a minore ad maius*, dont nos livres présentent au moins cinq exemples (I, 5, 1 ; 13, 2 ; 14, 2 ; 16, 4 ; II, 2, 2). Le raisonnement par l'absurde est plus rare (I, 3, 3). On remarquera surtout que, Marcion ayant eu la maladresse de laisser au Demiurge le statut de Dieu<sup>1</sup>, Tertullien exploite cet avantage sans discrétion ; il en tire argument à des fins diverses<sup>2</sup> et notamment pour faire jouer une loi d'analogie ou de réciprocité qu'on pourrait formuler ainsi : ce qui est valable pour le Créateur l'est aussi pour le dieu suprême (cf. I, 6, 3-4 ; 7, 2) et inversement (cf. I, 7, 6 ; 15, 4). On en rapprochera une forme de tactique qui est d'un large emploi dans ces livres : la rétorsion. De ce procédé d'origine judiciaire, Tertullien avait fait un ample et habile usage contre les païens, dans son *Apologeticum*. Il ne manque pas d'y recourir pour faire pièce à Marcion et à son dieu : sont «retournées» contre ce dernier les imputations de «malfaisance» (I, 22, 7-10 ; 24, 2) et de «pusillanimité» (I, 27, 1) qui sont habituelles chez les marcionites contre le dieu de l'Ancien Testament ; ils font de celui-ci un juge, Tertullien convaincra à son tour le Tout-Bon d'en être un aussi (I, 26, 4 ; 27, 6). Cette tactique brutale, conforme au tempérament de l'Africain, culmine dans la péroraison : le ch. 28 du livre II

«retourne» contre le dieu marcionite les prétendues faiblesses et indignités du Créateur<sup>1</sup>.

Concernant la conduite de la discussion, il faut signaler le goût de l'auteur pour ce qu'on appellera le repli : tactique qui consiste, dans un premier temps, à récuser l'argument adverse déclaré non recevable, puis, dans un second, à l'admettre à examen et le réfuter dans son fond. Ainsi la comparaison de Dieu avec un roi terrestre est dite d'abord incompatible avec une exigence du divin ; mais aussitôt après, elle est admise, et l'argumentation marcionite qui s'appuie sur elle fait l'objet d'une réfutation minutieuse (I, 4, 2-6). Cette manière de raisonner, dont les exemples abondent<sup>2</sup>, si elle ralentit et encombre la discussion, devait sans doute présenter, aux yeux de Tertullien, l'intérêt de lui conférer le beau rôle et de lui assurer double victoire. On en rapprochera l'usage qu'il fait de la «prescription» comme objection de principe, fin de non recevoir, moyen de mettre un terme au débat, celui-ci ne se poursuivant que par pure concession<sup>3</sup>. Elle sert ici de point de départ et marque les étapes de l'ensemble de la discussion. Dès le début, Tertullien rappelle en effet que Marcion, convaincu d'hérésie du fait de sa postériorité par rapport à la foi chrétienne, ne mériterait aucune réfutation plus ample, la prescription de nouveauté des hérésies devant couper court à tout examen d'une doctrine de cette nature (I, 1, 6-7) : le débat sur le fond de la doctrine, objet de tout l'*Adversus Marcionem*, n'est donc accepté que par une concession au parti adverse, et pour éviter le grief de

1. Cette inconséquence avait été corrigée par son disciple Apellès qui réduisit le Créateur à n'être qu'un «ange de feu» (cf. *Praes.* 34, 4).

2. Nombreuses occurrences : I, 2, 1 ; 2, 3 ; 6, 2-3 ; 9, 9 ; 11, 6 ; 13, 2 ; 15, 4 ; II, 2, 1 et 3 ; 16, 5 ; 24, 2.

1. Autres exemples : I, 7, 2 ; 24, 3 ; II, 25, 6. En II, 19, 1, la rétorsion est faite contre le peuple juif.

2. I, 13, 2-3 ; 18, 1 ; 23, 5 ; II, 5, 3 ; etc.

3. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 195-234.

dérobade<sup>1</sup>. Le premier problème discuté est celui de la double divinité : il est dit constituer non seulement le point principal du débat, mais même sa totalité (I, 3, 1; 7, 7); de sorte que, une fois établie la nécessité du monothéisme, l'examen des caractéristiques du dieu marcionite n'est plus que concédé à l'adversaire. Le premier développement qui lui est consacré vise à établir qu'il devait se révéler par une création comme le dieu de l'Ancien Testament. Cette condition n'étant pas remplie, c'est par concession que le meneur de jeu discute de la révélation au sens où l'entendent les marcionites (I, 18, 1). Il élève alors contre eux, du fait que leur dieu a été annoncé par Marcion sous le règne d'Antonin, une nouvelle prescription, qualifiée de *expeditissima probatio* (I, 20, 1) : un dieu du règne d'Antonin ne peut s'être manifesté sous Tibère en Jésus-Christ (I, 19, 3-5; 21, 5). Là encore, la poursuite du débat – l'examen de la bonté, qualité primordiale, de ce dieu – n'intervient que par «le relâchement de la défense qu'assurent les prescriptions» (I, 22, 1). Enfin la réponse à l'argumentation de Marcion contre le Créateur, c'est-à-dire l'ensemble du livre II, est concédée elle aussi à l'adversaire : le chapitre introducteur précise en effet que, le livre précédent ayant démontré l'inexistence du prétendu dieu supérieur «en vertu des règles certaines qui établissent comme préalable l'unicité et la perfection de la divinité», il n'y aurait plus lieu normalement de mettre en question le Créateur; il suffirait de l'honorer (II, 1, 2)<sup>2</sup>.

1. ... *ne compendium praescriptionis ubique aduocatum diffidentiae deputetur* (I, 1, 7).

2. Le souci de trouver des arguments brefs, décisifs, coupant court à la poursuite du débat se marque aussi en II, 27, 1, pour clore l'examen des «petitesses» du Créateur (*ut ... compendio absoluam ... simplici et certa ratione proponam*); de même en II, 29, 1, pour clore celui des *Antithèses* (*compendio interim possum antithesis retulisse*).

Cette dialectique s'est voulue rigoureuse, contraignante. Malheureusement, elle laisse aussi, plus d'une fois, l'impression d'être excessive, surchargée. Disputeur archaïque, Tertullien a voulu trop prouver. On a remarqué aussi, depuis longtemps, qu'il «mêle aux plus solides arguments des raisonnements de sophiste<sup>1</sup>». Nos deux livres en offrent bien des exemples. Ainsi la loi d'exclusion des contraires qu'il fait jouer dans sa définition de Dieu (I, 1, 3) ou du bien de la justice (II, 11, 4) n'est pas pleinement convaincante; pas davantage sa tentative de prouver la justice du Créateur en faisant valoir qu'il a organisé l'univers par une série de diérèses (II, 12, 2). On a du mal à le suivre quand, après avoir distingué de la bonté envers le prochain la bonté envers l'étranger, il ordonne chronologiquement et hiérarchiquement ces deux «degrés» et prétend établir que le second ne peut exister s'il n'y a pas eu le premier (I, 23, 5)<sup>2</sup>.

Par ses matériaux comme par la manière dont ils sont mis en œuvre, l'argumentation des livres I et II porte bien le reflet de la culture profane de Tertullien, et la marque de cette «seconde sophistique» dans laquelle son esprit s'est formé.

## V. UTILISATION DE LA BIBLE

Le recours à une méthode logique et rationnelle dans la controverse sur la divinité n'empêche pas Tertullien d'alléguer aussi l'Écriture sainte, soit pour son propre compte, soit pour répondre aux objections de Marcion qui, dans ses

1. MONCEAUX, *HLAC* 1, p. 335.

2. Autres arguments spécieux ou sophistiques en I, 5, 5; 16, 4; 17, 2; 24, 4; 26, 4; 27, 3; II, 11, 3.

*Antithèses*, s'était appuyé sur le témoignage de l'Ancien Testament pour mener ses attaques contre le « dieu des juifs ». Aussi l'appel à la Bible est-il trois fois plus fréquent dans le livre II (209 renvois dont 44 en citations explicites) que dans le livre I (62 renvois, dont 20 en citations explicites).

Les textes scripturaires cités indépendamment de Marcion sont toujours intégrés aux démonstrations. Ils visent en général à confirmer par l'autorité divine des vérités surnaturelles comme l'unicité de Dieu (*I Cor.* 8, 4 en I, 3, 1), sa transcendance (*Is.* 40, 25 en I, 4, 2), sa perfection (*Matth.* 5, 48 en I, 24, 1), ou bien des points de doctrine : bonté de la création (*Gen.* 1-2 en II, 4 et II, 11, 1-2), défection du diable (*Ez.* 28, 11-16 en II, 10), nature des anges (*Ps.* 104, 4 en II, 8, 2 et II, 10, 1), condamnation des hérésies et de leurs curiosités (*Is.* 40, 13-14 et *Rom.* 11, 33 en II, 2, 4), passage des « anciennetés » de la Loi à la nouveauté évangélique (dossier de *testimonia*<sup>1</sup> en I, 20, 4-5 ; *Ps.* 2, 1-3 en I, 21, 1). Pour l'Ancien Testament, Tertullien se montre familier avec l'interprétation figurative et prophétique : le début du Psaume 2 est rapporté au rejet des servitudes de la Loi ; le passage d'Ezéchiel sur le prince de Tyr est compris comme prophétie du diable ; et si le récit de *Gen.* 1-2 est utilisé au sens littéral pour démontrer la bonté du Créateur, deux versets cependant sont assortis d'une exégèse figurative : *Gen.* 2, 8 (passage du monde à l'Église) ; *Gen.* 2, 18 (création d'Ève rapportée à Marie et à l'Église). Dans tous ces cas, notre docteur reçoit ses interprétations « spirituelles » d'une tradition ecclésiastique. Mais il lui arrive aussi d'étendre ce type d'exégèse :

1. Seul cas de référence erronée : *Jér.* 38, 31-32 est donné comme étant d'Isaïe (nous pensons qu'on doit s'en tenir à la tradition manuscrite).

c'est ainsi que l'exclamation d'*Is.* 40, 13-14, avec son écho dans *Rom.* 11, 33, devient pour lui prophétique de la présomption hérétique, selon un thème qui lui est habituel<sup>1</sup>. Il sait d'autre part tirer parti de tel détail de l'énoncé : on voit par exemple le terme de « jugement » en *Rom.* 11, 33 lui servir d'argument en faveur d'un « dieu-juge ».

Mais, plus fréquemment, le recours à la Bible est conditionné par l'usage qu'en avait fait Marcion à l'appui de ses thèses. Là encore, Tertullien se montre, en règle générale, le champion de l'interprétation traditionnelle dans l'Église ; de cette prudence, il s'écarte cependant quelquefois pour des exégèses de circonstance qui répondent à ses desseins polémiques ou à son besoin de surcharger l'argumentation. Dans cette controverse, les textes du Nouveau Testament n'entrent que pour une part restreinte. On sait que Marcion justifiait son système théologique en invoquant le bon arbre et le mauvais arbre de la parabole de *Lc* 6, 43 où il voyait figurés son dieu de bonté et le Créateur. A cette interprétation aventureuse, notre écrivain oppose une saine exégèse (I, 2, 1) qui ramène ce verset, compris comme *simplex capitulum*, à son contexte (enseignement moral de Jésus) qui lui donne sa véritable portée (exemples concernant l'homme et ses œuvres). Mais dans la suite, l'intempérant argumenteur n'hésite pas à reprendre l'exégèse dénoncée pour exploiter contre son adversaire le même passage, entendu il est vrai dans le sens opposé : à l'occasion d'autres passages scripturaires (*Ps.* 44, 2 ; *Jon.* 4, 2), il voit le fruit du bon arbre comme désignant le Verbe fils de Dieu (II, 4, 2) ou, dans ce bon arbre même, le Créateur (II, 24, 3). Le

1. Cf. II, 2, 4. Sur l'Esprit-Saint ayant prévu Marcion et son hérésie, voir aussi II, 26, 2.

«conflit d'Antioche» (*Gal.* 2, 11-21) était allégué par Marcion pour démontrer une divergence doctrinale entre Pierre et Paul et légitimer les amputations qu'il faisait subir au Nouveau Testament. Reprenant pour l'essentiel ce qu'il avait déjà dit en *Praes.* 23-24, Tertullien lui oppose une explication précise, rigoureuse de ce passage : le litige portait sur des questions de vie pratique (*conuersatio*) non sur le problème de la divinité; il y ajoute une image de Paul, neuf dans sa foi et son apostolat, qu'il tire du même chapitre de l'épître (*Gal.* 2, 1), non sans quelque liberté avec la chronologie<sup>1</sup>; à ce comportement il oppose son attitude postérieure (*II Cor.* 9, 19-20) qui allait être conforme à celle de Pierre : ce qui ruine l'argument de Marcion, fondé sur un prétendu conflit (I, 20, 2-3).

Ce respect à l'égard de l'«histoire» se vérifie également à propos de l'Ancien Testament : sur ce terrain, l'affrontement était beaucoup plus grave. Car Marcion l'utilisait pour faire le procès de celui qu'il appelait Démiurge (Créateur) ou «dieu des juifs». A cette fin, il avait adopté une interprétation littéraliste qui prenait au pied de la lettre les anthropomorphismes bibliques et d'autre part, à la suite de la Synagogue, il refusait tout recours à l'explication «spirituelle» mise en place depuis le Nouveau Testament pour présenter celui-ci comme accomplissement des «figures» ou «prophéties» de l'Ancienne Alliance. Ce type d'explication, Tertullien reproche à son adversaire de ne pas le recevoir<sup>2</sup>; il en donne même des exemples<sup>3</sup> ou le

1. Voir note complémentaire 18 (p. 307).

2. Cf. II, 15, 3; 19, 1; 21, 2; 26, 4 (où marcionites et juifs sont associés dans une exclamation indignée).

3. Cf. II, 15, 3 où la sentence de *Ex.* 20, 5 (punition des fils pour les péchés des pères) est «prophétique» de la parole des juifs sur le sang du Christ (*Matth.* 27, 25); II, 26, 4 où l'intercession de Moïse (*Ex.* 32, 10.32) «préfigure» celle du Christ.

mentionne par prétérition<sup>1</sup>. Mais il a l'honnêteté de s'attacher à la même exégèse littéraliste, historique, que Marcion, à ce qu'il appelle la *simplicitas ueritatis* (II, 21, 2). Seulement, là où l'hérétique offre une interprétation tendancieuse et malveillante, il présente, lui, une interprétation favorable qui réhabilite le dieu de l'Ancien Testament, en s'appuyant sur la lettre de la Bible, sans qu'on trouve chez lui la moindre trace d'allégorisation.

Ainsi le texte d'*Is.* 45, 7 («Je crée les maux») était retenu par Marcion comme l'aveu par Yahvé qu'il est l'auteur du mal : Tertullien le réhabilite en faisant jouer une distinction entre «péché» et «punition»; seule cette deuxième sorte de mal, qui est en fait un bien, peut être attribuée à celui dont les deux premiers chapitres de la *Genèse*, avec le retour constant de «bon» et «bien», démontrent la foncière bonté (II, 14, 2-3; cf. II, 4). Marcion voyait dans la déclaration de *Deut.* 32, 39 («Je frappe et je guéris») la preuve des incohérences du Créateur (I, 16, 4); pour notre docteur, elle manifeste en fait les légitimes oppositions de la double fonction de père et de maître qui est celle de Dieu (II, 13, 4 - 14, 1). Tout le récit de la création de l'homme et de sa chute, entendu au sens littéral, servait chez Marcion à prouver la culpabilité du Démiurge. En conservant la même interprétation, Tertullien s'attache à démontrer la responsabilité entière de l'homme. Deux versets bibliques, entendus dans toute la précision de leurs termes, *Gen.* 1, 26 (homme à l'image et ressemblance de Dieu) et *Gen.* 2, 7 (insufflation à l'homme d'un *souffle*, et non pas de l'Esprit) constituent le nœud de son explication et le point d'appui de sa dialectique : le premier montre en l'homme une créature privilégiée et forte grâce au libre arbitre, le

1. Cf. II, 22, 1 (le serpent d'airain); 21, 2 (circumduction de l'arche à Jéricho).

second au contraire un être faillible (II, 5, 5 - 9, 9). Même réhabilitation, avec des arguments de raison et en tenant compte du contexte historique, pour les épisodes, incriminés par Marcion, du déluge, de l'incendie de Sodome, des plaies d'Égypte, des châtiments infligés au peuple juif, de la mort des enfants qui s'étaient moqués d'Élisée (II, 14, 4), enfin de la spoliation des Égyptiens au départ des Hébreux (II, 20, 2-4). Les contradictions dénoncées par l'hérétique à propos du sabbat et de l'interdit des représentations figurées disparaissent dès lors qu'on discerne l'objet de ces institutions ou prescriptions : cessation des travaux *humains* dans un cas, répression de la tendance idolâtrique dans l'autre (II, 21, 2; 22, 1-2).

En ce qui concerne les dispositions de la loi juive, mises aussi en accusation (rétribution collective d'*Ex.* 20, 5, talion, interdits alimentaires, sacrifices, minuties en matière de vaisselle), elles sont justifiées, selon l'explication traditionnelle, par la volonté pédagogique de Dieu à l'égard d'un peuple au « cœur dur » qu'il fallait lointainement préparer à l'ère évangélique (II, 15, 1-2; 18; 19, 1; 22, 2-4). Le problème des « repentirs » reprochés au dieu de l'Ancien Testament reçoit sa solution en une habile dialectique qui étage trois passages, entendus au sens littéral : *I Sam.* 15, 11; *Jon.* 3, 10; *I Sam.* 15, 29, ce dernier faisant apparaître de façon explicite que le repentir en Dieu, comme tous les autres sentiments, est *sui generis* et sans rapport avec le repentir humain (II, 24; cf. II, 16). Enfin divers anthropomorphismes suscitaient l'ironie de Marcion : ignorance de Yahvé questionnant Adam (*Gen.* 3, 9) et Caïn (*Gen.* 4, 9), ses serments par lui-même, sa prière à Moïse (*Ex.* 32, 32). Tertullien évacue toute interprétation dénigrante en voyant, dans ces actions, l'œuvre d'une volonté divine qui vise à instruire l'homme, à former sa foi, à lui fournir des exemples ou des contre-exemples (II, 25, 1-5; 26).

Cette lecture « historique » de l'Ancien Testament

s'étend aussi à des textes que Marcion avait volontairement omis et que Tertullien prend soin de lui rappeler : les prescriptions du Décalogue concernant l'amour du prochain (II, 13, 5; 17, 4), les actes de miséricorde et de patience dont les livres des *Rois* créditent le dieu vétérotestamentaire (II, 17, 2), enfin l'enseignement moral et religieux des prophètes, en particulier dans les *Psaumes*, enseignement porteur des « promesses » qui s'accompliront avec l'ère évangélique (II, 19, 2-4). Ce dernier exemple fait voir combien facilement à l'interprétation « simple » peut se surajouter l'interprétation « spirituelle » habituelle à l'Église pour situer le Nouveau Testament dans la continuité de l'Ancien Testament<sup>1</sup>.

Mais cette revalorisation de l'Ancien Testament, en vertu d'une exégèse littéraliste et historisante sentie comme non exclusive, mais que Tertullien a voulu scrupuleusement respecter pour vaincre son adversaire avec ses propres armes, se couronne d'une explication théologique qui prétend apporter la solution globale et décisive à tous les problèmes posés par les anthropomorphismes et autres « indignités » du dieu biblique. Il s'agit du recours à la théologie du Fils-Verbe. Tandis que Marcion professait une théologie modaliste selon laquelle la divinité s'était révélée directement en Jésus<sup>2</sup>, la foi de la « Grande Église » faisait des distinctions dans l'être divin : Père, Fils et Esprit-Saint. Tout l'effort théologique du II<sup>e</sup> siècle depuis Justin avait porté sur la définition d'un « second dieu », le Fils-Verbe, et l'élaboration d'une théorie destinée à expliquer les théophanies de l'Ancien Testament : ces apparitions

1. Sur cette double lecture de l'A.T. et, en particulier, du Psautier, voir notre étude « Le témoignage des Psaumes ».

2. Sur cette théologie modaliste, où la manifestation en Jésus s'exprime par *descendere* et *revelari*, voir I, 11, 8; 14, 2; 19, 1-2; 25, 2; II, 25, 6; 27, 2. Cf. HARNACK, *Marcion*, p. 162 s.; BLACKMAN, p. 98 s.

tions divines ne pouvaient être attribuées au Père, dont la Bible proclamait l'invisibilité; on les rapporta donc au Fils-Verbe qui, agent de la volonté du Père, s'était seul manifesté au monde et fait voir des hommes avant de s'incarner en Jésus-Christ. Ici Tertullien ne fait que reprendre cette théorie à ses prédécesseurs, notamment Théophile et Irénée, pour l'étendre à toutes les « indignités » mises en cause par Marcion : les comportements « humains » du Créateur sont à attribuer au seul Fils-Verbe qui, en se mettant ainsi à la portée des hommes, préparait son incarnation et instruisait l'humanité à le recevoir (II, 27, 3-6). Conditionnés par les exigences de l'économie du salut, les anthropomorphismes vilipendés par les marcionites trouvaient donc, par un autre biais, une explication « digne de Dieu » (II, 27, 7). Ce beau développement, qui termine la relecture « corrigée » de l'Ancien Testament, a été souvent l'objet d'appréciations inexactes. On a eu tort par exemple de voir dans la théorie avancée ici la marque d'une théologie « subordinatienne ». En fait, il n'y a pas trace d'une inégalité substantielle entre le Père et le Fils. On a exagéré aussi la différence entre ce que Tertullien dit ici de la visibilité du Fils et ce qu'il devait en dire à quelques années de là, dans l'*Adversus Praxean* (ch. 14) où il soutient que le Fils est visible seulement au titre de Fils, mais que, comme Verbe et Esprit, il partage l'invisibilité du Père. Il a été montré qu'en réalité, d'un traité à l'autre, il n'avait pas changé radicalement d'interprétation<sup>1</sup>. Enfin, et surtout, on a voulu tenir pour une « capitulation devant Marcion » (M. Pohlenz) la concession apparente et ironique qu'il lui fait d'un Père « invisible, inapprochable, pacifique et, pour m'exprimer ainsi, dieu des philosophes » – conforme donc au dogme de l'*apatheia* cher

1. MOINGT, *TTT* 1, p. 261.

à l'hérétique –, et qui serait ainsi totalement coupé du Fils, seul visible et s'exposant à toutes les indignités du commerce avec les hommes (II, 27, 6). Il faut ramener l'argument à sa juste portée, qui est d'être polémique. Jamais Tertullien n'a songé sérieusement à assimiler au dieu « oisif » de Marcion le Père invisible de sa théologie, qui agit par son Fils et qui est en si intime accord de sentiments avec lui que tout ce que ce Fils « fait, dit ou subit doit être imputé en dernier ressort au Père, au nom de qui et par la volonté de qui il agit<sup>1</sup> ».

## VI. POLÉMIQUE

Solidement documenté et argumenté, l'ouvrage n'est pas, pour autant, le produit d'une enquête objective sur le marcionisme. Comme l'écrit un critique<sup>2</sup>, « pour juger équitablement de la probité de Tertullien dans l'Anti-Marcion, il importe de ne pas perdre de vue que l'on a affaire à un traité polémique. D'un historien, on serait en droit d'attendre un exposé complet et impartial de la doctrine marcionite, on lui demanderait d'en faciliter l'intelligence en transportant le lecteur, par un effort de sympathie, au centre de la doctrine qu'il étudie ... Le polémiste n'est pas tenu à tant d'égards ». On ne s'étonnera donc pas que le Carthaginois n'ait pas mis en relief l'intuition fondamentale sur laquelle Marcion avait bâti son système, c'est-à-dire l'exigence d'amour d'un dieu « autre », venant délivrer la créature malheureuse. Ce n'était

1. *Ibid.*, p. 260. On trouvera la bibliographie dans les notes de II, 27, 3.6.

2. BOSSHARDT, *Essai*, p. 168. Les conclusions de l'étude sont très favorables à Tert.

pas son objectif. Celui-ci était de trouver les meilleurs moyens de souligner les points faibles, voire aberrants d'une doctrine qui, de fait, aboutissait à un dithéisme inconséquent, à une critique excessive de l'Ancien Testament et finalement, en faisant du principe supérieur un être étranger au monde, professait une sorte de dualisme ontologique<sup>1</sup>. Pour mettre en lumière ces points faibles, le plan qu'il a adopté dans la troisième « édition » était sans doute le meilleur; car il sériait les problèmes par livre (dédoublément de la divinité et dieu suprême, critique du Créateur, docétisme christologique, bases scripturaires) et, ainsi, il isolait l'un par rapport à l'autre les différents aspects du système adverse qui n'en devenaient que plus aisément discutables; autre avantage pour notre polémiste, celui de pouvoir, par cette manière de procéder, multiplier les coups. Mais, héritier d'une tradition hérésiologique, Tertullien a fait plus. Reprenant et renouvelant des thèmes déjà utilisés dans son *De praescriptionibus haereticorum* (notamment au ch. 30), il a fait porter son effort de déconsidération à la fois sur Marcion et sur ses disciples, sur leur doctrine et sur leur dieu.

#### a) Marcion

Contre celui-ci, un des thèmes les plus exploités est celui de sa « barbarie ». Originaire, on le sait, de Sinope dans le Pont, l'hérésiarque est assimilé, un peu facilement, aux barbares qui peuplaient la région dans un passé plus ou moins mythique. Imposé avec vigueur par l'évocation du prologue du livre I (I, 1, 3-5), le cliché ne cessera de revenir dans la suite (I, 2, 1; 7, 7; 10, 3; 19, 2.5; II, 1, 1). L'ancien métier de Marcion, qui avait été naoclère (représentant de

1. C'est ce que fait observer, avec perspicacité, la phrase finale du livre II.

l'armateur à bord), sert aussi à le déconsidérer<sup>1</sup>: Tertullien évoque, métaphoriquement, les naufrages de sa doctrine (I, 2, 1; 7, 7; cf. II, 20, 2) ou l'oppose avec dédain aux *principes* du monde romain (II, 18, 4). Mais c'est son profil d'hérétique qui est le plus complaisamment rappelé. Comme tel, il se caractérise surtout par son audace (I, 1, 4; 19, 5; II, 17, 1); car il a osé s'attaquer aux Écritures, qu'il a mutilées pour les adapter à ses vues (I, 1, 5; II, 15, 3; 17, 1), comme au mariage (I, 1, 5; 29, 1-2). Aussi est-il qualifié d'impie (I, 19, 2) et, dans le fil de *I Jn* 2, 22, d'Antichrist (I, 22, 1; cf. I, 19, 2); il est même assimilé aux « cyniques » (I, 1, 5). Comme tous les autres hérétiques, il a été égaré par une inquiète curiosité sur le problème du mal (I, 2, 2) et il est victime de son aveuglement (I, 2, 3; II, 2, 1-2) dans sa « présomption » d'un autre dieu (I, 8, 3-4; 21, 5-6; II, 2, 1). Le reproche qui lui est fait dans la conclusion du livre II, d'être « extravagantissime » (II, 29, 4 : *inconsiderantissime*), rejoint celui qui est adressé à son dieu lui-même, qualifié de *peruersus* ou de *uanus* dans toute la fin du livre I.

**b) Les marcionites** Les « disciples de Marcion » (I, 1, 6; II, 3, 2), plus habituellement appelés *marcionitae* selon le terme traditionnel, se voient reprocher à leur tour leur morgue à se prévaloir d'un « dieu nouveau » (I, 8, 1), leur air de supériorité dans le décri de la création (I, 13, 1), leur ingratitude envers le Créateur (II, 18, 2), leurs blasphèmes (II, 20, 1), plus souvent encore, leur sottise (I, 7, 2; 27, 3; II, 16, 4; 25, 3)

1. C'était la preuve, pourtant, d'une certaine condition sociale, que confirme la somme de 200 000 sesterces qu'il avait apportée à l'Église de Rome et que celle-ci lui restitua à sa défection; cf. *Praes.* 30, 2; *Marc.* IV, 4, 3.

et, comme leur maître et leur dieu, leur extravagance (I, 27, 5; II, 27, 7). Un grief est plus particulièrement souligné à leur rencontre, celui d'impudence, manque de bonne foi, hypocrisie même; car d'une création dont ils dénigrent l'auteur, ils tirent leur propre existence et subsistance, ainsi que tous les éléments d'un culte qui s'adresse à un autre dieu (I, 13, 1; 14, 4-5; 18, 1; 23, 9). Enfin notre polémiste les reprend sur le métier d'astrologue qu'ils exerceraient souvent (I, 18, 1) : imputation qui paraît toute gratuite! On peut l'expliquer cependant par le stéréotype de la « curiosité hérétique » (cf. *Praes.* 43, 1); elle rejoindrait ainsi le grief d'*enormitas curiositatis* articulé contre l'hérésiarque lui-même (I, 2, 2).

**c) La doctrine**      Contre la doctrine de la dualité divine, Tertullien a exploité deux thèmes qui lui ont paru d'une grande efficacité pour sa polémique : l'un consiste à faire du marcionisme une variante du polythéisme païen; l'autre à chercher son principe dans la philosophie.

L'assimilation au paganisme apparaît dès la première discussion : selon notre polémiste, une fois franchie l'unicité divine, plus rien n'empêche d'étendre le nombre des dieux aussi loin que l'ont fait les païens (I, 4, 1). Le thème se poursuit à propos de la « nouveauté » du dieu marcionite. Quoique Tertullien sache parfaitement en quel sens il est qualifié de « dieu ignoré » (I, 9, 1), il n'hésite pas cependant à le comparer, par à-peu-près, aux « dieux inconnus » et même aux « dieux incertains » des « superstitions » grecque et romaine (I, 8, 2). Dans ce parallèle, la supériorité quelquefois est, par dérision, trouvée du côté païen : ainsi les dieux de l'idolâtrie, anciens hommes qui ont été les initiateurs de bienfaits matériels selon la doctrine évhémériste, sont dits supérieurs au dieu marcionite qui n'a rien

produit (I, 11, 4-5); ainsi la conjecture personnelle par laquelle Marcion a découvert son dieu est dédaigneusement comparée aux « consécérations » divines que Rome a connues de Romulus à Hadrien. Le thème culmine dans un développement qui constitue une sorte de « hors-d'œuvre » (I, 15, 3-6) où notre docteur, tirant parti de certains éléments de doctrine (création faite par le Démonstrateur à partir d'une matière préexistante), dessine une véritable caricature du système adverse : ce n'est pas deux dieux, mais bien neuf qu'il faut imputer à Marcion<sup>1</sup>!

L'origine philosophique des principales erreurs de l'hérésie est aussi un thème habituel. Dans le *De praescriptionibus haereticorum* (7, 3; cf. 30, 1), Tertullien avait expliqué par le stoïcisme la caractéristique du dieu marcionite : *melior de tranquillitate*. Maintenant il le rapproche d'Épicure : Marcion est présenté comme disciple du philosophe grec (I, 25, 3-5; II, 16, 2-3). On a voulu donner à cette indication une valeur objective, résultant d'une meilleure information, on a voulu aussi y voir un emprunt à Irénée<sup>2</sup>. Nous pensons que Tertullien a jugé plus expédient à sa polémique contre la doctrine marcionite d'en assimiler la divinité suprême au dieu d'Épicure qu'il avait déjà dépeint, dans ses ouvrages apologétiques, comme « oisif, inoccupé et, pour ainsi dire, inexistant (*neminem*) pour les choses humaines<sup>3</sup> » : les caractéristiques de ce dieu, qualifié aussi de « immobile et torpide » (I, 25, 3), si elles étaient appliquées au dieu suprême de Marcion, comme elles l'étaient aussi au Bythos de Valentin (*Val.* 7, 4), étaient

1. Pour arriver à ce nombre, Tert. distingue le dieu marcionite de son Christ (I, 15, 6), ce qu'il ne peut faire qu'au mépris de la christologie modaliste de Marcion, dont il fait état partout ailleurs : cf. *supra*, p. 57, n. 2.

2. Voir note complémentaire 20 (p. 310).

3. *Nat.* II, 7, 8; *Ap.* 47, 6.

bien propres, reconnaissons-le, à démontrer l'inconséquence d'un système où une telle divinité était créditée de l'œuvre de libération de l'homme (I, 17, 1; 25, 4-6). Enfin l'imputation d'une origine épicurienne permettait aussi, au passage, de suggérer une contradiction entre la morale du plaisir professée par Épicure et l'austérité de règle chez les marcionites.

#### d) Le dieu «hérétique»

L'examen de la doctrine de Marcion tourne vite au procès contre le dieu qu'il a introduit au-dessus du Créateur, et qui est qualifié d'«hérétique» (I, 25, 5). L'argument traditionnel de la *defectio operum* d'un être divin qui n'a rien créé va être amplifié en caricature par la polémique. Son inactivité (I, 12, 3), son improductivité (I, 11, 4-9; 12, 1-2) deviennent «inexistence» comme chez son modèle épicurien (I, 8, 1: «*tantis retro saeculis neminem*»); ce reproche retentit ensuite comme un leitmotiv (I, 9, 10; 12, 2; 29, 1; 29, 8; 29, 9; II, 1, 2), et la dérision s'affine avec l'image qui nous est proposée d'un dieu indigent, mendiant les éléments de la création pour assurer ses sacrements, son culte, son eschatologie (I, 14, 3; 23, 9; 28, 1), ou encore quand, par une plaisante extension du docétisme christologique de Marcion<sup>1</sup>, il devient, non plus seulement une chimère inventée ou rêvée par lui (I, 19, 5; 21, 5; 22, 10; II, 11, 3), mais même une «ombre» ou un «fantôme» comme son Christ (I, 22, 1; 27, 1). Mais Tertullien ne s'en tient pas à cette appréciation négative. Il l'accuse, comme Marcion avait fait pour le Créateur, de comportements qui méritent la réprobation. En détournant l'homme de son auteur et maître, en voulant capter sa foi sans le témoignage des œuvres,

1. La réfutation de ce docétisme fera l'objet du livre III.

ce prétendu «dieu de bonté» se montre aussi inique, impudent, méchant qu'un «voleur d'esclave» (I, 23, 7-8; II, 28, 2; I, 12, 2-3). Sa bienfaisance, qui ne s'est pas exercée dès l'origine et qui ne sauve pas tous les hommes (puisque juifs et chrétiens de la «Grande Église» sont exclus du salut), n'est qu'une forme plus parfaite de malfaisance (I, 22, 7; 24, 2). En interdisant le mariage et en vouant l'humanité à l'extinction, il manifeste une cruauté pire que celle de Pharaon (I, 29, 8). En imposant à ses fidèles des règles morales très sévères alors qu'il se refuse à tout jugement et à toute sanction, il révèle son absurdité (*peruersitas*), son extravagance (*uanitas*) de «dieu irrationnel» (I, 26, 1; 27, 5; 28, 1-4; II, 6, 2). Bref il n'est qu'un «faux dieu» (II, 6, 2) et «il n'a sa place que dans une si grande multitude d'idoles» (I, 11, 3).

On le voit, cette polémique vigoureuse, emportée, ne sépare pas les hommes de leurs idées, Marcion et ses sectateurs de leur système religieux et du dieu qui le personnifie.

## VII. PROCÉDÉS D'EXPOSITION ET D'EXPRESSION

Cette polémique est servie par un recours systématique aux procédés de la diatribe, destinés à lui donner un tour qu'on a pu qualifier d'étrangement personnel<sup>1</sup>. L'auteur se met constamment en scène à la première personne, soit du singulier, soit du pluriel. Il peut s'agir, tantôt de professer les positions de la «Grande Église» (I, 3, 2: *definio*; I, 6, 1: *defendimus*; II, 27, 3: *profitemur*), tantôt

1. Cf. MONCEAUX, *HLAC* 1, p. 333.

de présenter comme réflexions personnelles une argumentation (I, 5, 5 : difficultés pratiques du dithéisme; I, 23, 9 : impudence marcionite), tantôt enfin, et c'est le cas le plus fréquent, d'intervenir dans le débat comme meneur de jeu (I, 7, 2 : *respondebo*; I, 14, 4 : *uolo inspicere*; I, 23, 8 : *oro te*; I, 24, 3 : *sed nolo*). Car le procédé diatribique le plus couramment employé pour faire avancer la discussion est celui du dialogue supposé avec l'adversaire, celui-ci présentant ses contre-arguments, ses objections ou ses problèmes. Ces interventions revêtent parfois la forme de l'expression indirecte à la troisième personne (I, 4, 1 : *Sed argumentabitur quilibet*; I, 8, 1 : *aedificant Marcionitae*) ou, plus souvent, à la deuxième (I, 7, 1 : *Temptabis ad haec*)<sup>1</sup>; mais la mise en scène directe de cet adversaire est le procédé le plus habituel; il s'accompagne de diverses incises comme *inquiunt, inquis, dices*<sup>2</sup>. Une sorte de vrai dialogue peut paraître quelquefois s'instaurer : ainsi le meneur de jeu se saisit d'une assertion adverse pour l'exploiter (I, 11, 1 : *Teneo et hanc uocem*); ou il accable son interlocuteur dont la protestation fait rebondir son assaut (I, 27, 5), ou l'on assiste à un vif échange de répliques suivies (I, 13, 2; II, 26, 1), ou l'objection et la réponse se succèdent sur un ton très calme (II, 24, 6 : *dices... inquam*). Naturellement l'interlocuteur fictif de la diatribe devient ici précis, cible exclusive de la polémique, et c'est tantôt Marcion, tantôt le (ou les) marcionite(s).

De fait, à partir de I, 13, c'est-à-dire de la critique de la création, l'*Aduersus Marcionem* est aussi un *Aduersus Marcionitas*. Les objections contre le Créateur et les « blasphèmes » contre le dieu des juifs, dont la séquence structure le

livre II<sup>1</sup>, sont mis dans la bouche non de Marcion, mais de ses disciples. Les trois chapitres terminaux du livre II s'adressent à ceux-ci, qu'ils soient désignés par la deuxième personne du pluriel (ch. 27) ou par la deuxième du singulier (ch. 28, avec des retours de la deuxième du pluriel); seule la phrase finale (29, 3) apostrophe Marcion. Dans le corps du développement un relai incessant se joue de Marcion aux marcionites dans le rôle de l'interpellé; il se marque par l'alternance du pluriel et du singulier pour cette deuxième personne<sup>2</sup>; non sans équivoque quelquefois quand il s'agit du singulier, car on n'arrive pas toujours à saisir qui est visé, Marcion ou son disciple<sup>3</sup>. Le procédé, sans aucun doute, est destiné à éviter la monotonie. Mais il n'est pas douteux aussi qu'en associant si intimement au maître disparu les sectateurs vivants, l'auteur veut nous faire mesurer toute l'actualité de son débat.

A-t-on le droit de voir là un reflet de controverses réelles qui auraient opposé Tertullien aux marcionites de Carthage? C'est possible, même probable<sup>4</sup>. De ces disputes, l'œuvre écrite ne nous a, en tout cas, conservé qu'un écho très stylisé d'après les règles d'un genre littéraire<sup>5</sup>. On devra donc être prudent dans l'attribution au marcionisme de tous les arguments exposés. Ainsi l'objection, appuyée

1. Cf. *supra*, p. 37 s.

2. Nous avons relevé un vingtain de exemples de ce type d'alternance.

3. Ainsi l'apostrophe *o homo* (II, 2, 2); le défi *Aut proba* (II, 14, 3) après le pluriel *inquiunt* du § 1; etc.

4. Cf. *supra*, p. 44.

5. On verra mieux encore l'application d'un procédé littéraire si on compare à *Val.* où Tert., ayant choisi une autre forme littéraire, la *narratio* (cf. FREDOUILLE, Éd. *Val.*, SC 280, p. 14 s.), ne parle de ses adversaires qu'à la troisième personne, la seconde personne étant réservée au lecteur (cf. *Val.* 6, 2). Dans *Marc.* I-II, en revanche, aucun appel au lecteur arbitre du débat; celui-ci n'interviendra qu'à partir du livre III (6, 1).

1. Voir encore I, 20, 1; 27, 6; II, 7, 1; 10, 1; 24, 1.

2. Voir I, 11, 1; 13, 1-2; 17, 1; 19, 1; 27, 3; 27, 5; 28, 1; II, 5, 1; 9, 1; 9, 7; 14, 1; 16, 5; 24, 2; 24, 6; 25, 1; 26, 1.

de textes scripturaires, qui fait rebondir la querelle du dithéisme sur le sens de *deus* (I, 7, 1), peut susciter des doutes quant à son origine; le dossier biblique qui est prêté aux marcionites sur le repentir du Créateur (II, 24) nous semble trop adapté à la démonstration de Tertullien pour que nous soyons dupes du procédé d'exposition.

Pour passer maintenant à l'expression littéraire de ce débat d'idées comme de la polémique qui le prolonge, elle nous paraît porter la marque de trois tendances qui ont pu tantôt alterner et tantôt s'associer, mais qui assurent à l'écriture une indéniable variété. Expressivité démonstrative, vivacité rhétorique, verve humoristique sont, à notre avis, les caractères distinctifs de ces deux livres.

Ce que nous appelons expressivité démonstrative émane chez l'auteur d'une volonté d'inculquer les idées qu'il défend et d'imposer ses vues dans des matières dont l'exposé n'est pas des plus aisés. Ainsi la discussion sur l'unicité divine (I, 3-6) et sur le libre arbitre (II, 6-7) nous fait assister à la reprise de certaines idées sous une forme insistante, voire répétitive qui crée peut-être un effet de surcharge, mais s'explique par un désir de précision ou d'exhaustivité. A la même tendance se rattache le souci de revenir, d'un livre à l'autre, sur les mêmes thèmes, de marquer d'un trait appuyé les liens entre les démonstrations, de souligner l'armature de l'exposé par des récapitulations fortes<sup>1</sup>. Un autre signe de cette expressivité est fourni par la relative fréquence des phrases longues : nous en avons relevé vingt-cinq qui remplissent plus de six

1. Reprises d'idées en II, 3, 2 (cf. I, 10, 1); II, 26, 1-2 (cf. I, 11, 9); II, 13, 5 (cf. I, 27, 3). Rappels de démonstrations en II, 7, 2 (*ostendimus* renvoie à II, 6, 1-7); II, 9, 7 (*supra* renvoie à II, 8, 2); II, 22, 2 (*diximus* renvoie à II, 18, 3); II, 24, 4 (*diluimus* renvoie à II, 14, 2-3); II, 24, 8 (*ostendimus* renvoie à II, 23, 3). — Récapitulations : I, 6, 1; 7, 6; 17, 3; 25, 1; II, 4, 6; 7, 1 etc.

lignes du texte; les plus longues vont jusqu'à quinze lignes! En règle générale, elles répondent, pensons-nous, à une volonté de convaincre par l'accumulation des preuves ou des exemples; mais elle n'atteint pas toujours le même résultat. La longue période de I, 13, 3 (*Vt ergo — gymnosophistae*) est un bel exemple de réussite de style accumulatif : elle embrasse, en une énumération habilement ordonnée et sans monotonie, le triple témoignage des philosophes qui ont déifié les éléments de l'univers, des naturalistes qui ont proclamé son éternité, des orientaux qui adorent ses substances; et elle se déroule, comme une volute, pour dire avec une émotion contenue la gloire du cosmos contre ses détracteurs marcionites<sup>1</sup>. Mais ailleurs, l'ampleur peut se faire pesante; à force de trop vouloir insister sur les diverses facettes de l'idée, le style s'engonce, verse dans la lourdeur<sup>2</sup>. On trouvera un spécimen de ce défaut dans la phrase qui prend tout le § 5 de II, 6, sur les finalités du libre arbitre dans les vues de Dieu : avec ses nombreuses propositions de but et de conséquence (*ut* revient six fois!), avec ses participes, avec l'ajout d'une parenthèse, avec plusieurs reprises de mots (*homo, deus, proprietas, institutio, libertas* et surtout *bonum* employé six fois), elle crée une impression de surcharge excessive et même d'embarras. On peut relever plusieurs autres exemples de phrases encombrées<sup>3</sup>. Cas extrêmes, qui sont comme les « ratés » de l'effort pour être puissamment démonstratif, qu'on voit à l'œuvre aussi bien dans la disposition que dans l'expression. Par là aussi, on expliquera le recours, d'une relative fréquence également, aux

1. Autres exemples de réussite : II, 2, 6 (*Quodsi — dei ?*); 11, 1; 13, 5 (*Vsque — paenitentes*); 17, 2.

2. Cf. BOSSHARDT, *Essai*, p. 94.

3. Voir I, 2, 2 (*Languens — fructus*); 20, 4 (*Sed et — nostri*); II, 7, 2 (*Si — fruatur*); 18, 1 (*Non — passionis*); 10, 1 (*Sed — diuinitatem*).

parenthèses qui apportent à l'exposé une précision ou un rappel. Nous en avons dénombré dix-neuf, dont les plus courtes sont de quatre mots (II, 10, 1; II, 1); quant aux plus longues, elles ont pour rôle d'insérer dans le texte, l'une, en vingt-cinq mots, un nouvel argument (I, 3, 3), l'autre, en trois lignes et demie, une récapitulation (I, 17, 3). Il n'est pas douteux, à notre avis, que cet aspect de l'écriture a été accentué par le processus des remaniements<sup>1</sup> qui s'est traduit par un effort en vue de parfaire toujours davantage la démonstration.

La rhétorique se conjugue avec le procédé du dialogue, ci-dessus étudié, pour donner à la plupart des développements un tour vif. Elle est présente dans tous les temps forts de l'organisation : ainsi pour le prologue du livre I (I, 3-5), où elle prend la forme d'une *uituperatio* contre Marcion, écrite en une prose brillante, et distribuée en deux volets qui forment entre eux une gradation (« barbarie du Pont » — « barbarie supérieure de Marcion »). Une *uituperatio* symétrique, contre son dieu, lui répondra à la fin du livre (I, 29, 7-8). Pour clore le livre II, un thème de « rétorsion » se développe en un ample parallèle (*sygkerisis*) : la liste de ces dix Contre-Antithèses, qu'une élaboration soignée sauve de toute monotonie, déroule la litanie de ses oppositions (« mon dieu »/« ton dieu ») et culmine avec les griefs de mensonge, cruauté, homicide, des trois dernières (II, 28).

Dans le corps des livres, le climat éristique se maintient par l'alternance de la première personne et de la deuxième (remplacée quelquefois par la troisième), avec un va-et-vient incessant entre les singuliers et les pluriels<sup>2</sup>. Ce climat est entretenu aussi par le retour régulier des métaphores

1. Cf. *supra*, p. 16.

2. Cf. *supra*, p. 66 s.

empruntées à l'art militaire ou à la lutte<sup>2</sup>. Il arrive souvent que des interrogations oratoires, soulignées d'anaphores et d'antithèses<sup>2</sup>, que des impératifs et des subjonctifs d'ordre, dont certains pour lancer des défis<sup>3</sup>, contribuent à établir une tension dans le débat. Les phases décisives de celui-ci, les mouvements d'ironie ou d'indignation, sont ponctués aussi d'apostrophes, selon un procédé hérité de la satire. Tantôt par son nom seul, tantôt par son nom accompagné d'un adjectif injurieux (*inconsiderantissime*), tantôt par un qualificatif ou une périphrase de dénigrement (*stulte, barbatae haeretice, infelicissime haeretice, optimi dei elector*), Marcion est apostrophé trois fois dans le livre I (7, 7; 10, 3; 11, 8), cinq fois dans le livre II (20, 2-3; 25, 3; 26, 2; 29, 4). Ses disciples eux aussi sont pris à parti par ce moyen : trois fois au livre I, par un singulier collectif (14, 5 : *Hypocrita*; 24, 7 : *O Marcionita*; 27, 3 : *Stulte*), une fois au livre II, par la désignation insultante de « chiens » (5, 1). Mais la vivacité du polémiste ne se limite pas aux interlocuteurs supposés de la discussion; il apostrophe aussi le dieu marcionite (I, 10, 4; 29, 8), son Christ (I, 20, 1), également la patrie de Marcion (I, 1, 5); ou encore, dans une feinte propagande en faveur d'un dieu sans colère ni sanction, il interpelle « les pécheurs et ceux qui ne le sont pas encore » (I, 27, 2).

Autre procédé au service de ce style enfiévré : l'exclamation, qui est relativement fréquente. Ainsi Tertullien ima-

1. Voir notamment I, 1, 7 (*congressio ... dimicatura*); 3, 1 (*congressio*); 6, 2 (*conueniens ... iniecta manu detinens*); 7, 7 (*dimicetur... lineis clusimus ... congregiemur*); 9, 2 (*ad lineas rursus et in gradum*); 13, 1 (*hoc gradu expellimus*); 19, 1 (*ad praesentem gradum occurrere*); 21, 6 (*cuneo ueritatis ... extruditur*); 26, 5 (*expugnatio*); II, 13, 3 (*expugnantibus*); 29, 1 (*comminus cecidisse ... destructio ... retudisse*).

2. Ainsi I, 29, 6-7; II, 13, 3-4; 23, 2-3; etc.

3. Ainsi II, 14, 3-4 (*Aut proba ... Constitue ...*); 23, 3 (*Exhibe*); etc.

gine de quelle façon Marcion s'exclamerait devant le Créateur, s'il était intervenu contre le libre arbitre de l'homme (II, 7, 3). Lui-même marque par le recours au même procédé son ironie ou son indignation devant les attitudes du dieu marcionite (I, 27, 1 : *O deum ueritatis praeuaricatore*; 28, 1 : *O deum ... peruersum ... atque ita neminem*) ou de ses fidèles (II, 16, 4 : *Stultissimi qui ...*; 26, 4 : *Miserandi uos ...*). Mais la vivacité éclate aussi dans les formules-chocs, faites généralement d'une antithèse que sa concision doue d'une force percutante. Le génie de Tertullien a le secret de ce type d'expressions ramassées qui résument l'idée et l'imposent avec vigueur. Il sait clore un débat avec une *sententia* qui prendra d'autant plus de relief qu'elle vient après de laborieuses démonstrations. Ainsi la formule *Agnosce diuinitatem negasti diuersitatem* (I, 6, 4) ferme la discussion sur le dithéisme de Marcion qui conçoit deux dieux «dissemblables». D'autres de ces *sententiae* fixent l'attention par le relief que leur brièveté donne à l'idée<sup>1</sup>. La plus frappante est peut-être celle qui sert à exprimer le primat de la révélation naturelle sur la révélation surnaturelle : *Ante anima quam prophetia* (I, 10, 3).

Mais Tertullien veut aussi, quelquefois amuser. Il ne manque pas d'une certaine verve humoristique qui peut aboutir à des caricatures appuyées, comme celle des neuf dieux de Marcion (I, 15, 3-6) ou, plus fréquemment, à des croquis rapides, destinés à provoquer le sourire, comme l'évocation du dieu de bonté «*cui nullus ignis coquitur in gehenna*» (I, 27, 2). Les comparaisons familières, dont il agrmente l'exposé, servent heureusement ce dessein. Ainsi par une exploitation plaisante du thème polémique

1. I, 11, 3 (*Patet mendacio ueritas*); 29, 4 (*eiusdem finis cuius et initium*); II, 11, 4 (*iustitia malum si iniustitia bonum*); 18, 1 (*Nihil amarius quam id ipsum pati quod feceris aliis*); 27, 7 (*Totum denique dei mei penes uos dedecus sacramentum est humanae salutis*).

que lui procurent la patrie et le métier de Marcion, il appelle les deux divinités de sa doctrine «les deux Simplégades qui vont provoquer son naufrage» (I, 2, 1). Il compare les marcionites, orgueilleux de leur «dieu nouveau», à des enfants fiers de leurs souliers neufs, mais vite ramenés aux réalités par leur vieux pédagogue (I, 8, 1); ou à des chiens qui rongent leurs os comme eux ressassent leurs argumentations (II, 5, 1); également à des seiches qui vomissent leur encre comme eux leurs noirs blasphèmes (II, 20, 1). Plusieurs de ces comparaisons ou de ces métaphores ont trait à la vie agricole : elles évoquent la surveillance des vignes par le guetteur (II, 25, 3), les greffeurs malhabiles parmi lesquels prend place Marcion (II, 4, 2), le bon sens du paysan qui n'arrosera pas une terre si elle ne doit pas rapporter de fruit, à la différence du dieu marcionite dans le baptême de ses fidèles (I, 28, 3). D'autres sont empruntées aux réalités politiques et à la vie du forum : ainsi l'attitude du dieu de l'Ancien Testament est éclairée par le rapprochement avec celle d'un homme puissant et riche vis-à-vis des ses «clients» (II, 22, 3-4); l'image du «payeur» (*libripens*) sert à traduire en termes concrets la conception d'un libre arbitre qui doit donner à l'homme le bien en toute propriété (II, 6, 5); les sentiments au service de la rivalité (*aemulatio*) en deviennent les «acolytes» (*officiales*) : cf. I, 25, 6. D'autres enfin, tirées de la nature ou des métiers, sont plus traditionnelles<sup>1</sup>. Elles n'en contribuent pas moins, par le mélange qu'elles créent d'abstrait et de concret, à «égayer» le style.

Des expressions proverbiales, des allusions à des proverbes bien connus vont dans le même sens : ainsi le cliché

1. Comparaisons avec le soleil (II, 2, 1-2), avec le médecin (I, 22, 9; II, 16, 1), avec le flûtiste et le potier (II, 9, 6-7). Voir aussi I, 29, 5 et II, 29, 4.

sur la licence des poètes et des peintres est renouvelé par l'insertion d'un troisième terme, la licence des hérétiques (I, 3, 1); le simple verbe «se refroidissent» rappelle un proverbe des Comiques sur Vénus (II, 18, 2); une citation d'Héraclite, sans doute traditionnelle dans cette application plaisante, sert à «mettre dans le même panier» les deux divinités que Marcion prétend opposer (II, 28, 1)<sup>1</sup>. La dérision n'est pas absente des procédés qui concourent à l'enjouement du style. Citons l'exemple du passage où l'écrivain déplore que le dieu hérétique n'ait pas créé «au moins un petit pois chiche» comme le dénommé Triptolème (I, 11, 5)! Dernière ressource, plus rarement utilisée, les jeux de mots : ainsi l'antithèse *pius/impious* à propos d'Antonin le Pieux et de Marcion (I, 19, 2) ou le jeu sur le double sens de *esse* («être»/«exister») dans l'interpellation du dieu de l'hérétique (I, 29, 8). Par tous ces procédés, Tertullien s'est employé, et le plus souvent avec bonheur, à satisfaire une des exigences de l'art oratoire antique, celle qu'énonçait le verbe *delectare*<sup>2</sup>.

Un vocabulaire hardiment novateur se met au service des différentes inflexions de ce style. Dans ces deux livres, nous dénombrons vingt-cinq hapax, neuf vocables qu'on ne trouve pas en dehors des œuvres de Tertullien et trente-neuf vocables qu'il est le premier à attester. Ces mots neufs, qu'il les ait créés lui-même ou qu'il se soit contenté de les introduire dans la langue littéraire, visent en règle générale à produire quelque effet. Certains paraissent répondre à une volonté de technicité : c'est le cas, croyons-nous, de *anabibazon* (I, 18, 1), de *concussibilis* (I, 25, 4), de *suffectura* (I, 28, 3), de *incompactus* (II, 16, 4), de *ultorius* (II, 24, 4), de *imputatiuus* (II, 25, 2), de *incompressi-*

1. Voir encore I, 2, 3 (les chassieux et la lumière), II, 25, 3 (loup et voleur du proverbe grec).

2. Cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 37 s.

*bilis* (II, 27, 6). D'autres sont le produit d'une recherche d'expressivité, comme *constrictare* (II, 16, 1), *obstrepatulum* (I, 20, 1) *infantare* (I, 14, 3). Quelques-uns aussi sont nés de la veine humoristique ou sarcastique du développement : ainsi l'étrange forme de vocatif *dee* pour la divinité hérétique (I, 29, 8), le substantif *lenocinator* apparemment formé pour accabler ce dieu qui «trafique de sa faveur» (I, 22, 10), le verbe *euentare* qui répond plaisamment à l'image de l'hérésiarque comme «souffle embrasé» (I, 22, 1), le comparatif *oculatio* dont l'application au Créateur ne manque pas de cocasserie (II, 25, 2), le superlatif *inconsiderantissime* qui étire ses huit longues syllabes pour mieux éreinter la sottise de Marcion (II, 29, 4). Pour cette recherche, l'écrivain n'hésite pas non plus à puiser dans la langue de ses prédécesseurs des mots rares ou familiers, dont il a besoin pour la circonstance : ainsi *interuomere*, repris à Lucrèce (II, 20, 1), *caecutire* (II, 2, 3), *pisculentus* (II, 20, 1). De multiples registres, Tertullien sait tirer le vocabulaire qu'il assortit à ses intentions.

## VIII. VESTIGES DES REMANIEMENTS

Nous avons rappelé plus haut dans quelles conditions et quelles circonstances deux remaniements successifs avaient produit l'édition définitive, en trois livres, de l'ouvrage contre Marcion. Peut-on encore, dans l'état actuel du texte, déceler des traces visibles de cette genèse complexe? Kroymann le premier, semble-t-il, s'est posé la question et y a répondu positivement<sup>1</sup> : il a cru pouvoir repérer, en

1. CSEL 47, Vienne 1906. Voir *supra*, p. 29.

plusieurs passages des livres I et II (I, 3, 5; 4, 4-5; 12, 1; 26, 4; II, 4, 6; 7, 3-4; 11, 4), la juxtaposition de deux formes du même texte : deux rédactions successives, dont l'une devait remplacer l'autre, et que la tradition manuscrite aurait maintenues conjointement. Il les avait même distinguées, dans son édition, par les signes C et O marqués en marge. Sa théorie a été vigoureusement réfutée par Bill<sup>1</sup> et, sous la forme rigoureuse que lui avait donnée Kroymann, elle est écartée aujourd'hui. Ce que l'on peut tout au plus admettre, dans ces passages qui, à bon droit, avaient éveillé la suspicion de l'éditeur, c'est qu'on y trouve la trace d'ajouts faits par Tertullien en vue de la rédaction définitive : la répétition des idées en des termes voisins, quoique différents, peut fort bien s'expliquer par le besoin d'instance démonstrative qui a été à l'œuvre, comme nous l'avons vu, dans la conception et l'expression des livres I et II. Un cas extrême toutefois est présenté par I, 12, 1 : dans ce développement de compréhension difficile, on voit les deux phrases terminales (*Sine causa — non debet*) reprendre, en une rédaction simplifiée, les deux phrases précédentes (*Sine causa enim — esse sine causa*). S'agit-il de variantes rédactionnelles dont l'une était destinée à se substituer à l'autre? L'écrivain a-t-il voulu cette sorte de redite pour exprimer plus complètement son idée? Il est difficile de se prononcer.

De son côté, Bill a pensé découvrir la trace d'aménagements plus importants<sup>2</sup>. Il a cru pouvoir établir que l'ensemble des ch. 8-21 du livre I (qui débattent de la *quaestio dei novi et retro ignoti*) avait été rajouté lors du dernier remaniement. Mais ses arguments sont fragiles et aisément récusables. Le premier lui est fourni par la

transition de I, 7, 7 (annonçant que le débat va porter sur les *proprietates*) : selon lui, ceci ne peut s'appliquer au sens strict qu'aux ch. 22-29 qui traitent de la bonté du dieu marcionite; car la *nouitas* de ce dieu, en question dans les ch. 8-21, relève du *πρός τι πῶς ἔχον* stoïcien, catégorie à laquelle ne s'applique pas le terme de *proprietates*. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, il ne faut pas prêter à Tertullien une technicité philosophique que rien, dans notre traité, ne justifie, ni un usage rigoureux de *proprietates* qu'il emploie avec son sens de la langue courante (« caractère », « particularité »). D'autre part, Bill se trompe dans son interprétation de I, 7, , faute d'avoir pris en compte, dans l'expression de *singularibus proprietatibus*, l'épithète qui est essentielle : le distributif renvoie ici à l'un et à l'autre dieu du système adverse. En fait, nous avons établi plus haut que cette formule est un vestige du plan unitaire primitif où la matière de I, 8-29 (les caractères du dieu marcionite) et celle de II (le dieu Créateur) se trouvaient réunies en un seul livre. — L'autre indice sur lequel Bill se fonde est également dénué de solidité. Le critique fait observer que, en I, 2, 3 et I, 22, 10, Cerdon est donné pour avoir été le maître de Marcion, tandis que les développements introduits par la suite, selon lui, ignorent cette priorité (cf. I, 19, 2 s.; 21, 5). Mais cette très légère discordance ne présente aucun caractère dirimant. La mention de Cerdon ne s'imposait en aucune façon dans des passages du ch. 19 et du ch. 21 où Tertullien voulait mettre en relief la proclamation par l'hérétique de son dieu; elle aurait même affaibli son argumentation. D'ailleurs Irénée, qui connaît cette filiation doctrinale (*Haer.* 1, 27, 1-3 et 3, 4, 3), ne fait-il pas de même (*Haer.* 3, 12, 5)? Nous ne voyons donc aucune raison d'admettre les conclusions de Bill sur l'ajout des ch. 8-21. On peut d'ailleurs se demander si, même dans sa première ébauche, son *opusculum properatum* sur le dieu marcionite, Tertullien aurait pu se dispenser d'aborder

1. *Zur Erklärung...*

2. P. 33-34.

un problème aussi essentiel que la révélation tardive et l'absence de création de cette divinité, c'est-à-dire les thèmes mêmes développés dans les chapitres que Bill prétend rajoutés.

Plus récemment, par des arguments solides — une fine analyse du contenu doctrinal —, J.C. Fredouille<sup>1</sup> a montré la coexistence, dans le développement de I, 29, 2-5, de deux états du texte. Cette sorte de longue parenthèse sur le mariage contient en effet une première partie (2-4a) où le mariage fait l'objet d'une appréciation positive, tandis que la seconde partie (4b-5 a) expose les vues montanistes, plus mitigées, en la matière. La première remonte donc sûrement à l'édition initiale du traité, la seconde doit être tenue pour un ajout de l'édition définitive.

Nous même, dans la présente édition, nous avons été amené, plus d'une fois, à soupçonner tel élément du texte (phrase ou groupe de phrases) d'être une addition du dernier remaniement, soit parce qu'il revient sur la même idée pour en présenter un aspect à peine différent, soit parce qu'il semble s'écarter de la ligne principale de la démonstration. Nous l'avons indiqué en note, en précisant nos raisons. Il n'est peut-être pas inutile d'en donner ici la récapitulation.

— I, 3, 5-6 : reprise de l'idée du § 4, mais avec des expressions (*par* ou *parem habere*) qui diffèrent des précédentes (*adaequari*).

— I, 9, 3 : argument mal intégré, qui anticipe sur le développement de I, 15, 2-4.

— I, 9, 4 : argument mal intégré, qui anticipe sur le développement de I, 11, 9 et sur celui de 17, 4.

— I, 23, 9 : longue phrase (*Non putem — operatur*) contre le marcionite, qui s'insère mal dans un ensemble d'interrogatives dirigé contre le dieu hérétique.

— II, 4, 2 : attaque contre Marcion (*Agnoscat — testatur*) qui interrompt la ligne du développement.

— II, 4, 6 : argument (*Porro si — praedixit*) qui revient sur des idées exprimées juste avant pour apporter une précision.

— II, 7, 4 : deux phrases (*Sed et — impleri*) qui s'intègrent mal entre la prosopopée de Marcion et le début du § 5 (*Haec — peroraturus*) qui s'y réfère. On peut y voir des réflexions personnelles, ajoutée à la prosopopée de Marcion pour justifier le Créateur : mais l'addition est mal insérée.

— II, 11, 2 : la phrase *Nec natura — severitatem* rompt un strict parallèle, et paraît un rajout mal inséré, qui en tout cas serait mieux venu après *secundum causam* (après la première phrase du parallèle).

— II, 16, 2 : la phrase *Sed accusa — reprehende* interrompt assez bizarrement le développement d'une comparaison.

— II, 24, 2 : les trois phrases *Sed nec — constat* s'écartent de la ligne directrice de la démonstration pour reprendre un argument habituel.

— II, 27, 5 : la phrase *Sed et penes nos — noster est*, qui pose un difficile problème d'interprétation, et que nous proposons de transférer après la première phrase du § 7 (Voir Notes critiques, t. 2), pourrait bien être un ajout.

— II, 29, 1 : la phrase-sentence *Sed expedita — necessaria* est sans doute une parenthèse ajoutée dans le dernier remaniement; transmise en II, 28, 3, elle est à transférer ici, à l'intérieur de la phrase initiale où elle prend un sens (Voir Notes critiques, t. 2).

Ces deux derniers cas conduisent à poser une question importante, mais difficile : quelle incidence a pu avoir, sur l'établissement de la tradition manuscrite, le travail de refonte et d'additions d'où est sortie l'édition définitive? Quelle technique l'auteur avait-il utilisée dans ce travail? Celle d'additions marginales, avec signes de renvoi dans le texte? C'est probable. Mais n'y a-t-il pas eu là un facteur de

1. «*Adversus Marcionem* I, 29».

trouble? Certains de ces signes ont pu être mal interprétés, même déplacés, et l'archétype a pu hériter d'une situation assez confuse. Cela expliquerait qu'en ces livres plus qu'ailleurs la critique ait été amenée à déceler des déplacements fautifs<sup>1</sup>.

## IX. PRINCIPES DE L'ÉDITION

Comme il a été vu ci-dessus (p. 23 s.), le témoignage de trois mss, le *Montepessulanus* H. 54, du XI<sup>e</sup> siècle (*M*), le *Florentinus Magliabechianus* I, VI.10, du XV<sup>e</sup> siècle (*F*), le *Luxemburgensis* 75, également du XV<sup>e</sup> siècle (*X*), avec accessoirement les trois éditions de B. Rhenanus (*R*<sub>1</sub>, *R*<sub>2</sub>, *R*<sub>3</sub>), suffit pour reconstituer l'archétype  $\theta$  : le premier et le plus ancien, *M*, confirmé par certaines leçons du *Gorziensis amissus* passées dans *R*<sub>3</sub>, nous fournit accès à la branche la meilleure de la tradition; l'autre branche, celle de l'*Hirsangiensis amissus*, que nous avons appelée  $\beta$ , est restituée d'une part par *F* et *X* (dont nous avons appelé  $\gamma$  le consensus représentant le *Pforzheimensis amissus*), d'autre part grâce à *R*<sub>1</sub> (*R*<sub>2</sub>*R*<sub>3</sub>).

Notre édition s'est appuyée sur une collation personnelle des trois mss *M*, *F* et *X* pour lesquels nous avons disposé de reproductions photographiques. Pour *M* toutefois, nous avons recouru en plusieurs cas à la consultation directe (Bibliothèque de la Faculté de Médecine de Montpellier). La procédure s'est révélée fructueuse puisque nous avons pu, sur un point au moins, rectifier la lecture de nos prédécesseurs : en I, 14, 4, la présence, devant *super*, de la conjonction *si* (disparue par haplographie de l'autre rameau) avait échappé à Kroymann comme à Moreschini.

1. Voir notre étude «De quelques corrections».

Nous avons, comme nos devanciers, attaché beaucoup de prix aux trois éditions de Rhenanus, dont le travail critique, fondé souvent sur la seule divination, a été admirable. En revanche, nous avons cru pouvoir nous dispenser d'interroger systématiquement le témoignage des mss *recentiores* dont il a été prouvé qu'ils sont de simples copies soit de *M*, soit de *F*. C'est le cas du *Vindobonensis* 4194 (*V*) et du *Leidensis latinus* 2 (*L*). Quand nous avons accueilli certaines de leurs leçons (ainsi *esses* en I, 29, 8), nous ne leur accordons pas plus de valeur qu'à des conjectures d'humanistes.

L'apport de toute la critique au texte difficile de notre traité a été prise soigneusement en compte, depuis les premiers successeurs de Rhenanus jusqu'aux trois derniers éditeurs du XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire Kroymann (*Kr.*) en 1906, Moreschini (*Mor.*) en 1971, Evans (*Ev.*) en 1972. Nous avons marqué, de façon systématique, les accords et désaccords de ces deux derniers éditeurs avec le texte que nous adoptons. Pour tous les problèmes textuels, nous avons trouvé un secours précieux dans les travaux critiques dont C. Moreschini a accompagné son édition<sup>1</sup>.

En règle générale, pour le texte, nous nous sommes attaché à conserver celui de l'archétype (sauf pour l'orthographe) chaque fois qu'il n'était pas manifestement corrompu : ainsi, à la différence de nos prédécesseurs, nous avons maintenu des formes qui nous ont paru s'accorder avec des tendances de la langue ou du style de l'auteur, comme *laciniatur* (I, 1, 4), *canicula* (I, 1, 5), le préroman *acroro* (I, 2, 3), *euentetur* (I, 22, 1). Pour l'orthographe, par crainte que celle de l'archétype ne fût elle-même différente

1. «Prolegomena»; — «Osservazioni»; — «Per una nuova lettura». Nous avons tiré profit également de l'Introduction, de la traduction et des notes de l'ouvrage de C. MORESCHINI : *Opere Scelte di ... Tertulliano*, Turin 1974.

de celle de l'original, nous avons préféré une normalisation sur l'usage classique : ainsi *Scytha* et non *Scita* (I, 1, 4), *lippientibus* et non *lipientibus* (I, 2, 3); etc. Nous avons aussi, régulièrement, donné une majuscule à *Creator*, car c'est pour Marcion, et pour Tertullien qui le suit, un véritable nom propre<sup>1</sup>. Nous avons été très attentif à la ponctuation qui nous a permis, à elle seule, de régler certains problèmes. Bien sûr la correction du texte par conjecture a été aussi, quelquefois, nécessaire. Nous avons également procédé à certaines transpositions d'éléments du texte, en conformité avec ce que nous avons observé plus haut. Tout ce travail a été favorisé par l'*Index Tertullianus* de G. Claesson (Paris, 1974-1975), qui permet maintenant une appréciation plus sûre de l'*usus auctoris*. Finalement notre texte s'écarte de celui de nos devanciers onze fois pour le livre I, vingt et une fois pour le livre II. Sur tous les problèmes textuels que nous avons rencontrés, nous avons précisé dans des Notes critiques les raisons de nos choix et de nos solutions.

Nous avons donné à notre appareil critique une présentation positive. Mais, si nous avons indiqué en général la forme du texte reçue dans les trois dernières éditions, nous nous sommes abstenus de noter les fautes et, particulièrement, les omissions des trois mss de base, leurs variantes et fantaisies orthographiques, certains désaccords de R résultant d'une tendance normalisatrice (comme *quemquam* au lieu de *quem* en I, 1, 2). En revanche, nous avons cru bon de recueillir des variantes et des interversions de X qui permettent de préciser la physionomie de ce ms.

Pour la numérotation des paragraphes, nous avons adopté les changements de l'édition de Moreschini : I, 1, 5 ; II, 9 ; II, 16, 2.5 ; 22, 2 ; 28, 3 ; de même I, 9, 9 (où toutefois nous ne faisons pas commencer le ch. 10 à *Hinc itaque*) ;

1. Voir notre *Deus Christ.*, p. 374-376.

comme dans cette édition, nous avons déplacé le début du ch. 23 du livre I. En nous inspirant de ces précédents, et pour tenir compte soit d'un changement de ponctuation, soit de l'organisation du développement, nous avons, nous aussi, modifié le début du paragraphe dans les cas suivants : I, 14 (§ 4 avancé d'une ligne) ; 26 (§ 3 retardé) ; 28 (§ 4 retardé) ; II, 9 (§ 3 avancé) ; 12 (§ 3 avancé) ; 13 (§ 4 et § 5 retardés) ; 18 (§ 3 retardé) ; 26 (§ 2 avancé). Pour la commodité du lecteur, nous avons maintenu entre parenthèse la numérotation traditionnelle.

La traduction s'est proposée d'être aussi précise que possible. Dans le dessin des phrases, elle a tâché, en règle générale, de rester fidèle au latin. Mais pour des phrases longues et chargées où la transposition exacte aurait abouti à d'insupportables lourdeurs, le morcellement a été jugé préférable.

Le repérage des citations et allusions bibliques a bénéficié du listing de l'Institut strasbourgeois qui publie les *Biblia patristica*.

Nous avons renoncé à un commentaire suivi qui aurait été trop lourd. Mais, d'une part, les sommaires détaillés, établis pour chaque livre, permettront de suivre, chapitre par chapitre, le déroulement de l'argumentation ; et d'autre part, des notes assez abondantes sont destinées à apporter les éclaircissements doctrinaux ou stylistiques, également les rapprochements, nécessaires à l'intelligence du texte. Sur certains développements qui posaient des problèmes spécifiques, nous avons regroupé nos analyses et observations dans des Notes complémentaires, en fin de chaque volume. Pour cette partie de notre tâche, nous avons tiré profit de l'ouvrage de Bill, mentionné ci-dessus, qui étudie spécialement le livre I du *Contre Marcion*, et de celui de E.P. Meijering (*Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik*, Leiden 1977), qui est un commentaire de nos deux livres pour le fond et les idées.

## ABRÉVIATIONS ET SIGLES

### Œuvres de Tertullien

<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>Ind.</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 praescriptionibus 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 uelaudis
<i>Vx.</i>	Ad uxorem

## Divers

<i>AFLNice</i>	<i>Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice, Nice.</i>
<i>ASNP</i>	<i>Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e filosofia, Pise.</i>
<i>BA</i>	<i>Bibliothèque Augustinienne, Paris.</i>
<i>BAGB</i>	<i>Bulletin de L' Association G. Budé, Paris.</i>
<i>BJ</i>	<i>La Bible de Jérusalem, Paris 1973.</i>
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout.</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne.</i>
<i>DAGR</i>	<i>Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris.</i>
<i>Dhorme</i>	<i>La Bible (Bibliothèque de la Pléiade), t. 1-2, Paris 1956-1959.</i>
<i>FVS</i>	<i>DIELS H., Die Fragmente der Vorsokratiker, t. 1-3, Berlin 1954.</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies, Oxford.</i>
<i>PW</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexicon für Antike und Christentum, Stuttgart.</i>
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes, Paris.</i>
<i>REL</i>	<i>Revue des Études latines, Paris.</i>
<i>RSLR</i>	<i>Rivista di Storia e letteratura religiosa, Florence.</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.</i>
<i>SAWW</i>	<i>Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-Hist. Klasse, Munich.</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes, Paris.</i>
<i>SVF</i>	<i>ARNIM J. VON, Stoicorum Veterum Fragmenta, t. 1-4, Stuttgart 1964.</i>
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus Linguae Latinae, Munich.</i>

<i>TOB</i>	<i>Traduction Œcuménique de la Bible, Ancien Testament, Paris 1975.</i>
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig.</i>
<i>TWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.</i>
<i>VCbr</i>	<i>Vigiliae Christianae, Amsterdam.</i>
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum, Bari.</i>
<i>WS</i>	<i>Wiener Studien, Vienne.</i>
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.</i>
<i>ZRGG</i>	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Cologne.</i>

## BIBLIOGRAPHIE

## Éditions et traductions

- Q.S.F. Tertulliani Opera.* Ex recensione A. KROYMANN. Pars 3 (CSEL 47), Vienne 1906, p. 290 s. Repris dans *CCL* 1, 1954, p. 437 s.
- Tertulliani Aduersus Marcionem.* Edidit C. MORESCHINI (*Testi e documenti per lo studio dell'antichità* 35), Milan 1971 (= MORESCHINI).
- Opere scelte di Quinto Settimo Florente Tertulliano.* A cura di C. MORESCHINI (*Classici UTET*), Turin 1974, p. 291 s. (= MORESCHINI, *Trad.*).
- TERTULLIAN, *Aduersus Marcionem.* Edited and translated by E. EVANS. Books 1 to 3 (*Oxford Early Christian Texts*), Oxford 1972 (= EVANS).

## Traductions anciennes

- Œuvres de Tertullien traduites en français* par M. DE GENOUDE, t. 1, Paris 1852, p. 1-100.
- The five books of Quintus Septimius Florens Tertullianus against Marcion translated by P. HOLMES* (*Ante-Nicene Christian Library* 7), Edimburg 1868.

## Commentaires

- BILL A., *Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians Aduersus Marcionem* (TU 38, 2), Leipzig 1911 (= BILL).
- MEIJERING E.P., *Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Aduersus Marcionem I-II* (*Philosophia Patrum* 3), Leiden 1977 (= MEIJERING).

## Critique textuelle

- BRAUN R., «De quelques corrections au texte d'*Aduersus Marcionem* I-III», *RSLR* 21, 1985, p. 49-55.
- KROYMANN E., *Kritische Vorarbeiten für den III und IV Band der neuen Tertullian-Ausgabe*, *SAWW* 143, 1900, 6. heft.
- , *Die Tertullian-Ueberlieferung in Italien*, *SAWW* 138, 1898, 3. heft.
- LUISELLI B., *Compte rendu de l'édition MORESCHINI*, *VetChr* 11, 1974, p. 405-408 (= LUISELLI).
- MORESCHINI C., «Prolegomena ad una nuova edizione dell'*Aduersus Marcionem* di Tertulliano», *ASNP* 35, 1966, p. 293-308; 36, 1967, p. 93-102 et p. 236-244 (= MORESCHINI, «Prolegomena»).
- , «Osservazioni sul testo dell'*Aduersus Marcionem* di Tertulliano», *ASNP* 39, 1970, p. 1-25 (= MORESCHINI, «Osservazioni»).
- , «Per una nuova lettura dell'*Aduersus Marcionem* di Tertulliano», *Studi Classici e Orientali* 23, 1974, p. 60-69.
- QUISPÉL G., «Ad Tertulliani Aduersus Marcionem librum *observatio*», *VChr* 1, 1947, p. 42 (= QUISPÉL, «*Observatio*»).
- TRÄNKLE H., *Compte rendu des éditions MORESCHINI et EVANS*, *Gnomon* 46, 1974, p. 166-174 (= TRÄNKLE).

Travaux sur Marcion et sur le *Contre Marcion* de Tertullien

- BLACKMAN E.C., *Marcion and his influence*, Londres 1948 (= BLACKMAN).
- BOSSHARDT E., *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion* (Thèse de Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse), Florence 1921 (= BOSSHARDT, *Essai*).
- FREDOUILLE J.-C., «*Aduersus Marcionem* I, 29. Deux états de la rédaction du traité», *REAug* 13, 1967, p. 1-13.
- GRANT R.M., «Two Notes on Tertullian», *VChr* 5, 1951, p. 113-115.
- HARNACK A. VON, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (TU 45), Leipzig 1924<sup>2</sup>, réimpr. Darmstadt 1960 (= HARNACK, *Marcion*).

- MORESCHINI C., «Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano», *Studi classici e orientali* 17, 1968, p. 149-186 (= MORESCHINI, «Temi e motivi»).
- NAUMANN V., «Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 58, 1934, p. 311-363 et 533-551.
- QUIPEL G., *De Bronnen van Tertullianus' Aduersus Marcionem*, Leiden 1943 (= QUIPEL, *Bronnen*).

#### Autres travaux

Nous donnons ici la liste des travaux les plus souvent cités dans l'Introduction et le Commentaire.

- ALÈS A. D', *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.
- BARNES T.D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1985<sup>2</sup> (= BARNES, *Tertullian*).
- BRAUN R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup> (= *Deus Christ.*).
- , «Chronologica Tertulliana. Le De carne Christi et le De idololatria», *AFLNice* 21, 1974, p. 271-281.
- , «Le témoignage des Psaumes dans la polémique antimarcionite de Tertullien», *Augustinianum* 22, 1982, p. 149-163.
- BUONAIUTI E., *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*, Bari 1928.
- DANIÉLOU J., *Histoire des origines chrétiennes avant Nicée. III. Les origines du christianisme latin*, Paris 1978 (= DANIÉLOU, *Origines du christianisme latin*).
- DEKKERS E., *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Bruxelles-Amsterdam 1947 (= DEKKERS, *Tertullianus*).
- DREYER O., *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike (Spudasmata 24)*, Hildesheim-New York 1970.
- EDMONDS H., *Zweite Auflage im Altertum (Klass. Phil. Studien 14)*, Leipzig 1941.
- FREDOUILLE J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972 (= FREDOUILLE, *Conversion*).
- , Édition de TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens (SC 280-281)*, Paris 1980.

- GEEST J.E.L. VAN DER, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien (Latinitas Christianorum Primaeva 22)*, Nimègue 1972 (= GEEST, *Le Christ et l'A.T. chez Tertullien*).
- HOPPE H., *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932 (= HOPPE, *Beiträge*).
- , *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903 (= HOPPE, *StS*); cité aussi dans la traduction italienne de G. ALLEGRI, Brescia 1985 (= trad. it.).
- LEUMANN M., HOFMANN J.B. et SZANTYR A., *Lateinische Grammatik, 2. Band, Syntax und Stilistik*, Munich 1965 (= LHS).
- MAHÉ J.P., Édition de TERTULLIEN, *La chair du Christ (SC 216-217)*, Paris 1975.
- MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien, t. 1-4*, Paris 1966-1969 (= MOINGT, *TTT*).
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. 1. Tertullien et les origines*, Paris 1901 (= MONCEAUX, *HLAC 1*).
- O'MALLEY T.P., *Tertullian and the Bible (Latinitas Christianorum Primaeva 21)*, Nimègue 1967.
- POHLENZ M., *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12)*, Göttingen 1909.
- PRIGENT P., *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964.
- RAMBAUX C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979 (= RAMBAUX, *Tertullien face aux morales*).
- RÖNSCH H., *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig 1871.
- SIDER R.D., *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford 1971 (= SIDER, *Ancient Rhetoric*).
- SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1967 (= SPANNEUT, *Stoïcisme*).
- WASZINK J.H., Édition de TERTULLIEN, *De anima*, Amsterdam 1947 (= WASZINK, *Comm. An.*).

## SOMMAIRE DU LIVRE I

PRÉFACE : De la première à la troisième édition (I, 1-2)

PROLOGUE (I, 3-II)

- 1) Portrait de Marcion (I, 3-5)
- 2) Hérésie de Marcion (I, 6b-7a)
- 3) Objet du livre (I, 7b)
- 4) Genèse du dualisme théologique de Marcion (II)

PREMIÈRE PARTIE : Réfutation du dithéisme (III-VII)

- 1) Unicité et définition de Dieu comme grandeur suprême (III)
  - La comparaison avec les royaumes terrestres (IV)
  - Irrationalité et inutilité du dithéisme (V)
- 2) Réfutation d'un dithéisme à divinités égales (IV-V)
  - La comparaison avec les royaumes terrestres (IV)
  - Irrationalité et inutilité du dithéisme (V)
- 3) Réfutation du dithéisme inégalitaire de Marcion (VI-VII, 6)
  - Disparité et divinité sont incompatibles (VI)
  - Examen d'une objection scripturaire sur l'extension du nom de dieu (VII, 1-6)

Conclusion et transition (VII, 7)

DEUXIÈME PARTIE : Le dieu nouveau et autrefois inconnu (VIII-XXI)

- 1) Préliminaires (VIII-IX, 4a)
  - Nouveauté et vérité (VIII)
  - Dieu inconnu et dieu incertain (IX, 1-4a)
- 2) Ce dieu aurait dû se révéler par une œuvre créée comme le Créateur (IX, 4b-XVII, 3)

- a) Justification de la référence au Créateur (IX, 4b-10)
- b) Le Créateur dieu connu dès l'origine (X)
- c) N'ayant rien créé, le dieu marcionite n'est pas Dieu (XI-XII)

- Argument tiré des dieux païens (XI, 1-5)
- Cette carence est sans justification (XI, 6-19)
- Un dieu sans réalisation ne peut être (XII, 1-2a)
- Croire en lui est irrationnel (XII, 2b-3)

d) Défense de la création (XIII-XIV)

- Les réalités supérieures (XIII, 3b-5a)
- Les réalités inférieures (XIII, 5b-XIV, 2a)
- L'homme (XIV, 2b)
- Inconséquence et hypocrisie des marcionites (XIV, 3-5)

e) Le prétendu «monde supérieur» de ce dieu (XV-XVI)

- Digression : les neuf dieux de Marcion (XV, 2b-6)
- Le monde invisible appartient à l'auteur du visible (XVI)

f) Réfutation de l'argument tiré de la délivrance de l'homme (XVII, 1-2)

Transition récapitulative (XVII, 3)

3) Conditions et circonstances de la révélation de ce dieu (XVII, 4-XXI)

a) Pourquoi une révélation si tardive? (XVII, 4)

b) S'est-il révélé dignement? (XVIII)

c) S'est-il révélé en Jésus-Christ? (XIX-XXI, 5a)

- Objection de principe préalable (XIX, 2-5)
- L'Apôtre de Marcion n'a pas rejeté le Créateur (XX-XXI, 5a)

L'incident d'Antioche (XX, 2-4a). – L'épître aux Galates (XX, 4b-6). – Il a, au nom du Christ, prêché le dieu de la Loi (XXI, 1-3)

- Pas d'Église apostolique sans foi au Créateur (XXI, 4-5a)

Conclusion (XXI, 5b-6)

**TROISIÈME PARTIE : Le dieu tout bon**

(XXII-XXIX)

- 1) Sa bonté ne répond pas aux trois règles du divin (XXII-XXIV)
  - a) Éternité (XXII)
  - b) Rationalité (XXIII)
  - c) Perfection (XXIV) : un salut qui n'est pas pour tous les hommes (XXIV, 1-3a) ni pour tout l'homme (XXIV, 3b-7)
- 2) La bonté ne peut être privée des autres sentiments (XXV)
- 3) Condamnation du dieu et de la doctrine marcionites (XXVI-XXIX, 8)
  - Absurdité d'un dieu qui ne juge pas (XXVI) et qui n'est pas craint (XXVII, 1-5)
  - Absurdité de l'eschatologie (XXVII, 6-XXVIII, 2a), du baptême (XXVIII, 2b-3), de la chasteté (XXVIII, 4)
  - Considérations sur le mariage admis par l'Église (XXIX, 1-5a)
  - Absurdité du dieu de Marcion qui le condamne (XXIX, 5b-6)
  - Cruauté de ce dieu envers les hommes (XXIX, 7-8)

CONCLUSION DU LIVRE (XXIX, 9)

**TEXTE  
ET  
TRADUCTION**

## CONSPECTVS SIGLORVM

- M* *Codex Montepessulanus* H 54, saec. XI.  
*F* *Codex Florentinus Magliabechianus, conv. soppr. I, VI, 10*,  
 saec. XV  
*X* *Codex Luxemburgensis* 75, saec. XV  
*R<sub>1</sub>* Beati Rhenani editio princeps, Basileae anno 1521.  
*R<sub>2</sub>* Beati Rhenani editio secunda, Basileae anno 1528.  
*R<sub>3</sub>* Beati Rhenani editio tertia, Basileae anno 1539.  
*R* consensus *R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>R<sub>3</sub>*.  
 θ consensus codicum *M F X* et trium editionum B. Rhenani (R).  
 β consensus *F X* et trium editionum B. Rhenani (R).  
 γ consensus *F X*.  
*G* *Codex Gorziensis deperditus* (quem adhibuit B. Rhenanus in tertia editione sua).  
*N* *Codex Florentinus Magliabechianus, conv. soppr. I, VI, 9*,  
 saec. XV.  
*L* *Codex Leidensis latinus 2*, saec. XV  
*V* *Codex Vindobonensis 4194* (nunc *Neapolitanus 55*), saec. XV.  
*D* *Codex Diuionensis* (ex collatione P. Pithou).  
*B* Martini Mesnartii editio, Parisiis anno 1545.  
*Gel.* Sigismundi Gelenii editio prior, Basileae anno 1550.  
*Pam.* Iacobi Pamelii editio, Antuerpiae anno 1579.  
*Iun.* Pamelii editio cum Francisci Iunii notis, Franekeræ anno 1597.  
*Scal.* notae Iosephi Iusti Scaligeri in margine exemplaris editionis Pamelianae iteratae (1597) quod in bibliotheca Leidensis adseruatur.  
*Lat.* notae Latini Latini (Romae 1584).

- Vrs.* coniecturae Fuluii Vrsini ab Ioanne a Wouwero editae, Francofurti anno 1612.  
*Rig.* Nicolai Rigaltii editio, Parisiis anno 1634.  
*Oehler* Francisci Oehler editio, Lipsiae anno 1853-1854.  
*Kr.* Aemilii Kroymann editio, Vindobonae anno 1906 (CSEL 47).  
*Eng.* coniecturae Augusti Engelbrecht in editione Vindobonensi.  
*Van der Vliet* coniecturae J. Van der Vliet in eadem editione Vindobonensi.  
*Mor.* Claudii Moreschini editio, Mediolani anno 1971.  
*Ev.* Ernesti Evans editio, Oxonii anno 1972.

\*  
\* \*

- ac* ante correctionem  
*pc* post correctionem  
*codd.* codicum consensus  
*edd.* editorum consensus *uel* editorum post Beatum Rhenanum consensus  
*cett.* ceteri  
*add.* addidit *uel* addiderunt  
*coni.* coniecit *uel* coniecerunt *uel* coniectura  
*corr.* correxit *uel* correxerunt  
*dist.* distinxit *uel* distinxerunt  
*interp.* interpunxit *uel* interpunxerunt  
*inu.* inuertit *uel* inuerterunt  
*om.* omisit *uel* omiserunt  
*pos.* posuit *uel* posuerunt  
*prob.* probauit *uel* probauerunt  
*secl.* seclisit *uel* secluserunt  
*sign.* signavit *uel* signauerunt  
*traiec.* traiecit *uel* traiecerunt  
*transt.* transtulit *uel* transtulerunt

Dans l'apparat critique, l'astérisque sert à renvoyer à une «Note critique» sur le texte et l'interprétation.

## ADVERSVS MARCIONEM

### LIBRI QVINQVE

#### LIBER PRIMVS

I. 1. Si quid retro gestum est nobis aduersus Marcionem, iam hinc uiderit. Nouam rem adgredimur ex uetere. Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram. Hanc quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatae, amisi, qui forte descriperat quaedam mendosissime et

Tit. INCIPIT ADVERSVS MARCION LIBER PRIMVS *M*  
Incipit liber primus Q. Septimi (-mii X) Florentis Tertulliani (-tuliani X) aduersus Marcionem *FX*.

1. Sur cette *praefatio* où l'auteur relate l'histoire de son ouvrage et des trois éditions successives, dont la seconde a été subreptice et fragmentaire, voir Introduction, p. 12 s.

2. Contre cette interprétation de *nondum exemplariis suffectam* donnée par Junius (= *sufficienter exscriptam*) et admise par Evans («before enough copies had been made»), nous pensons, avec BILL (p. 7) et avec QUISPÉL (*Bromen*, p. 4), que la seconde rédaction manuscrite n'avait fait l'objet d'aucun travail de copie avant le vol : dans cet emploi transitif, unique

## CONTRE MARCION

### EN CINQ LIVRES

#### LIVRE PREMIER

Préface : I. 1. Tout ce que nous avons pu faire antérieurement contre Marcion, de la première désormais ne compte plus<sup>1</sup>. Sur la à la troisième édition base de notre ancienne entreprise, nous en commençons une nouvelle. Ma première édition de l'ouvrage, je l'avais annulée comme trop hâtive en la recomposant par la suite sous une forme plus pleine. Cette rédaction aussi, avant d'avoir pu en faire établir des exemplaires<sup>2</sup>, je l'ai perdue par le procédé frauduleux d'un homme qui était alors de nos frères, et qui est, depuis, devenu apostat : il avait pris copie de certains passages en accumulant les fautes, et il les a produits<sup>3</sup>. 2. L'abon-

chez Tert. *sufficere* signifie «substituer», «mettre à la place» (cf. *suffectio* en *An.* 28, 2); l'expression utilisée ici signifie donc que la nouvelle *compositio* n'avait pas encore remplacé la première par le travail d'édition proprement dit.

3. Sur l'établissement et la ponctuation, voir Notes critiques, p. 249.

exhibuit. 2. Frequentia emendationis necessitas facta est innouationis. Eius occasio aliquid adicere persuasit. Ita stilus iste nunc de secundo tertius et de tertio iam hinc  
 10 primus hunc opusculi sui exitum necessario praefatur, ne quem uarietas eius in disperso reperta confundat.

3. Pontus qui igitur Euxinus natura negatur, nomine inluditur. Ceterum hospitalem Pontum nec de situ aestimes; ita ab humanioribus fretis nostris quasi quodam  
 15 barbariae suae pudore secessit. Gentes ferocissimae inhabitant, si tamen habitatur in plaustro. Sedes incerta, uita cruda, libido promiscua et plurimum nuda, etiam cum abscondunt, suspensis de iugo pharetris ut indicibus notentur, ne qui intercedat. Ita nec armis suis erusbescunt.  
 20 Parentum cadauera cum pecudibus caesa conuiuio conuorant. Qui non ita decesserint, ut escatiles fuerint, maledicta mors est. Nec feminae sexu mitigantur secundum pudorem; ubera excludunt, pensum securibus faciunt,

I, 7 exhibuit. Frequentia emendationis *scripsi* (secundum coniecturam in marg. R<sub>1</sub>): exhibuit. Frequentia emendationis M exhibuit. frequentiam emendationis F exhibuit. Frequentia emendationis X exhibuit. Frequentia emendationis R<sub>1</sub> exhibuit frequentiae. Emendationis R<sub>2</sub>R<sub>3</sub> Kr. Mor. Ev. \* || 7-8 facta est innouationis. Eius occasio Kr. Mor.: facta est. Innouationis eius occasio My R, Ev. facta est, innouationis eius. Occasio R<sub>2</sub> facta est, innouationis eius occasio R<sub>3</sub> facta est innouationis eius occasio. Tränkele (qui eius secludere uult) \* || 12 qui igitur (qui intellige ut aliqui) My R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> Mor.: igitur qui R<sub>3</sub> Kr. qui dicitur Rig. Ev. \* || 18-19 ut indicibus notentur My R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> Mor.: indicibus R<sub>3</sub> Ev. ut indicibus notantur Kr. (qui post nuda grauius interpunctit) || 19 ne My R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> Kr. Mor.: ne <temere> R<sub>3</sub> Ev. || qui My R<sub>3</sub> Kr. Mor. Ev.: quis R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> B || 22 sexu mitigantur: inu. X

1. Nous donnons à *exitus* son sens habituel de «issue», «fin», «état final» et nous comprenons *hunc* comme ayant valeur attributive, *praefatur* comme construit avec une proposition infinitive, à verbe *esse* sous-entendu (construction attestée en Marc. IV, 35, 6 et Cor. 13, 8). MONCEAUX (HLAC 1, p. 314: «j'ai dû expliquer ... la destinée de

dance des corrections a rendu nécessaire une refonte. Cette circonstance m'a déterminé à des ajouts. Ainsi cette troisième édition qui remplace maintenant la seconde et qui, désormais, de troisième redevient première, se doit de dire, dans la préface, qu'ici se trouve la forme définitive de l'ouvrage<sup>1</sup>, pour éviter que les divers états de son texte, qu'on découvrira çà et là, ne soient pour personne source de confusion.

#### Prologue :

a) Portrait de Marcion 3. Donc il existe un Pont, à qui la nature refuse d'être hospitalier (Euxin), mais qui reçoit ce nom par dérision<sup>2</sup>. N'allez pas penser non plus que le Pont soit hospitalier par sa situation géographique: tant il est éloigné de nos mers civilisées comme par honte de sa barbarie. Les peuples les plus sauvages habitent là-bas, si du moins on peut parler d'habitation quand il s'agit de chariot. Ils n'ont pas de résidence fixe, leur subsistance est grossière, l'amour s'y pratique au hasard des rencontres et, la plupart du temps, au grand jour, même quand ils se cachent: ils suspendent alors à un joug leurs carquois pour se faire repérer par le moyen de ces signaux, afin que personne ne les dérange; tant ils manquent de respect même envers leurs armes! Les cadavres de leurs pères et mères sont dépecés en même temps que du bétail, et ils les dévorent tous ensemble en festoyant. Quitter la vie dans des conditions qui ne permettent pas d'alimenter la table, est pour eux une mort maudite. Les femmes non plus n'ont pas cette douceur de leur sexe qui est conforme à la pudeur: elles découvrent leurs seins; en fait de travail domestique, elles manient la hache de guerre; elles aiment

l'ouvrage») et Moreschini («illustrare ... la sorte del suo opusculo») donnent à *exitus* un sens inhabituel et négligent *hunc*.

2. Voir Notes critiques, p. 249 s. Sur la description du Pont, patrie de Marcion, voir la note complémentaire 1 (p. 283 s.).

malunt militare quam nubere. Duritia de caelo quoque.  
 25 Dies numquam patens, sol numquam libens, unus aër  
 nebula, totus annus hibernum, omne quod flauerit aquilo  
 est. Liquores ignibus redeunt, amnes glacie negantur,  
 montes pruina exaggerantur. Omnia torpent, omnia  
 30 rigent; nihil illic nisi feritas calet, illa scilicet, quae fabulas  
 scaenis dedit de sacrificiis Taurorum et amoribus Col-  
 chorum et crucibus Caucasorum. 4. Sed nihil tam bar-  
 barum ac triste apud Pontum quam quod illic Marcion  
 natus est, Scythia tetrrior, Hamaxobio instabilior, Massageta  
 inhumanior, Amazona audacior, nubilo obscurior, hieme  
 35 frigidior, gelu fragilior, Histro fallacior, Caucaso abrupti-  
 or. Quidni? Penes quem uerus Prometheus, Deus omni-  
 potens, blasphemis laciniatur. 5. Iam et bestiis illius

I, 25 libens  $\theta$  *Mor. Ev.* : ridens *Eng. Kr.* liquens *Vrs.* liber *Lat.* ||  
 27 ignibus  $\theta$  *Mor. Ev.* : niuibus *Eng. Kr.* || 33 Hamaxobio *R. edd.* :  
 maxobio *My* || 37 laciniatur *MX R,R<sub>2</sub>* : lacimatur *F* lancinatur *R,*  
*Kr. Mor. Ev.* \*

1. Avec la tradition hérésiologique antérieure (Justin, Irénée, Rhodon) Tert. indique simplement le Pont comme patrie de Marcion. La mention de Sinope n'apparaît pas avant ÉPIPHANE (*Haer.* 42, 1, 3); mais ce renseignement devait figurer dans le *Syntagma* d'Hyppolyte et, malgré les doutes de HARNACK (*Marcion*, p. 22\*, n. 1) on peut déduire du parallèle avec Diogène que notre auteur les savait l'un et l'autre originaires de cette ville.

2. Ce renchérissement rhétorique, fait d'une énumération à neuf termes que soulignent les homéoteleutes, est destiné à mettre en relief certains traits de l'hérésiarque : son « instabilité » doctrinale (cf. *enormitate curiositatis*, ci-dessous, I, 2, 2; allusion possible aussi à l'histoire de sa rupture avec l'Église et de son repentir, racontée en *Praes.* 30, 2-3); son audace (il s'en est pris au Créateur et il a osé toucher aux Écritures saintes ; thème habituel de la polémique antimarcionite; cf. *Marc.* II, 17, 1; IRÉNÉE, *Haer.* 1, 25, 2; 3, 11, 12. Voir MEIJERING, p. 7 et 57); enfin sa volonté de tromper ceux qui se confient à lui (en I, 22, 1, il sera qualifié d'*anticristus*). Une géographie fantaisiste dans le prolongement du § 3 (cf. note complémentaire 1) sert à dégager les éléments du portrait. *Hamaxobios* désigne un peuple scythe « vivant dans des cha-

mieux servir sous les armes que se marier. Même rudesse dans le climat : la lumière n'est jamais franche, le soleil n'est jamais gai; pour toute atmosphère des brouillards; l'hiver s'étend à toute l'année; tout ce qui souffle est Aquilon. On n'a d'eau courante qu'en faisant du feu, le gel interdit l'écoulement des fleuves, des glaciers surélèvent les montagnes. Tout est figé, tout est roidi; il n'y a de chaleur que dans la sauvagerie, celle qui a fourni au théâtre les mythes sur les sacrifices de Tauride, les amours de Colchide et les supplices du Caucase. 4. Mais rien d'aussi barbare et d'aussi funeste dans le Pont que d'avoir donné naissance à Marcion<sup>1</sup> : il est plus affreux qu'un Scythe, plus instable qu'un Hamaxobios, plus inhumain qu'un Massagète, plus impudent qu'une Amazone, plus ténébreux que le brouillard, plus glacial que l'hiver, plus friable que la glace, plus trompeur que l'Hister, plus abrupt que le Caucase<sup>2</sup>. La preuve? C'est chez lui que, par des blasphèmes, on déchire le vrai Prométhée, le Dieu tout-puissant<sup>3</sup>. 5. Même comparé aux bêtes de ce pays barbare,

riots» (cf. PLINE, *H.N.* 4, 12, 25; MÉLA 2, 1). L'Hister est le nom donné au cours inférieur du Danube (*Danuuius*); il est qualifié de *fallax*, soit parce qu'il peut engloutir dans ses eaux les hommes qui se risquent à traverser son cours gelé, soit parce qu'il constitue pour l'empire romain un *limes* peu sûr (cf. OVIDE, *Trist.* 3, 10, 53-60; *Pont.* 1, 2, 79-80; MARTIAL 9, 101, 17 se sert de l'épithète *perfidus* dans une évocation des campagnes de Domitien).

3. Le grief principal fait à Marcion est de s'en être pris au Créateur : celui-ci est désigné comme le « vrai Prométhée ». L'expression a déjà été utilisée en *Ap.* 18, 2 pour affirmer, contre les fables païennes, l'unicité de Dieu, créateur de l'homme et du monde. Ici le motif est adapté à la polémique contre le marcionisme qui mettait en cause la prescience du Créateur (cf. *Marc.* II, 5-6 et 25); l'allusion au sens du nom même de Prométhée (= le Prévoyant) semble transparente. Sur le « Prométhée chrétien », voir J. DUCHEMIN, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris 1974, p. 109-112; « Le mythe de Prométhée à travers les âges », *BAGB*, 1952 (3), p. 39-72 (en particulier, p. 49).

barbariei importunior Marcion. (5) Quis enim tam castrator carnis castor quam qui nuptias abstulit? Quis tam  
 40 comesor mus Ponticus quam qui euangelia conrosit? Ne tu, Euxine, probabiliorem feram philosophis edidisti quam Christianis. Nam ille canicula Diogenes hominem inuenire cupiebat, lucernam meridie circumferens, Marcion Deum, quem inuenerat, extincto lumine fidei suae amisit.

45 6. Non negabunt discipuli eius primam illi fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus, ut hinc iam destinari possit haereticus qui deserto quod prius fuerat id postea sibi elegerit, quod retro non erat. In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum  
 50 ueritas habebitur quod retro et a primordio traditum est.

I, 38 barbariei M R<sub>2</sub>, Kr. Mor. Ev. : barboriei F barbarien X barbariae R<sub>3</sub> Tränkle || 42 ille : illa Vrs. Rig. || canicula θ : canicola Eng. Kr. Mor. Ev. \* || 45 illi R<sub>2</sub> (coni.) Pam. Mor. : illis θ illius Vrs. Rig. Kr. Ev. \*

1. L'assimilation de Marcion à une bête sauvage de son pays apparaît de bonne heure dans la polémique contre cet hérétique : cf. Rhodon (*apud* EUSÈBE, *H. E.* 5, 13, 4) qui l'appelle « loup du Pont ». Tert. pour sa part, tire parti de son refus du mariage pour le comparer au castor, et de sa « réduction » des Évangiles pour l'assimiler à l'hermine. Les castors (appelés *Pontici canes*) étaient nombreux dans le Pont (cf. ISIDORE, *Orig.* 12, 2, 21) et associés traditionnellement à ce pays (cf. VIRGILE, *Georg.* 1, 59). Une étymologie populaire (cf. SERVIUS, *Ad Georg.* 1, 58) expliquait *a castrando* ce nom en réalité emprunté au grec (le nom latin est *fiber*) ; la légende de la castration du castor par lui-même, créée sans doute par les chasseurs et marchands de *castoreum*, était devenue courante et proverbiale chez les latins (CICÉRON, *Scour.* 2, 7 ; PS.-OVIDE, *Nux* 165 ; JUVÉNAL 12, 34-35 ; APULÉE, *Mét.* 1, 9, 1 ; surtout PLINE, *H. N.* 8, 109 et 32, 27-28). L'identification de l'animal appelé « rat du Pont » (cf. ARISTOTE, *Hist. An.* 8, 17, 2 et PLINE, *H. N.* 8, 132) à l'hermine, carnassier féroce et vorace, est généralement admise. Sur ce bestiaire polémique, voir I. OPELT, *Die Polemik in der Christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, p. 56-57.

2. La comparaison avec Diogène le Cynique, favorisée par la

Marcion est plus odieux encore. (5) Y a-t-il castor aussi mutilateur de lui-même que l'homme qui a supprimé le mariage ? Y a-t-il rat pontique aussi dévoreur que celui qui a grignoté les Évangiles<sup>1</sup> ? Assurément, ô Pont Euxin, tu as produit chez les philosophes une bête plus estimable que chez les chrétiens ! Car cet aboyeur de Diogène désirait trouver un homme en promenant sa lanterne en plein midi ; Marcion, lui, a éteint la lumière de sa foi et perdu Dieu qu'il avait trouvé<sup>2</sup> !

6. Ses disciples ne nieront pas qu'il a, pour commencer, partagé notre foi ; en est témoin sa propre lettre<sup>3</sup> ; aussi peut-on, à partir de là, le définir comme hérétique puisqu'il a abandonné sa confession primitive pour s'en choisir ensuite une qui n'existait pas dans le passé. Car ce qui est d'introduction postérieure, on le tiendra pour hérésie dans la mesure où l'on considérera comme vérité ce qui a été enseigné

communauté d'origine ethnique des deux hommes, s'insère dans une tradition hérésiologique : d'après HIPPOLYTE, *Philos.* 10, 19, Marcion aurait emprunté son ascèse aux cyniques. Le chien était, dans l'antiquité, un animal méprisé, symbole de l'impudence et de la saleté (cf. IRÉNÉE, *Haer.* 5, 8, 2 ; TERT., *An.* 32, 8 ; voir A. OTTO, *Die Sprichwörter... der Römer*, Leipzig 1890, p. 68-69). Sous l'influence d'un usage judaïque qui se prolonge dans le N. T. (cf. *Phil.* 3, 2 ; *Apoc.* 22, 14 ; voir TWNT 3, p. 1100-1103), ce terme a servi dans le christianisme ancien à désigner les ennemis de l'église, en particulier les hérétiques (cf. IRÉNÉE, *Haer.* 2, 11, 1 ; ATHANASE, *Contra Ar.* 2, 1 ; voir TLL III, c. 258, l. 35-57). Notre auteur, plus loin (II, 5, 1), l'utilisera à propos des marcionites. L'anecdote de la lanterne était célèbre (cf. DIOGÈNE LAËRCE 6, 2, 41). Sur la figure de Diogène chez Tert., voir notre étude « Diogène le Cynique et le credo d'Ovide », *AFLNice* 35, 1979, p. 226-230. Pour l'interprétation des mots *probabiliorem ... Christianis*, nous renvoyons à la note complémentaire 2 (p. 286).

3. Sur cette lettre de Marcion alléguée aux mêmes fins deux autres fois (*Marc.* IV, 4, 3-4 et *Carn.* 2, 4) et qui ne nous est connue que par Tert., cf. J.-P. MAHÉ, « Tertullien et l'*epistula Marcionis* », *RSR* 45, 1971, p. 358-371.

7. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit aduersus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum reuincendos quod hoc sint de praescriptione nouitatis.

Nunc quatenus admittenda congressio est interdum, ne  
 55 compendium praescriptionis ubique aduocatum diffidentiae deputetur, regulam prius aduersarii praetexam, ne cui lateat, in qua principalis quaestio dimicatura est.

II. 1. Duos Ponticus deos adfert, tamquam duas Symplegadas naufragii sui, quem negare non potuit, id est Creatorem, id est nostrum, et quem probare non poterit, id est suum : passus, infelix, huius praesumptionis instinctum  
 5 de simplici capitulo dominicae pronuntiationis, in homines non in deos disponentis exempla illa bonae et malae

I, 54 est interdum, ne Kr. : est, interdum ne R. Mor. Ev. \* || 56 prius aduersarii Mγ Kr. Mor. : innu. R. Ev.

II, 3 Creatorem : *secludere nult Tränke* || id est nostrum M R. Kr. Mor. : om. γ || 5 pronuntiationis M R, R, Kr. Mor. Ev. : praenunt-γ R,

1. Pour Tert., l'«hérésie», conformément au sens étymologique du mot, implique un «choix» personnel et arbitraire (*electio*) : cf. *Praes.* 6, 2-3 et *Marc.* II, 2, 7. Voir C. MUNIER, «Les conceptions hérésiologiques de Tertullien», *Augustinianum* 20, 1980, p. 257-266. Sur la dialectique de l'ancien et du nouveau, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 271-290.

2. Allusion au traité *De praescriptionibus haereticorum* où est développé l'argument de la *praescriptio nouitatis* comme moyen de couper court (*compendium*) à toute discussion avec les hérétiques. Cet ouvrage «catholique» datant des environs de 200, le futur *sustinebit* dans cette troisième édition de 207-208 fait problème : est-ce un vestige de la première édition, qui aurait été antérieure à *Praes.* et l'aurait ainsi annoncé (MONCEAUX, *HLAC* 1, p. 204, n. 8)? Faut-il y voir un futur «logique», l'auteur se plaçant dans la perspective de son présent lecteur qui prendra connaissance, après, d'un ouvrage pourtant déjà paru? On ne saurait non plus exclure notre hypothèse (cf. *Deus Christ.*, p. 564) d'une indication portée par l'auteur dans une édition goupée où *Praes.* aurait suivi *Marc.*

dans le passé et dès l'origine<sup>1</sup>. 7. Mais c'est une position que nous soutiendrons dans un autre livre contre les hérétiques, eux qu'on doit, même sans discuter leurs doctrines, convaincre d'être hérétiques en vertu de l'objection de principe que constitue leur nouveauté<sup>2</sup>.

c) **Objet du livre** Aujourd'hui, puisqu'il faut livrer bataille en attendant, et de peur qu'on n'attribue à la défiance de soi un recours continué à la preuve abrégée de l'objection préalable, je commencerai donc par exposer la doctrine de l'adversaire pour qu'elle n'échappe à personne; car c'est sur elle que va porter le point principal du combat.

d) **Genèse du dualisme théologique de Marcion** II. 1. L'homme du Pont nous présente deux dieux – on dirait les deux Symplégades qui vont provoquer son naufrage<sup>3</sup> –, le dieu qu'il n'a pu nier, c'est-à-dire le Créateur<sup>4</sup>, c'est-à-dire le nôtre, et le dieu qu'il ne réussira pas à prouver, c'est-à-dire le sien. Le malheureux, ce qui lui a inspiré cette présomption, c'est un passage bien simple de l'enseignement du Seigneur, quand il applique aux hommes – et non à des dieux –, les

3. Allusion au métier exercé par Marcion, selon la tradition hérésiologique. Rhodon (*apud* EUSEBE, *H. E.* 5, 13, 3) l'appelle δ ναύτης. Tert. le désigne plus précisément comme *naucerus* (cf. *Praes.* 30, 1; *Marc.* I, 18, 4; III, 6, 3; IV, 9, 2; V, 1, 2). Selon J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain*, Paris 1966, p. 229 s., le naoclère était le représentant de l'armateur à bord et avait la responsabilité commerciale du transport des passagers et des marchandises. Les Symplégades sont deux écueils célèbres du Bosphore, à l'entrée du Pont-Euxin : selon la légende, ils s'écartaient et se rapprochaient pour briser les navires (cf. OVIDE, *Trist.* 1, 10, 47-48; PLINE, *H. N.* 4, 92). Même image maritime dans l'apostrophe à Marcion plus bas, à la fin du *retractatus numeri* (I, 7, 7).

4. Sur cette désignation habituelle du Demiurge, ou Dieu des juifs, dans le marcionisme latin, voir notre *Deus Christ.*, p. 372 s.

arboris, quod neque bona malos neque mala bonos proferat fructus<sup>a</sup>, id est neque mens uel fides bona malas edat operas neque mala bonas. 2. Languens enim – quod et  
 10 nunc multi, et maxime haeretici – circa mali quaestionem, unde malum, et obtusis sensibus ipsa enormitate curiositatis inueniens Creatorem pronuntiantem: *Ego sum, qui condo mala*<sup>b</sup>, quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis, quae ita persuadent peruerso cuique,  
 15 tanto in Creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. 3. Et ita in Christo quasi aliam inueniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diuersae a Creatore, facile nouam et  
 20 hospitam argumentatus est diuinitatem in Christo suo reuelatam modicoque exinde fermento totam fidei massam haeretico acrore decepit<sup>c</sup>. Habuit et Cerdonem quendam

II, 11 obtusis *M Kr. Mor.*: obtusis  $\beta$  *Ev.* || 12 pronuntiantem *My R, Kr. Mor. Ev.*: praenunt- *R, R,* || 19 Creatore: -toris *corr. Kr.* || 22 acrore *M R, R,*: acriore *X* actore *F* acore *R,* (*ex con. R,*) *Kr. Mor. Ev.* \* || decepit  $\theta$  *Rönsch Tränkle*: desipuit *Scal. Kr. Mor. Ev.* (*qui decepit forsitan reponendum indicat*) \*

II. a. Cf. *Lc* 6, 43 || b. *Is.* 45, 7 || c. Cf. *I Cor.* 5, 6 (*Gal.* 5, 9)

1. Avec ADAMANTIUS (*Dial.*, p. 56, 13-17 et p. 58, 11-13), Tert. considère que *Lc* 6, 43 a été le point de départ et d'appui de la théologie de Marcion; de même ORIGÈNE, *Princ.* 1, 8, 2 et 2, 5, 4 (sous la forme de *Matth.* 7, 18).

2. Sur le problème du mal comme point de départ des spéculations et déviations hérétiques, voir *Praes.* 7, 5 et *Herm.* 10, 1 (cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 433). L'expression *enormitas curiositatis* est à rapprocher de *l'enormis et otiosa curiositas* des hérétiques dont Tert. parle en *An.* 58, 9, en la distinguant de la *insta et necessaria curiositas* du vrai chrétien (cf. FREDOUILLE, *o.c.*, p. 427 s.).

3. Le rapprochement que Tert. établit ici entre *Lc* 6, 43 et *Is.* 45, 7 (passage d'un oracle de Yahvé affirmant sa toute-puissance), et qu'on

exemples du bon et du mauvais arbre<sup>1</sup>: «Le bon arbre ne produit pas de mauvais fruits ni le mauvais de bons fruits<sup>a</sup>»; c'est-à-dire: la pensée ou la foi ne produit pas d'œuvres mauvaises quand elle est bonne, ni de bonnes œuvres quand elle est mauvaise. 2. Marcion était miné – comme le sont maintenant beaucoup de gens, en particulier les hérétiques – par le problème du mal, de l'origine du mal; ses yeux étaient affaiblis par la démesure de sa curiosité même<sup>2</sup>; c'est alors qu'il trouva la parole du Créateur<sup>3</sup>: «C'est moi qui crée les maux<sup>b</sup>»; plus il avait présumé que le Créateur était l'auteur du mal, en se servant même d'autres arguments qui persuadent dans ce sens les esprits pervers<sup>4</sup>, plus son interprétation comprit comme étant ce Créateur le mauvais arbre porteur de mauvais fruits, c'est-à-dire de «maux», et présuma qu'il devait exister un autre dieu correspondant au bon arbre porteur de bons fruits. 3. Et c'est ainsi que, découvrant dans le Christ comme une autre économie, faite uniquement de bonté parce qu'elle s'opposait à celle du Créateur, il lui fut facile de déduire par raisonnement une divinité nouvelle et étrangère<sup>5</sup> qui se serait révélée dans son Christ; et, à partir de là, il lui a suffi d'un peu de levain pour faire tourner à l'aigreur de l'hérésie toute la pâte de sa foi<sup>c</sup>. Il trouva même en un dénommé Cerdon quelqu'un qui l'instruisit

retrouvera plus bas (II, 24, 3-4), ne se rencontre pas ailleurs. Selon J.P. MAHÉ (*RJR* 45, 1971, p. 366-367), il proviendrait de l'*epistula Marcionis* invoquée ci-dessus et que notre auteur est seul à connaître: cette épître aurait contenu une justification par Marcion de son dualisme théologique.

4. Allusion aux divers arguments qui figurent dans la critique du Créateur par les marcionites et, d'une façon plus générale, par tous les antinomistes: ces arguments seront examinés au livre II.

5. Le dieu suprême de Marcion est un étranger dans le monde du Démiurge: cf. HARNACK, *Marcion*, p. 118 s. Tert. ne se fera pas faute d'en tirer argument contre l'œuvre d'une telle divinité.

informatorem scandali huius : quo facilius duos deos caeci  
 perspexisse se existimauerunt. Vnum enim non integre  
 25 uiderant. Lippientibus etiam singularis lucerna numerosa  
 est. Alterum igitur deum, quem confiteri cogebatur, de  
 malo infamando destruxit, alterum, quem commentari  
 conitebatur, de bono praefereudo construxit. Has naturas  
 30 quibus disposuerit articulis, per ipsas responsiones nostras  
 ostendemus.

III. 1. Principalis itaque et exinde tota congressio de  
 numero, an duos deos liceat induci, si forte, poetica et  
 pictoria licentia, et tertia iam, haeretica. Sed ueritas Chris-  
 tiana dextricate pronuntiauit : Deus si non unus est<sup>a</sup>, non  
 5 est, quia dignius credimus non esse quodcumque non ita  
 fuerit, ut esse debeat. 2. Deum autem ut scias unum

II, 23 quo : duo *corr. Kr.* || 26 deum : dominum (dñm) *M* || 28 prae-  
 ferendo *R<sub>1</sub> Kr.* : praestituerendo *M* praestruendo γ *R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> Mor.*  
*Ev.* praesumendo *Bill* \* || 30 ostendemus *M Kr. Mor. Ev.* : -dimus β

III. a. Cf. I Cor. 8, 4

1. Cerdon, Syrien qui séjourna à Rome sous Hygin (136-140), est  
 donné pour avoir été le maître de Marcion par IRÉNÉE, *Haer.* 1, 27, 1-3  
 et 3, 4, 3 (cf. aussi *Adu. omnes haereses* 6, 1-2; HYPPOLYTE, *Philos.* 7, 37 et  
 10, 19; ÉPIPHANE, *Haer.* 42, 1, 1). Tert. revient sur cette filiation  
 doctrinale plus loin : I, 22, 10; III, 21, 1 et IV, 17, 11. Contre HARNACK  
 (*Marcion*, p. 31\*-39\*) qui a nié toute influence de Cerdon sur Marcion,  
 BLACKMAN (p. 69) accorde quelque chose au témoignage d'Irénée et de  
 Tertullien.

2. Sur le thème polémique de l'aveuglement des hérétiques, voir  
 I. OPELT, *o.c.* (*supra*, p. 104, n. 1), p. 51-54.

3. Voir Notes critiques, p. 253.

4. Sur l'idée que le nombre commence juste après l'unité, voir  
 ci-dessous I, 5, 2 et la note.

5. Allusion au vieux dicton grec conservé par LUCIEN, *Pro imag.* 18 et  
 rappelé par HORACE, *A. P.* 9-10 (*Pictoribus atque poetis | quidlibet audendi  
 semper fuit aequa potestas*) : cf. A. OTTO, *Die Sprichwörter...*, p. 283. Ce qui

dans cette abomination<sup>1</sup>. Il n'en fut que plus facile à ces  
 aveugles d'estimer avoir aperçu distinctement deux dieux.  
 Ils n'avaient pas su en voir un seul dans sa plénitude! A des  
 yeux chassieux aussi, un flambeau unique apparaît multi-  
 plié<sup>2</sup>. De ces dieux, l'un, qu'il était forcé de reconnaître,  
 Marcion l'a détruit en le décrivant comme mauvais, l'autre,  
 qu'il s'efforçait d'inventer, il l'a construit en l'exaltant  
 comme bon<sup>3</sup>. Sur quels points a-t-il fait porter l'établisse-  
 ment de ces attributs? C'est ce que montreront nos  
 réponses mêmes.

#### PREMIÈRE PARTIE : RÉFUTATION DU DITHÉISME

Unicité et définition  
 de Dieu comme  
 grandeur suprême

III. 1. Ainsi, le point principal et,  
 partant, la totalité du combat porte  
 sur le nombre<sup>4</sup> : est-il permis d'in-  
 troduire deux dieux, par une licence  
 peut-être qui est celle des poètes et des peintres, et qui  
 maintenant prend une troisième forme, celle des héré-  
 tiques<sup>5</sup>? Mais la vérité chrétienne l'a déclaré de façon  
 catégorique<sup>6</sup> : Dieu, s'il n'est pas unique, n'est pas<sup>a</sup>, car  
 pour nous, il est plus digne<sup>7</sup> de croire qu'une chose, quelle  
 qu'elle soit, n'est pas, si elle n'est pas telle qu'elle doit être.  
 2. En ce qui concerne Dieu, pour savoir qu'il est unique,

rend douteux que *pictoria licentia* vise Hermogène comme le pense  
 MEIJERING, p. 13-14. L'expression *haeretica licentia* se trouve déjà dans  
*Carn.* 1, 3, à propos de Marcion aussi.

6. Référence à la *regula fidei* qui affirme l'unicité divine (cf. *Praes.*  
 13, 2; *Virg.* 1, 3; *Prax.* 2, 1). Voir aussi IRÉNÉE, *Haer.* 3, 6, 5. Sur  
*pronuntiare* employé pour les «arrêts» de la parole divine, voir *Deus  
 Christ.*, p. 462.

7. Sur ce critère qui joue un rôle important dans l'argumentation,  
 voir Introduction, p. 46.

esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter inuenies<sup>b</sup>.  
 Quantum humana condicio de Deo definire potest,  
 id definitio, quod et omnium conscientia agnoscet :  
 10 Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum,  
 innatum, infectum, sine initio, sine fine; hunc enim statum  
 aeternitatis censendum, quae summum magnum Deum  
 efficiat, dum hoc est in ipsa Deus, atque ita et cetera, ut sit  
 15 Deum summum magnum et forma et ratione et ui et  
 potestate. 3. Cum de isto conuenit apud omnes, — nemo  
 enim negabit Deum summum magnum quid esse, nisi qui  
 potuerit Deum imum modicum quid e contrario pronun-  
 tiare, ut Deum neget auferendo quod Dei est — quae erit  
 iam condicio ipsius summi magni? 4. Nempe, ut nihil illi  
 20 adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum,  
 quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non  
 erit iam summum magnum, euersa condicione et, ut  
 ita dixerim, lege, quae summo magno nihil sinit adaequari.  
 5. Ergo unicum sit necesse est summum magnum, quod

III, 12 aeternitatis *Mor.* : -tati *codd.* *edd.* \* || 13 ipsa deus *scripsi* : deo  
 ipsa *codd.* *edd.* \* || 15 conuenit *Mγ Kr. Mor.* : conueniat *R Ev.* ||  
 17 potuerit *M Kr. Mor. Ev.* : poterit *β*

III. b. Cf. Matth. 7, 7 (Lc 11, 9)

1. L'allusion à l'invite du Christ : *quaerite et inuenietis* (Matth. 7, 7; Lc 11, 9) n'est pas exempte d'ironie; car c'est par cette parole que les hérétiques justifiaient leur *curiositas* (cf. *Praes.* 8, 2 s.). Sur la marche du raisonnement, qui part de la définition de Dieu (*quid*) pour aboutir à poser son unicité comme condition *sine qua non* de son existence, voir MOINGT, *TTT* 3, p. 694.

2. Sur ce passage, voir la note complémentaire 3 (p. 287); sur les problèmes textuels, voir les Notes critiques, p. 254.

3. La définition de Dieu comme « grandeur suprême » est confirmée par un raisonnement *per absurdum* qui peut paraître assez sophistique (cf. BILL, p. 21) : il repose sur l'idée que Dieu, en tout état de cause, est un *summum* (cf. *Herm.* 4, 3; 11, 2) et que, d'autre part, la grandeur est

cherche ce qu'est Dieu, et tu ne le trouveras pas<sup>b</sup> autrement qu'unique<sup>1</sup>. Dans la mesure où l'être humain peut donner une définition de Dieu, voici ma définition, que reconnaîtra aussi la conscience universelle : Dieu est la suprême grandeur, étant établi dans l'éternité, étant inengendré, incréé, sans commencement, sans fin; ces prédicats en effet doivent être tenus pour ceux de l'éternité, qui ne fait de Dieu la suprême grandeur qu'autant que Dieu les possède en elle, et il en va de même du reste, si bien que Dieu est la suprême grandeur pour ce qui est de la forme, de la raison, de la force et de la puissance<sup>2</sup>. 3. Puisque tout le monde est d'accord là-dessus — car personne ne niera que Dieu soit la suprême grandeur à moins de pouvoir, au préalable, affirmer le contraire, c'est-à-dire qu'il est l'infime petitesse, ce qui équivaldrait à nier Dieu en lui ôtant ce qui le caractérise<sup>3</sup> —, quelle sera dès lors la condition de cette suprême grandeur? 4. Assurément celle-ci : que rien ne soit mis à égalité avec elle, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre suprême grandeur; car, s'il y en a une autre, elle sera mise à égalité avec elle, et si elle est mise à égalité, il n'y aura plus de suprême grandeur, puisqu'on aura détruit la condition et, pour ainsi dire, la loi qui ne laisse rien mettre à égalité avec la grandeur suprême<sup>4</sup>. 5. Ainsi donc ce qui, n'ayant pas de pair, aura été, par là

inhérente à la divinité (cf. *Ap.* 17, 3; *Marc.* II, 2, 3; voir *Deus Christ.* p. 40-41). Sur le sens de *modicus* (= *paruus*), cf. *TLL* VIII, 1, c. 1229, l. 71 s. (de même *mediocritas* est l'opposé de *magnitudo* en *Marc.* I, 18, 3).

4. Cf. *Herm.* 4, 3 : « Il faut que Dieu soit unique parce que Dieu est l'être suprême (*quod summum sit*); or il ne sera l'être suprême qu'à condition d'être unique, il ne pourra pas être unique si quelque chose est mis à égalité (*adaequabitur*) avec lui. » Le terme *adaequare* ne revient pas dans les § 5-6 où l'auteur, avec complaisance et non sans quelque lourdeur, reprend sous toutes ses faces l'idée que la souveraineté de grandeur exclut l'existence d'une grandeur pareille et impose donc l'unicité : il se sert de *par* (*parem*) *habere*. C'est peut-être l'indice d'un rajout dans la rédaction définitive.

25 fuerit par non habendo, ne non sit summum magnum.  
Ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est  
unicum omnino. Proinde Deus cum summum magnum sit,  
recte ueritas nostra pronuntiauit : Deus, si non unus est,  
non est, non quasi dubitemus esse Deum dicendo : si non  
30 unus, non est, sed quia quem confidimus esse, id eum  
definiamus esse, quod si non est, Deus non est, [et]  
summum scilicet magnum. Porro summum magnum  
unicum sit necesse est, ergo et Deus unicus erit, non  
aliter Deus, nisi summum magnum, nec aliter summum  
35 magnum nisi parem non habens, nec aliter parem non  
habens, nisi unicus fuerit. 6. Certe quemcumque alium  
deum induxeris, non alia poteris eum forma tueri Deum  
quam ut et illi proprium diuinitatis adscriperis, sicut  
aeternum ita et summum magnum. Duo ergo summa  
40 magna quomodo consistent, cum hoc sit summum  
magnum, par non habere, par autem non habere uni  
competat, in duobus esse nullo modo possit?

IV. 1. Sed argumentabitur quilibet posse et duo summa  
magna consistere, distincta atque disiuncta in suis finibus,  
et utique aduocabit exemplum regna terrarum, tanta

III, 30 id eum *Rig. Kr. Mor. Ev.* : idem *My* iidem *R* || 31 et *secl. Iun. Rig. Mor. Ev.*

1. Retour à Marcion et à la perspective de réfutation du dithéisme.  
2. La comparaison de Dieu avec le roi des rois, sur laquelle repose le nouveau développement, était familière à la théologie païenne d'époque hellénistique et romaine. Elle servait notamment à concilier la « monarchie » divine avec les croyances démonologiques, les dieux inférieurs ou démons étant assimilés aux ministres du Grand Roi : cf. PS.-ARISTOTE, *De mundo* 398 b; Sénèque (*apud* LACTANCE, *D. I.* 1, 5, 26-27); Celse (*apud* ORIGÈNE, *C. Cels.* 8, 35). Tert. lui-même s'y réfère dans *Ap.* 24, 3-4 pour justifier les chrétiens d'adresser leurs hommages au seul *princeps mundi*. Sur cette liaison de la théologie et de la politique, voir E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

même, tenu pour la grandeur suprême, sera nécessairement unique sous peine de n'être plus la grandeur suprême. Par conséquent, cette grandeur suprême n'existera pas autrement que par ce qu'elle doit être, c'est-à-dire absolument unique. Dans ces conditions, puisque Dieu est la suprême grandeur, notre vérité a eu raison de déclarer : « Dieu, s'il n'est pas unique, n'est pas » ; ce n'est pas que nous doutions de l'existence de Dieu en disant : « s'il n'est pas unique, il n'est pas » ; mais c'est qu'au contraire, convaincus de son existence, nous le définissons tel que, s'il ne l'est pas, il n'est pas Dieu, c'est-à-dire la suprême grandeur. Or donc, la suprême grandeur est nécessairement unique, par conséquent Dieu aussi sera unique : il n'est pas Dieu autrement qu'en étant la grandeur suprême, et il n'est pas la grandeur suprême autrement qu'en étant sans pair, et il n'est pas sans pair autrement qu'en étant unique. 6. Veux-tu introduire un autre dieu, quel qu'il soit<sup>1</sup>? Tu n'auras assurément pas d'autre moyen de le faire reconnaître comme Dieu que de lui attribuer, à lui aussi, ce qui est le propre de la divinité : tout à la fois l'éternité et la grandeur suprême. Comment donc deux grandeurs suprêmes coexisteront-elles, du moment que la grandeur suprême consiste à n'avoir pas de pair, et que n'avoir pas de pair relève de l'unicité, sans être aucunement compatible avec la dualité?

La comparaison  
avec les royaumes  
terrestres

IV. 1. Mais n'importe qui va m'objecter qu'il est possible à deux grandeurs suprêmes de coexister en étant séparées et distinctes dans leurs frontières<sup>2</sup>; on invoquera, bien sûr, l'exemple

Marcion avait-il eu recours à une comparaison du même genre pour justifier la dualité divine de son système? C'est douteux. Le contexte (notamment *quilibet*) suggère plutôt que Tert., poursuivant sa démonstration, prête à son adversaire un argument qui pouvait naturellement se présenter à lui.

numero et tamen summa magna in suis quibusque regio-  
 5 nibus, et putabit ubique humana diuinis conferenda. Iam  
 ergo si huic argumentationi locus dabitur, quid prohibet,  
 non dico et tertium et quartum deum inducere, uerum tot  
 iam numero quot et gentium reges? 2. De Deo agitur,  
 cuius hoc principaliter proprium est, nullius exempli  
 10 capere comparationem. Hoc natura ipsa, si non aliquis  
 Esaias, uel ipse per Esaiam Deus, contionabitur: *Cui me  
 similibitis*<sup>a</sup>? Diuinis forsitan comparabuntur humana,  
 Deo non homo. Aliud enim Deus, aliud quae Dei.  
 3. Denique qui exemplo uteris regis quasi summi magni,  
 15 uide ne iam non possis eo uti. Rex enim, etsi summum  
 magnum est in suo solio usque ad Deum, tamen infra  
 Deum; comparatus autem ad Deum excidet iam de summo  
 magno, translato in Deum. Hoc si ita, quomodo uteris eius

IV, 5 ubique: utique *Vrs. Rig.* || 8 quot  $\beta$ : quod *M* || 13 homo  
*scripsi*: nostro *M $\gamma$*  nostra *R* ita *Vrs. Kr. Mor. Ev.* \* || 18 translato  
*Oehler Kr. Mor. Ev.*: translatio  $\theta$

IV. a. Is. 40, 25

1. Sur la particularité grammaticale (*quisque* entraîné par le cas du  
 possessif), voir *LHS*, § 108, p. 200.

2. Assimilation du dithéisme au polythéisme; voir Introduction,  
 p. 62.

3. L'idée que Dieu n'est comparable à aucune créature, déjà en  
 germe dans la théologie païenne (cf. PS.-ARISTOTE, *De mundo* 398 b;  
 PS.-APULÉE, *De mundo* 27), est courante dans la théologie judéo-chré-  
 tienne: cf. PHILON, *Somm.* I, 75; IRÉNÉE, *Haer.* 2, 13, 3 («Le Père de  
 toutes choses est à une distance considérable d'une psychologie et de  
 phénomènes propres à des hommes...»); cf. MEIJERING, p. 131). Tert.  
 lui donnera encore plus de relief en II, 16, 4.

4. Distinction habituelle entre les deux voies de la révélation, la voie  
 naturelle (nature, âme) et la voie surnaturelle (Écriture sainte); cf. *infra*,  
 p. 182. Le verbe *contionari*, dont le sens usuel fait référence à la vie  
 politique et militaire (*apud populum uel milites uerba facere*, *TLL* IV,

des royaumes terrestres qui sont en si grand nombre et qui  
 constituent cependant des grandeurs suprêmes, chacune  
 dans son territoire<sup>1</sup>, et on pensera que, dans tous les  
 domaines, il faut comparer les choses humaines aux choses  
 divines. Eh bien, si l'on fait place à cette argumentation,  
 qu'est-ce qui empêche d'introduire, je ne dis pas un  
 troisième et un quatrième dieu aussi, mais même autant de  
 dieux qu'il existe de rois dans les nations<sup>2</sup>? 2. C'est de  
 Dieu qu'il s'agit: or le propre de Dieu, c'est essentielle-  
 ment de n'être pas susceptible de comparaison avec un  
 terme qui lui serve d'exemple<sup>3</sup>. Tel sera le langage de la  
 nature même, à défaut de quelque Isaïe – ou plutôt de Dieu  
 en personne par la voix d'Isaïe – pour proclamer<sup>4</sup>:  
 «À qui me comparerez-vous<sup>a</sup>?» On comparera peut-être  
 des choses humaines aux choses divines, mais non pas  
 l'homme à Dieu<sup>5</sup>. Dieu est une chose, ce qui est de Dieu  
 une autre. 3. De fait, toi qui utilises l'exemple du roi  
 comme grandeur suprême, prends garde à n'être plus en  
 mesure de t'en servir. Car le roi est peut-être la suprême  
 grandeur sur son trône jusqu'à Dieu, il ne l'est cependant  
 qu'au-dessous de Dieu<sup>6</sup>; dès lors qu'il sera comparé à  
 Dieu, il sera déchu de cette grandeur suprême qui sera  
 transférée à Dieu. S'il en va bien ainsi, comment te

c. 734, l. 83) est réservé par Tert. aux proclamations d'ordre religieux,  
 en particulier pour l'A.T. (8 emplois sur 12). A remarquer que la  
 citation de *Is. 40, 25* (texte rarement cité, puisque les trois volumes de  
*Biblia Patristica* ne l'attestent qu'ici et en deux passages de Clément  
 d'Alexandrie), par l'emploi du futur, s'écarte curieusement de la LXX et  
 de la Vulgate, pour s'accorder avec la Bible hébraïque (cf. Dhorme,  
*TOB, BJ*).

5. Voir Notes critiques, p. 255.

6. Pour récuser la comparaison, Tert. adapte à son raisonnement  
 l'idée, exprimée en *Ap.* 30, 1 et qu'il reprendra en *Scap.* 2, 7-8, de la  
 distance entre Dieu et l'empereur qui, second après Dieu, n'est qu'un  
 homme. L'idée a déjà été utilisée dans l'apologétique grecque (THÉO-  
 PHILE, *Autol.* I, 11).

rei exemplo ad Dei comparationem quae, dum ad comparationem accedit, amittitur? 4. Quid nunc, si nec inter reges plurifarum uideri potest summum magnum, sed unicum et singulare, apud eum scilicet, qui rex regum ob summitatem magnitudinis et subiectionem ceterorum graduum quasi culmen dominationis excipitur? 5. Sed etiam alterius formae reges, qui singulares in unione imperii praesunt minutalibus, ut ita dixerim, regnis, si undique conferantur in examinationem, qua constet quis eorum praecellat in substantiis et uiribus regni, in unum necesse est summitas magnitudinis eliquetur, omnibus gradatim per comparationis exitum de magnitudinis summa expressis et exclusis. 6. Adeo etsi in disperso multifarum uidetur summum magnum, suis uiribus et sua natura et suo statu unicum est. Proinde cum duo dii conferuntur ut duo reges et duo summa magna, in alterum concedat necesse est unio summi magni ex sententia comparationis, quia summum uictoria sua constat, superato aemulo alio magno, non tamen summo, atque ex defectione aemuli solitudinem quandam de singularitate praestantiae suae possidens unicum est. Ineluctabilis iste complexus in hoc sententiam constringit: aut negandum Deum esse summum magnum, quod nemo patietur sapiens, aut nulli alii communicandum.

IV, 26 si ante undique traiecit. Kr Bill Mor.: ante minutalibus pos. 0 Ep. \* || 34 alterum: alterutrum X || 36 uictoria MX Kr. Mor.: ex uictoria F R Ep.

1. Après avoir récusé la comparaison, Tert., en un repli stratégique habituel, l'admet et l'examine. L'application traditionnelle à la « monarchie » (cf. *supra*, p. 114, n. 2) lui sert à prouver l'unicité de la grandeur suprême.

2. Allusion aux *reguli* qui gravitent autour du Grand Roi ou aux *reges socii* de l'empire romain.

serviras-tu, pour établir une comparaison avec Dieu, de l'exemple d'une chose qui, à partir du moment où elle entre dans cette comparaison, se détruit? 4. Eh quoi? Même parmi les rois, la grandeur suprême ne peut se voir multipliée: on ne la rencontre qu'unique et singulière, en celui évidemment qui est le roi des rois<sup>1</sup> et, à cause du caractère suprême de sa grandeur et de la sujétion de tous les autres degrés, fait figure d'exception, étant comme le faite de la souveraineté. 5. Mais même pour les rois du second type<sup>2</sup>, qui, chacun comme unique monarque, commandent à des royaumes, oserai-je dire, miniaturisés, si on les rassemble de toutes parts pour une évaluation<sup>3</sup> qui établisse lequel d'entre eux l'emporte par les richesses et la puissance de son royaume, inévitablement la suprématie de la grandeur se condensera en un seul, et tous les autres, par degrés, se trouveront écartés et éliminés du sommet de cette grandeur par l'aboutissement de la confrontation. 6. Tant il est vrai que l'éparpillement a beau faire paraître multiple la grandeur suprême, celle-ci, dans ses forces, sa nature et son statut, est unique. Par conséquent, lorsqu'on compare deux dieux à la façon de deux rois et de deux grandeurs suprêmes, inévitablement, par l'arrêt décisif de cette comparaison, l'unicité de la grandeur suprême passe à l'un des deux, qui établit sa suprématie par sa victoire, en surpassant son rival, grand lui aussi, mais non le plus grand: détenant, par l'éclipse de ce rival, l'espèce d'isolement que lui confère le caractère singulier de sa supériorité, il est unique. Cet enchaînement implacable enferme la pensée dans l'alternative suivante: ou nier que Dieu soit la suprême grandeur — ce que n'admettra aucun homme sensé —, ou affirmer que la divinité ne se partage pas.

3. Voir Notes critiques, p. 256.

V. 1. Aut quae ratio duo summa magna composuit? Primo enim exigam, cur non plura, si duo, quando locupletiore oporteret credi substantiam diuinitatis, si competeret ei numerus. Honestior et liberalior Valentinus, qui simul ausus est duos concipere, Bython et Sigen, tum usque ad triginta Aeonum fetus, tamquam Aeneiae scrofae<sup>a</sup>, examen diuinitatis effudit. 2. Quaecumque ratio plura summa magna non patitur admitti, eadem nec duo, ut ipsa plura post unum. Post unum enim numerus. Quae potuit duo admittere, eadem potuit et plura post. Duo enim multitudo, unione iam excessa. Denique apud nos uis rationis istius ipso termino plures deos credi non sinit, quo nec duos illa regula unum Deum sistens, qua Deum id esse oporteat, cui nihil adaequetur, ut summo magno, unicum

V, 5 Sigen, tum *Lat. Kr. Mor. Ev.* : Sigenicum *Μγ R*, Sigen, cum *R<sub>2</sub>R<sub>1</sub>*, || 6 Aeneiae *Im. Rig. Kr. Mor. Ev.* : aeneiae *M R<sub>2</sub>R<sub>1</sub>*, eoneie *γ aconiae R<sub>2</sub>*, || 6-7 Aeneiae scrofae : Aeneia scrofa *coni. Tränkle \** || 9 *prins* post unum *secl. Kr. qui et ante ipsa add.* || 10 post. Duo *M G R<sub>2</sub>* : potest (post *F*). Duo *γ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>*. Et duo *Kr.* Duo *Mor.* Post duo *Ev.* post duo. Post duo *Luiselli (Vet Chr 11, 1974, p. 406-407) \** || 12 quo *Scal. Kr. Mor.* : quod *θ Ev.*

V. a. Cf. VIRGILE, *Én.* 3, 390 s.; 8, 43 s.; JUVÉNAL, *Sat.* 6, 177

1. Développement de l'idée, déjà esquissée plus haut (4, 1) : le dithéisme n'est rien d'autre qu'un polythéisme. Sur le concept de θεοπεπνός, sous-jacent à l'argument, voir Introduction, p. 46. *Substantia* («l'être») peut être qualifié de *locupletior* par jeu sur la notion de «richesse» qui est un autre sens du mot (cf. *Deus Christ.*, p. 177).

2. Comparaison ironique avec le système valentinien, que Tert. assimile au polythéisme (cf. *Prax.* 3, 6). En *Val.* 8, 5, il utilise contre Valentin l'argument employé ici contre Marcion (*quare non et CL aeones procreantur?*) et il raille la fécondité du Plérôme trentenaire. Celui-ci est plaisamment comparé ici à la laie blanche de la légende d'Enée; mais au terme virgilien *sur*, mot noble, est substitué *scrofa*, sous l'influence peut-être de JUVÉNAL 6, 177. De la même façon, la discordance créée dans l'image par *examen* («essaim») répond à une volonté satirique. Voir aussi Notes critiques, p. 256.

Irrationalité et inutilité du dithéisme V. 1. Autre problème : quelle est la raison qui a apparié ces deux grandeurs suprêmes? Je commencerai par poser une exigence : pourquoi pas davantage si l'on en admet deux, puisqu'il faudrait croire plus riche la substance de la divinité si la pluralité s'appliquait à elle<sup>1</sup>? Plus honnête et plus généreux Valentin, lui qui, ayant osé concevoir deux dieux, Bythos (Abîme) et Sigè (Silence), essaïma aussitôt la divinité en une portée qui, comme celle de la truie d'Enée<sup>a</sup>, alla jusqu'à trente Éons<sup>2</sup>! 2. Quelle que soit la raison qui ne permet pas d'admettre une pluralité de grandeurs suprêmes, cette même raison ne permet pas non plus d'en admettre deux, deux constituant déjà une pluralité après l'unité. Car après l'unité, c'est la pluralité. La raison qui a pu admettre une dualité pouvait admettre aussi, après, une pluralité. Car deux, c'est la multitude dès lors que l'unité est franchie<sup>3</sup>. Ainsi, chez nous, la force de cette raison ne nous permet pas de croire à une pluralité de dieux dans les mêmes termes exprès qui nous interdisent de croire aussi à une dualité de dieux d'après la règle précitée<sup>4</sup> établissant l'unicité divine sur ce principe : Dieu est nécessairement l'être à qui, en sa qualité de grandeur suprême, rien ne peut être égalé, et l'être à qui

3. Sur ce passage, où l'on trouve la même insistance démonstrative que plus haut (3, 4-6), voir Notes critiques, p. 257. Le raisonnement repose sur une théorie du nombre commençant après l'unité (cf. *Exh.* 7, 1 : *Quod non unum est, numerus est. Denique post unum incipit numerus*) qui était familière aux anciens (cf. MOINGT, *TTT* 3, p. 728-732) : elle s'appuyait sur la conception, courante dans la pensée grecque, de l'Un opposé au Multiple (cf. PLATON, *Philèbe* 14 d - 15 b; ARISTOTE, *Métaph.* M 1080 b; 1085 a; N 1087 b). Elle a été vigoureusement énoncée par PLOTIN, *Ennéad.* 5, 3, 12, l. 9-10 (éd. Bréhier, p. 21). Voir aussi FREDOUILLE, *Conversion*, p. 276-279.

4. Renvoi à l'énoncé monothéiste de la *veritas Christiana* plus haut (3, 1 et 5).

15 autem sit, cui nihil adaequetur. 3. Iam nunc duo summa magna, duo paria, cui operae pretio, cui emolumento deputarentur? Quid interfuit numeri, cum duo paria non differant uno? Vna enim res est, quae eadem in duobus est. Etiam si plura essent paria, tantundem omnia unum fuis-  
 20 sent, nullo inter se differendo, qua paria. 4. Porro si neutrum ex duobus altero distat, iam ut ambo summa magna, qua dei ambo, neutrum plus altero praestat, nullam rationem numeri sui ostendunt, praestantiam non habentes. Numerus autem diuinitatis summa ratione constare deberet, uel quoniam et cultura eius in anceps deducetur. Ecce enim duos intuens deos tam pares quam duo summa magna, quid facerem? 5. Si ambos colerem, uererer ne abundantia officii superstitio potius quam religio existimaretur, quia duos tam pares et in altero  
 30 ambos possem in uno demereri, hoc ipsum testimonio praestans parilitati et unitati eorum, dum alterum in altero uenerarer, dum in uno mihi duo sunt. Si alterum colerem,

V, 19 omnia : o. < quantum > Kr. || 22 qua M (dubie) R, Kr. Mor. Ev. : quae γ R,R, || 27 facerem? : sic interp. Kr. Mor. Ev.

1. Après l'argument rationnel, l'argument d'utilité. La précision *duo paria* (« toutes deux pareilles ») prépare la discussion des ch. 6 et 7. Tert. sait bien que le dithéisme marcionite n'est pas de type « égalitaire », mais il veut sa réfutation complète sur le plan théorique.

2. Il ne s'agit plus ici de l'unité numérique, exprimée par *unio* au § 2, mais de l'unité-identité de deux choses si pareilles qu'elles n'en font qu'une (*unum sunt*), et qui s'exprime par *unitas* : cf. *Prax.* 22, 11, et rapprocher de PLOTIN, *Ennéad.* 5, 4, 1, l. 14-16 (éd. Bréhier, p. 79). Voir *Deus Christ.*, p. 148.

3. Sur le concept de θεοπροπέεζ, voir Introduction, p. 46.

4. Raisonnant sur l'utilité, Tert. aborde naturellement les conséquences pratiques pour l'homme, c'est-à-dire l'obligation d'honorer Dieu. De même CICÉRON (*Nat. deor.* 1, 2) lie étroitement l'obligation du culte à la reconnaissance de la divinité.

rien ne peut être égalé est un être unique. 3. Maintenant, admettre deux grandeurs suprêmes toutes deux pareilles, en quoi cela vaudrait-il la peine? Quel avantage y aurait-il là? Quel est l'intérêt du nombre puisque deux choses pareilles ne sont pas différentes d'une seule<sup>1</sup>? Unique en effet est la chose qui est identique en deux. Même s'il se trouvait une pluralité d'êtres pareils, tous, de la même manière, ne feraient qu'un, puisqu'ils ne seraient en rien différents entre eux, étant pareils<sup>2</sup>. 4. Poursuivons : si aucun des deux ne diffère de l'autre, dès lors, puisque tous deux sont des grandeurs suprêmes, étant dieux l'un et l'autre, aucun des deux ne l'emporte sur l'autre, et ils ne font apparaître aucune raison à leur dualité puisque aucun n'a de prééminence. Or, s'agissant de la divinité, une dualité devrait s'appuyer sur la plus éminente raison<sup>3</sup>, ne fût-ce qu'à cause du culte que nous lui devons<sup>4</sup>, qui serait alors mis dans l'embarras. Voici que je serais en présence de deux dieux aussi pareils que le sont deux grandeurs suprêmes : que devrais-je faire? 5. Les honorerais-je tous les deux? Je craindrais que la surabondance de mes devoirs ne fût considérée comme superstition plutôt que comme religion<sup>5</sup>, car deux êtres aussi pareils, aussi gémellés, je pourrais me les rendre propices en un seul, donnant comme témoignage<sup>6</sup> à leur égalité et à leur unité le fait même de les vénérer l'un en l'autre puisque, pour moi, ils sont deux en un. Honorerais-je un seul? J'aurais peur

5. Distinction reprise au paganisme romain, et qui sert ordinairement contre lui : cf. P. STOCKMEIER, « Zum Verhältnis von Glaube und Religion bei Tertullian », *Studia Patristica* 11 (TU 108), Berlin 1972, p. 244-246.

6. La construction du *datiuus finalis* avec les verbes *dare* et semblables, bien connue de l'auteur (cf. HOPPE, *SuS*, p. 26; *LHS*, p. 99), rend superflue la correction *testimonium* proposée par Moreschini dans l'apparat.

aeque recogitare ne suffundere uiderer numeri uanitatem sine differentia superuacui; hoc est : tutius censerem neutrum colendum quam alterum cum scrupulo colendum aut  
35 ambos uane.

VI. 1. Sic adhuc uidemur disputare, quasi Marcion duos pares constituat. Nam dum defendimus Deum, summum magnum, unicum credi oportere, excludentes ab eo parilitatem, tamquam de duobus paribus de his retrac-  
5 tauimus, nihilominus tamen docendo pares esse non posse secundum summi magni formam satis confirmauimus duos esse non posse, alioquin certi Marcionem dispare deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque  
10 optimum. 2. Dispiciamus aequae et hanc partem, an diuersitas saltem duos capiat, si parilitas capere non potuit. Porro et hic eadem regula summi magni patrociniabitur nobis, utpote quae totum statum uindicet diuinitatis. Conueniens enim et quodammodo iniecta manu detinens  
15 aduersarii sensum non negantis Creatorem deum, iustissime praescribo illi diuersitati locum non esse inter eos, quos ex aequo deos confessus non potest facere diuersos,

V, 33 uanitatem : unitatem X || 34 tutius M Kr. Mor. : ut tutius β Ev.

VI, 17 quos van der Vliet Kr. Ev. : qui θ Mor. \*

1. Même sens de *suffundere* (= *rubore s., pudefacere*, volontiers avec un complément abstrait) en *Ap.* 37, 6; *Res.* 61, 4; *Pal.* 6, 1 et *Marc.* V, 1, 4. La pensée est un peu subtile et sophistique : en ne rendant de culte qu'à une seul des deux dieux, on ferait apparaître comme un scandale la superfluité de ce dualisme divin.

2. Après récapitulation de l'argument précédent (réfutation du dithéisme «égalitaire»), commence la troisième étape dialectique : réfutation du dithéisme à dieux «inégaux» (*disparēs*) de Marcion.

3. Sur l'«antithèse» entre le dieu sauveur et bon, qui est le dieu supérieur (cf. *deo potiore* au § 3), et le dieu démiurge, juste et sévère, cf. HARNACK, *Marcion*, p. 261\*-265\*; 274\*; 118-120; BLACKMAN,

également, à la réflexion, d'avoir l'air de faire honte<sup>1</sup> à l'inutilité d'un dualisme qui, sans une différence entre les deux, est superflu. Résultat : je jugerais plus sûr de ne les honorer ni l'un ni l'autre que d'en honorer un seul avec des scrupules ou de les honorer tous les deux inutilement.

Dithéisme inégalitaire de Marcion :

a) Disparité et divinité incompatibles

VI. 1. Jusqu'à présent, nous paraissions discuter comme si Marcion établissait deux dieux pareils. En défendant l'idée qu'il faut croire  
unique la grandeur suprême qu'est

Dieu, et en écartant de lui toute parité, nous avons traité d'eux comme s'ils étaient tous deux pareils; en montrant néanmoins que la norme de la grandeur suprême rend impossible qu'ils soient pareils, nous avons suffisamment confirmé l'impossibilité d'en admettre deux<sup>2</sup>; mais nous savons au reste que Marcion établit une disparité entre ces dieux, l'un étant juge, cruel, guerrier, l'autre doux, pacifique, doué uniquement de bonté et de toute bonté<sup>3</sup>. 2. Examinons également ce point : si la parité n'a pu admettre le dualisme, la disparité au moins l'admettrait-elle? Ici aussi nous nous abriterons derrière la même définition de la grandeur suprême, puisque aussi bien elle établit le statut intégral de la divinité. Interpellant et saisissant, comme par mainmise, l'opinion de mon adversaire qui ne dénie pas la divinité au Créateur, c'est très légitimement que je lui oppose cette objection préalable : il n'y a pas de place pour la diversité entre deux êtres que, en les reconnaissant comme dieux à titre égal, il ne peut pas

p. 66-68. Pour la qualification de *bellipotens* (terme poétique que Tert. est le seul prosateur à employer et qu'il réserve au Créateur ou à son Christ; cf. *Marc.* III, 14, 7 et 21, 4; *Iud.* 9, 20), voir IRÉNÉE, *Haer.* 1, 27, 2 : *bellorum concupiscentem*. Serait-ce un vestige du latin de Marcion? Sur l'expression superlative *bonus atque optimus*, toujours à propos de Dieu, voir *Deus Christi.*, p. 125-126.

non quia non et homines licet sub eadem appellatione diuersissimos esse, sed quia Deus non erit dicendus, quia  
 20 nec credendus, nisi summum magnum. 3. Cum ergo summum magnum cogatur agnoscere quem deum non negat, non potest admitti, ut summo magno aliquam adscribat diminutionem, qua subiciatur alii summo magno. Desinit enim, si subiciatur. Non est autem Dei desinere de  
 25 statu suo, id est de summo magno. Nam et in illo deo potiore periclitari poterit summum magnum, si depretiari capit in Creatore. 4. Ita cum duo dii pronuntiantur duo summa magna, necesse est neutrum altero aut maius sit aut minus, neutrum altero aut sublimius aut deiectius. Nega  
 30 deum quem dicis deteriozem; nega summum magnum quem credis minorem. Deum uero confessus utrumque duo summa magna confessus es. Nihil alteri adimes aut alteri adscribes. Agnoscens diuinitatem negasti diuersitatem.

1. L'abondance des métaphores judiciaires (*conuenire, manum inicere, detinere, praescribere*) et la longueur de la phrase créent un effet de solennité. Tert. tire parti du fait que Marcion reconnaît même statut de dieu au Créateur et au dieu suprême; d'où reprise de la définition initiale (cf. 3, 2) et de la «règle» d'unicité divine (cf. 3, 4-5). Sur *praescribere* ici, cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 198 et 221. Sur la correction *quos*, voir Notes critiques, p. 257.

2. Nouvelle récusation de la similitude entre hommes et Dieu : cf. plus haut 4, 2 et p. 116, n. 3.

3. Après la différence qualitative, Tert. passe au rapport de subordination que Marcion introduit entre les deux dieux; cf. HARNACK, *Marcion*, p. 275\*, qui rapproche du presbytre chez IRÉNÉE, *Haer.* 4, 27, 4 : *et esse in deminutione*, et suggère ἐν μειώσει comme correspondant chez Marcion (suggestion non admise par A. Rousseau qui, sur la base de l'arménien, traduit «issu d'une déchéance»; cf. *SC* 100, p. 264). Toute la suite du raisonnement repose sur l'infériorité du Créateur par rapport au dieu suprême.

4. Sur le principe de l'immutabilité divine, formulé déjà en *Herm.* 7, 2, et qui est bien commun de l'apologétique chrétienne, cf. BILL, p. 31; *Deus Christ.*, p. 57-59, et R. CANTALAMESSA, «Incarnazione e immutabilità di Dio», *Rivista di filosofia neoscolastica* 67, 1975, p. 631 s.

différencier<sup>1</sup>; sans doute à des hommes est-il permis d'être, sous une même dénomination, très différents; mais Dieu, c'est seulement à condition d'être la grandeur suprême qu'il devra recevoir ce nom, parce que également on ne devra le croire Dieu qu'ainsi<sup>2</sup>. 3. Puisque Marcion est forcé de reconnaître comme la grandeur suprême celui dont il ne nie pas la divinité, il est impossible d'admettre qu'il assigne à cette grandeur suprême une quelconque diminution qui la soumettrait à une autre grandeur suprême<sup>3</sup>; car elle cesse de l'être en cas de soumission. Or il n'appartient pas à Dieu de cesser d'être ce qu'il est<sup>4</sup>, c'est-à-dire la grandeur suprême. Car même dans le dieu supérieur la grandeur suprême pourra être mise en danger si elle est susceptible de dépréciation dans le Créateur<sup>5</sup>. 4. Ainsi, lorsqu'on proclame deux grandeurs suprêmes comme deux dieux<sup>6</sup>, inévitablement aucune des deux ne peut être plus grande ou plus petite que l'autre, aucune des deux ne peut être mise au-dessus ou au-dessous de l'autre. Dénie la divinité à celui que tu dis le plus mauvais<sup>7</sup>, dénie la grandeur suprême à celui que tu crois inférieur. Mais en les confessant comme dieux l'un et l'autre, tu les as confessés comme deux grandeurs suprêmes. Tu n'ôteras rien à l'un et tu n'attribueras rien à l'autre. En reconnaissant leur divinité, tu as nié leur diversité.

5. Argument de circonstance : si la notion de grandeur suprême est atteinte dans le Créateur, elle risquera de l'être aussi dans l'autre dieu. Première forme de la «loi d'analogie» (cf. MEIJERING, p. 22; 31) qui tient une place importante dans la polémique de Tert. contre Marcion (cf. *infra* 9, 8-9) et qui s'inspire, semble-t-il, de la tactique de rétorsion chère à l'auteur.

6. Nous voyons en *duo summa magna* le sujet, en *duo dii* l'attribut, à cause des neutres que présente la suite de la phrase. Evans, suivi par Meijering, opte pour la construction inverse.

7. Rappel de la différenciation qualitative signalée au § 1 et qui a été un peu estompée par l'insistance sur la *diminutio* du § 3.

VII. 1. Temptabis ad haec de nomine dei concutere retractatum ut passiuo et in alios quoque permissio, quia scriptum sit : *Deus deorum stetit in ecclesia deorum, in medio autem deos diiudicabit<sup>a</sup>* et : *Ego dixi, uos dii estis<sup>b</sup>*, nec tamen idcirco eis competat possessio summi magni, quia dii cognominentur; ita nec Creatori. 2. Respondebo et stulto, qui nec hoc recogitauerit, ne tantundem et in deum Marcionis possit retorqueri, ut et illum deum dictum nec ideo tamen summum magnum probatum, sicut nec angeli aut homines Creatoris. Si communio nominum condicionibus praeiudicat, quanti nequam serui regum nominibus insultant, Alexandri et Darii et Olofernae? Nec tamen ideo regibus id quod sunt detrahetur. Nam et ipsa idola gentium dei uulgo, sed deus nemo ea re, qua deus dicitur. 3. Ita ego non nomini dei nec sono nec notae nominis huius summum magnum in Creatore defendo, sed ipsi substantiae, cui nomen hoc contigit. Hanc inueniens

VII, 1 concutere : conuere F Pam. || 4 diiudicabit M Lat. Kr. Mor. Ev. : diiudicauit F R diiudicat X || 12 Olofernae M Kr. Mor. Ev. : Olofernis β

VII. a. Ps. 81, 1 || b. Ps. 81, 6

1. Rebondissement du débat par une objection marcionite : dans un sens large, le nom de dieu peut s'appliquer à des êtres qui ne détiennent pas la grandeur suprême, et l'A. T. même a des exemples d'un tel emploi (ainsi Ps. 81, 1 et 6; sur ces textes et leur interprétation, voir note complémentaire 4, p. 289). *Passius* (de *pando*) exprime l'idée qui sera rendue par *commune uocabulum* en *Marc.* V, 11, 1 (cf. *Marc.* III, 15, 2). Sur la théorie propre à Tert., selon laquelle *Deus* est le *nomen proprium* ou *naturale* de la divinité et n'a été étendu à d'autres que par erreur, cf. *Deus Christ.*, p. 30-31 et 692-693. L'objecteur, jusqu'à la fin du § 6, est distingué de Marcion lui-même : marcionite fictif? Serait-ce un indice que ces six paragraphes sont un rajout? On s'est demandé aussi si Tert. répond à une objection réelle, à un argument effectif de Marcion ou s'il s'agit d'un procédé pour développer la discussion : la seconde hypo-

b) Objection  
scripturaire (extension  
du nom de dieu)

VII. 1. Pour répondre à cela, tu vas essayer de bouleverser notre examen de la question en t'appuyant sur le nom de dieu qui serait un nom commun et aurait été étendu à d'autres aussi; car, dis-tu, il est écrit : «Le dieu des dieux s'est tenu dans l'assemblée des dieux; au milieu, il jugera les dieux<sup>a</sup>», et : «Moi, j'ai dit : Vous êtes des dieux<sup>b</sup>»; ce n'est pas, poursuis-tu, parce qu'ils sont appelés dieux qu'ils sont pour autant concernés par la possession de la grandeur suprême; il en va de même du Créateur<sup>1</sup>. 2. Je répondrai à mon tour à l'insensé qui n'a pas pris garde que l'argument pourrait se retourner tout autant contre le dieu de Marcion; car lui aussi, il a été appelé dieu sans qu'il y ait pour autant preuve qu'il soit la grandeur suprême, comme c'est le cas des anges ou des hommes du Créateur<sup>2</sup>. S'il suffit d'une communauté de nom pour préjuger des qualités, combien de vauriens d'esclaves font insulte à des noms de rois, tels Alexandre, Darius, Holopherne<sup>3</sup>! On n'ôtera pas pour autant aux rois ce qu'ils sont. Même les idoles des païens sont communément appelées dieux<sup>4</sup>, mais personne n'est dieu du fait qu'on l'appelle dieu. 3. Ce n'est donc pas pour le nom de dieu ni pour la sonorité ou la graphie de ce nom que je revendique, dans le cas du Créateur, la grandeur suprême, mais bien pour la substance même à laquelle s'attache ce

thèse paraît la plus probable (BILL, p. 31; MORESCHINI, *Trad.*, p. 304, note).

2. Sur la rétorsion contre le dieu de Marcion des arguments utilisés contre le Créateur, voir *supra* 6, 3, et p. 127, n. 5. Sur les deux interprétations de ces «dieux» de Ps. 81, voir la note complémentaire 4.

3. Noms de rois ou princes orientaux, donnés par dérision à des esclaves.

4. Cf. *Marc.* V, 7, 9 (d'après *I Cor.* 8, 4) et surtout V, 11, 1; ORIGÈNE, *C. Cels.* 4, 29 et 8, 5.

solam innatam infectam, solam aeternam et uniuersitatis  
conditricem, non nomini, sed statui, nec appellationi, sed  
20 condicioni eius summum magnum et adscribo et uindico.

4. Et ideo, quia Deus iam uocari obtinuit substantia cui  
adscribo, nomini me adscribere putas, quia necesse est per  
nomen ostendam cui adscribam substantiae, scilicet qua  
constat qui Deus dicitur et summum magnum ex subs-  
25 tantia, non ex nomine, deputatur. Denique hoc et  
Marcion suo deo uindicans, secundum statum, non  
secundum uocabulum uindicat. 5. Id ergo summum  
magnum, quod Deo adscribimus ex substantiae lege, non  
ex nominis sorte, contendimus ex pari esse debere in  
30 duobus, qui ea substantia constant qua Deus dicitur, quia  
in quantum dii uocantur, id est summa magna, substantiae  
scilicet merito innatae et aeternae ac per hoc magnae et  
summae, in tantum non possit summum magnum minus et  
deterius alio summo magno haberi. 6. Si summi magni

VII, 24 dicitur et θ *Ev.* : dicitur. At *Kr.* dicitur. Sed *Mor.* \* ||  
30 qua : quae *corr. Kr.* || quia *R<sub>1</sub>*, *Kr. Mor. Ev.* : quia qui *Mγ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>*,  
quaque *sine* qui *coni. R<sub>2</sub>*

1. La réponse à l'objection repose sur la distinction à faire entre le nom et la chose, entre la dénomination (*nomen, uocabulum, sonus*) et l'être (*substantia*) avec toutes ses qualités caractéristiques (*condicio, status*). Cette réponse s'appuie sur le schéma rhétorique (*res distinguées de uerba*) comme sur la théorie grammaticale (PRISCIEN, *Instit.* II = Keil III, p. 58, 25 s.; cf. *Deus Christ.*, p. 692). Certaines expressions comme ici *nomen contigit* et, aux paragraphes suivants, *uocari obtinuit* et *ex nominis sorte*, pourraient faire croire que Tert. se réfère ici à la théorie aristotélicienne de l'origine conventionnelle (ἑσσις) des noms et qu'il renie la théorie stoïcienne de la φύσις (cf. *Nat.* II, 4, 2; *Marc.* III, 15, 2). Mais la contradiction n'est pas aussi forte qu'on pourrait le penser. Comme l'indique justement MEIJERING, p. 25, il devait connaître la position conciliatrice du moyen-platonisme, exprimée par ALBINOS, *Epit.* 6, 10 (noms donnés par *thésis*, mais non pour autant arbitraires, car répondant à la nature des choses).

2. La propriété créatrice n'était pas mentionnée dans la définition

nom<sup>1</sup>. Découvrant que cette substance est seule inengendrée, incréée, seule éternelle et créatrice de l'univers<sup>2</sup>, ce n'est pas à son nom, mais à son essence, ni à son appellation, mais à sa nature que j'attribue et que j'assigne la grandeur suprême. 4. Parce que la substance à laquelle j'attribue cette grandeur suprême a dès lors obtenu d'être appelée Dieu, tu penses que je l'attribue au nom; mais c'est qu'inévitablement je dois me servir d'un nom pour marquer à quelle substance je l'attribue, je veux dire la substance dont est constitué celui qui est appelé Dieu et qui est réputé grandeur suprême d'après sa substance et non d'après son nom<sup>3</sup>. De fait, Marcion aussi, quand il revendique la grandeur suprême pour son dieu, la revendique d'après l'essence et non d'après la dénomination<sup>4</sup>. 5. Dans ces conditions, cette grandeur suprême que nous attribuons à Dieu en vertu de sa substance, et non d'une dénomination qui lui échoit<sup>5</sup>, nous prétendons qu'elle doit se trouver à égalité dans les deux êtres qui sont constitués de cette substance qui vaut à Dieu son nom : car, dans la mesure où ils sont appelés dieux, c'est-à-dire grandeurs suprêmes, en vertu évidemment de leur substance incréée, éternelle et, par là, grande et suprême, dans cette même mesure on ne saurait tenir une grandeur suprême pour moins grande et moins bonne qu'une autre grandeur suprême<sup>6</sup>. 6. Si la félicité, la

initiale de Dieu comme *summum magnum* : cf. BILL, p. 32. S'agissant du Créateur, Tert. doit s'estimer autorisé à introduire cette mention qui favorise son argument.

3. Voir Notes critiques, p. 257.

4. Dans cette réponse à l'objection marcionite, Marcion lui-même est curieusement utilisé par Tert., toujours au titre de la rétorsion : preuve peut-être que l'argument scripturaire sur le nom de « dieu » ne provenait pas de l'hérésiarque.

5. Voir note complémentaire 5 (p. 290).

6. Retour à la réfutation du dithéisme « inégalitaire », avec la reprise des deux termes de 6, 4 (*minus* et *deterius*).

35 felicitas et sublimitas et integritas stabit in deo Marcionis,  
 stabit aeque et in nostro, si non et in nostro, aeque nec in  
 Marcionis. Ergo nec paria erunt duo summa magna, quia  
 prohibet disposita iam regula summi magni compara-  
 tionem non sustinentis, nec disparia, quia et alia summi  
 40 magni regula occurrit, diminutionem non admittens.

7. Haesisti, Marcion, in medio Ponti tui aestu.  
 Vtrimque te fluctus ueritatis inuoluunt. Nec pares nec  
 dispareas deos sistere potes. Duo enim non sunt.

Quod pertineat proprie ad numeri retractatum. Quam-  
 45 quam tota materia de duobus deis dimicetur, his interim  
 lineis eam clusimus, intra quas de singularibus iam proprie-  
 tatibus congrediemur.

VII, 39 sustinentis : sustinens *Kr.* || 42 ueritatis inuoluunt *M Kr.*  
*Mor.* : inu. β *Ev.* || 43-44 sunt. Quod *Kr. Mor.* : sunt; quod *Ev. (uulgo)* \*  
 || 44 retractatum. Quamquam *Ev. (uulgo)* : retractatum, quamquam *Kr.*  
*Mor.* \* || 46 eam : eum *Kr. secludere uult Tränkele* || clusimus *M Kr.*  
*Mor.* : clausimus β *Ev.*

1. Cf. *Herm.* 7, 3 : stare ambo ex pari magna, ex pari sublimia, ex pari solidae et perfectae felicitatis quae censetur aeternitas (à propos de Dieu et de la Matière éternelle). Attribut philosophique de la divinité, la *felicitas* est nommée aussi en *Nat.* II, 6, 1; *Marc.* II, 9, 5 et *An.* 24, 2. La *sublimitas* (cf. *Id.* 15, 9; *Marc.* III, 21, 3 et IV, 10, 1), qui n'est pas un prédicat habituel du « Dieu des chrétiens » (cf. *Deus Christ.*, p. 44, n. 4), peut faire référence à l'expression *deus sublimior* désignant le dieu de Marcion (*Marc.* I, 11, 9; II, 2, 3 et 25, 3; cf. HARNACK, *Marcion*, p. 98).

2. Cf. *supra* 3, 5 (et 5, 2).

3. Cf. *supra* 6, 3.

sublimité et l'intégrité de la grandeur suprême<sup>1</sup> se trouvent dans le dieu de Marcion, elles se trouveront aussi dans le nôtre; si elles ne se trouvent pas dans le nôtre, elles ne se trouveront pas non plus dans le dieu de Marcion. Deux grandeurs suprêmes ne seront donc ni semblables, parce que l'interdit la définition, déjà établie, de la grandeur suprême comme ne supportant pas de comparaison<sup>2</sup>, ni dissemblables, parce qu'il se présente également une autre définition de la grandeur suprême, celle qui n'en admet pas la diminution<sup>3</sup>.

**Conclusion  
 et transition**

7. Tu es en difficulté, Marcion, en plein tourbillon de ton Pont Euxin. De part et d'autre t'enveloppent les flots de la vérité<sup>4</sup>. Tes dieux, ni semblables ni dissemblables, tu ne peux les faire tenir debout. C'est qu'ils ne sont pas deux.

Qu'on s'en tienne à cela pour ce qui concerne proprement l'examen du nombre. Quoique l'objet de notre polémique porte globalement sur la dualité divine, pour l'instant nous le circonscrivons dans des limites qui restreindront notre combat aux propriétés divines prises isolément<sup>5</sup>.

4. Conclusion de l'examen du dithéisme, avec reprise et prolongement de l'image maritime de 2, 1. Sur cette apostrophe à Marcion, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 184, n. 8 qui réagit justement contre le jugement excessif de MONCEAUX, *HLAC* 1, p. 334.

5. Sur cette phrase de conclusion de la 1<sup>re</sup> partie et de transition vers l'examen des *propriétés* particulières à chacun des deux dieux (donc suite du livre I et livre II), voir Notes critiques, p. 258. L'image « agonistique » (cf. T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 108 s.) est à rapprocher plus particulièrement de celle de *Iud.* 2, 1 (*summam quaestionis ipsius certis lineis terminemus*).

VIII. 1. Primo, supercilio stuporem suum aedificant Marcionitae, quod nouum deum praeferant, quasi nos ueteris dei pudeat. Infantur et pueri nouis calceis, sed a uetere paedagogo calceati mox uanam gloriam uapulabunt. ; Nouum igitur audiens deum, in uetere mundo et in uetere aeuo et sub uetere deo ignotum inauditum, quem, tantis retro saeculis neminem et ipsa ignorantia antiquum, quidam Iesus Christus, et ille in ueteribus nominibus nouus, reuelauerit, nec alius antehac, gratias ago  
10 huic gloriae eorum, maximo adiutorio eius hinc iam haeresim probaturus, nouae scilicet diuinitatis professionem. 2. Haec erit nouitas, quae etiam ethnicis deos peperit nouo semper ac nouo titulo consecrationis cuiusque. Quis deus nouus nisi falsus? Ne Saturnum

VIII, 2 praeferant  $\theta$  : proferant *Pam. Kr. Mor. Ev.* \* || 7 ipsa *R<sub>3</sub> Kr. Mor. Ev.* : ipsum *M $\gamma$  R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>* || 8 Iesus Christus *R<sub>3</sub> Kr. Mor. Ev.* : -um -um *M $\gamma$  R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>* || 12 ethnicis : -cos X

1. Sur le caractère de « dieu nouveau » (ou « caché », « inconnu », « étranger », « autre ») du dieu de Marcion, cf. HARNACK, *Marcion*, p. 265\* s. La propagande marcionite soulignait cet aspect en s'appuyant sur la parabole de *Lc.* 5, 36-39 (vin nouveau et vieilles outres) et sur *II Cor.* 5, 17 (nouvelle création en Christ) : cf. *Marc.* IV, 11, 9. Sur le reproche d'orgueil fait aux hérétiques, cf. IRÉNÉE, *Haer.* 3, 15, 2 (pour les valentiniens) et FREDOUILLE, *Conversion*, p. 431-432. L'image *stuporem aedificare* est aussi en *Cult.* I, 6, 1. Pour *praeferant*, voir Notes critiques, p. 258.

2. La comparaison des marcionites à des enfants fiers de leurs brodequins neufs, mais ramenés à la réalité par la correction de l'esclave pédagogue (sur la rigueur de l'éducation antique, cf. H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, p. 202 ; 361 ; 367) n'est pas seulement plaisante. Le « vieux pédagogue » figure évidemment le dieu de la Loi et de la Grande Église (cf. *Gal.* 3, 24) qui châtiara les hérétiques au Jugement.

3. Expressions ironiques surajoutées à la définition que les marcionites donnent de leur dieu : *neminem* annonce le thème polémique de l'inactivité de ce dieu (cf. *infra* 17, 4) ; la formule *ipsa ignorantia antiquum* (où le substantif a son sens passif, cf. *TLL* VII, 1, c. 309, l. 12-19)

DEUXIÈME PARTIE :  
LE DIEU NOUVEAU ET AUTREFOIS INCONNU

VIII. 1. Pour commencer, les Nouveauté et vérité marcionites couronnent de morgue leur stupidité, en exaltant leur dieu nouveau, comme si nous, nous rougissions de notre dieu ancien<sup>1</sup>. Les enfants aussi s'enorgueillissent de leurs brodequins neufs, mais, à peine chaussé l'objet de leur gloriole, ils se feront vite fouetter par leur vieux pédagogue<sup>2</sup>. Donc, quand j'entends ces hommes parler d'un dieu nouveau, ignoré et inconnu dans le monde ancien, dans l'âge ancien et sous l'ancien dieu, qui, inexistant au long de tant de siècles, et antique à force d'être ignoré<sup>3</sup>, fut révélé par un certain Jésus-Christ, lui aussi nouveau sous des noms anciens<sup>4</sup>, et ne fut révélé par personne d'autre avant, je leur rends grâce de se glorifier ainsi, car je vais y trouver maintenant le plus solide appui pour prouver leur hérésie, qui consiste évidemment à professer une divinité nouvelle<sup>5</sup>. 2. Cette nouveauté, ce sera celle qui a donné aussi leurs dieux aux païens, par un renouvellement incessant des titres à chaque déification<sup>6</sup>. Qu'est-ce qu'un dieu nouveau sinon un faux

pourrait, pensons-nous, être explicitée ainsi : à force d'être ignoré, il est comme ces antiquités dont on ne sait plus rien.

4. Annonce de l'importante discussion de *Marc.* III, 15, 4-7 : pourquoi le Christ du dieu nouveau est-il venu sous des noms de l'A. T. ?

5. Rappel du principe de I, 6 : *haeresis deputabitur quod postea inducitur*.

6. Sur l'assimilation du marcionisme au polythéisme païen, forme habituelle de la polémique de Tert., cf. *supra* 4, 1 et 5, 1 ; voir BILL, p. 34. Ici, il s'agit d'un argument de circonstance ; car le dieu suprême ne commence pas d'exister à partir de sa révélation par le Christ (notre auteur reconnaît lui-même, *infra* 9, 1, qu'il n'est nouveau que par la connaissance qu'on en a) et il ne saurait être assimilé aux dieux païens, anciens hommes divinisés selon la doctrine évhémériste (*Nat.* II, 12, 4 ; *Ap.* 10, 3 ; *Spec.* 6, 4 ; *Id.* 15, 2).

15 quidem tanta hodie antiquitas deum probabit, quia et illum nouitas aliquando produxerit, cum primum consecrauit. Atenim uiua et germana diuinitas nec de nouitate nec de uetustate, sed de sua ueritate censetur. 3. Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ipsa est. Quod facit, 20 pati non potest. Caret aetate quod non licet nasci. Deus si est uetus, non erit, si est nouus, non fuit. Nouitas initium testificatur, uetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis.

IX. 1. Scio quidem, quo sensu nouum deum iactitent, agnitione utique. Sed et ipsam nouitatis cognitionem percutientem rudes animas ipsamque naturalem nouitatis gratiositatem uolui repercutere, et hinc iam de ignoto deo 5 prouocare. Vtique enim quem agnitione nouum opponunt, ignotum ante agnitionem demonstrant. 2. Age igitur, ad lineas rursus et in gradum! Persuade deum ignotum esse potuisse. Inuenio plane ignotis deis<sup>a</sup> aras prostitutas, sed

IX. a. Cf. Act. 17, 23

1. Cf. *Nat.* II, 12, 5 et *Ap.* 10, 6 : Saturne fournit l'exemple-type des dieux païens; car il est le plus ancien de tous, et donc ce qui vaut pour lui vaut pour les autres.

2. Les notions de nouveauté (d'âge) et ancienneté (d'âge) sont facilement opposées au Dieu vivant et vrai (cf. *I Th.* 1, 9 et *Deus Christ.*, p. 74-78) et à son éternité (selon la définition initiale de 3, 2).

3. A l'éternité immuable est opposé le temps qui mesure le mouvement du monde, selon des idées courantes dans la philosophie grecque : PLATON, *Tim.* 37 c-38 b; ARISTOTE, *Phys.* Δ 12, 220 b-221 b; PLUTARQUE, *De E apud Delphos* 19 (392 E F). Voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 282. Cette conception apparaît chez Tert. dès *Ap.* 26, 1 (*Deus qui ante omne tempus fuit, qui saeculum corpus temporum fecit*). Plus loin (*Marc.* II, 3, 4; II, 5, 2; V, 4, 2) il reviendra sur cette opposition entre l'éternité divine et le temps lié au monde créé. Sur l'interprétation de *Quod facit pati non potest*, voir note complémentaire 6 (p. 291).

4. Justification de la démarche du chapitre précédent, simple *prolusio* pour ruiner le prestige de la nouveauté auprès des novices : l'auteur en

dieu? Même la grande antiquité de Saturne aujourd'hui ne réussira pas à prouver qu'il est dieu, puisque aussi bien c'est la nouveauté qui en a fait un dieu jadis quand, pour la première fois, elle l'a déifié<sup>1</sup>. De fait, la divinité vivante et authentique, ce n'est ni la nouveauté ni l'ancienneté qui l'établissent, mais sa seule vérité<sup>2</sup>. 3. L'éternité ne comporte pas le temps. Elle est elle-même la totalité du temps. Ce qui est agent ne peut être passif. Est exempt d'âge ce qui ne peut naître. Si Dieu est ancien, il ne sera pas, s'il est nouveau, il n'a pas été. Nouveauté atteste commencement, ancienneté porte menace de fin. Dieu est aussi étranger au commencement et à la fin qu'au temps, juge et mesure du commencement et de la fin<sup>3</sup>.

Dieu inconnu  
et dieu incertain

IX. 1. Je sais bien dans quel sens ils vantent sans cesse la nouveauté de leur dieu, qui est nouveau, s'entend, dans la connaissance des hommes. Mais précisément cette connaissance de sa nouveauté qui ébranle les âmes novices, précisément l'attrait naturel que présente cette nouveauté, voilà ce que j'ai voulu d'abord ébranler en sens contraire, pour les défier maintenant sur le point du dieu inconnu<sup>4</sup>. Car, bien sûr, en nous opposant qu'il est nouveau dans la connaissance, ils nous montrent qu'il était inconnu avant cette connaissance. 2. Eh bien donc, retour à nos lignes et en position de combat<sup>5</sup>! Convaincs-moi qu'un dieu a pu être inconnu. Je trouve, assurément, des autels prostitués à des dieux inconnus<sup>a</sup>, mais c'est là idolâtrie athénienne! De

arrive à ce que les marcionites entendent par « dieu nouveau », c'est-à-dire inconnu jusqu'à son *agnitio* en Jésus-Christ; cf. *Marc.* IV, 25, 10; ADAMANTIUS, *Dial.* 1, 23. Le terme *agnitio* paraît bien refléter γνώσις (cf. J.-P. MAHÉ, Éd. *Carn.*, SC 216, p. 77). Sur le texte *nouitatis cognitionem*, voir Notes critiques, p. 259.

5. Même métaphore qu'en 7, 7 : le vrai combat va commencer. Il porte sur l'impossibilité d'admettre un dieu inconnu à côté du Créateur qui s'est fait connaître par sa création dès l'origine.

Attica idolatria est. Item incertis deis, sed superstitione  
 10 Romana est. Porro incerti dei minus noti, ut minus certi, et  
 proinde ignoti, qua minus certi. Quem titulum incidemus  
 ex duobus deo Marcionis? Vtrumque, opinor, et nunc  
 incerto et retro ignoto. Sicut enim ignotum eum fecit deus  
 notus, Creator, ita et incertum deus certus. 3. Sed non  
 15 euagabor uti dicam : deus si ignotus fuit latuitque, illum  
 regio latebrarum obumbravit, noua utique et ipsa et  
 ignota et similiter nunc quoque incerta, certe immensa  
 aliqua et maior indubitate eo, quem abscondit. 4. Sed  
 breuiter proponam et plenissime exequar, praescribens  
 20 deum ignorari nec potuisse nomine magnitudinis nec  
 debuisse nomine benignitatis, praesertim in utroque prae-  
 latiore nostro Creatore.

Sed quoniam animaduerto in quibusdam ad formam  
 Creatoris prouocari oportere omnis dei noui et retro ignoti  
 25 probationem, hoc ipsum ratione fieri a nobis prius com-  
 mendare debebo, quo constantius utar rationis editae

IX, 11 qua minus certi : qua < minus noti > minus certi *coni. Tränkle*  
 || 18 indubitate *M Rig. Kr. Mor. Ev.* : -tato β

1. Nouveau recours, qui va retarder l'examen de la question, à la  
 tactique de déconsidération par rapprochement avec le paganisme :  
 cf. *supra* 4, 1; 5, 1. Sur les *dei ignoti* et les *dei incerti* tendancieusement  
 comparés au dieu de Marcion, voir note complémentaire 7 (p. 291). Sur  
 la rétorsion terminologique de *superstitio Romana* cf. *supra* 5, 5 et p. 123,  
 n. 5.

2. Raisonnement d'allure syllogistique qui vise à assimiler complète-  
 ment l'un à l'autre les deux termes «incertain» et «inconnu». Il faut  
 donner à *minus* la valeur négative atténuée (cf. *LHS*, p. 169 et 454-455).

3. Cet argument sur la «cachette» qui est le *locus* du Dieu inconnu,  
 donc plus grand que lui puisqu'il y est enfermé, anticipe le développe-  
 ment de 15, 2-4. Il s'insère assez mal ici dans la démonstration centrée  
 sur l'antithèse *ignotus-incertus/notus-certus*, malgré la dénégation initiale.  
 Indice d'un rajout dans l'édition définitive?

4. Annonce aussi d'arguments qui seront développés plus bas (11, 9  
 et 17, 4) : supérieur par la grandeur comme par la bonté, le dieu de

même à des dieux incertains, mais c'est là superstition  
 romaine<sup>1</sup>! Au reste, des dieux incertains ne sont guère  
 connus puisqu'ils ne sont guère certains, et par conséquent  
 ils sont inconnus du moment qu'ils ne sont guère certains<sup>2</sup>.  
 Lequel de ces deux titres graverons-nous sur le dieu de  
 Marcion? L'un et l'autre, j'imagine : aujourd'hui incertain  
 et jadis inconnu. Car le Créateur, dieu connu, a fait de lui  
 un dieu inconnu; et de la même manière, étant un dieu  
 certain, il fait de lui un dieu incertain. 3. Ce ne sera pas  
 m'écarter du sujet que de dire : si votre dieu est resté  
 inconnu et caché, c'est qu'un lieu de cachette l'a enveloppé  
 de ses ombres, lieu lui-même, apparemment, nouveau  
 aussi, inconnu et aujourd'hui encore incertain, mais lieu à  
 coup sûr immense et incontestablement plus grand que  
 l'être qu'il a caché<sup>3</sup>. 4. Mais je vais présenter un argu-  
 ment bref – et je le développerai ensuite dans toute sa  
 plénitude – : je fais cette objection de principe qu'un dieu  
 n'aurait pas pu être ignoré au titre de la grandeur et  
 n'aurait pas dû l'être au titre de la bonté, étant donné  
 surtout qu'à ces deux titres-là, il est exalté au-dessus de  
 notre Créateur<sup>4</sup>.

**Justification  
 de la référence  
 au Créateur**

Mais toutefois, puisque sur cer-  
 tains points, je le remarque, il faut se  
 référer au critère du Créateur<sup>5</sup> pour  
 faire la preuve de tout dieu nouveau  
 et jadis inconnu, je vais devoir, préalablement, souligner la  
 raison d'être de cette méthode, afin de recourir plus  
 fermement à l'appui que cette raison, une fois produite,

Marcion ne devait pas rester inconnu en face du Créateur. Ici également,  
 on a l'impression d'un rajout. On remarquera que les deux phrases que  
 nous pensons rajoutées commencent chacune par *Sed*.

5. Sur le sens de *forma* ici («critère», «norme»), voir MOINGT,  
*TTT* 2, p. 486. Ici commence la justification de la méthode suivie, qui  
 consiste à régler notre connaissance du dieu «inconnu» sur celle que  
 nous a donnée de lui-même le Créateur.

patrocínio. 5. Ante omnia quidem quale est, ut qui deum agnoscis Creatorem et priorem de notitia confiteris, non eisdem modis et alium scias tibi examinandum, quibus iam in alio didicisti deum nosse? Omnis res anterior posteriori normam praeministravit. 6. Duo nunc dei proponuntur, ignotus et notus. De noto uacat quaestio. Esse eum constat, quia notus non fuisset nisi esset. De ignoto instat altercatio. Potest enim et non esse, quia si esset, notus fuisset. Quod ergo quaeritur, quamdiu ignoratur, in incerto est, quamdiu quaeritur, et potest non esse, quamdiu in incerto est. Habes deum certum, qua notum, et incertum, qua ignotum. 7. Si ita est, ecquid tibi uidetur iusta ratione defendi, ut ad normam et formam et regulam certorum probentur incerta? Ceterum si ad hanc causam, et ipsam adhuc incertam, etiam argumenta de incertis adhibeantur, series implicabitur quaestionum ex ipsorum quoque argumentorum aequae incertorum retractatu periclitantium de fide per incertum; et ibitur in illas iam indeterminabiles quaestiones, quas apostolus non amat<sup>b</sup>, si non de certis et indubitatis et absolutis regulae partibus

IX, 30 didicisti M<sup>Pc</sup> R, edd.: -tis M<sup>ac</sup> γ R, R, || 36 in incerto R edd.: incerto M<sup>ac</sup> incertum M<sup>Pc</sup> γ || 37 in incerto β edd.: incerto M<sup>ac</sup> incertum M<sup>Pc</sup> || 38 ecquid R edd.: haec, quid M hec quid γ || 40 ad hanc R edd.: adhuc Mγ || 44 per incertum: hic grauius distinxi || 45-46 si non Mγ R, Bill: sin R, R, Kr. Mor. Ev. (qui ante hanc uocem interp.) si uero R, (coni.) \*

IX. b. Cf. I Tim. 1, 4

1. Principe de logique remontant à Aristote et auquel Tert. s'est attaché avec constance; cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 274 s.

2. Règle fondamentale de la logique, remontant aussi à ARISTOTE, *Anal. post.* 1, 71 b (9-22), très largement attestée (CICÉRON, *Nat. deor.* 3, fragm. 2; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* 8, 314; DIOGÈNE LAËRCE 7, 45), utilisée aussi dans la rhétorique (QUINTILIEN, *I. O.* 5, 10, 8 : voir

nous apportera. 5. Avant tout d'ailleurs, n'est-ce pas une inconséquence, quand on reconnaît la divinité du Créateur et confesse qu'il a été le premier à se faire connaître, que de ne pas savoir qu'on doit appliquer à l'examen d'un dieu les mêmes critères que ceux qui, dans le cas de l'autre dieu, ont déjà permis d'apprendre à reconnaître sa divinité? Tout antécédent fournit sa norme au conséquent<sup>1</sup>. 6. Présentement, on nous propose deux dieux, l'un connu, l'autre inconnu. Pour le dieu connu, pas de question. Son existence est établie par le fait qu'il n'aurait pas été connu s'il n'existait pas. C'est sur le dieu inconnu que porte la discussion. Il peut ne pas exister, car s'il existait, il aurait été connu. Or donc ce que l'on cherche aussi longtemps qu'on l'ignore, reste incertain aussi longtemps qu'on le cherche, et cela peut ne pas exister aussi longtemps que cela reste incertain. Tu as un dieu certain, parce que connu, et un dieu incertain, parce que inconnu. 7. S'il en est ainsi, ne crois-tu pas que c'est juste raison de soutenir qu'il faut prouver l'incertain d'après la norme, la loi et la règle du certain<sup>2</sup>? D'ailleurs, si à ce cas qui est encore lui-même incertain, on applique aussi des preuves tirées de choses incertaines, c'est une série de questions qui se nouera à l'examen de ces preuves elles-mêmes également incertaines et qui, par leur incertitude, sont d'une crédibilité douteuse. Et l'on s'acheminera dès lors vers ces interminables questions que l'Apôtre n'aime pas<sup>b</sup>, si l'on n'a pas des règles tirées des points certains, indubitables, définitifs, pour préjuger de ceux qui sont incertains, douteux, non

SIDER, *Ancient Rhetoric*, p. 50) et passée chez les Pères (IRÉNÉE, *Haer.* 2, 10, 1; CLÉMENT ALEX., *Strom.* 5, 12, 82; LACTANCE, *Ira* 5, 17). Tert. aussi s'y réfère avec autant de constance qu'au schéma de l'antérieur et du postérieur, auquel il l'associe étroitement : cf. *Ap.* 3, 2; *An.* 2, 2; *Res.* 19, 1 et 21, 2.

incertis et dubiis et inexpeditis praeiudicabunt. 8. Plane in quibus diuersitas status inuenitur, fortassean non prouocentur incerta ad formam certorum, ut liberata a reliqua  
 50 comparationis prouocatione per diuersitatem status principalis. 9. Cum uero duo dii proponuntur, communis est illis status principalis. Quod enim deus est, ambo sunt : innati, infecti, aeterni. Hic erit status principalis; cetera uiderit Marcion, si in diuersitate disposuit. Posteriora enim  
 55 sunt in retractatu, immo nec admittentur, si de principali statu constet. Porro constat, quia dii ambo : et ita de quorum statu constat communem esse, cum sub eo ad probationem deuocantur si incerta sunt (10), ad eorum certorum formam prouocanda erunt, cum quibus de com-  
 60 munionem status principalis censentur, ut proinde et de probatione communicent.

10. Hinc itaque constantissime dirigam deum non esse, qui sit hodie incertus, quia retro ignotus, quando quem constet esse ex hoc ipso constet, quod numquam fuerit  
 65 ignotus, ideo nec incertus.

IX, 48 fortassean *Scal. edd.* : fortasse an  $\theta$  || 61 communicent  $\beta$  *edd.* : -centur *M* || 64 constet<sup>1</sup> *MX (om. F)* : constat *R Kr. Mor. Ev.* || constet<sup>2</sup> *Mγ Kr. Mor.* : constat *R Ev.*

1. Voir Notes critiques, p. 260. Ce passage de Paul (*I Tim.* 1, 4) qui vise en réalité les spéculations juives sur les héros de l'A. T. et les patriarches, est fréquemment rappelé par l'auteur (*Praes.* 7, 7; 33, 8; *An.* 2, 7; *Val.* 3, 4), et toujours en référence aux gnostiques. Voir FREDUILLE, *Conversion*, p. 33.

2. Sur *status = quod quis est*, voir *Deus Christ.*, p. 200 s. Retour à l'argument, décisif aux yeux de Tert. : Marcion, en considérant le Créateur comme dieu, lui donne même *status* qu'à son dieu suprême; l'existence de l'un devra être prouvée de la même façon que celle de l'autre.

3. Ici *dirigere = contendere, definire* : cf. HOPPE, *SuS*, p. 50; *TLL* V, 1, c. 1239, l. 65; même emploi en *Prax.* 2, 4. Ce § 10 est moins la

résolus<sup>1</sup>. 8. Assurément, pour des êtres présentant une diversité de nature, peut-être n'appellerait-on pas au critère des choses certaines pour décider des incertaines; car celles-ci, par la diversité des natures fondamentales, seraient dégagées de l'appel à une comparaison sur le reste. 9. Mais puisqu'on nous propose deux dieux, il y a entre eux communauté de nature fondamentale. En effet, ce qu'est un dieu, tous les deux le sont : inengendrés, incréés, éternels. Telle sera leur nature fondamentale<sup>2</sup>. Pour les autres attributs, peu me chaut que Marcion les ait établis différents. Ils ne sont pris en considération qu'après; et même on ne les admettra pas s'il y a accord sur la nature fondamentale. Allons plus loin; il y a accord, puisqu'ils sont dieux tous les deux. Et ainsi, les choses dont on est d'accord pour admettre la communauté de nature, lorsque, sous cette condition, on les appelle à fournir la preuve de leur existence si elles sont incertaines, (10) devront être référées à la règle des choses certaines avec lesquelles elles ont en commun la nature fondamentale qui les établit, afin d'avoir aussi en commun, de la même manière, les preuves de leur existence.

10. C'est pourquoi, sur ces principes, je soutiendrai<sup>3</sup> avec la plus grande fermeté l'inexistence d'un dieu qui est aujourd'hui incertain parce qu'inconnu jadis, du moment que le dieu dont tous reconnaissent l'existence est précisément reconnu exister par le fait qu'il n'a jamais été inconnu et, par là, n'est pas non plus incertain.

conclusion du chapitre que l'introduction du suivant : Scaliger et Moreschini le rattachent au ch. 10 et n'en font qu'une phrase avec 10, 1. Nous avons admis le découpage traditionnel; car *Siquidem*, au début de 10, 1, peut équivaloir à une particule causale (cf. *Pal.* 3, 2; *Mon.* 9, 1); cet usage est attesté depuis le I<sup>er</sup> siècle de notre ère (*TACITE, Germ.* 30, 1) : cf. *LHS*, p. 674.

X. 1. Siquidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut deus cognosceretur. Nec enim si aliquanto posterior Moyses primus uidetur in templo litterarum suarum deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputantur, cum totus Moysei stilus notitiam Creatoris non instituat, sed a primordio enarret, a paradiso et Adam, non ab Aegypto et Moysse recensendam. 2. Denique maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysei compotes, nedum instrumenti, deum Moysei tamen norunt; etiam tantam idolatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine 'Deum' perhibent et 'Deum deorum' et 'si Deus dederit' et 'quod Deo placet' et 'Deo commendo'. Vide, an nouerint quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Moysei libris debent. 3. Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio

X, 11 tantam  $\text{M}\gamma$   $\text{R}_1\text{R}_2$   $\text{Kr. Mor. Ev.}$  : tanta  $\text{coni. R}_1\text{R}_2$  (*unde*  $\text{R}_3$ )  $\text{Pam.}$  in tantum  $\text{coni. item R}_2$  \* || idolatria  $\text{M}^{\text{pc}}$   $\text{R}_3$   $\text{Kr. Mor. Ev.}$  : idolatriam  $\text{M}^{\text{ac}}$  idolatriae  $\gamma$   $\text{R}_1\text{R}_2$  \* || dominationem  $\theta$   $\text{Kr. Mor. Ev.}$  : -tione  $\text{coni. R}_1\text{R}_2$  \*

1. La preuve cosmologique de l'existence de Dieu, développée par Aristote, comme par les stoïciens, attestée dans la Bible, reprise par les Pères (cf. SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 284 et 383), est bien connue de Tert. pour qui l'univers assure la révélation naturelle de Dieu (cf. *Ap.* 17, 1-4; *Marc.* IV, 25, 2-3; V, 16, 3 et 7; *Res.* 2, 8). En soulignant que cette connaissance a eu lieu dès l'origine, il l'adapte à l'argumentation contre le « dieu inconnu ». L'idée que la Création a eu pour fin la connaissance de Dieu sera reprise en II, 3, 2 et mise en rapport avec la bonté divine.

2. Marcion identifiant le Créateur au dieu des juifs (cf. *infra*), il n'est pas oiseux de bien établir la priorité de la révélation naturelle sur la révélation mosaïque : cf. *Iud.* 2, 1-9 sur la *lex primordialis* donnée aux protoplastes (*quae naturaliter intellegebatur*) et antérieure à la *lex scripta* donnée par Moïse. Celui-ci a cependant consigné cette tradition primordiale : cf. *Pal.* 2, 5.

3. Voir Notes critiques, p. 261.

4. « Dieu de l'univers », le Créateur est aussi « Dieu de l'âme » (cf. *infra*). Adaptation de ce que Tert. appelle le *testimonium animae* (sur le

Le Créateur,  
dieu connu  
dès l'origine

X. 1. Car, dès le commencement du monde, le créateur de ce monde a été connu en même temps que lui, qui précisément n'a été produit que pour le faire connaître comme dieu<sup>1</sup>. De fait, si Moïse est quelque peu postérieur, lui qu'on voit le premier intrôniser le dieu de l'univers dans le temple de ses écrits, ce ne sera pas une raison pour dater du Pentateuque le jour initial de la connaissance que nous en avons : tout le livre de Moïse n'inaugure pas notre connaissance du Créateur, il en expose l'histoire à partir du commencement, et il faut la faire remonter au paradis et à Adam, non à l'Égypte et à Moïse<sup>2</sup>. 2. Car la plus grande partie du genre humain qui n'a jamais même entendu parler de Moïse, encore moins de ses livres, connaît pourtant le dieu de Moïse; même dans l'ombre que l'idolâtrie fait à sa souveraineté<sup>3</sup>, on lui donne cependant une place à part en lui attribuant comme son nom propre « Dieu » et « Dieu des dieux », et en disant : « si Dieu l'accorde », « ce qui plaît à Dieu », « je recommande à Dieu ». Vois si ce n'est pas le connaître que d'attester sa toute-puissance. Et cela, on ne le doit à aucun livre de Moïse. 3. L'âme a précédé la prophétie<sup>4</sup>. Dès le com-

trait spécial qu'il lui a consacré, voir en dernier lieu TERTULLIANO, *La Testimonianza dell' anima*, éd. C. Tibiletti, Florence 1984 : le présent texte y est analysé p. 12 de l'Introduction). L'idée stoïcienne d'une *πρόληψις* de la divinité attestée par le *consensus omnium* (cf. DIOGÈNE LAËRCE 7, 54; CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 43) est sans doute à la base de cette conception; mais l'auteur lui a donné une force originale en la combinant avec une sorte d'argument linguistique : l'âme, partout, « nomme » Dieu, lui donne ses attributs (*magnus, bonus*), proclame sa toute-puissance par des expressions traditionnelles (outre celles qui sont citées ici, il rappelle ailleurs *si Deus noluerit, Deus benefacit, benedicat te Deus, Deus uidet (omnia), Deus reddet, Deus inter uos indicabit*). Ces *eruptiones* de l'âme « naturellement chrétienne » constituent un autre mode de révélation naturelle de Dieu : cf. *Ap.* 17, 5-6; *Test.* 2, 1-2 et *passim*; *Carn.* 12, 5; *An.* 41, 3; *Res.* 3, 2; *Cor.* 6, 2. Voir FREDOUILLE,

conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Iudaeorum enim deum dicunt animae deum. Noli, barbaramente haeretice, priorem Abraham constitueres quam mundum. Et si unius familiae deus fuisset Creator, tamen posterior tuo non erat, etiam Ponticis ante eum notus. 4. Accipe igitur ab antecessore formam, a certo incertus, a cognito incognitus: numquam Deus latebit, numquam Deus deerit, semper intellegetur, semper audietur, etiam uidebitur, quomodo uolet. Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.

XI. I. Et merito, inquiunt. Quis enim non tam suis notus est quam extraneis? Nemo. Teneo et hanc uocem. Quale est enim ut aliquid extraneum deo sit? Cui nihil extraneum esset, si quis esset, quia Dei hoc est, omnia illius

X, 18-19 Iudaeorum — deum *MG R*, *Mor. Ev.*: *om. γ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> Kr.*\*  
 || enim: *secl. Bill* || 19 barbaramente *R* *edd.*: barbarare *Mγ* || 22 Accipe:  
 -piat *Kr.* || 24 intellegetur *coni. R<sub>2</sub>R<sub>3</sub>*: -gitur *Mγ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>*

*Conversion*, p. 190 et 344. Sur *Deus* comme «nom propre» de la divinité, cf. *supra* 7, 1 et p. 128, n. 1.

1. Idée voisine et image identique en *An.* 2, 1.

2. Voir Notes critiques, p. 262. Sur le Créateur considéré par Marcion comme le «dieu des juifs», cf. ADAMANTIUS, *Dial.* p. 4, 26-27; HARNACK, *Marcion*, p. 263\* s. et p. 106 s.

3. L'élection d'Abraham et de sa descendance, les juifs, par le Créateur était admise de Marcion, avec sa conséquence (leur commune exclusion du salut apporté par le Dieu suprême): cf. IRÉNÉE, *Haer.* 4, 8, 1; HARNACK, *Marcion*, p. 268\*.

4. Selon l'ordre des mots, il convient, avec Moeschlini et contre Evans, de rattacher *unius familiae* à *deus*, non à *Creator* (qui joue le rôle d'un nom propre chez notre auteur: cf. *Deus Christ.*, p. 372-374).

mencement, l'âme est dotée<sup>1</sup> d'une conscience de Dieu qui est identique, et non différente, aussi bien en Égypte, en Syrie et dans le Pont. Car ce que tu appelles le dieu des juifs, ces peuples disent que c'est le dieu de l'âme<sup>2</sup>. Ne va pas, barbaramente hérétique, donner à Abraham<sup>3</sup> la priorité par rapport à l'univers. Le Créateur n'eût-il été que le dieu d'une famille<sup>4</sup>, il ne serait pas postérieur au tien: même dans le Pont, il était connu avant lui. 4. Reçois donc de ton prédécesseur sa norme, toi qui es incertain, de celui qui est certain, inconnu du connu<sup>5</sup>! Jamais Dieu ne restera caché, jamais Dieu ne fera défection. Toujours il se fera comprendre, toujours il se fera entendre, et même il se fera voir de la manière qu'il voudra. Dieu a pour témoignage ce tout que nous sommes et où nous sommes<sup>6</sup>. Ce qui sert à prouver et sa divinité et son unité, c'est qu'on ne l'ignore pas: l'autre dieu, lui, en est encore aujourd'hui à peiner pour fournir ses preuves.

N'ayant rien créé,  
 le dieu de Marcion  
 n'est pas Dieu  
 a) Argument  
 tiré des dieux païens

XI. I. «Et c'est bien normal, répondent les marcionites. Qui donc est moins connu des siens que des étrangers? Personne!» Je retiens encore cette parole. Comment se peut-il que quelque chose soit étranger à leur dieu? A lui rien ne serait étranger s'il existait, parce que le propre de Dieu, c'est que tout lui appartienne et que

5. L'impératif (corrigé par Kroymann, sans nécessité, en *accipiat*) ne s'adresse plus à Marcion, mais au dieu de celui-ci, nommé dans la phrase précédente: cet appel au prétendu «dieu caché» prépare la vigoureuse affirmation qui suit sur le «dieu connu de tous».

6. Ces deux expressions, désignant l'âme et le monde, reprennent, en ordre inversé, les deux *testimonia* invoqués pour la connaissance naturelle de Dieu dès l'origine. Sur la doctrine de la visibilité du Dieu-Verbe, combinée avec celle de l'invisibilité du Père, voir *Marc.* II, 27, 4-5 et *Prax.* 14, 2 s.

esse et omnia ad illum pertinere; uel ne statim audiret a nobis : quid ergo illi cum extraneis? Quod plenius suo loco audiet. 2. At nunc satis est nullum probari cuius nihil probatur. Sicut enim Creator ex hoc et Deus et indubitatus Deus, quia omnia ipsius et nihil extraneum illi, ita et alius idcirco non Deus, quia omnia non eius ideoque et extranea. 3. Denique si uniuersitas Creatoris est, iam nec locum uideo dei alterius. Plena et occupata sunt omnia suo auctore. Si uacat aliquid spatii alicui diuinitati in Creatoris, plane falsae uacabit. Patet mendacio ueritas. Tanta uis idolorum cur non recipiat alicubi deum Marcionis? 4. Igitur et hoc ex forma Creatoris exoptulo, Deum ex operibus cognosci debuisse alicuius proprii sui mundi et hominis et saeculi, quando etiam error orbis propterea deos praesumpserit, quos homines interdum confitetur, quoniam aliquid ab unoquoque prospectum uidetur utilita-

XI, 13 alicui Tränkle : alicuius *codd. edd.* \* || Creatoris *scripsi* : creaturis *codd. edd.* \* || 16 et hoc ex forma *M Kr. Mor. Ev.* : ex forma et hoc  $\gamma$  *R.* (*coni.*) ex forma hoc et *R.*

1. La réplique marcionite (réelle ou supposée?) que le Créateur devait se faire connaître des siens, les hommes, mais que la règle ne devait pas s'appliquer au dieu suprême, «étranger» au monde (sur cette désignation, voir *supra* 2, 3 et note), est habilement exploitée : le polémiste la renverse et en tire, à son grand scandale, que les hommes peuvent être «étrangers» à Dieu. Pour l'idée que tout est de Dieu, cf. IRÉNÉE, *Démonst.* 3 (*in fine*) où une visée antimarcionite est possible (cf. *Haer.*, 4, 34, 2; 5, 2, 1).

2. Annonce du développement de 23, 2-9.

3. Cf. IRÉNÉE, *Haer.* 2, 1, 2 qui, contre Marcion aussi, exclut la possibilité spatiale d'un dieu supérieur du fait que Dieu est la plénitude (*pleroma*) de toutes choses (Voir *SC* 293, p. 204).

tout se rapporte à lui<sup>1</sup>. Tenons-nous en là, ne fût-ce que pour ne pas poser sur le champ la question : «Qu'a-t'il donc à faire avec des étrangers?» Il l'entendra en son temps, avec plus d'ampleur<sup>2</sup>. 2. Mais il suffit pour l'instant de prouver l'inexistence de celui dont aucune œuvre n'est prouvée. De la même façon que le Créateur est Dieu et indubitablement Dieu pour la raison que tout est de lui et rien n'est étranger à lui, l'autre n'est pas Dieu précisément parce que l'ensemble des choses n'est pas de lui et, par conséquent, est étranger à lui. 3. Car, si l'univers est au Créateur, je ne vois plus de place qui ne soit à l'autre dieu. Le monde est rempli et occupé d'avance par son auteur<sup>3</sup>. Si, pour une divinité, il reste un espace libre dans celui du Créateur, ce sera assurément pour une fausse divinité. La vérité ne laisse place qu'au mensonge! Pourquoi une si grande multitude d'idoles n'accueillerait-elle pas, ici ou là, le dieu de Marcion<sup>4</sup>? 4. Donc, en vertu de la règle du Créateur, je pose cette exigence : il aurait dû se faire connaître comme Dieu par les œuvres de quelque univers, de quelque homme, de quelque monde qui fussent les siens en propre<sup>5</sup>. Aussi bien, si l'erreur terrestre a présumé dieux des êtres qu'elle reconnaît parfois avoir été des hommes, c'est pour la raison que chacun d'eux lui semble avoir pourvu par quelque avantage aux besoins et

4. Voir Notes critiques, p. 263. Nouvelle assimilation du marcionisme au paganisme (cf. *supra* 4, 1; 5, 1). Contre Evans («The truth is made manifest by the lie»), nous suivons le sens («s'ouvrir», «s'offrir») et la construction (datif) qui sont habituels pour *patere* chez l'auteur; l'image d'ailleurs prolonge celle de l'ombre portée sur le monothéisme par l'idolâtrie (*supra* 10, 2).

5. Argument traditionnel dans la polémique antimarcionite (cf. IRÉNÉE, *Haer.* 3, 12, 11 : *cum illi nullum Patris sui opus habeant ostendere...*; ADAMANTIUS, *Dial.*, p. 62, 16-17).

tibus et commodis uitae. 5. Ita et hoc ex forma Dei creditum est diuinum esse, instituire uel demonstrare quid aptum et necessarium rebus humanis. Adeo inde auctoritas accommodata si falsae diuinitati unde praecesserat uerae, 25 unam saltem cicerculam deus Marcionis propriam protulisse debuerat, ut nous aliqui Triptolemus praedicaretur.

6. Aut exhibe rationem Deo dignam, cur nihil condiderit, si est; quia condidisset, si fuisset, illo scilicet praedicio, quo et nostrum deum non alias manifestum est esse 30 quam quia totum condidit hoc. Semel enim praescriptio stabit non posse illos et deum confiteri Creatorem et eum, quem uolunt aequae deum credi, non ad eius formam probare, quem et ipsi et omnes deum, 7. ut, quando hoc ipso nemo Creatorem deum dubitet, quia totum hoc 35 condidit, hoc ipso nemo debeat credere deum et illum, qui nihil condidit, nisi ratio forte proferatur. Duplex ista uideatur necesse est, ut aut noluerit condere quid aut non

XI, 23 necessarium M Kr. Mor. : necessarium sit β Ev. || 24 si Mγ R, R<sub>2</sub> Kr. Mor. : om. R<sub>3</sub> Ev. \* || 24-25 uerae, unam R, R<sub>2</sub> Kr. Mor. : uerae. Vnam R<sub>3</sub> Pam. Ev. \* || 26 aliqui Mγ Kr. Mor. Ev. : aliquis R

1. Comparaison avec les dieux païens qui, selon la thèse évhémériste, sont d'anciens hommes récompensés pour avoir découvert et donné à leurs congénères les *fructus et necessaria uictui* (Nat. II, 16, 1; cf. Ap. 11, 6-7). Voir aussi CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 119; MINUCIUS FÉLIX, *Oct.* 21, 1. Mais *uidetur* conteste le bien-fondé du mérite de ces hommes divinisés : cf. *Nat.* II, 16, 1-5 et *Ap.* 11, 6-9 (tout ce qu'ils passent pour avoir découvert leur est en réalité antérieur, ayant été créé par Dieu).

2. Voir Notes critiques, p. 264. Héros éleusinien lié au mythe de Déméter et qui passe pour avoir donné le blé aux hommes sur l'ordre de la déesse, Triptolème n'est pas nommé ailleurs par Tert. qui cite Cérès et Liber dans l'interprétation évhémériste de *Ap.* 11, 6. La mention du

aux commodités de la vie<sup>1</sup>. 5. Tant il est vrai que, d'après la règle de Dieu, on a tenu pour divin d'être responsable de quelque invention ou révélation adaptée et indispensable aux choses humaines. Si précisément l'autorité qu'on prête à une fausse divinité s'établit par cette voie qui a valu d'abord la sienne à la vraie divinité, le dieu de Marcion aurait dû produire au moins un petit pois chiche qui lui fût propre pour se faire proclamer un nouveau Triptolème<sup>2</sup>!

b) Rien ne justifie  
cette carence

6. Ou alors présente-nous une raison digne de Dieu<sup>3</sup> pour expliquer qu'il n'a rien créé, s'il existe; car il aurait créé s'il avait existé, comme en préjugé évidemment le fait que l'existence de notre dieu n'est manifeste que parce qu'il a créé cet univers. On établira une bonne fois ce principe : les marcionites ne peuvent à la fois confesser la divinité du Créateur<sup>4</sup> et, pour prouver celui dont ils prétendent aussi faire reconnaître la divinité, ne pas se conformer à la norme de celui qu'eux-mêmes et tous les hommes reconnaissent comme dieu. 7. Ainsi, personne ne mettant en doute la divinité du Créateur précisément parce qu'il a créé cet univers, personne, pour le même motif, ne devra admettre la divinité de celui qui n'a rien créé... à moins qu'on ne produise une raison! Des raisons, on n'en peut voir que deux : ou bien il n'a pas voulu ou

pois chiche, très usuel dans l'alimentation des anciens (cf. J. ANDRÉ, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961, p. 37 s.), est rendue plus plaisante par le diminutif (*cicercula* est défini *legumen minimum* par un glossaire que cite le TLL, s.u.).

3. Sur ce concept, cf. *supra* 5, 1.

4. Reprise d'un argument déjà vu (cf. *supra* 6, 2 et note) : Marcion reconnaît au Créateur le statut de dieu.

potuerit. Tertium cessat. Sed non potuisse indignum Deo est. Noluisset an dignum, uolo inquirere. 8. Dic mihi, 40 Marcion, uoluit deus tuus cognosci se quocumque in tempore an non? Alio proposito et descendit et praedicauit et passus resurrexit quam uti cognosceretur? Et sine dubio, si cognitus est, uoluit. Nihil enim circa eum fieret, nisi uoluisset. Qui ergo tantopere notitiam sui procurauit, 45 ut in dedecore carnis exhiberetur, et quidem maiore, si falsae (nam hoc turpius, si et mentitus est substantiam corporis), qui et maledictum in se Creatoris admisit ligno suspensus<sup>a</sup>, quanto honestius per aliqua propriae molitionis indicia cognitionem sui praestruxisset, (9) maxime 50 aduersus eum cognosci habens, apud quem ex operibus ab initio cognitus non erat! 9. Nam et quale est ut Creator quidem ignorans esse alium super se deum, ut uolunt

XI, 43 Nihil enim R *edd.*: enim nihil M enim ut nihil γ || 44 Qui Kr.: Quid θ *Mor. Ev.*\* || 46 *post falsae parenthesin sign. Kr. Mor.*: plenius *interp.* θ *Ev.* || 48 *post suspensus non interp. Kr.*: *interp.* θ *Ev. interrogationem sign. Mor.*

XI. a. Cf. Deut. 21, 23 (Gal. 3, 13)

1. L'origine de ce dilemme est peut-être Épicure (Usener, fr. 374; cf. LACTANCE, *Ira* 13, 20: «Dieu et la destruction du mal»); l'opposition «vouloir»/«pouvoir» jouait aussi un rôle dans la rhétorique (cf. SIDER, *Ancient Rhetoric*, p. 18). La polémique antignostique s'en est emparée: IRÉNÉE, *Haer.* 5, 4, 1 (sur la résurrection des corps, à propos du dieu suprême); cf. QUISPÉL, *Bronnen*, p. 28. Tert. a déjà utilisé l'argument contre Marcion, à propos de son refus de l'Incarnation; cf. *Carn.* 3-4. Il y reviendra plusieurs fois dans la suite.

2. Cf. *Carn.* 3, 1 où le rejet de la première explication s'accompagne de l'affirmation catégorique: *deo nihil impossibile nisi quod non uult.*

3. Sur *descendere* qui servait habituellement à Marcion pour marquer la venue, dans le monde du Créateur, du Christ (identifié au dieu suprême selon la théologie modaliste de cet hérétique), cf. J.-P. MAHÉ, *Éd. Carn.*, *JC* 216, p. 147 s. D'autre part, à l'intérieur de son interprétation docète de l'Incarnation, il admettait la passion et la mort de son Christ.

bien il n'a pas pu créer quelque chose<sup>1</sup>. Pas de troisième terme! Mais il est indigne de Dieu de n'avoir pas pu<sup>2</sup>. Est-il digne de lui de n'avoir pas voulu? C'est ce que je veux rechercher. 8. Dis-moi, Marcion, ton dieu a-t-il voulu se faire connaître à un moment quelconque, oui ou non? S'il est descendu, a prêché, a souffert et est ressuscité<sup>3</sup>, est-ce dans un autre dessein que de se faire connaître? Indubitablement, s'il s'est fait connaître, c'est qu'il l'a voulu. Rien n'aurait pu se produire le concernant s'il ne l'avait pas voulu. Or donc, celui qui a travaillé si puissamment à se faire connaître, qu'il s'est manifesté dans l'ignominie de la chair, ignominie encore plus grande si cette chair n'était pas vraie (car la honte augmente s'il n'a revêtu la substance corporelle que mensongèrement<sup>4</sup>), celui qui même a accepté la malédiction du Créateur<sup>5</sup> en étant suspendu au bois de la croix<sup>a</sup>, combien il eût été plus honorable pour lui de nous préparer à le connaître en nous fournissant quelques indices par une création propre à lui<sup>6</sup>, (9) d'autant plus qu'il avait à se faire connaître contre un dieu auquel, depuis le début, il ne s'était pas fait connaître par des œuvres<sup>7</sup>! 9. Car comment admettre que d'un côté, le Créateur, ignorant l'existence d'un autre dieu au-dessus de lui, comme le prétendent les marcionites,

4. Argument repris d'IRÉNÉE (*Haer.* 3, 18, 6) qui taxe d'imposture une incarnation fictive; mais Tert. lui donne un tour personnel par l'antithèse «vérité»/«mensonge»: cf. *Marc.* III, 10, 5.

5. La malédiction de *Deut.* 21, 23 figurait dans l'*apostolicon* marcionite, étant citée par *Gal.* 3, 13, que Marcion avait conservé: cf. *Marc.* V, 3, 10 et HARNACK, *Marcion*, p. 73\*. Voir aussi *Marc.* III, 18, 1.

6. Sur l'organisation de cette longue phrase, voir Notes critiques, p. 264.

7. Nouvel argument, qui sera développé au paragraphe suivant: il repose sur le fait que, selon la doctrine de Marcion, le Créateur était dans l'ignorance du dieu suprême: cf. *Marc.* II, 26, 1; 28, 1; IV, 20, 5-6. Même ignorance du Démon par rapport au Plérôme dans le système valentinien (cf. *Val.* 21).

Marcionitae, qui solum se etiam iurans adseuerabat<sup>b</sup>, tantis operibus notitiam sui armauerit, quam potuerat non ita curasse secundum singularitatis suae praesumptionem, ille autem sublimior, sciens inferiorem deum tam instructum, nullam sibi prospexerit agnoscendo paraturam? Quando etiam insigniora et superbiora opera debuisset condidisse, ut et deus ex operibus cognosceretur secundum Creatorem et ex honestioribus potior et generosior Creatore.

**XII. 1.** Ceterum et si esse eum possemus confiteri, sine causa esse eum deberemus argumentari. Sine causa enim esset qui rem non haberet, quia res omnis causa est, ut sit aliquis cuius res sit. Porro in quantum nihil oportet esse sine causa, id est sine re, quia si sine causa sit, proinde est atque si non sit, non habens sui causam rem ipsam, in tantum Deum dignius credam non esse quam esse sine causa. Sine causa est enim qui rem non habendo non habet causam. Deus autem sine causa, id est sine re, esse non debet. **2.** Ita quotiens ostendo eum sine causa esse,

**XI, 60** et ex R, Kr. Mor. Ev. : ut ex Mγ R,R,

**XII, 6** sui Eng. : rei θ Ev. secl. Mor. (totum membrum non habens — ipsam secl. Kr.)

**XI. b.** Cf. Is. 45, 22-23

1. Cf. Marc. II, 26, 1-2, avec le même rappel de Is. 45, 22-23.  
2. Conclusion qui fait référence à la *forma Creatoris* (cf. supra 9, 4 b) et à l'idée énoncée en 9, 4 a : l'auteur tire argument de la supériorité en grandeur (*potior*) et en bonté (*generosior*) que les marcionites accordent à leur dieu. Nous ne pensons pas qu'il s'inspire ici d'IRÉNÉE, Haer. 3, 12, 11 (cf. MEIJERING, p. 39) où est rappelée une expression proverbiale (*melior ex operibus apparet*), déjà dans JUSTIN, I Apol. 22, 4 (cf. N. BROX, « Justin-Zitat oder Sprichwort bei Irenäus », ZKG 77, 1966, p. 120-121).

attestant même par serment<sup>1</sup> son unicité<sup>b</sup>, ait procuré par de si grandes œuvres de si solides moyens d'être connu, dont il aurait pu ne pas se soucier à ce point, se croyant seul, et que, de l'autre côté, le dieu supérieur, sachant si bien armé le dieu inférieur, n'ait prévu pour se faire connaître aucun dispositif? Alors qu'il aurait dû créer des œuvres encore plus remarquables et plus magnifiques pour se faire connaître comme dieu par des œuvres dans la ligne du Créateur, et par des œuvres plus splendides, comme un dieu plus puissant et plus généreux que le Créateur<sup>2</sup>.

c) Un dieu  
sans réalisation  
ne peut être

**XII. 1.** Au reste, même si nous pouvions confesser son existence, nous devrions prouver qu'il existe sans avoir de cause. Car il existerait sans avoir de cause, celui qui n'exercerait pas une action, vu que toute action est cause qu'existe celui dont elle est l'action<sup>3</sup>. Alors, dans la mesure où rien ne doit exister sans avoir de cause, c'est-à-dire sans avoir d'action, parce qu'un être qui existerait sans cause serait exactement comme s'il n'existait pas, n'exerçant pas cette action même, qui est cause de son être<sup>4</sup>, je trouverais plus digne de Dieu<sup>5</sup> de croire qu'il n'existe pas que de croire qu'il existe sans avoir de cause. Sans cause en effet est celui qui, n'exerçant pas d'action, n'a pas non plus de cause. Or Dieu ne doit pas être sans cause, c'est-à-dire sans action<sup>6</sup>. **2.** Ainsi, chaque fois que je montre qu'il est sans cause tout en admettant

3. Sur ce premier argument supplémentaire contre la *defectio operum* (défaut d'une création) du dieu suprême, voir la note complémentaire 8 (p. 292).

4. Avec Engelbrecht, nous corrigeons le texte des mss *rei causam* en *sui causam*. Moreschini retranche *rei*; Evans le conserve en lui donnant, en contradiction avec le reste du passage, le sens de « existence ».

5. Sur ce concept, cf. supra 3, 1; 5, 1.

6. Ces deux phrases reprennent l'idée des deux phrases précédentes : vestige d'un doublet rédactionnel? Voir Introduction, p. 76.

tamquam sit, hoc constituo, non esse illum, quia si fuisset, omnino sine causa non fuisset.

Sic et ipsam fidem dico illum sine causa ab homine captare, aliter solito Deum credere ex operum auctoritate  
 15 formatum, quia nihil tale prospexit, per quod homo deum didicit. 3. Nam etsi credunt plerique in illum, non statim ratione credunt, non habentes dei pignus, opera eius deo digna. Itaque hoc nomine cessationis et defectionis operum et impudentiae et malignitatis adfinis est: impudentiae,  
 20 qua fidem non debitam sibi captat, cui praestruendae nihil prospexit, malignitatis, qua plures incredulitatis reos fecit, nihil fidei procurando.

**XIII. 1.** Cum deum hoc gradu expellimus, cui nulla conditio tam propria et deo digna quam Creatoris testimonium praesignarit, narem contrahentes impudentissimi Marcionitae conuertuntur ad destructionem operum Creatoris. 2. 'Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus! Numquid ergo Creator minime Deus?

**XII**, 19 impudentiae β *edd.*: -tia M || 21 qua R *edd.*: quam My  
**XIII**, 3 praesignarit M *Kr. Mor.*: praesignauerit β *Ev.*

1. Sur une liaison purement formelle (*sine causa* rappelle le développement précédent), nouvel argument contre la *defectio operum*: irrationnel et coupable serait un dieu qui chercherait à surprendre la foi de l'homme sans utiliser la voie normale et habituelle pour se faire connaître, la Création. Avec Moreschini, nous comprenons *Deum* comme objet de *credere* (cf. *TLL* IV, 5, c. 1148, l. 31 s. où sont cités de nombreux exemples de notre auteur), contre Evans qui comprend ici ce verbe comme construit avec une proposition infinitive (*esse* sous-entendu). Sur le sens de *formare* (= *animo concipere*), voir *TLL* VI, c. 1109, l. 23 s.: un renvoi à la notion de *forma Creatoris* (cf. *supra* 9, 4) est indéniable.

2. Sur ce critère de la rationalité, voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 333 (et n. 192) et notre étude « Tertullien et la philosophie païenne », *BAGB*

son existence, j'établis en fait qu'il n'existe pas; car, s'il avait existé, il n'aurait pas été sans cause.

d) Croire en lui  
est irrationnel

Et ainsi, je le dis également, c'est sans motif qu'il cherche à attraper la foi de l'homme qui a été habitué à croire en Dieu différemment, en le concevant par l'autorité de ses œuvres<sup>1</sup>; car ce dieu, lui, n'a rien prévu de ce qui a permis à l'homme d'apprendre à connaître la divinité. 3. Et même si beaucoup croient en lui, il ne s'ensuit pas que ce soit une croyance rationnelle, puisqu'ils n'ont pas pour gage de leur dieu des œuvres de lui, dignes de lui<sup>2</sup>. Ainsi donc, au titre de l'inactivité et du défaut de création, ce dieu confine à l'impudence et à la méchanceté: impudence puisqu'il cherche à attraper une foi qui ne lui est pas due, n'ayant rien prévu pour la préparer; méchanceté, puisqu'il rend un grand nombre coupable d'incredulité en ne fournissant aucun appui à la foi<sup>3</sup>.

Défense  
de la création

**XIII. 1.** Quand nous chassons de son rang un dieu qui n'a pas su marquer d'avance le témoignage de son existence dans une création aussi propre à la divinité et aussi digne d'elle que celle du Créateur, voilà que ces très impudents marcionites froncent les narines et se tournent vers la destruction des œuvres du Créateur<sup>4</sup>. 2. «Ouvrage admirable en vérité, disent-ils, et bien digne de Dieu que l'univers!» – «Le Créateur n'est-il donc pas

1971 (2), p. 246 s. *Plerique* (au sens postclassique de *multi*) apporte une intéressante indication sur la diffusion du marcionisme.

3. Ce reproche de *malignitas* annonce la rétorsion contre le dieu suprême du grief habituellement fait par Marcion au Créateur (cf. II, 28).

4. Le décri de l'œuvre du Créateur est un thème habituel du marcionisme; il révèle l'appartenance gnostique de cette doctrine, de même que le thème du décri de la chair (cf. *Carn.* 4, 1 s.).

Plane Deus. Ergo nec mundus Deo indignus; nihil etenim Deus indignum se fecisset, etsi mundum homini, non sibi fecit, etsi omne opus inferius est suo artifice. 3. Et tamen, si quale quid fecisse indignum est Deo, quanto indignius Deo est nihil eum omnino fecisse uel indignum, quo posset etiam digniorum auctor sperari!

Vt ergo aliquid et de isto huius mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamentum et cultus, non sordium, nomen est, indignas uidelicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnis haeresis animatur, deos pronuntiauerunt, ut Thales aquam, ut Heraclitus ignem, ut Anaximenes aërem, ut Anaximander uniuersa caelestia, ut Strato caelum et terram, ut Zeno aërem et

XIII, 8 fecisset *M Kr. Mor.* : fecit  $\beta$  *Ev.*

1. L'objection adverse, ironiquement formulée, donne lieu à un court dialogue, dans la tradition diatribique, où l'auteur, avant son apologie de l'univers créé, tire une nouvelle fois parti du fait que Marcion reconnaît au Créateur le statut de dieu (cf. *supra* 2, 1 et 6, 2).

2. A l'idée que Dieu ne peut rien faire d'indigne (cf. *supra* 3, 1; 5, 1, etc.) se combinent d'autres idées traditionnelles chez les stoïciens et les apologistes : Dieu n'a besoin de rien (APULÉE, *Plat.* 1, 5, 190, = éd. Beaujeu, p. 64 et 256; IRÉNÉE, *Haer.* 3, 8, 3; 4, 13, 4 - 14, 2) et s'il a créé l'univers, c'est pour l'homme (*SVF* 2, 1118 s.; CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 133 et 154; THÉOPHILE, *Autol.* 2, 10; IRÉNÉE, *Haer.* 4, 5, 1; 4, 7, 4; 5, 29, 1; ORIGÈNE, *C. Cels.* 4, 74-77; TERT., *Spect.* 2, 4; *Pat.* 5, 5; *Res.* 5, 7; *Marc.* II, 4, 3 et 5). Sur l'infériorité de la créature par rapport à son créateur, cf. *Marc.* II, 9, 7; IRÉNÉE, *Haer.* 3, 8, 3; 4, 38, 1; FREDOUILLE, *Conversion*, p. 276 y voit une variante du schéma sur la relation de l'antérieur et du postérieur.

3. Reprise du thème de la *defectio operum* du dieu suprême et raisonnement *a minore ad maius* bien connu des rhéteurs (cf. QUINTILIEN, *I.O.* 5, 10, 86) et familier à notre écrivain : cf. *infra* 16, 2; voir SIDER, *Ancient Rhetoric*, p. 109 et MEIJERING, p. 42.

Dieu?» — «Assurément, il est Dieu?»<sup>1</sup>. Eh bien donc, l'univers n'est pas indigne de Dieu, car Dieu n'aurait rien fait qui fût indigne de lui, même s'il est vrai qu'il a fait l'univers pour l'homme et non pour lui, même s'il est vrai que tout ouvrage est inférieur à son ouvrier<sup>2</sup>. 3. Et d'ailleurs, s'il est indigne de Dieu d'avoir fait une œuvre quelconque, combien il est plus indigne de lui de n'avoir fait aucune œuvre du tout, même indigne; car par là on aurait pu espérer qu'il réaliserait des œuvres plus dignes<sup>3</sup>!

a) Les réalités  
supérieures

Pour dire un mot aussi de cette prétendue indignité de notre univers, lui que les Grecs ont appelé d'un nom signifiant «ornement» et «parure», non pas «saletés»<sup>4</sup>, ce sont apparemment des substances indignes qui ont été déclarées dieux par ces professeurs de sagesse, dont l'ingéniosité inspire toutes les hérésies<sup>5</sup>, comme l'eau par Thalès, le feu par Héraclite, l'air par Anaximène, toutes les choses célestes par Anaximandre, le ciel et la terre par Straton, l'air et l'éther par Zénon, les astres par Platon qui

4. Argument tiré du sens étymologique de κόσμος (= «bon ordre», «ornement», puis «univers» depuis Pythagore, cf. CHANTRAINE, *Dict. étym.*, s.u.) : cf. CICÉRON, *Acad.* 2, 38; *Fin.* 1, 20; PS.-APULÉE, *De mundo* 29, 355 (éd. Beaujeu, p. 148). Rappel lié généralement à la preuve cosmologique chez Tert. : cf. *Ap.* 17, 1; *Herm.* 40, 1.

5. La périphrase *sapientiae professores* désigne les philosophes (cf. *sapientiae auctores* dans le *Fragm. Fuld.*, *Ap.* 19\*, 3) en qui Tert., avec Irénée et Hippolyte, a vu les inspireurs des hérésies (cf. *Ap.* 47, 9; *Praes.* 7, 3; *Herm.* 1, 3; *Marc.* IV, 25, 3, etc. Voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 341). L'ironie par laquelle l'auteur, dans tout ce développement, répond à celle des marcionites dans leur objection, vise à les accabler en tournant ici contre eux le témoignage de leurs propres maîtres. Déjà Irénée avait exprimé l'idée de la supériorité des philosophes païens sur les hérétiques, leurs disciples : *Haer.* 3, 25, 1 et 5. Sur la doxographie qui suit, voir note complémentaire 9 (p. 294).

20 aetherem, ut Plato sidera, quae genus deorum igneum<sup>a</sup>  
 appellat, cum de mundo, considerando scilicet et magnitu-  
 dinem et uim et potestatem et honorem et decorem, opem  
 fidem legem singulorum elementorum, quae omnibus  
 25 [ut] plerique physicorum formidauerunt initium ac finem  
 mundo dare ne substantiae eius, tantae scilicet, minus  
 dei haberentur, quas colunt et Persarum magi et  
 Aegyptiorum hierophantae et Indorum gymnosophistae.  
 4. Ipsa quoque uulgaris superstitione communis idolatriae,  
 30 cum in simulacris de nominibus et fabulis ueterum mor-  
 tuorum pudet, ad interpretationem naturalium refugit et  
 dedecus suum ingenio obumbrat, figurans Iouem in subs-

XIII, 20 quae *M Kr. Mor. Ev.* : quod β || 25 ut *seclusi (secundum con-  
 R<sub>2</sub>)* \* || formidauerunt *Mγ Mor.* : -dauerint *R Kr. Ev.* \* || 25-  
 26 initium ac finem mundo dare *M Mor.* : initio ac fine mundo stare γ  
 initium ac finem mundo constare *R Ev. secl. Kr.* \* || 27 quas *M R,  
 Kr. Mor. Ev.* : quos γ R,R<sub>2</sub>

XIII. a. Cf. PLATON, *Timée* 40 a

1. Voir Notes critiques, p. 265.

2. Sur ce sens de *elementa* (= τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), désignant les  
 corps célestes (soleil, lune, etc.), cf. *Ap.* 20, 3; *Pat.* 2, 2; *Iei.* 10, 10; voir  
*TLL* V, 2, c. 345, l. 53 s.

3. En un troisième volet, après les philosophes et les naturalistes,  
 sont invoqués les représentants des religions orientales : extension  
 caractéristique de la mentalité syncrétique du I<sup>er</sup>/III<sup>e</sup> siècle. Les *magi*  
 (*Persarum*) désignent les prêtres du mazdéisme, religion de la Perse,  
 cf. *Id.* 9, 3 où ils sont donnés pour être *stellarum interpretes*. De fait, les  
 divinités perses correspondent à des éléments de l'univers : Anahita aux  
 eaux fécondantes, Atar au feu, Ahoura-Mazda au ciel, Mithra à la  
 lumière (cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*,  
 Paris 1929, p. 227). La religion égyptienne est évoquée déjà en *Nat.*  
 II, 2, 17 et rapprochée des spéculations philosophiques : *Aegyptiorum*  
*plerique quattuor deos credunt, Solem et Lunam, Caelum et Terram* (il s'agit de  
 Osiris, Isis, Kêb et Nout); mais *hierophanta*, qu'on trouve chez Arnobe  
 et qui est attesté surtout épigraphiquement, ne se lit pas ailleurs chez  
 Tert. Les *gymnosophistae* (cf. PLINE, *H. N.* 7, 22) sont cités, avec les

les appelle l'espèce ignée des dieux<sup>a</sup>; quant à l'univers<sup>1</sup>,  
 c'est, évidemment, en considérant la grandeur, la force, la  
 puissance, la dignité, la beauté, ainsi que la solidarité, la  
 loyauté, la régularité, de chacun des corps célestes<sup>2</sup> qui  
 conspirent à tout créer, nourrir, achever et restaurer, que la  
 plupart des philosophes de la nature ont refusé de lui  
 attribuer une origine et une fin par crainte d'amoindrir la  
 divinité des substances, évidemment si grandioses, qui le  
 constituent, substances adorées par les mages de Perse, par  
 les hiérophantes de l'Égypte, par les gymnosophistes de  
 l'Inde<sup>3</sup>. 4. Et même aussi cette superstition populaire de  
 l'idolâtrie commune, quand elle a honte de trouver sur  
 ses statues les noms et légendes d'anciens morts, se  
 réfugie dans une interprétation naturaliste et dissimule  
 son déshonneur sous le voile de l'ingéniosité<sup>4</sup>, faisant de

*Brachmanae*, comme opposés aux chrétiens par leur vie anachorétique  
 (*Ap.* 42, 1); mais *An.* 31, 6 associe Indiens et Scythes comme exemples  
 de «philosophie» non grecque : voir STRABON 15, 59-71 et CLÉMENT  
 ALEX., *Strom.* 3, 7.

4. En faveur de la *dignitas* de l'univers créé, est invoquée maintenant  
 l'interprétation naturaliste (ou «physique») que certains philosophes, en  
 particulier les stoïciens, ont donnée de la religion traditionnelle en  
 faisant des dieux les symboles des forces et éléments de la nature. Notre  
 écrivain, en *Nat.* II, 2-6, avait critiqué et combattu cette interprétation,  
 car il s'agissait pour lors de confondre les conceptions que le paganisme  
 se faisait de la divinité. On sait que, pour ce faire, il avait suivi la  
 tripartition varronienne : dieux mythiques (ou des poètes), dieux  
 «physiques» (ou des philosophes), dieux politiques (ou des cités). Avant  
 de présenter ce témoignage favorable que lui apportent les philosophes,  
 ici, il a bien soin de souligner que la seule explication valable des dieux  
 de la religion traditionnelle (*vulgaris superstitione communis idolatriae*) reste à  
 ses yeux l'interprétation évhémériste (cf. *supra* 8, 2 et 11, 5) : l'allégorisa-  
 tion par référence à la nature (cf., pour Saturne, *Nat.* II, 12, 17) n'est  
 qu'un artifice ingénieux pour dissimuler une vérité qui n'est pas à l'honneur  
 de ces prétendus dieux (cf. *Val.* 3, 1 et *SC* 281, p. 175). Pour tout le  
 détail du développement, voir la note complémentaire 10 (p. 295).  
 Contre E. Schwarz, BILL (p. 54-55) a su montrer que la source de Tert.  
 ici n'est pas à chercher dans le seul Varron et qu'il y a, en fait, un  
 conglomerat d'allégories grecques, latines et orientales.

tantiam feruidam et Iunonem eius in aëream secundum  
sonum Graecorum uocabulorum, item Vestam in ignem et  
35 Camenas in aquam et Magnam Matrem in terram seminalia  
demessam, lacertis aratam, lauacris rigatam. 5. Sic et  
Osiris quod semper sepelitur et in uiuido quaeritur et cum  
gaudio inuenitur, reciprocarum frugum et uiuidorum ele-  
40 aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philo-  
sophantur. Et superiores quidem situ aut statu substantias  
sufficit facilius deos habitas quam Deo indignas.

Ad humilia deficiam? Vnus, opinor, de sepibus flos-  
culus, non dico de pratis, una cuiuslibet maris conchula,  
45 non dico de rubro, una tetraonis pinnula, taceo de pauo,  
sordidum artificem pronuntiabit tibi Creatorem?

XIV. 1. At cum et animalia inrides minutiora, quae  
maximus artifex de industria ingeniis aut uiribus ampliavit,

XIII, 33 eius : om. X || aëream X R. Kr. Mor. Ev. : aeriam MF ||  
35 aquam My Kr. Mor. : aquas R Ev. || 37 uiuido codd. edd. : uuido  
Ev. || 43 deficiam? Vnus Kr. Mor. Ev. : deficiam. Vnus codd. edd. ||  
45 tetraonis R,R, Kr. Mor. Ev. : tetra pauonis My R, || pinnula M  
Kr. Mor. : pennula β Ev. || pauo M R Kr. Mor. Ev. : pauone γ

1. Ironie qui répond à celle de l'objection marcionite (§ 2). Phrase très élaborée : parallélismes, symétries, mots rares (*conchula*, *pinnula*, *tetrao* ne se rencontrent qu'ici pour notre auteur). MORESCHINI (*Trad.*, p. 317, n. 1) a raison d'y souligner une trace d'émotion vive et sincère. Sur la beauté du *tetrao*, «coq de bruyère», voir PLINE, *H. N.* 10, 56 (éd. E. de Saint-Denis, p. 47 et 122). Sur les perles particulièrement réputées du *Mare Rubrum*, appelé aussi *Mare Erythraeum* (partie de l'*Océanus Indicus* qui formait le golfe arabe et le golfe persique), cf. *Cult.* 1, 6, 2; *Res.* 7, 8.

2. Argument classique contre la providence, qui était utilisé par les marcionites contre les œuvres du Créateur (cf. JÉRÔME, *In Isaiam* 7, 18 = *CCL* 73, p. 274, l. 55 s. : «... car quelle utilité peuvent avoir pour les hommes serpents, scorpions, crocodiles, puces, punaises et moustiques

Jupiter le symbole de la substance brûlante et de Junon, son épouse, celui de l'air, conformément au sens de leurs noms en grec; de même Vesta devient le feu, les Camènes l'eau, la Grande Mère la terre moissonnée du fruit des semences, labourée par les bras, arrosée d'eaux qui la baignent. 5. Il en va de même aussi pour Osiris : toujours enseveli, recherché dans les choses vivantes, retrouvé avec joie, il fait croire, d'après leur raisonnement, au retour périodique des moissons, à la force vivifiante des corps célestes, au cycle de l'année; de la même façon, d'après leur théorie, les « lions » de Mithra symbolisent une nature aride et brûlante. Pour les substances supérieures du fait de leur position ou de leur propriété, il me suffit qu'elles aient été plus aisément tenues pour des dieux que pour indignes de Dieu.

b) Les réalités  
inférieures

Mais serais-je défaillant du côté des humbles réalités? Une seule petite fleur de ronciers, je ne dis pas de prés, un seul petit coquillage de n'importe quelle mer, je ne dis pas de la Mer Rouge, une seule petite plume de coq de bruyère, je ne parle pas de celles du paon, te déclareront, j'imagine, que le Créateur est un grossier artisan<sup>1</sup>!

XIV. 1. Mais, puisque tu tournes en dérision les animaux minuscules<sup>2</sup> que le suprême artisan, à dessein, a amplement pourvus d'ingéniosité ou de force<sup>3</sup>, voulant

(*culices*)?». Il provient sans doute de la polémique académicienne contre le stoïcisme; cf. CHRYSIPPE (*JVF* 2, 1048), GALIEN (*De forma foet.* 6) et surtout LACTANCE, *Ira* 13, 11 (*SC* 289, p. 305). Poursuivant sur le ton âpre et polémique adopté à la fin du chapitre précédent ("pronuntiabit tibi"), l'auteur s'adresse à son interlocuteur et va, de plus en plus directement, le prendre à partie (impératifs, tours interrogatifs et exclamatifs, insistance sur le nom de *Creator*).

3. Sur la réponse à l'argument antifinaliste, voir Note complémentaire 11 (p. 297).

sic magnitudinem in mediocritate probari docens quemadmodum uirtutem in infirmitate secundum apostolum<sup>a</sup>,  
 5 imitare, si potes, apis aedificia, formicae stabula, aranei  
 retia, bombycis stamina, sustine, si potes, illas ipsas lectuli  
 et tegetis tuae bestias, cantharidis uenena, muscae spicula,  
 culicis et tubam et lanceam. 2. Qualia erunt maiora, cum  
 10 tam modicis aut iuuaris aut laederis, ut nec in modicis  
 despicias Creatorem?

Postremo te tibi circumfer, intus ac foris considera  
 hominem : placebit tibi uel hoc opus dei nostri, quod tuus  
 dominus, ille deus melior, adamauit, propter quem in hac  
 paupertina elementa de tertio caelo<sup>b</sup> descendere laborauit,  
 15 cuius causa in hac cellula Creatoris etiam crucifixus est?

3. Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobauit  
 Creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec  
 mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem,  
 quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis  
 20 propriis egens mendicitatibus Creatoris. 4. At tu si super

XIV, 3 docens β Kr. Mor. Ev. : dicens M || 5 aranei M Kr. Mor. :  
 araneae β Ev. || 17 ungit M Kr. Mor. : unguis β Ev. || 20 si M : om.  
 cett. \*

XIV. a. Cf. II Cor. 12, 9 || b. Cf. II Cor. 12, 2

1. Nouvel exemple d'argumentation *ex minoribus ad maiora*.

2. Dédaignant l'éloge traditionnel de l'homme selon les philosophes finalistes, Tertullien préfère recourir à un argument de circonstance qui souligne la contradiction entre le marcionite (décri de cette créature particulière) et son dieu (amour pour l'homme qu'il est venu délivrer : cf. *infra* 17, 1). *Adamare* est un verbe très fort et de caractère péjoratif : cf. *Ap.* 25, 4 (Cybèle), *Virg.* 17, 3 (femmes légères), *Cult.* I, 2, 2 (*adamatores* qualifiant les anges déchus). Sur la descente et la crucifixion du dieu suprême comme Christ selon la théologie modaliste de Marcion, voir *supra* 11, 8 et *infra* 15, 1.

3. L'idée de ce nouveau développement a pu être fournie, comme le pense QUISPÉL (*Bronnen*, p. 26), par IRÉNÉE, *Haer.* 4, 33, 2, l. 38 s.

ainsi enseigner que la grandeur se prouve dans la petitesse, comme la force dans la faiblesse selon la parole de l'Apôtre<sup>a</sup>, imite, si tu peux, les constructions de l'abeille, les granges de la fourmi, les filets de l'araignée, les toiles du vers à soie ; supporte, si tu peux, les bestioles mêmes de ton lit et de ta natte, le venin de la cantharide, l'aiguillon de la mouche, la trompette et la lance du moustique. 2. Que seront donc les animaux plus grands<sup>1</sup> quand de si menus t'aident ou te nuisent, pour t'empêcher de mépriser, même dans les menues créatures, le Créateur?

c) L'homme Enfin, fais le tour de toi-même, considère l'homme au-dedans et au-dehors : est-ce qu'au moins cette œuvre de notre dieu te plaira, elle dont s'est épris ton seigneur, ce dieu meilleur? Car c'est à cause de l'homme qu'il a pris la peine de descendre du troisième ciel<sup>b</sup> sur cette pauvre planète, c'est pour lui que, dans ce petit réduit du Créateur, il a été crucifié<sup>2</sup>!

d) Inconséquence et hypocrisie des marcionites 3. Mais ton dieu en tout cas, lui, jusqu'à maintenant, n'a réprouvé du Créateur ni l'eau dont il baptise les siens, ni l'huile dont il oint les siens, ni le mélange de miel et de lait dont il nourrit les siens à leur renaissance, ni le pain grâce auquel il rend présent son corps même; il a besoin même dans ses propres sacrements, des aumônes du Créateur<sup>3</sup>! 4. Mais toi, s'il est

(SC 100, p. 806). Mais Tert. ne se limite pas à l'institution de l'eucharistie, seule visée par le texte en question. Il fait un tableau plus complet des pratiques sacramentelles marcionites, dont la plupart ne différaient pas de celles de la Grande Église (cf. CLÉMENT ALEX. *Strom.* 3, 12, 3; 4, 8, 18) : le baptême, l'onction post-baptismale d'huile (cf. *Bapt.* 7 et DEKKERS, *Tertullianus*, p. 197), l'administration du mélange de miel et de lait comme première nourriture des « renés » symbolisant l'entrée dans la terre promise (cf. *Cor.* 3, 3 = éd. Fontaine, p. 66; DEKKERS, *o.c.*, p. 163 s. et 205-207; HIPPOLYTE, *Trad. apost.* 21);

magistrum discipulus et seruus super dominum<sup>c</sup>, sublimius illo sapis, destruens quae ille desiderat, (4) uolo inspicere si ex fide saltim, ut non et ipse quae destruis adpetas. Aduersaris caelum, et libertatem caeli in habitationibus captas; despicias terram – plane inimicae iam tuae, carnis, matricem – et omnes medullas eius uictui extorques; reprobas et mare, sed usque ad copias eius, quas sanctiorem cibum deputas. Rosam tibi si obtulero, non fastidies Creatorem. 5. Hypocrita, ut apocarteresi probes te Marcionitam, id est repudiatorem Creatoris, – nam haec apud uos pro martyrio adfectari debuisset, si uobis mundus displiceret – in quamcumque materiam resolveris, substantiam Creatoris uteris. Quanta obstinatio duritiae tuae! Depretias in quibus et uiuis et moreris.

XIV, 22 destruens R, Kr. Mor. Ev. : destrues M<sub>γ</sub> R, R<sub>2</sub> || desiderat : post hanc uocem leuius interpuncti || 24 Aduersaris θ Kr. Ev. : auersaris Mor. \* || caelum M Kr. Mor. : caelo β Ev. || 25 inimicae M Kr. Mor. Ev. : inimice γ R, inimica R, inimicam R<sub>2</sub> || 29 ut apocarteresi G R<sub>2</sub> R<sub>3</sub> (ex con. R<sub>2</sub>) Kr. Mor. Ev. : muta porro caracte (caractere M<sup>PC</sup>) si M muta porcartere si γ R, || 30 Marcionitam, id est repudiatorem M<sup>PC</sup> R, Kr. Mor. Ev. : id est repudiatorem marcionitam M<sup>ac</sup> γ R, R<sub>2</sub> || 32 substantiam M Kr. Mor. : -tia β Ev.

XIV. c. Cf. Matth. 10, 24 (Lc 6, 40)

enfin l'eucharistie où le pain seul est mentionné, le vin étant remplacé par l'eau dans le rituel marcionite : cf. HARNACK, *Marcion*, p. 144.

6. Sur ce passage, voir Notes critiques, p. 266. Le rappel de Matth. 10, 24 est le plus souvent appliqué par notre auteur à des hérétiques ou hétérodoxes : ainsi en *Praes.* 34, 5; *Carn.* 6, 1; *Marc.* IV, 4, 5; *Val.* 33, 1; *An.* 55, 2.

2. Voir Notes critiques, p. 267.

3. Voir note complémentaire 12 (p. 298).

4. Le marcionisme interdisait l'alimentation carnée et autorisait la consommation du poisson : cf. HARNACK, *Marcion*, p. 149-150 (le témoignage d'Esnik confirme celui de notre auteur). L'expression

vrai que, disciple au-dessus de ton maître et esclave au-dessus de ton seigneur<sup>c1</sup>, tu as une sagesse plus sublime que lui, détruisant ce dont il sent le besoin, (4) je veux examiner si tu le fais au moins en toute loyauté, sans rechercher toi aussi ce que tu détruis. Tu es l'adversaire du ciel<sup>2</sup>, mais, dans tes demeures, tu cherches à avoir libre accès sur le ciel<sup>3</sup>; tu méprises la terre (bien sûr, elle est la matière formatrice de ton ennemie de toujours, la chair!), mais tu en extirpes toutes les moelles pour ta subsistance; tu réprouves aussi la mer, mais ta réprobation ne va pas jusqu'à ses richesses que tu tiens pour une nourriture plus sainte<sup>4</sup>; si je t'offre une rose, tu n'auras pas de dégoût pour le Créateur! 5. Hypocrite, à supposer qu'en te laissant mourir de faim tu prouves que tu es bien marcionite, c'est-à-dire quelqu'un qui rejette le Créateur (et voilà bien en effet la sorte de martyr qu'on aurait dû rechercher dans votre secte si l'univers vous déplaisait!)<sup>5</sup>, en quelque matière que tu ailles te résoudre<sup>6</sup>, c'est toujours une substance du Créateur que tu utiliseras! Quelle obstination dans ton endurcissement! Tu déprécies les réalités où s'accomplissent et ta vie et ta mort!

*matrix carnis* appliquée à la terre se retrouve en *Res.* 63, 4; elle provient de l'interprétation de *Gen.* 2, 7; cf. *Res.* 5, 8-6, 7.

5. Marcion, à la différence d'autres gnostiques (Valentin), ne conseillait pas la « fuite » dans la persécution; et notre auteur lui-même atteste que les martyrs marcionites se trouvaient mêlés à ceux de la Grande Église (*infra* 24, 4; 27, 5; cf. HARNACK, *Marcion*, p. 150). Mais ici, emporté par la passion polémique, il affecte de penser que le seul martyr cohérent à la doctrine marcionite serait l'*apocarteresis*, mode de suicide qui consistait à se laisser mourir de faim (*inedia*) et qui a été fréquemment adopté au I<sup>er</sup> siècle de notre ère dans les milieux stoïciens; cf. *Ap.* 46, 14; CICÉRON, *Tusc.* I, 84.

6. Cf. *Marc.* III, 8, 6 (*carnis ... per mortem reuertentis in terram*) et IV, 26, 12 (... *morerentur in terram defluendo*).

XV. 1. Post haec, uel ante haec, cum dixeris esse et illi conditionem suam et suum mundum et suum caelum, — de caelo quidem illo tertio<sup>a</sup> uidebimus, si et ad apostolum uestrum discutiendum peruenerimus — interim, quaecumque substantia est, cum suo utique deo apparuisse debuerat. At nunc quale est, ut dominus anno quinto decimo Tiberii Caesaris reuelatus sit, substantia uero anno quinto decimo iam Seueri imperatoris nulla omnino comperita sit? Quae friuolis Creatoris praecellens utique latere desisset, non latente iam domino suo et auctore. 2. Et ideo, si ipsa non potuit manifestari in hoc mundo, quomodo dominus paruit eius in hoc mundo? Si dominum cepit hic mundus, cur substantiam capere non potuit, nisi domino fortasse maiorem?

XV, 3-4 *parenthesin sign. Eng. Kr. Mor.* || 14 domino R Kr. Mor. Ev. : -num My

XV. a. Cf. II Cor. 12, 2

1. Retour, après l'œuvre du Créateur, à la « création » propre au dieu suprême : l'expression souligne plaisamment qu'en toute logique, celle-ci a dû précéder celle-là. Marcion attribuait à son dieu un *αἰών* distinct de celui du Créateur, notamment sur la base de *Lc* 20, 35 où il lisait ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἔκτελου (cf. *Marc.* IV, 37, 7-8; HARNACK, *Marcion*, p. 229\*). L'objection que les marcionites sont sensés tirer de ce point de doctrine fait rebondir la discussion.

2. Renvoi à plus tard pour la discussion de l'expression paulinienne (cf. *supra* 14, 2) par laquelle aussi Marcion justifiait l'existence d'une création supérieure à celle du Créateur (cf. HARNACK, *Marcion*, p. 101\*). En *Marc.* V, 12, 8, traitant de II Cor. 12, il se contente de renvoyer à son *De paradiso* dont on admettra, avec BILL, p. 57, qu'il a dû être écrit entre l'édition définitive de *Marc.* I-III et la publication de *Marc.* V. Voir Introduction, p. 18.

Le prétendu  
« monde supérieur »

XV. 1. Après cela, ou plutôt avant cela<sup>1</sup>, puisque tu prétends que ton dieu a sa création, son univers, son ciel — pour ce troisième ciel<sup>a</sup> nous verrons plus tard si nous arrivons à l'examen de votre apôtre<sup>2</sup> —, en attendant, quelle que soit cette réalité matérielle, elle aurait dû, de toute façon, apparaître avec son dieu<sup>3</sup>. Mais pour l'instant, comment se fait-il que le maître se soit révélé la quinzième année du principat de Tibère<sup>4</sup> et que nous soyons déjà à la quinzième année du règne de Sévère<sup>5</sup>, sans que cette réalité matérielle soit connue du tout? Et pourtant, supérieure aux frères produits du Créateur, elle aurait dû cesser de se cacher du moment que ne se cachait plus son maître et auteur! 2. Et cela étant, si elle-même n'a pu se manifester en ce monde, comment son maître est-il apparu en ce monde? Si ce monde a reçu le maître, pourquoi n'a-t-il pu recevoir la réalité matérielle? à moins peut-être qu'elle n'ait été plus grande que le maître<sup>6</sup>!

3. Exigence apparemment liée au « critère du Créateur » (cf. 9, 4). Voir dans IRÉNÉE, *Haer.* 2, 30, 3 une discussion voisine sur l'impossibilité de trouver ouvrage supérieur au monde du Créateur. Mais ici, c'est une argumentation logique que développe Tert. : il souligne la contradiction entre le dieu suprême qui s'est révélé, et la réalité substantielle, matérielle (*substantia*) de sa création prétendue, qui n'apparaît nulle part, et qui aurait dû et pu apparaître puisque son dieu s'est révélé et l'a pu.

4. C'est-à-dire 29 après J.-C.; pour ce début du comput marcionite (prédication du Christ à Capharnaüm, d'après *Lc* 3, 1, raccordé à *Lc* 4, 31; cf. HARNACK, *Marcion*, p. 184\*), voir *infra* 19, 2 et IV, 7, 1.

5. C'est-à-dire 207-208. Ce parallélisme chronologique, qui permet à l'auteur une vigoureuse antithèse, nous vaut une indication précieuse pour dater l'édition définitive; voir Introduction, p. 17.

6. Reprise de l'argument énoncé en 9, 3 (voir p. 138, n. 3); elle sert de transition vers un développement sur la *quaestio de loco*, qui est une digression dans l'examen de la « création supérieure ».

15 Iam nunc de loco quaestio est, pertinens et ad mundum  
illum superiorem et ad ipsum deum eius. Ecce enim, si et  
ille habet mundum suum infra se, supra Creatorem, in loco  
utique fecit eum, cuius spatium uacabat inter pedes suos et  
caput Creatoris. 3. Ergo et deus ipse in loco erat et  
20 mundum in loco faciebat, et erit iam locus ille maior et deo  
et mundo. Nihil enim non maius est id quod capit eo quod  
capitur. Et uidendum, ne qua adhuc illic uacent subsiciua,  
in quibus et tertius aliqui stipare deus se cum mundo suo  
possit. Ergo iam incipe deos computare. Erit enim et locus  
25 deus, non tantum qua deo maior, sed et qua innatus et  
infectus ac per hoc aeternus et deo par, in quo semper deus  
fuerit. 4. Dehinc si et ille mundum ex aliqua materia  
subiacente molitus est innata et infecta et contemporali  
deo, quemadmodum de Creatore Marcion sentit, redigis et  
30 hoc ad maiestatem loci, qui et deum et materiam, duos  
deos, clusit. Et materia enim deus secundum formam  
diuinitatis, innata scilicet et infecta et aeterna. Aut si de  
nihilo molitus est mundum, hoc et de Creatore sentire  
cogetur, cui materiam subicit in substantiam mundi. Sed ex  
35 materia et ille fecisse debet, eadem ratione occurrente illi  
quoque deo quae opponeretur Creatori, ut aequae deo.

XV, 17 supra *M<sup>ac</sup>* *Rig.* : super *M<sup>pc</sup>* β *Kr. Mor. Ev.* \* || 22 subsiciua *Ciacconius Kr. Mor. Ev.* : subsiciua *M R* subsidiua γ *R, (coni.)* subsiciua *R, (coni.) Pam.* || 31 Et materia *M R Kr. Mor. Ev.* : Est materia γ || 34 substantiam *M Kr. Mor.* : substantia β *Ev.*

1. Sur cette digression, qui veut être une caricature du système marcionite, voir la note complémentaire 13 (p. 299).

2. Voir Notes critiques, p. 267.

3. Renforcement de la formule même de THÉOPHILE, *Aut.* 2, 3 : μεῖζον γὰρ ἐστὶν τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου. Sur Théophile source de notre traité dès le livre I, voir Introduction, p. 43.

4. A propos de la matière, notre écrivain raisonne en s'appuyant sur le seul point qui lui soit clair dans la doctrine marcionite : la préexistence de la Matière à l'activité créatrice du Démiurge. Son argumentation se

**Digression :**  
**les neuf dieux**  
**de Marcion**

Voilà posée maintenant la question du lieu, en ce qui concerne à la fois ce monde supérieur et son dieu pareil<sup>1</sup>. Car effectivement, s'il a ce monde au-dessous de lui et au-dessus du Créateur<sup>2</sup>, c'est qu'il l'a créé en un lieu dont l'espace était libre entre ses pieds et la tête du Créateur. 3. Donc le dieu lui-même se situait dans un lieu et il créait le monde dans un lieu, et dès lors on admettra que ce lieu était plus grand que ce dieu et que ce monde. Il n'est pas de contenant qui ne soit plus grand que le contenu<sup>3</sup>. Et attention qu'il n'y ait encore de libre quelque recoin perdu où un troisième dieu puisse aller se tasser avec son monde à lui. Mets-toi donc à faire le compte des dieux. On aura comme dieu le lieu, lui qui non seulement est plus grand que ton dieu, mais également est inengendré, incréé, et par là éternel et égal à ton dieu puisque ton dieu y a toujours été. 4. Ensuite, si ton dieu a fabriqué le monde à partir d'une matière préexistante, elle-même inengendrée, incréée et contemporaine de lui, comme Marcion pense que la chose s'est passée pour le Créateur<sup>4</sup>, c'est un élément de plus que tu apportes à la majesté du lieu puisqu'il renferme et ton dieu et la matière, donc deux dieux. Car la matière aussi est dieu, conformément à la définition de la divinité, étant inengendrée, incréée et éternelle. Ou alors, s'il a fabriqué son monde à partir de rien, Marcion sera contraint d'adopter la même position à l'égard du Créateur auquel il suppose une matière préexistante comme substance de son monde. Mais c'est bien à partir d'une matière que le dieu de Marcion lui aussi devra avoir créé; car la raison qu'on oppose à ce dieu est la même qu'on opposerait au Créateur, qui est dieu

fonde sur la règle d'égalité entre les deux dieux de ce système, règle dont il s'est prévalu dès le début de son livre. Voir aussi note complémentaire 13 (p. 300).

5. Atque ita tres interim mihi deos numera Marcionis, factorem et locum et materiam. Proinde et Creatorem in loco facit, utique eadem condicione censendo, et materiam  
 40 ei subicit, utique innatam et infectam et hoc nomine aeternam, ut dominum. Amplius et malum materiae deputans, innatum innatae, infectum infectae et aeternum aeternae, quartum iam hic deum fecit. 6. Habes igitur in superioribus tres substantias diuinitatis, in inferioribus  
 45 quattuor. His cum accedunt et sui Christi, alter qui apparuit sub Tiberio alter qui a Creatore promittitur, manifestam iam fraudem Marcion patitur ab eis, qui duos illum deos inferre praesumunt, cum nouem adsignet, licet nesciens.

XVI. 1. Non comparente igitur mundo alio sicut nec deo eius, consequens est, ut duas species rerum, uisibilia et inuisibilia, duobus auctoribus deis diuidant et ita suo deo inuisibilia defendant. Quis autem poterit inducere  
 5 in animum, nisi spiritus haereticus, eius esse inuisibilia, qui nihil uisibile praemiseric, quam eius, qui uisibilia operatus

XV, 41 dominum Kr. : domino θ Mor. Ev. \* || 43 hic θ Mor. Ev. : hinc Vrs. Kr.

1. Passage obscur. On ignore comment Marcion justifiait la préexistence de la Matière auprès du Demiurge, peut-être en invoquant *Gen.* 1, 2 (cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin-New York 1978, p. 59). Quelle est la *ratio* à laquelle notre écrivain fait allusion ici? Peut-être entend-il se servir de l'argument d'Hermogène (cf. *Herm.* 3, 1) : Dieu, étant proclamé Seigneur (*dominus*), doit donc avoir été Seigneur de quelque chose (donc de la Matière) avant sa création. Sans doute avait-il lui-même réfuté cet argument (*Herm.* 3, 2-7). Mais il a fort bien pu, pour des raisons tactiques, lui faire un sort ici. *Dominus* chez les marcionites est employé pour le dieu suprême, comme pour le Créateur. Ce qui corrobore cette explication, c'est qu'au § 5, ce titre est rappelé pour justifier le caractère divin de la Matière préexistante au Demiurge.

2. Voir Notes critiques, p. 268.

au même titre<sup>1</sup>. 5. Et ainsi, pour l'instant, fais-moi le compte : trois dieux de Marcion, le fabricant, le lieu, la matière. En outre, Marcion pose le Créateur dans un lieu, en le concevant bien sûr de la même nature, et il lui suppose une matière préexistante, évidemment inengendrée, incréée et à ce titre éternelle, comme son maître<sup>2</sup>. Il y a plus encore : en assignant le mal à la matière, mal inengendré comme elle, incréé comme elle, éternel comme elle, voilà qu'il a posé maintenant un quatrième dieu. 6. Tu as donc en haut trois êtres divins, en bas quatre. A quoi s'ajoutent leurs Christs, l'un qui est apparu sous Tibère, l'autre qui est promis par le Créateur. C'est donc faire subir à Marcion une injustice manifeste que de se figurer qu'il apporte deux dieux : il en enseigne neuf, quoique sans le savoir!

Le monde invisible appartient à l'auteur du visible

XVI. 1. Donc, comme on ne voit pas se manifester un autre univers, pas plus que son dieu, il est logique que les marcionites divisent les réalités en deux catégories, les visibles et les invisibles, pour en attribuer l'origine respective aux deux dieux, et qu'ainsi ils revendiquent les invisibles pour leur propre dieu<sup>3</sup>. Mais qui pourra se mettre en tête, à moins d'être un esprit hérétique, que les choses invisibles relèvent de celui qui n'a rien produit de visible par avance, plutôt que de celui qui, par la création des choses visibles, a fait croire aussi aux

3. Ce chapitre pose enfin le vrai problème : les marcionites, comme tous les gnostiques, n'attribuaient au dieu supérieur qu'un monde spirituel, donc invisible. Voir IRÉNÉE, *Haer.* 2, 30, 6-9 (SC 294, p. 311-323), où il est démontré, par des preuves scripturaires et par des raisonnements, que le prétendu Demiurge, seul vrai Dieu, est l'auteur des êtres spirituels autant que du monde matériel.

inuisibilium quoque fidem fecerit, cum iustius multo sit aliquibus exemplariis adnuere quam nullis? 2. Videbimus et apostolus cui auctori inuisibilia deputet<sup>a</sup>, cum et  
 10 illum explorauerimus. Nunc enim communibus plurimum sensibus et argumentationibus iustis secuturae scripturarum quoque aduocationi fidem sternimus, confirmantes diuersitatem hanc uisibilium et inuisibilium a deo Creatore deputandam, sicuti tota operatio eius ex diuersitatibus  
 15 constat, ex corporalibus et incorporalibus, ex animalibus et inanimalibus, ex uocalibus et mutis, ex mobilibus et statuis, ex genitalibus et sterilibus, ex aridis et succidis, ex calidis et frigidis. 3. Sic et hominem ipsum diuersitas temperauit, tam in corpore quam in sensu. Alia membra  
 20 fortia alia infirma, alia honesta alia inhonesta, alia gemina alia unica, alia comparia alia disparia. Proinde et in sensu nunc laetitia nunc anxietas nunc amor nunc odium nunc ira nunc lenitas. 4. Quod si ita est, ut aemula inter se conditionis uniuersitas ista modulata sit, iam igitur et

XVI, 13 a deo (adeo MF) creatore  $\theta$  : deo creatori R,R, (coni.) Kr. Mor. adeo creatori Rig. Ev. \* || 23-24 aemula inter se conditionis (condicionis X)  $\theta$  Kr. : aemula inter se condicionis Mor. aemulae inter se condicionis coni. Kr. (in apparatu) Ev.

XVI. a. Cf. Col. 1, 16

1. Reprise de l'argument déjà utilisé plus haut, en 13, 2-3; il revient sous une autre forme à la fin de ce chapitre et sera reproduit dans la suite : II, 4, 1; IV, 14, 8 et 25, 17. Pour l'ellipse de *potius* devant *quam*, voir HOPPE, *Sus*, p. 77 et LHS, p. 593-594.

2. Nouveau renvoi à l'examen de l'*apostolicon* auquel sera consacré le livre V. Si c'est Col. 1, 16 que Tert. a en vue ici, on ne trouve rien sur la présente question en Marc. V, 19, 5 où il suit le texte marcionite, assez différent du texte « catholique » (cf. HARNACK, *Marcion*, p. 122\*). S'il pense à Rom. 1, 20 qu'il pourrait également invoquer en sa faveur, on ne trouve rien non plus au livre V, le passage ayant été supprimé par Marcion (cf. HARNACK, *o.c.*, p. 103\*). A la différence d'Irénée, notre auteur entend disjoindre rigoureusement la réfutation scripturaire de la réfutation par le raisonnement.

invisibles<sup>1</sup>? N'est-il pas beaucoup plus normal de donner son assentiment quand il y a quelques exemples que lorsqu'il n'y en a pas? 2. Nous verrons à quel auteur l'Apôtre attribue les choses invisibles<sup>a</sup> quand nous l'étudierons lui aussi<sup>2</sup>. Pour le moment c'est de préférence par le moyen d'idées communes et d'argumentations justes que nous préparons la foi à entendre l'appel des Écritures, qui viendra ensuite<sup>3</sup> : nous affirmons donc que cette opposition des choses visibles et invisibles doit être réputée provenir du dieu Créateur<sup>4</sup>, de la même façon que la totalité de son œuvre est constituée d'oppositions entre ce qui est corporel et ce qui est incorporel, animé et inanimé, parlant et muet, mobile et fixe, fécond et stérile, sec et humide, chaud et froid<sup>5</sup>. 3. Il en va de même pour l'homme : les contraires ont équilibré aussi sa constitution tant corporelle que spirituelle. Ses organes sont les uns vigoureux, les autres débiles, les uns honorables, les autres honteux, les uns doubles, les autres simples, les uns égaux, les autres inégaux. Pareillement son esprit éprouve tantôt de la joie, tantôt de l'angoisse, tantôt de l'amour, tantôt de la haine, tantôt de la colère, tantôt de la mansuétude. 4. S'il est vrai, donc, que l'universalité de notre création<sup>6</sup> est réglée par la rivalité des contraires, dès lors les choses

3. Pour cette définition de la méthode suivie dans le livre I, voir Introduction, p. 31 s.

4. Voir Notes critiques, p. 268.

5. Sur l'argument de l'harmonie des contraires (*concordia discors*) qui sert de base à toute la démonstration, voir note complémentaire 14 (p. 301).

6. Expression renforcée, *conditio* étant l'équivalent chrétien de *uniuersitas* (cf. Res. 13, 1; voir *Deus Christ.*, p. 361). On rapprochera d'*Ap.* 21, 10 (*uniuersitatem hanc mundi*) et *Test.* 6, 3 (*naturae uniuersitatem*). *Aemula inter se* est à comprendre comme attribut. Toute gratuite nous paraît la conjecture de Kroymann, adoptée par Evans et, partiellement, par Moreschini : *aemulae ... condicionis*.

25 uisibilibus inuisibilia debentur, non alteri auctori depu-  
tanda quam cui et aemula eorum. Ipsum Creatorem  
diuersum notant, iubentem quae prohibuit et prohibentem  
quae iussit, percutientem et sanantem<sup>b</sup> : cur in hac sola  
specie uniformem eum capiunt, uisibilium solummodo  
30 conditorem, quem proinde credendum sit et uisibilia et  
inuisibilia condidisse quemadmodum et uitam et mortem,  
et mala et pacem<sup>c</sup>? Et utique, si illa inuisibilia maiora sunt  
uisibilibus Creatoris suo loco magnis, sic quoque congruit  
eius esse maiora, cuius et magna, quia nec magna, nedum  
35 maiora, ei competant, cuius nec modica comparent.

**XVII. 1.** His compressi erumpunt dicere : 'Sufficit uni-  
cum hoc opus deo nostro, quod hominem liberauit summa  
et praecipua bonitate sua et omnibus locustis antepo-

**XVI, 26** eorum : *hic grauius interp.* Kr. Mor. || 27 notant  $\theta$  Kr. Mor. :  
notantia Vrs. Ev. || 33 Creatoris Kr. : creaturis  $\theta$  Mor. Ev. \*

**XVI. b.** Cf. Deut. 32, 39 || c. Cf. Is. 45, 7

1. Le texte des mss, auquel nous revenons avec Moreschini, assure un effet de style heurté (asyndète devant *Ipsum* et devant *cur*) qui dégage le nouvel argument, tiré de l'incohérence des marcionites (voir note complémentaire 14, p. 302); *notare* a ici son sens habituel de «flétrir». Ce n'est plus le cas avec la correction, traditionnelle depuis Ursinus, et adoptée par Evans : *...aemula eorum, ipsum creatorem diuersum notantia...* Même avec le sens de «indiquer», «marquer» (Evans, également MEIJERING, p. 51), *notantia* ne peut se rapporter qu'à *aemula eorum* qui désignent ici les *uisibilia* (opposées aux *inuisibilia*); on ne saurait donc paraphraser comme fait MEIJERING : «Diese Verschiedenheit (in der Harmonie) der Schöpfung weist auch auf eine Verschiedenheit im einen Schöpfergott hin.» D'autre part, dans ce chapitre dont le ton diffère du précédent, le polémiste recourt régulièrement à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel pour désigner ses adversaires : *diuidant, defendant, notant, capiunt*.

2. Voir Notes critiques, p. 269.

3. Nouvel exemple de l'argument, plusieurs fois utilisé déjà, *ex minoribus ad maiora*.

invisibles doivent aller avec les choses visibles et il ne faut pas leur attribuer un autre auteur que celui dont relèvent leurs contraires. Dans le Créateur justement, les marcionites flétrissent les oppositions<sup>1</sup> : il ordonne ce qu'il a défendu, il défend ce qu'il a ordonné, il frappe et il guérit<sup>b</sup>! Pourquoi, pour cette seule catégorie, le conçoivent-ils uniforme, créateur des choses visibles seulement? Lui dont ils devraient croire précisément qu'il a créé les choses visibles et invisibles de la même manière qu'il a créé la vie et la mort, les maux et la paix<sup>c</sup>! Et à coup sûr, si ces choses invisibles dépassent en grandeur les choses visibles du Créateur<sup>2</sup>, qui sont grandes à leur place, il est logique que les choses plus grandes relèvent aussi de celui dont relèvent les grandes, car ni les grandes, ni — moins encore — les plus grandes ne sauraient appartenir à celui dont on ne voit pas se manifester de choses même petites<sup>3</sup>!

Récusation  
de l'argument  
tiré de la délivrance  
de l'homme

**XVII. 1.** Pressés par ces arguments, voici en quels mots ils exploitent<sup>4</sup> : «Un seul ouvrage suffit à notre dieu : il a délivré l'homme par un effet de sa suprême et essentielle bonté, préférable à toutes les sauterelles<sup>5</sup>!» Oh le dieu

4. Même construction infinitive du verbe *erumpere* en Res. 52, 1; elle n'est attestée que chez Tert.; en Marc. III, 22, 7, le tour est plus classique (*erumpere uti dicas*).

5. L'objection marcionite consiste à privilégier, par rapport à toute «création», l'œuvre salvatrice du dieu suprême, en jouant sur l'ambivalence du terme *opus* (ἔργον) qui peut désigner une réalisation concrète, mais aussi un fait, une action. La mention des sauterelles renvoie au dénigrement du Créateur (allusion aux plaies d'Égypte? cf. II, 14, 4) et de son univers (vers et sauterelles servent d'exemples favoris aux gnostiques pour la critique de la création : cf. JÉRÔME, *In Philem.*, Proem. = PL 26, 602). Sur *liberare* pour l'œuvre de salut, cf. *Deus Christ.*, p. 501-504; mais les gnostiques mettaient l'accent sur l'idée d'une libération du monde du Démon.

nenda'. O deum maiorem, cuius tam magnum opus non  
 5 potuit inueniri quam in homine dei minoris! Enimuero  
 prius est ut eum probes esse per quae deum probari  
 oportet, per opera, tunc deinde per beneficia. Primo enim  
 quaeritur an sit, et ita qualis sit. Alterum de operibus,  
 alterum de beneficiis dinoscetur. 2. Ceterum non quia  
 10 liberasse dicitur hominem, ideo esse eum constat, sed si  
 esse constiterit, tunc et liberasse dicitur, ut et an liberauerit  
 constet, quia potuerit et esse et non liberasse. Quomodo  
 ergo, quia liberasse dicitur, etiam esse credetur, cum  
 potuerit et esse et non liberasse?

15 3. Nunc in isto articulo ab ignoti dei quaestione  
 deductus – satis constitit tam nihil illum condidisse quam  
 debuisset condidisse, uti cognosceretur ex operibus, quia si  
 fuisset, cognosci debuisset, et utique a primordio rerum,  
 deum enim non decuisse latuisse – regrediar necesse est ad  
 20 originem quaestionis dei ignoti, ut ceteros quoque ramulos  
 eius excutiam.

XVII, 6 eum probes *M Kr. Mor.* : *inu. β Ev.* || 9 dinoscetur (*dign-*  
*Mor.*) *M Kr. Mor. Ev.* : dei dinoscitur (-scetur *F*) β || 16 deductus *MG*  
 (*parenthesin usque ad uocem latuisse* [l. 19] *signauit*) : *deducta β deducto R,*  
 (*coni.*) *Kr. (qui post si add.) Mor. Ev. \** || 19 decuisse θ : decuisset *Iun.*  
*Kr. (qui ex uoce deum usque ad uocem latuisse parenthesin sign.)*

1. Bref rappel, sous forme ironique, de l'argument énoncé en 11, 1 et 14, 2 et qui reviendra plus largement *infra* 23, 2 s.

2. La réponse de Tert., qu'on a pu juger sophistique (*BILL*, p. 61), combine la distinction entre «œuvres» et «bienfaits» (pour dissiper l'équivoque marcionite sur *opus*) et la distinction entre l'existence (problème de *an sit*) et la qualité (problème de *qualis sit*), cette dernière ne pouvant entrer en ligne de compte que si l'existence est établie : règle plusieurs fois énoncée et précisée (*Carn.* 1, 2; *Herm.* 26, 2; *Prax.* 5, 1; en particulier *Marc.* V, 1, 1 : *nec habeas dispicere quid quale sit, nisi certus an sit, cum cognoueris unde sit*). Sur ce *topos* aristotélien, passé ensuite aux

supérieur! On n'a pu lui trouver d'aussi grand ouvrage que concernant l'homme, créature du dieu inférieur! Mais de fait, il te faut d'abord prouver son existence par les preuves qui doivent servir à prouver la divinité, c'est-à-dire les œuvres; les bienfaits viendront ensuite. On cherche d'abord s'il est, puis, de là, quel il est. On déterminera la connaissance du premier point par les œuvres, du second par les bienfaits<sup>2</sup>. 2. Et ce n'est pas en disant qu'il a délivré l'homme que l'on établit son existence; mais, une fois établie son existence, alors on dira aussi qu'il a délivré l'homme; de cette façon on établira aussi s'il l'a délivré, car il pourrait bien exister sans l'avoir délivré. Comment croira-t-on que l'affirmation d'un acte de délivrance de sa part prouve aussi qu'il existe, alors qu'il pourrait exister sans avoir délivré?

Transition  
 récapitulative

3. Mais maintenant, m'étant sur ce point écarté de la question du dieu inconnu – il est suffisamment établi tout à la fois qu'il n'a rien créé et qu'il aurait dû créer pour se faire connaître par ses œuvres, étant donné que, s'il avait existé, il aurait dû être connu, et même dès le commencement; il n'eût pas été convenable à un dieu de rester caché –, il me faut revenir à mon point de départ, à la question du dieu inconnu, pour examiner aussi les autres problèmes qui en dérivent<sup>3</sup>.

rhéteurs, cf. G. C. STEAD, «Divine substance in Tertullian», *JThS* 14, 1963, p. 57 s.; MOINGT, *TTT* 2, p. 314-315; FREDOUILLE, *Conversion*, p. 177-178; MEIJERING, p. 52, qui souligne l'arrière-plan philosophique du schéma en citant CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 1, 3 (*primum docent esse deos, deinde quales sint*).

3. Voir Notes critiques, p. 269. Par cette transition se clôt la discussion sur la création du dieu suprême; la «question du dieu inconnu» ne va plus porter que sur sa révélation.

4. Primo enim quaeri oportebit, qui postea se protulerit in notitiam, cur postea et non a primordio rerum quibus utique necessarius, qua deus, et quidem quo melior necessarius latere non debuit. Non enim potest dici non fuisse aut materiam aut causam cognoscendi deum, cum et homo a primordio esset in saeculo, cui nunc subuenit, et malitia Creatoris, aduersus quam ut bonus subuenit. Igitur aut ignorauit et causam et materiam suae reuelationis necessariae aut dubitauit aut non potuit aut noluit. Omnia haec deo indigna, maxime optimo. Sed et hunc locum alibi implebimus exprobratione serae reuelationis, sicut nunc sola demonstratione.

XVIII. 1. Processerit, age, iam in notitiam quando uoluit, quando potuit, quando hora fatalis aduenit. Fortasse enim anabibazon ei obstabat aut aliquae maleficae aut Saturnus quadratus aut Mars trigonus. Nam et mathematici plurimum Marcionitae, nec hoc erubescences, de ipsis

XVII, 24 necessarius θ Kr. Mor. : -rio Ev. \* || quo melior necessarius Eng. : melior quo necessarius θ Mor. necessarius quo melior van der Vliet Kr. necessarius qua melior Ev. \*

1. Même problème (*cur tam sero?*) soulevé par IRÉNÉE, *Haer.* 2, 4, 2 (SC 294 p. 48, l. 40 s.); également *Haer.* 2, 5, 3; 2, 5, 4. L'objection faite aux gnostiques servait aussi aux païens contre le christianisme : cf. Celse, *apud* ORIGÈNE, *C. Cels.* 4, 7, 7-9; voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 283-284 et MEIJERING, p. 53.

2. Voir Notes critiques, p. 270.

3. La «malignité du Créateur» répond à *materia*, l'homme à *causa*, selon la figure du chiasme. Sur le caractère rhétorique de l'argument, voir SIDER, *Ancient Rhetoric*, p. 53.

4. Les deux dernières hypothèses sont la reprise du schéma déjà utilisé plus haut (11, 7 et p. 152, n. 1) à propos de la création. La première hypothèse (ignorance) est une rétorsion du grief fait à la divinité inférieure par Marcion (cf. *supra* 11, 9 et p. 153, n. 7 et p. 154, n. 1). Quant à la deuxième (hésitation, par peur?), elle paraît n'être qu'un doublet atténué de la troisième (impuissance). Rejet des quatre

Pourquoi  
une révélation  
si tardive?

4. Il faudra chercher d'abord pourquoi ce dieu, qui s'est présenté à la connaissance tardivement, l'a fait tardivement, et non au commencement des choses<sup>1</sup>. Leur étant nécessaire comme dieu, et même d'autant plus nécessaire qu'il était meilleur<sup>2</sup>, il n'aurait pas dû leur rester caché. On ne peut pas dire que ce dieu n'avait ni matière ni raison pour se faire connaître; depuis le commencement en effet, il y avait dans le monde à la fois l'homme, qu'il a maintenant secouru, et la malignité du Créateur contre laquelle, dans sa bonté, il l'a secouru<sup>3</sup>. Donc ou bien il a ignoré la matière et la raison de sa révélation nécessaire, ou bien il en a douté, ou bien il n'a pas pu, ou bien il n'a pas voulu : toutes hypothèses indignes d'un dieu, surtout d'un dieu très bon<sup>4</sup>. Mais ce point, nous le développerons ailleurs<sup>5</sup>, quand nous critiquerons cette révélation tardive que nous nous bornons, ici, à indiquer.

S'est-il révélé  
dignement?

XVIII. 1. Eh bien, admettons qu'il se soit porté à notre connaissance quand il l'a voulu, quand il l'a pu, quand l'heure fatale est arrivée<sup>6</sup>! Ce qui lui faisait obstacle peut-être, c'était l'Ascendant ou quelques maléfiques ou Saturne en aspect quadrat ou Mars en aspect trigone! Car les marcionites sont le plus souvent astrolo-

hypothèses prononcé, une fois de plus, d'après le critère du *θεορρητικός*.

5. Cf. *Infra* 22, 4; 22, 8-11; cette critique sera tout naturellement rattachée à la discussion sur la bonté du dieu marcionite, dont le principal *opus* (cf. § 1) est de sauver l'homme en se révélant à lui.

6. Selon un type habituel de transition, la concession sur le moment (*quando*) de la révélation sert à introduire le nouveau problème, celui de la qualité (*qualis*) de celle-ci. Mais l'ironique variation «fataliste», qui accompagne la reprise des deux dernières hypothèses (vouloir/pouvoir), va donner lieu d'abord à une sorte de parenthèse astrologique.

etiam stellis uiuere Creatoris. Tractandum et hic de reuelationis qualitate, an digne cognitus sit, ut constet an uere, et ita credatur esse quem digne constiterit reuelatum. Digna enim Deo probabunt Deum. 2. Nos definimus Deum  
 10 primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. Sed cui nulla natura est naturalia instrumenta non suppetunt. Ergo uel praedicationibus reuelationem sui debuerat operari, maxime aduersus eum reuelandus, qui et condi-  
 15 tionis et praedicationis operibus tot ac tantis uix tamen hominem fide impleuerat. 3. Quomodo itaque reuelatus est? Si per humanam coniecturam, nego Deum alias cognosci posse quam per semetipsum, nec tantum ad formam prouocans Creatoris, uerum et ad condicionem  
 20 tam diuinae magnitudinis quam humanae mediocritatis, ne maior Deo homo uideri possit, qui eum non ultro

XVIII, 6 et *θ Mor. Ev.* : est *Kr.* || 10 dehinc *Μγ Kr. Mor.* : deinde *R Ev.* || 16 hominem fide *θ Kr. Mor.* : hominum fidem *Vrs. Ev.* || 17 nego *Kellner (van der Vliet) Kr. Ev.* : nega *M Mor.* negas *β \**

1. Voir note complémentaire 15 (p. 302).

2. Sur le schéma *quando | qualis*, voir SIDER, *Ancient Rhetoric*, p. 53, qui rapproche de la topique rhétorique de CICÉRON, *Inu.* 1, 27, 41 et de QUINTILLIEN, *I.O.* 5, 10, 52. Mais l'important ici est le rapport établi entre « dignité » et « vérité », avec reprise du critère de *θεοπρεπές* (cf. *supra* 3, 1 : *dignius credimus non esse quodcumque non ita fuerit ut esse debebit*).

3. Sur l'importance des *definitiones* dans le déroulement du livre I, voir Introduction, p. 32; cf. *infra* 29, 9 et II, 1, 1.

4. Sur les deux modes successifs de la révélation divine, le mode naturel, par la Création, le mode surnaturel, par la parole divine enregistrée dans les Écritures, cf. *Cor.* 6, 2; voir J. STIER, *Die Gottes- und Logoslehre Tertullians*, Göttingen 1899, p. 11-13; SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 286-287; FREDOUILLE, *Conversion*, p. 345; *Deus Christ.*, p. 423; 433 et 713.

5. Résumé de la démonstration des ch. 11 à 16. Sur l'expression *naturalia instrumenta*, voir *Deus Christ.*, p. 423 et 468.

6. Reprise de ce qui a été dit plus haut en 11, 8, combinée avec une

gues, ne rougissant même pas de tirer leur subsistance des astres du Créateur<sup>1</sup>. Nous avons à débattre ici de la qualité de sa révélation : il faut se demander s'il s'est fait connaître dignement, de façon à établir si cette connaissance repose sur la vérité, et, ainsi, à faire croire en l'existence de celui dont on aura établi qu'il s'est révélé dignement<sup>2</sup>. Des œuvres dignes de Dieu prouueront qu'il est Dieu. 2. Nous posons en principe<sup>3</sup> que Dieu doit d'abord être connu dans la nature, ensuite reconnu dans la doctrine; dans la nature, grâce à ses œuvres, dans la doctrine, grâce à ses prédications<sup>4</sup>. Mais celui qui ne possède aucune nature à lui, ne dispose pas non plus d'un appareil naturel<sup>5</sup>. Il aurait donc dû au moins travailler à sa révélation par le moyen des prédications, d'autant plus qu'il avait à se révéler contre celui qui, malgré les œuvres si nombreuses et si grandioses de sa création et de sa prédication, avait à peine réussi à s'imposer à la foi des hommes<sup>6</sup>. 3. Comment donc s'est-il révélé? Si c'est par conjecture humaine<sup>7</sup>, je nie que Dieu puisse être connu autrement que par sa propre intervention : j'en appelle non seulement au critère du Créateur<sup>8</sup>, mais encore à la propriété de la grandeur divine et de la petitesse humaine<sup>9</sup>. Autrement, il pourrait paraître supérieur à Dieu, l'homme qui, par ses propres

idée énoncée en 10, 2 (le développement de la croyance au Créateur retardé par la force de l'idolâtrie).

7. Avant d'examiner la « révélation » du dieu suprême en Jésus-Christ, Tert. envisage le cas où ce dieu aurait été révélé (*reuelatus est* est à rendre alors dans un sens purement passif) par un homme, agissant d'après ses seules forces, et non comme prophète inspiré de Dieu : cf. *infra* 21, 5 (fin). Ceci lui permet, non sans artifice il est vrai, un nouveau rapprochement avec le polythéisme païen où des hommes, par leur seule conjecture, décident de faire dieu tel ou tel : cf. *Ap.* 5, 1 : *Apud uos de humano arbitratu diuinitas pensitatur*. Pour le texte de cette phrase, voir Notes critiques, p. 270.

8. Voir *supra* 11, 4.

9. Sur ce passage, voir *Deus Christ.*, p. 40 et 368.

uolentem cognosci suis uiribus quodammodo in publicum agnitionis extraxerit, cum humana mediocritas facilius deos fingere sibi norit secundum totius aevi experimenta quam  
 25 uerum sectari, quem natura iam intellegunt. 4. Alioquin, si sic homo deum commentabitur, quomodo Romulus Consum et Tatius Cloacinam et Hostilius Pauorem et Metellus Alburnum et quidam ante hoc tempus Antinoum, hoc aliis licebit; nos Marcionem nauclerum nouimus, non  
 30 regem nec imperatorem.

XIX. 1. 'Immo, inquiunt Marcionitae, deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum reuelatus est in Christo Iesu.' Dabitur et in Christum liber de omni statu eius; distingui enim materias  
 5 oportet, quo plenius et ordinatius retractentur; interim satis erit ad praesentem gradum ita occurrere, ut ostendam Christum Iesum non alterius dei circumlatorem quam Creatoris, et quidem paucis.

XVIII, 22 cognosci R edd. : cognoscis Mγ || 27 Pauorem R edd. : pauonem Mγ || 29 licebit : interrogacionem sign. Ev.

1. Voir note complémentaire 16 (p. 304).

2. Cf. *supra* 2, 1 et p. 107, n. 3.

3. La concession prêtée aux marcionites résume l'acquis des développements précédents (révélation tardive : 17, 4; révélation sans création : 9, 1 - 17, 2) et permet d'aborder le point essentiel de la doctrine : le *deus ignotus* (loin d'avoir été révélé par un homme) s'est révélé en Jésus-Christ. Le médio-passif *reuelatus est* est souligné encore par *per semetipsum*, en une formule qui correspond exactement à la théologie modaliste du marcionisme : cf. BLACKMAN, p. 98 s.

4. Renvoi au livre III. Sur la répartition en trois livres *pro materiae diuisione* (II, 1, 1), voir Introduction, p. 16.

forces, aurait en quelque sorte traîné Dieu au grand jour de la connaissance, malgré sa volonté de ne pas se faire connaître. La petitesse humaine a su plus aisément, comme le montre l'expérience de tout l'âge passé, se forger des dieux que s'attacher au vrai que la nature déjà lui permet de comprendre. 4. D'ailleurs, si l'homme invente un dieu, comme Romulus a fait pour Consus, Tatius pour Cloacina, Hostilius pour l'Épouvante, Metellus pour Alburnus, et quelqu'un de l'époque qui a précédé la nôtre pour Antinoüs<sup>1</sup>, voilà du moins ce que l'on permettra à d'autres qu'à Marcion : lui, nous le connaissons, c'est un simple armateur<sup>2</sup>; il n'est ni roi ni empereur!

S'est-il révélé  
 en Jésus-Christ?

XIX. 1. «Non pas, disent les marcionites. Sans doute notre dieu ne s'est-il pas révélé dès le commencement, sans doute ne s'est-il pas révélé par le moyen d'une création : mais il s'est révélé par lui-même, dans le Christ Jésus<sup>3</sup>.» Un livre aussi sera consacré au Christ et portera sur tous les aspects de sa nature; car il faut distinguer les matières pour les traiter plus à fond et avec plus d'ordre<sup>4</sup>; en attendant, il me suffira de faire face au présent assaut en montrant que le Christ Jésus n'est pas le représentant d'un autre dieu que le Créateur<sup>5</sup>, et de le faire en peu de mots<sup>6</sup>.

5. Même formule plus bas, pour clore le développement (21, 6). *Circumlator* ne se rencontre que chez Tert. La même idée sert de thème au livre III : cf. III, 1, 2 : ...*ut, dum Christum probamus Creatoris, sic quoque deus excludatur Marcionis.*

6. Cette *expeditissima probatio* (cf. 20, 1) consistera en deux arguments prescriptifs repris de *Praes.* 30 où était démontrée l'origine récente des hérésies. Le premier (§ 2-3) portera sur la chronologie : cf. *Praes.* 30, 1-7; le second (§ 4-5) sur l'œuvre (*opus*) de Marcion, la séparation de la Loi et de l'Évangile : cf. *Praes.* 30, 8-11.

2. Anno quinto decimo Tiberii Christus Iesus de caelo  
 10 manare dignatus est, spiritus salutaris. Marcionis saltim qui  
 ita uoluit quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto  
 suo exhalauerit aura canicularis, non curauit inuestigare. De  
 quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio  
 impius. A Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere  
 15 centum quindecim et dimidium anni cum dimidio mensis.  
 Tantumdem temporis ponunt inter Christum et Mar-  
 cionem. 3. Cum igitur sub Antonino primus Marcion  
 hunc deum induxerit, sicut probabimus, statim, qui sapis,  
 plana res est : praeiudicant tempora quod sub Antonino  
 20 primum processit sub Tiberio non processisse, id est deum  
 Antoniniani imperii Tiberiani non fuisse, atque ita non a  
 Christo reuelatum quem constat a Marcione primo praedi-

XIX, 10 salutaris. Marcionis saltim *scripsi* : salutaris Marcionis  
 salutis θ *Ev.* (*post salutaris interp. R<sub>3</sub> Ev.*) salutaris. Marcionem  
 saltem *Lipsius* salutaris. Marcionis salutem *Vrs.* salutaris Marcionis.  
 [Salutis] *Kr. Mor.* \* || 12 aura *R<sub>3</sub>* *Kr. Mor. Ev.* : aula *My R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>* \* ||  
 13 Antoninianus *R<sub>2</sub>* (*coni.*) *Kr. Mor. Ev.* : Antoninus θ || 18 proba-  
 bimus *Bill* : probauimus *codd. edd.* \* || 21 Antoniniani *Rig. Kr. Mor. Ev.* :  
 Antonini θ || 22 primo *My R<sub>1</sub>R<sub>2</sub>* *Kr. Mor.* : primum *R<sub>3</sub>* *Ev.*

1. Voir Notes critiques, p. 271. Pour la datation de l'«apparition du Christ» selon Marcion, cf. *supra* 15, 1 et *Marc.* IV, 7, 1. C'est dans une intention satirique que *manare* («couler», «dégoutter») est substitué aux verbes habituels chez les marcionites pour l'épiphanie de leur dieu : *descendere* et *apparere* (cf. *Marc.* IV, 7, 2). L'épithète *maior* sert à distinguer Antonin le Pieux de Caracalla, Auguste depuis le 28 janvier 198, qui porte aussi le nom d'*Antoninus* (cf. *Scap.* 4, 5).

2. Cf. *Praes.* 30, 2 (Marcion «hérétique» du règne d'Antonin). Pour le jeu sur «pieux», cf. *Ap.* 5, 7.

3. On compte 101 ans de la mort de Tibère (mars 37) à l'avènement d'Antonin (juillet 138), et 147 ans de l'avènement de Tibère (août 14) à la mort d'Antonin (mars 161). Entre ces chiffres extrêmes se situe le nombre que fournit à Tert. le comput marcionite (cf. *ponunt*) et dont il se

a) **Objection de principe préalable** 2. La quinzième année de Tibère, a daigné couler du ciel le Christ Jésus, Esprit sauveur. Marcion du moins en a décidé ainsi : lui, en quelle année d'Antonin l'Ancien son souffle embrasé s'est-il exhalé de son Pont natal? je n'ai eu cure de le rechercher<sup>1</sup>! En tout cas, c'est un fait établi que son hérésie date du règne d'Antonin, son impiété du Pieux empereur<sup>2</sup>. Or, de Tibère à Antonin, on compte, en gros, cent quinze ans et six mois et demi, soit tout le temps que ces hérétiques mettent entre leur Christ et Marcion<sup>3</sup>. 3. Donc, puisque c'est sous Antonin que Marcion le premier introduisit ce dieu, comme nous le prouverons<sup>4</sup>, une chose est immédiatement claire si tu as du bon sens : la chronologie établit avant toute autre considération que ce qui s'est présenté pour la première fois sous Antonin n'est pas venu sous Tibère : autrement dit, le dieu du principat d'Antonin n'a pas été celui du principat de Tibère, et par conséquent, le Christ n'a pas révélé le dieu que, c'est un fait établi, Marcion a été le

contente ici pour sa démonstration (d'où l'indication *ferre*). Si le point de départ du comput en question ne pose pas de problème (apparition du Christ à Capharnaüm le 1<sup>er</sup> janvier 29), le point d'arrivée, soit juillet 144, a soulevé des discussions : quel est l'événement concerné par cette date? le voyage de Marcion du Pont à Rome (cf. *BILL*, p. 71-73)? sa mort (E. BARNIKOL, *Die Entstehung der Kirche im 2. Jahrhundert und die Zeit Marcions*, Kiel 1933, *passim* et en particulier p. 17 s.)? Avec A. HARNACK (*Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Leipzig 1958<sup>2</sup>, II<sup>1</sup>, p. 297 s.; 306 s.; *Marcion*, p. 29) et J. REGUL (*Die Antimarcionistischen Evangelienprologe*, Fribourg i.B. 1969, p. 191-195), nous préférons admettre qu'il s'agit de la rupture de Marcion avec la communauté romaine et de sa séparation d'avec l'enseignement de la Grande Église (cf. l'opposition entre *reuelatum* et *praedicatum* à la fin du § 3).

4. Voir Notes critiques, p. 272.

catum. 4. Hoc nunc ut probem constare, superest ab  
 25 ipsis aduersariis sumam. Separatio legis et euangelii pro-  
 prium et principale opus est Marcionis, nec poterunt  
 negare discipuli eius quod in summo instrumento habent,  
 quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim.  
 Nam hae sunt 'Antithesis' Marcionis, id est contrariae  
 30 oppositiones, quae conantur discordiam euangelii cum lege  
 committere, ut ex diuersitate sententiarum utriusque ins-  
 trumenti diuersitatem quoque argumententur deorum.  
 5. Igitur cum ea separatio legis et euangelii ipsa sit, quae  
 alium deum euangelii insinuauerit aduersus deum legis,  
 apparet ante eam separationem deum in notitia non fuisse,  
 35 qui ab argumento separationis innotuit, atque ita non a  
 Christo reuelatum qui fuit ante separationem, sed a Mar-  
 cione commentatum, qui instituit separationem aduersus  
 euangelii legisque pacem, quam retro inlaesam et incon-  
 cussam ab apparentia Christi usque ad audaciam Marcionis  
 40 illa utique ratio seruauit, quae non alium deum et legis et  
 euangelii tuebatur praeter Creatorem, aduersus quem tanto  
 post tempore separatio a Pontico inmissa est.

XIX, 23 superest M : quod superest β Kr. Mor. Ev. \* || 27 indu-  
 rantur MG R, Kr. Mor. Ev. : inducantur γ indicantur R,R, ||  
 38 inconcussam β Kr. Mor. Ev. : inconclusam M

1. Y a-t-il une incohérence entre ces affirmations (où Marcion est seul nommé) et celles de 2, 3 et de 22, 10 (où Cerdon lui est associé à propos de l'introduction du dieu très bon)? C'est ce que pensent BILL (p. 66) et MEIJERING (p. 36). Bill voit même là la preuve que tout le développement de *ignoto deo* a été inséré après coup, pour la troisième édition. Critiques et conclusion excessives selon nous. Tert. ne s'occupe pas ici des cheminements de la doctrine marcionite, comme il l'a fait en 2, 3, mais il retient le seul fait de la « proclamation » par l'hérésiarque de ce dieu; et il est de fait que, par la vigueur de sa propagande, Marcion a complètement éclipsé Cerdon. La leçon des mss a *Marcione primo*, qui

premier à proclamer<sup>1</sup>. 4. Maintenant, pour prouver que c'est bien là un fait établi, il ne me reste plus qu'à prendre chez mes adversaires mêmes<sup>2</sup>. La séparation entre la Loi et l'Évangile constitue l'œuvre propre et principale de Marcion<sup>3</sup> : ses disciples ne pourront renier ce qui constitue pour eux le livre souverain, par lequel en effet ils sont initiés et endurcis dans leur hérésie<sup>4</sup>. Il s'agit des *Antithèses* de Marcion<sup>5</sup>, c'est-à-dire « les oppositions contradictoires », qui essaient d'établir un désaccord entre la Loi et l'Évangile, afin de conclure de l'opposition de pensée des deux livres à l'opposition des dieux. 5. Donc, comme c'est précisément cette séparation de la Loi et de l'Évangile qui a introduit contre le dieu de la Loi un autre dieu, celui de l'Évangile, il est visible qu'avant cette séparation on n'avait pas eu connaissance du dieu qui n'a été connu que par l'argument de cette séparation<sup>6</sup>, et par conséquent qu'il n'a pas été révélé par le Christ, lequel fut antérieur à cette séparation, mais inventé par Marcion, auteur de cette séparation dirigée contre la paix que l'Évangile entretenait avec la Loi : paix jadis à l'abri de toute atteinte et de tout ébranlement, de l'apparition du Christ jusqu'à l'impudence de Marcion, et qu'assurément la raison a maintenue, ne voyant pas d'autre dieu, de la Loi comme de l'Évangile, en dehors du Créateur. Mais c'est contre lui qu'au bout d'un si long temps, l'homme du Pont a introduit cette séparation.

reprend en chiasme la mention *primus Marcion* du début du §, a l'avantage, sur la correction *primum* (adoptée par Evans), de mettre en relief cette idée.

2. Voir Notes critiques, p. 272.

3. Reprise de l'argument de *Praes.* 30, 8-10, qui va être cependant précisé par une référence aux *Antithèses* de Marcion.

4. Voir note complémentaire 17 (p. 305).

5. Voir HARNACK, *Marcion*, p. 74-92, et Introduction, p. 39.

6. Transposition au dieu de Marcion de ce qui a été dit de Marcion lui-même en *Praes.* 30, 9-10.

**XX. 1.** Huic expeditissimae probationi defensio quoque a nobis necessaria est aduersus obstrepticula diuersae partis. Aiunt enim Marcionem non tam innouasse regulam separatione legis et euangelii quam retro adulte-  
 5 ratam recurasse. O Christe, patientissime domine, qui tot annis interuersionem praedicationis tuae sustinuisti, donec tibi scilicet Marcion subueniret! **2.** Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus<sup>a</sup>, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad  
 10 euangelii ueritatem<sup>b</sup>, ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in uacuum currisset aut curreret<sup>c</sup>, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat. **3.** Igitur si feruenter adhuc, ut neophytus, aduersus Iudaismum aliquid in conuersatione reprehendendum existimauit, passuum scilicet conuictum<sup>d</sup>, post-  
 15 modum et ipse usu omnibus omnia futurus, ut omnes lucraretur<sup>e</sup>, Iudaeis quasi Iudaeus et eis, qui sub lege, tamquam in lege<sup>f</sup>, tu illam solius conuersationis, placiturae postea accusatori suo, reprehensionem suspectam uis

**XX**, 7 tibi scilicet *M Kr. Mor.* : tibi  $\gamma$  *R, R<sub>2</sub>*, scilicet tibi *G R*, *Ev.*  
 || 11 currisset *M Kr.* : cucurrisset  $\beta$  *Mor. Ev.* || 19 suspectam *M R*,  
*Kr. Mor. Ev.* : susceptam  $\gamma$  *R, R<sub>2</sub>*

**XX.** a. Cf. Gal. 2, 9 || b. Cf. Gal. 2, 14 || c. Cf. Gal. 2, 2 || d. Cf. Gal. 2, 11-14 || e. Cf. I Cor. 9, 22 || f. Cf. I Cor. 9, 20

1. Sur cette preuve «par les dates», voisine de la *praescriptio*, cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 219-220. Même expression à *Praes.* 22, 1.

2. A l'argument précédent, les marcionites répondaient que Marcion n'avait fait que rétablir dans son authenticité, en s'appuyant sur Paul, le message du Christ que les additions judaïsantes des autres apôtres avaient dénaturé. Sur le relief qu'à cet effet Marcion avait donné à l'*Épître aux Galates* et plus particulièrement à l'incident d'Antioche (*Gal.* 2, 11-14), voir HARNACK, *Marcion*, p. 72\* et 256\* s. La réponse présente (*defensio*) de Tert. reprend et précise les arguments déjà utilisés en *Praes.*

b) L'Apôtre  
 de Marcion, Paul,  
 n'a pas rejeté  
 le Créateur  
 - L'incident d'Antioche

**XX. 1.** A cette preuve très rapide<sup>1</sup> il nous est nécessaire d'ajouter une défense contre les criaileries de la partie adverse. Ils disent que Marcion, loin d'avoir innové en séparant la Loi de l'Évangile, n'a fait que restaurer la doctrine précédemment adultérée<sup>2</sup>. O Christ, Seigneur très patient, toi qui as supporté que, pendant tant d'années, on ait perverti ta prédication, et cela jusqu'au moment où Marcion, bien sûr, est venu à ton secours<sup>3</sup>! **2.** Car ils nous opposent que Pierre et les autres colonnes de l'apostolat<sup>a</sup> furent repris par Paul parce qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile<sup>b</sup>. Mais c'était là un Paul encore nouveau dans la grâce et qui, pour cette raison, tremblait d'avoir couru ou de courir pour rien<sup>c</sup>, un Paul qui, pour la première fois alors, rencontrait les apôtres ses prédécesseurs<sup>4</sup>. **3.** Encore brûlant de son zèle de néophyte contre le judaïsme, il estima qu'il y avait dans leur manière de vivre quelque chose de répréhensible : un comportement changeant<sup>d5</sup>. Mais il devait lui-même par la suite se faire, dans la pratique, tout à tous afin de gagner tout le monde<sup>e</sup>, juif avec les juifs, esclave de la Loi avec les esclaves de la Loi<sup>f</sup>. Et toi, tu veux voir dans ces reproches, qui ne portent que sur la manière de vivre, à laquelle il devait d'ailleurs, lui, son accusateur, se rallier

23 et 24, 1-4; même débat et mêmes thèmes en *Marc.* IV, 2, 5 - 3, 5 et V, 3, 1-7.

3. Apostrophe ironique qui reprend les observations de *Praes.* 29, 1-3; cf. aussi *Marc.* IV, 4, 5 et 19, 5. L'expression *interuersionem praedicationis* rappelle *Gal.* 1, 7.

4. Voir note complémentaire 18 (p. 307). Pour la forme sans redoublement *currisset* (leçon de *M*, que nous suivons avec Kroymann), voir *TLL* IV, c. 1508, l. 8 s. (ces formes apparaissent au 11<sup>e</sup> siècle de notre ère); en *Fug.* 12, 1, toute la tradition manuscrite atteste *curristi*.

5. Voir note complémentaire 19 (p. 309).

- 20 haberi etiam de praedicationis erga deum praeuaricatione.  
 4. Atquin de praedicationis unitate, quod supra legimus, dexteram iunxerant, et ipsa officii distributione de euangelii societate condixerant<sup>g</sup>. Sicut et alibi : *Sine ego, inquit, sine illi, sic praedicamus*<sup>h</sup>.
- 25 Sed et si quosdam falsos fratres inrepsisse descripsit<sup>i</sup>, qui uellent Galatas ad aliud euangelium transferre<sup>i</sup>, ipse demonstrat adulterium illud euangelii non ad alterius dei et Christi fidem transferendam, sed ad disciplinam legis conseruandam habuisse intentionem, deprehendens scilicet  
 30 illos circumcisionem uindicantes et obseruantes tempora et dies et menses et annos Iudaicarum caerimoniarum<sup>k</sup>, quas iam exclusas agnouisse debuerant, secundum innouatam dispositionem Creatoris olim de hoc ipso praedicantis per prophetas suos, ut per Esaiam : *Vetera transierunt*, inquit,  
 35 *ecce noua, quae ego nunc facio*<sup>l</sup>; et alibi : *Et disponam testamentum, non quale disposui ad patres uestros, cum illos eduxissem de terra Aegypti*<sup>m</sup>; sic et per Hieremiam : *Renouate uobis nouamen nouum, et circumcidimini deo uestro, et circumcidimini praeputia cordis uestri*<sup>n</sup>. 5. Hanc ergo circumcisionem iam

XX, 22 dexteram M Kr. Mor. : dexteram β Ev. || de : et X || 38 nouamen R Kr. Mor. Ev. : nouam et My

XX. g. Cf. Gal. 2, 9 || h. I Cor. 15, 11 || i. Cf. Gal. 2, 4 || j. Cf. Gal. 1, 6-7 || k. Cf. Gal. 5, 2-12; 4, 10 || l. Is. 43, 18-19 || m. Jér. 31, 31-32 || n. Jér. 4, 3-4

1. Texte également cité par Irénée, *Haer.* 3, 13, 1 (à propos des marcionites plaçant Paul au-dessus des autres apôtres).

2. Tert. paraît tenir pour identiques les judaïsants auxquels Paul s'est heurté lors de sa seconde visite à Jérusalem et ceux dont l'influence s'exerce sur les Galates destinataires de sa lettre (cf. *Gal.* 1, 6); de même en *Marc.* IV, 3, 2 et 4. Les modernes sont plus nuancés : voir *Saint Pierre dans le Nouveau testament* (R.E. Brown, K.P. Donfried et J. Reumann edd.), Paris 1974, p. 35-38.

après, le soupçon qu'ils aient prévariqué dans leur prédication concernant Dieu! 4. Et pourtant, en signe d'unité dans la prédication – c'est ce que nous lisons juste avant ce passage –, ils avaient joint leurs mains et, par la répartition même de la tâche, ils s'étaient déclarés d'accord sur la communauté d'évangile<sup>g</sup>. Et nous lisons ailleurs : « Que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous prêchons<sup>h1</sup>. »

– L'Épître  
aux Galates

Si précisément il mentionne de faux frères qui s'étaient glissés<sup>i</sup> pour faire passer les Galates à un autre évangile<sup>j2</sup>, il montre lui-même que cette adultération de l'Évangile visait, non pas à introduire la foi en un autre dieu et en un autre Christ, mais à maintenir l'observance de la Loi; car il reprend ceux qui réclamaient la circoncision et observaient les dates, les jours, les mois et les années des solennités juives<sup>k</sup>, dont ils auraient dû reconnaître l'abolition d'après les dispositions nouvelles du Créateur qui, depuis longtemps, avait annoncé la chose par ses prophètes. Ainsi par Isaïe<sup>3</sup> : « Les choses anciennes sont passées; voici les nouvelles, que je fais maintenant<sup>l</sup>. » Et en un autre passage<sup>4</sup> : « J'établirai mon alliance, non pas comme je l'ai établie avec vos pères quand je les ai fait sortir de la terre d'Égypte<sup>m</sup>. » De même également par Jérémie : « Renouvez-vous en un renouvellement nouveau et circoncisez-vous pour votre Dieu, enlevez les prépuces de vos cœurs<sup>n</sup>. » 5. C'est donc en affirmant

3. Commence ici un dossier de *testimonia* vétérotestamentaires sur la nouveauté évangélique : cf. IRÉNÉE, *Haer.* 4, 33, 14; TERT. *Marc.* IV, 1, 6; II, 9; 33, 8; V, 2, 1; 4, 3; 16, 6; 19, 11; *Pud.* 6, 2.

4. Le texte est, en fait, de Jérémie (38, 31-32); mais, quoique Tert. l'ait correctement attribué ailleurs (*Ind.* 3, 7 et *Marc.* IV, 1, 6), il n'est pas inadmissible qu'il se soit trompé ici; le passage est souvent allégué depuis le N. T. (cf. *Hébr.* 8, 8-9). L'émendation normalisante de Kroymann n'a pas été admise non plus par Moreschini et par Evans.

40 sistens apostolus et hoc nouamen, illas quoque uetustates  
 caerimoniarum dissuadebat, de quibus idem conditor  
 earum quandoque cessaturis profitebatur per Osee : *Et*  
*auertam omnes iocunditates eius et dies festos eius et neomenias et*  
*sabbata et omnes caerimonias eius*<sup>o</sup>. Sic enim et per Esaiam :  
 45 *Neomenias uestras et sabbata et diem magnum non sustineo, ferias*  
*et ieiunium et dies festos uestros odit anima mea*<sup>p</sup>. 6. Quodsi et  
 Creator omnia haec iam pridem recusauerat et apostolus  
 ea iam recusanda pronuntiabat, ipsa sententia apostoli  
 consentanea decretis Creatoris probat non alium deum  
 50 ab apostolo praedicatum quam cuius decreta cupiebat  
 iam agnoscere, falsos et apostolos et fratres notans in  
 hac causa, qui euangelium Christi Creatoris transferrent  
 a nouitate praenuntiata a Creatore ad uetustatem recusatam  
 a Creatore.

**XXI. 1.** Ceterum si, qua nouum deum praedicans,  
 ueteris dei legem cupiebat excludere, quare de deo quidem  
 nouo nihil praescribit, sed de uetere lege solummodo, nisi  
 quoniam fide manente in Creatorem sola lex eius conces-

**XX.** 45 sustineo : sustinebo X || 48 sententia apostoli M Kr. Mor. :  
 inu. β Ev. || 52 qui R edd. : quae Mγ

**XX.** o. Os. 2, 11 || p. Is. 1, 13-14

1. Même citation, avec de légères variantes, en *Marc.* V, 4, 6. Notre  
 auteur paraît être le seul à l'utiliser (d'après *Biblia Patristica* I, II, III).  
 2. Texte très fréquemment cité : JUSTIN, *I Ap.* 37, 5; IRÉNÉE, *Haer.*  
 4, 17, 1; CLÉMENT ALEX., *Paed.* 3, 90, 3; TERT., *Iud.* 4, 2; *Marc.*  
 IV, 12, 4; V, 4, 6; *Id.* 14, 16. La LXX garantit la leçon *sustineo* (M, R)  
 contre celle de X, *sustinebo*, qu'on trouve en *Marc.* V, 4, 6 (cf. Vulgate :  
*feram*).

3. Expression empruntée à *II Cor.* 11, 13.

4. Cf. *Gal.* 1, 6. Dans tout ce § 6, on remarquera l'insistance à  
 souligner, par le vocabulaire juridique (*sententia, decreta, recusare*) et la  
 reprise multipliée du nom *Creator*, la conformité entre l'A. T. et  
 l'évangile de Paul.

cette sorte de circoncision et cette sorte de renouvellement  
 que l'Apôtre détournait les Galates des anciennes solen-  
 nités, dont le même dieu qui les avait créées, proclamait  
 qu'elles cesseraient un jour; cela par la bouche d'Osée<sup>1</sup> :  
 « Et j'écarterai toutes ses réjouissances et ses jours de fêtes  
 et ses néoménies et ses sabbats, et toutes ses solennités<sup>o</sup>. »  
 Et de même encore par la bouche d'Isaïe<sup>2</sup> : « Je ne supporte  
 plus vos néoménies et vos sabbats et votre grand jour;  
 mon âme hait vos festivités et votre jeûne et vos jours de  
 fêtes<sup>p</sup>. » 6. Eh bien donc, si le Créateur avait, depuis  
 longtemps déjà, rejeté tous ces rites et si l'Apôtre déclarait  
 qu'il fallait les rejeter désormais, le sentiment de l'Apôtre  
 s'accorde avec les décisions du Créateur et prouve par  
 conséquent que le dieu prêché par l'Apôtre n'était pas  
 différent de celui dont il désirait faire reconnaître les  
 décisions. En cette circonstance, il stigmatisait comme faux  
 apôtres<sup>3</sup> et faux frères ceux qui, ayant affaire à l'Évangile  
 du Christ du Créateur, voulaient le faire passer<sup>4</sup> de la  
 nouveauté, annoncée d'avance par le Créateur, à l'ancien-  
 neté, rejetée aussi par le même Créateur.

- Il a, au nom  
 du Christ, prêché  
 le dieu de la Loi

**XXI. 1.** D'ailleurs, si c'est bien  
 parce qu'il prêchait un nouveau dieu  
 qu'il désirait faire disparaître la Loi  
 de l'ancien dieu, pourquoi n'a-t-il

rien prescrit précisément à propos de ce dieu nouveau et  
 s'est-il contenté de le faire à propos de l'ancienne Loi?  
 N'est-ce pas pour la raison que la foi dans le Créateur se  
 maintenait et que seule sa Loi devait s'effacer<sup>5</sup>? Ainsi

5. Dans le droit fil du développement précédent, ce chapitre entend  
 montrer, après un rappel d'une prophétie de l'A. T. sur l'effacement de  
 la Loi ancienne, que seule cette Loi, et non le dieu de l'A. T. était visée  
 par l'Apôtre.

5 sare debebat? Vt et psalmus ille praececinerat: *Disrumpamus a nobis uincula eorum et abiciamus eorum iugum a nobis<sup>a</sup>; ex quo scilicet tumultuatae sunt gentes et populi meditati sunt inania; adstiterunt reges terrae et magistratus conuenerunt in unum aduersus Dominum et aduersus Christum eius<sup>b</sup>*. 2. Et utique, si alius deus praedicaretur a Paulo, nulla disceptatio esset seruandae legis necne, non pertinentis scilicet ad dominum nouum et aemulum legis. Ipsa enim dei nouitas atque diuersitas abstulisset non modo quaestionem ueteris et alienae legis uerum omnem eius mentionem. Sed hic erat totus status quaestionis, quod, cum idem deus legis in Christo praedicaretur, legi eius derogaretur. 3. Stabat igitur fides semper in Creatore et Christo eius, sed conuersatio et disciplina nutabat. Nam et alii de idolothyto edendo<sup>c</sup>, alii de mulierum uelamento<sup>d</sup>, alii de nuptiis uel repudiis<sup>e</sup>, nonnulli et de spe resurrectionis<sup>f</sup> disceptabant, de Deo nemo. Nam fuisset haec quoque quaestio disceptata, et ipsa apud apostolum inueniretur, uel quanto principalis.

XXI, 5 praececinerat *M Kr. Mor.*: praecinerat β *Ev.* || 6 a nobis uincula *M Kr. Mor.*: uincula a nobis *F R Ev.* uincula *X* || 21 Nam *My R, R<sub>2</sub>*: Nam si *R<sub>2</sub> Kr. Mor. Ev.* \*

XXI. a. Ps. 2, 3 || b. Ps. 2, 1-2 || c. Cf. I Cor. 10, 14-33 || d. Cf. I Cor. 11, 2-16 || e. Cf. I Cor. 7 || f. Cf. I Cor. 15, 12-58

1. Dans ce psaume messianique par excellence (les v. 1-2, depuis *Act.* 4, 25-26, ont été entendus comme prophétiques de la passion du Christ), Tert. dégage d'abord le v. 3 qu'il est le premier, semble-t-il, à rapporter, non pas aux ennemis de Yahvé et de son Oint, mais aux chrétiens; et il y voit l'invite à rejeter le fardeau de la Loi; de même en *Marc.* III, 22, 3 («... en se détournant du judaïsme même, en changeant désormais les obligations et fardeaux de la Loi contre la liberté évangélique ...»), en *Marc.* V, 3, 8 et 4, 9. Même interprétation dans CYPRIEN, *Test.* 1, 13 et 3, 119 (*CCL* 3, p. 15 et 178). D'autre part, les v. 1-2, si souvent cités (cf. IRÉNÉE, *Démonst.* 74; *Haer.* 3, 12, 5; TERT.,

l'avait prophétisé le psaume: «Brisons leurs liens loin de nous et rejetons leur joug loin de nous<sup>a</sup>», et ceci bien sûr, depuis que «les nations se sont agitées et les peuples ont ourdi de vains complots; les rois de la terre se sont dressés et les magistrats se sont rassemblés contre le Seigneur et contre son Christ<sup>b1</sup>». 2. C'est un fait que, si Paul avait prêché un autre dieu, il n'y aurait pas eu de discussion pour savoir s'il fallait garder ou non la Loi, celle-ci étant sans attache avec un Seigneur nouveau et rival de la Loi. Car, d'elles-mêmes, la nouveauté et la diversité de dieu auraient supprimé non seulement la question de la Loi, ancienne et étrangère, mais même toute mention d'elle. En réalité, c'était tout l'état de la question que, en prêchant au nom du Christ le même dieu de la Loi, on pût cependant déroger à sa Loi<sup>2</sup>. 3. Ainsi donc toujours identique se maintenait la foi dans le Créateur et dans son Christ: c'est sur la manière de vivre et la discipline qu'il y avait hésitation. Les uns discutaient de la consommation des idolothytes<sup>c</sup>, d'autres du voile des femmes<sup>d</sup>, d'autres du mariage et du divorce<sup>e</sup>, quelques-uns aussi de l'espérance de la résurrection<sup>f</sup>: mais de Dieu, personne! En effet, cette question eût-elle été discutée<sup>3</sup>, on la trouverait également – d'autant plus peut-être qu'elle est essentielle – chez l'Apôtre.

*Marc.* IV, 42, 2; V, 14, 8; *Res.* 20, 4; *Prax.* 28, 10), sont introduits par *ex quo* qui ne correspond pas à *ivari* de la LXX (Vulgate: *quare*) et équivaut à une conjonction temporelle: cf. *Marc.* III, 22, 3 (*postea certe quam*) et V, 4, 9 (*postquam*). Voir notre étude «Le témoignage des Psaumes», p. 150 et 157.

2. On peut rapprocher, avec MEIJERING (p. 61), d'IRÉNÉE, *Haer.* 3, 12, 14 (*SC* 211, p. 244, l. 523 s.). Mais l'auteur donne à l'idée un tour plus général et dans le paragraphe suivant, dresse un bilan de toutes les questions de *disciplina* (sur ce qui distingue ce terme de *fides*, voir *Deus Christ.*, p. 424-425) débattues à l'époque apostolique pour en déduire *ex minoribus ad maiora* que la foi dans le Créateur n'avait pas fait problème.

3. Voir Notes critiques, p. 273.

4. Quodsi post apostolorum tempora adulterium ueritas  
 25 passa est circa Dei regulam, ergo iam apostolica traditio  
 nihil passa est in tempore suo circa Dei regulam, et non alia  
 agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie  
 apud ipsorum ecclesias editur. Nullam autem apostolici  
 census ecclesiam inuenias, quae non in Creatore christia-  
 30 nizat. Aut si hae erunt a primordio corruptae, quae erunt  
 integrae? Nimirum aduersariae Creatoris. 5. Exhibe  
 ergo aliquam ex tuis apostolici census, et obduxeris.

Igitur cum omnibus modis constet alium deum in regula  
 sacramenti istius non fuisse a Christo usque ad Marcionem  
 35 quam Creatorem, satis iam et probatio nostra munita est,  
 qua ostendimus notitiam dei haeretici ex euangelii et legis  
 separatione coepisse, et definitio superior instructa est, non  
 esse credendum deum, quem homo de suis sensibus  
 composuerit, nisi plane propheta, id est non de suis  
 40 sensibus. 6. Quod si Marcion poterit dici, debebit etiam

1. L'hypothèse d'une adulation de la doctrine aux temps post-apostoliques n'est évoquée que pour conclure, contre Marcion, à l'impossibilité qu'elle se soit produite aux temps apostoliques.

2. Reprise des idées de *Praes.* 21 et 32 (voir aussi *Marc.* III, 1, 1-2; 21, 1; IV, 5, 7) sur l'apostolicité des Églises comme critère de leur authenticité.

3. Le verbe *christianizare* est un *hapax* (omis dans le TLL; cf. HOPPE, *Beiträge*, p. 146) : sans doute forgé sur le modèle de *indaiizare* (attesté depuis la *Vetus Latina*), et peut-être avec une intention satirique, Marcion reprochant à la Grande Église de judaïser.

4. Renvoi à la « preuve » de 19, 4-5.

5. Renvoi à la « position » de 18, 3.

c) Pas d'Église  
 apostolique,  
 sans foi au Créateur

4. Si, après l'époque des apôtres, la vérité a subi une adulation sur la doctrine de Dieu, c'est donc que, à leur époque, la tradition apostolique n'a subi aucune atteinte concernant cette doctrine de Dieu<sup>1</sup>, et il n'y a pas à reconnaître d'autre tradition apostolique en dehors de celle que publient aujourd'hui leurs Églises<sup>2</sup>. D'Église d'origine apostolique, tu n'en trouveras aucune qui ne professe le christianisme<sup>3</sup> au nom du Créateur. Ou alors, si elles ont été corrompues dès l'origine, quelles seront celles qui ont gardé leur pureté? A n'en pas douter, celles qui s'opposent au Créateur! 5. Montre-nous donc quelqu'une des tiennes qui soit d'origine apostolique, et tu nous auras réduits au silence!

#### Conclusion

Ainsi, puisque tout prouve que, du Christ jusqu'à Marcion, la doctrine sacrée de notre religion n'a pas connu d'autre dieu que le Créateur, voilà dès lors suffisamment étayée notre démonstration que le dieu hérétique n'a commencé d'être connu qu'à partir de la séparation de l'Évangile et la Loi<sup>4</sup>; et suffisamment consolidée notre définition antérieure, selon laquelle on ne doit pas tenir pour un être divin celui qu'un homme a forgé par les ressources de son propre intellect<sup>5</sup>, à moins bien sûr que cet homme ne soit un prophète, et, comme tel, mû par autre chose que son propre intellect<sup>6</sup>. 6. Si Marcion peut être dit prophète, il

6. Cette dernière précision s'inspire de la théorie montaniste de l'« extase »; voir aussi *Marc.* V, 8, 12 où les dons « spirituels » sont définis avec plus de netteté. En *Prax.* 30, 15-17, Tert. défait les hérésiarques de prouver qu'ils étaient de « nouveaux apôtres ». Passé maintenant au montanisme, il n'exclut pas la possibilité qu'un prophète des temps post-apostoliques soit le bénéficiaire d'une révélation divine. Cf. aussi *Carn.* 2, 3.

probari †† Nihil retractare oportebat. Hoc enim cuneo ueritatis omnis extruditur haeresis, cum Christus non alterius dei quam Creatoris circumlator ostenditur.

**XXII. 1.** Sed quomodo funditus euentetur antichristus, nisi ceteris quoque iniectionibus eius elidendis locus detur, relaxata praescriptionum defensione? Accedamus igitur iam hinc ad ipsam dei personam, uel potius umbram et phantasma secundum Christum ipsius (2) per idque examinatur, per quod Creatori praefertur. 2. Et utique erunt regulae certae ad examinandam dei bonitatem. Sed prius est, ut inueniam illam et adprehendam, et ita ad regulas perducam. Cum enim circumspectio tempora, nusquam est a primordio materiarum et introitu causarum, cum quibus debuerat inueniri, exinde agens, quo agi habuit. 3. Erat

**XXI**, 41 probari : lacunam sign. Kr. qui si non poterit probari supplenda censet; cum nec dicatur supplere manu Bill. Sed multo plura uerba intercidisse suspicor \* || oportebat θ Ev. : oportebit Kr. Mor. (qui et ante nihil add.) \*

**XXII**, 1 euentetur Mγ R, R<sub>2</sub> : euertetur V<sup>pc</sup> R<sub>2</sub> (coni.) R<sub>2</sub> Kr. Mor. Ev. \* || 5 ipsius : grauius interp. Kr. || 10 introitu M Kr. Mor. Ev. : in introitu β || 11 quo : quod Vrs. Mor. || agi : agere Kr.

1. Sur la nécessité de vérifier l'authenticité de la prophétie, cf. *I Cor.* 14, 29; *I Thess.* 5, 20-21; *I Jn* 4, 1; voir BILL, p. 76.

2. Sur le problème textuel que posent cette phrase et la précédente, voir Notes critiques, p. 273.

3. Les arguments «prescriptifs» (cf. 19, 2-5, avec rappel à 21, 5) ont assez de relief dans cette fin de la section sur le *deus nouus* pour fournir la transition vers la dernière section, sur le *deus bonus*. Pour le début de la phrase, voir Notes critiques, p. 274.

4. Dans une intention satirique, le docétisme de Marcion est étendu de la christologie à la théologie.

5. Sur le motif de la «préférence», voir 2, 3 (et Notes critiques, p. 253).

devra aussi prouver qu'il l'est<sup>1</sup>... Il n'y aurait pas lieu de revenir là-dessus<sup>2</sup>; c'est en enfonçant ce coin que la vérité chasse toute l'hérésie : elle montre que le Christ n'est le représentant d'aucun autre dieu que le Créateur.

### TROISIÈME PARTIE : LE DIEU TOUT BON

**XXII. 1.** Mais comment l'Anti-christ s'évanouirait-il radicalement en poussière si l'on ne se donnait pas aussi une place pour écraser ses autres imaginations, en relâchant

l'argument défensif des objections de principe préalables<sup>3</sup>? Arrivons-en donc maintenant à la personne même de son dieu, ou plutôt à cette ombre et ce fantôme conforme à son Christ lui-même<sup>4</sup> (2) et examinons ce dieu sous l'aspect qui le fait préférer au Créateur<sup>5</sup>. 2. Assurément nous aurons aussi des règles certaines<sup>6</sup> pour examiner la bonté de ce dieu. Mais il me faut commencer par la trouver et la saisir; c'est seulement ainsi que je lui appliquerai des règles. Quand je promène mon regard sur les époques, elle ne se manifeste nulle part au point de départ de situations et à l'origine de circonstances<sup>7</sup> où on aurait dû la trouver, et par conséquent agissant dès l'instant où elle aurait dû agir.

6. Elles seront posées au fur et à mesure : 22, 3; 23, 1; 24, 1; 25, 1 (récapitulation). De même le débat sur le nombre des dieux a été dominé par la définition de *summum magnum*, celui sur le *deus nouus* par le «critère du Créateur».

7. Même association *supra* (17, 4) de *materia* et de *causa* au sens de «occasion», «sujet»; sont visés les trois termes énumérés dans la phrase suivante (mort, péché, méchanceté du Créateur). Evans et Moerschini comprennent *materiarum* de la Matière. Même association de nouveau au début du § 4.

enim iam et mors et aculeus mortis, delictum<sup>a</sup>, et ipsa malitia Creatoris, aduersus quam subuenire deberet alterius dei bonitas, primae huic regulae diuinae bonitatis occurrens, si se naturalem probaret, statim succurrens, ut causa coepit. Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebunt, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obuenticia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. 4. Ita et bonitas perennis et iugis exigitur in Deo, quae in thesauris naturalium proprietatum reposita et parata antecederet causas et materias suas, et primam quamque susciperet, non despiceret et destitueret, si antecederet. Denique non minus et hic quaeram, cur non a primordio operata sit bonitas eius, quam de ipso quaesiuimus, cur non a primordio sit reuelatus. Quidni? Qui per bonitatem reuelari haberet, si qui fuisset. 5. Non posse quid Deo non licet, nedum naturalibus suis fungi. Quae si continentur, quo minus currant, naturalia non erunt. Et otium enim sui natura non nouit; hinc censetur, si agatur. Sic nec noluisse uidebitur exercere bonitatem, interim naturae nomine. 6. Natura enim se non potest

XXII, 12 et mors *M Kr. Mor.* : mors β *Ev.* || 18 obuenticia *M Kr. Mor.* : obuientia β *Ev.* || 23 non minus et hic *M Kr. Mor.* : et hic non minus β *Ev.* || 30 agatur θ : agat *Ciacconius Kr. Mor. Ev.* \*

XXII. a. Cf. I Cor. 15, 56

1. Cf. *supra* 17, 4. Habilement, avant même l'introduction de la première règle, est soulignée la carence, donc l'inexistence de cette bonté prétendue caractéristique du dieu suprême.

2. Comme l'a bien vu BILL (p. 82 s.), l'argumentation repose sur la définition stoïcienne de Dieu comme ζῶν ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον (CHRYSIPPE, dans *SVF* 2, 1021). Mais la première règle combine les

3. Car il y avait déjà la mort et, aiguillon de la mort, le péché<sup>a</sup> et la méchanceté même du Créateur : c'est contre cette méchanceté qu'aurait dû porter secours la bonté de l'autre dieu<sup>1</sup>; elle aurait ainsi répondu à la première règle de la bonté divine en donnant la preuve qu'elle était naturelle, puisqu'elle aurait secouru sitôt donnée une raison de le faire. Car tout en Dieu devra être naturel et inné, pour être éternel, conformément à son essence; autrement les attributs seront tenus pour accidentels et extérieurs, et par là soumis au temps et étrangers à l'éternité<sup>2</sup>. 4. Ainsi on postulera en Dieu une bonté perpétuelle et incessante, qui, étant en dépôt et réserve dans le trésor des propriétés naturelles, préexistait aux raisons et occasions de s'exercer et, chaque fois, répondait à la première venue, sans la dédaigner ni l'abandonner, du fait de sa préexistence. Car ici aussi je demanderai pourquoi sa bonté n'a pas été à l'œuvre dès le début, de la même façon que nous avons demandé à propos de lui-même pourquoi il ne s'était pas révélé dès le début<sup>3</sup>. Eh quoi! N'aurait-il pas dû, par bonté, se révéler, s'il avait eu quelque existence? 5. Ne pas pouvoir quelque chose n'est pas permis à Dieu, et encore moins ne pas exercer ses qualités naturelles. Si on en peut retenir l'épanouissement, elles ne seront plus des qualités naturelles. Car la nature ne sait pas être inactive; elle se reconnaît au fait qu'on agit. De même on ne croira pas non plus que Dieu n'ait pas voulu exercer sa bonté, quand ce ne serait qu'au titre de sa nature. 6. Car la nature ne peut pas ne pas vouloir, elle qui se

notions de nature et d'éternité : en Dieu rien ne vient d'autre chose que lui (*obuenticia, extranea*, et *infra* § 10 : *accessio, disciplina*); tout vient de sa nature (*naturalia, ingenita*; cf. § 10 : *natura, ingenium*), donc est éternel. Cf. *supra* 3, 2.

3. Cf. *supra* 17, 4.

nolle, quae se ita dirigit, ut, si cessauerit, non sit. Sed cessauit aliquando in deo Marcionis de opere bonitatis : ergo non fuit naturalis bonitas, quae potuit aliquando  
 35 cessasse, quod naturalibus non licet. Et si non erit naturalis, iam nec aeterna credenda nec Deo par, quia non aeterna, dum non naturalis, quae denique nullam sui perpetuitatem aut de praeterito constituat aut de futuro repromittat. 7. Nam et a primordio non fuit, et in finem  
 40 sine dubio non erit. Potest enim et non esse quandoque, sicut non fuit aliquando. Igitur cum constet in primordio cessasse bonitatem dei illius — < non > enim a primordio liberavit hominem — et uoluntate potius eam quam infirmitate cessasse, iam uoluntas subpressae bonitatis finis inueniatur malignitatis. 8. Quid enim tam malignum quam  
 45 nolle prodesse cum possis, quam utilitatem cruciare, quam iniuriam sinere? Totum denique Creatoris elogium in illum rescribetur, qui saeuities eius bonitatis suae mora iuuuit. Nam in cuius manu est quid ne fiat, eius iam  
 50 deputatur, cum fit. Homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis et pereunt iam omnes, qui paradisi nullum caes-

XXII, 33 bonitatis θ *Mor.* : bonitas *Pam. Kr. Ev.* \* || 39 Nam et : Nam ut *Kr.* || 42 non enim *R<sub>2</sub> (coni.) R<sub>3</sub> Kr. Mor. Ev.* : enim θ || 46 utilitatem cruciare *Mγ Kr. Mor. Ev.* : utilitate cruciari *R* || 50 cum fit *Mγ Kr. Mor. Ev.* : cum iam fit *R* || 51 proficiunt *Mγ R<sub>3</sub> (coni.) Kr. Mor. Ev.* : prosiliunt *R*

1. Reprise de l'argumentation sur le dilemme «vouloir / pouvoir» de 11, 7 et 17, 4. Mais il n'y a plus référence ici au critère de ce qui est «digne de Dieu». Il s'appuie sur des définitions de la nature identifiée au Logos par les stoïciens et conçue comme force en mouvement : cf. *SVF* 2, 1133. Voir Notes critiques, p. 274.

2. Voir Notes critiques, p. 274.

3. L'association du commencement et de la fin (sur ce cliché, voir les textes de référence indiqués par MEIJERING, p. 64) permet un prolongement facile sur l'inexistence de cette bonté prétendue.

définit de telle manière qu'elle n'est pas si elle est inactive<sup>1</sup>. Mais jadis, dans le dieu de Marcion, la nature a été inactive en ce qui concerne l'œuvre de bonté<sup>2</sup>. C'est donc que cette bonté n'était pas naturelle, elle qui a pu jadis rester inactive, chose impossible aux propriétés naturelles. Et si elle n'est pas naturelle, alors il ne faudra la croire ni éternelle ni égale à Dieu, puisque non éternelle, du moment qu'elle n'est pas naturelle : en bref, elle montre qu'en elle il n'y aura aucune perpétuité, soit établie dans le passé, soit promise pour l'avenir<sup>3</sup>. 7. Car elle n'a pas existé depuis le début et, sans aucun doute, elle n'existera pas jusqu'à la fin. Elle peut disparaître un jour, de la même façon qu'elle n'existait pas autrefois. Donc, puisqu'il est certain que la bonté de ce dieu a été inactive au commencement (car elle n'a pas délivré l'homme dès le commencement) et qu'elle a été inactive par vouloir plutôt que par impuissance, on trouvera dès lors, dans cette volonté d'étouffer la bonté, le comble de la malfaisance<sup>4</sup>. 8. Quoi de plus malfaisant en effet que de ne pas vouloir aider quand on le peut, d'entraver une action utile, de permettre une injustice? Tout ce que l'on reproche au Créateur se retournera donc contre celui qui a aidé ses cruautés, par le retard de sa propre bonté<sup>5</sup>. Car celui qui a en son pouvoir d'empêcher qu'une chose ne se produise, en est reponsable dès lors qu'elle se produit. L'homme est condamné à la mort pour avoir goûté du fruit d'un arbuste; à partir de là progressent les crimes, avec leurs châtements, et voilà que tous les hommes périssent sans avoir connu la moindre motte du paradis<sup>6</sup>. 9. Et cela, un

4. Voir Notes critiques, p. 275.

5. Rétorsion contre le dieu marcionite du grief de *malitia* (*malignitas*) fait au Créateur (cf. 17, 4; II, 5, 1 s.), comme *supra* 12, 3 (et p. 157, n. 3).

6. L'idée de la solidarité de tous les hommes en Adam (cf. IRÉNÉE, *Haer.* 3, 23, 2) est exploitée ici pour grossir la responsabilité du dieu suprême resté inactif.

pitent norant. 9. Et hoc melior aliqui deus aut nescit aut sustinet? Si ut ex hoc melior inueniretur, quanto Creator  
 55 deterior haberetur, satis et in isto consilio malitiosus, qui et  
 illum uoluit oneratum, operationibus eius admissis, et  
 saeculum in uexatione detinuit. Quid de tali medico  
 iudicabis, qui nutriat morbum mora praesidii et periculum  
 extendat dilatione remedii, quo pretiosius aut famosius  
 60 curet? 10. Talis et in deum Marcionis dicenda sententia  
 est, mali permissorem, iniuriae fautorem, gratiae lenocina-  
 torem, benignitatis praeuaricatorem, quam non statim  
 causae suae exhibuit; plane exhibiturus, si natura bonus et  
 non accessione, si ingenio optimus et non disciplina, si ab  
 65 aeuo Deus et non a Tiberio, immo, quod uerius, a Cerdone  
 et Marcione.

**XXIII. 1.** Tiberio nunc deus ille praestiterit, ut imperio  
 eius diuina bonitas in terris dedicaretur, (**XXIII. 1**) aliam  
 illi regulam praetendo: sicut naturalia, ita rationalia esse  
 debere in Deo omnia. Exigo rationem bonitatis, quia nec  
 5 aliud quid bonum haberi liceat, quod non rationaliter  
 bonum sit, nedum ut ipsa bonitas irrationalis deprehen-

**XXII, 53** norant *M R, (coni.)*: norunt  $\beta$  *Kr. Mor. Ev.* || 56 oneratum *X R edd.*: honeratum *MF* || admissis et *Pam. Kr. Mor. Ev.*: admisisset  $\theta$  (admisisse et *coni. R,* admissi et *coni. R<sub>2</sub>R<sub>3</sub>*) || 63 exhibiturus si natura bonus *Kr. Ev.*: si natura bonus exhibiturus  $\theta$  *Mor. \**

**XXIII, 2** bonitas in terris  $\beta$  *Kr. Mor. Ev.*: in terris bonitas *M* || dedicaretur, aliam *Kr. Mor.*: dedicaretur. Aliam *R Ev. (qui sententiam Tiberio — dedicaretur cum praecedenti capitulo connectunt) \** || 3-4 esse debere *M Pam. Kr. Mor. Ev.*: esse  $\beta$  || 5 aliud quid: aliquid *X*

1. Cf. II, 16, 1-2. Ce type de comparaison, qu'on trouve aussi chez IRÉNÉE (*Haer.* 3, 5, 2), se rattache au thème du *Christus medicus*, lui-même lié à la notion de salut: voir *Deus Christ.*, p. 522, n. 3.

2. Voir Notes critiques, p. 275.

3. Cf. *supra* 2, 3 et 19, 3 (et p. 110, n. 1).

4. Sur cette transition, voir Notes critiques, p. 275.

dieu meilleur l'ignore ou le supporte! Si c'est pour être trouvé meilleur que le Créateur, et à proportion de la méchanceté qu'on voyait en celui-ci, il a fait preuve lui aussi, par ce dessein, de suffisamment de malice, puisqu'il a voulu le laisser coupable, en tolérant ce qu'il faisait, et qu'il a maintenu le monde sous l'oppression. Que penserait-on d'un médecin<sup>1</sup> qui alimenterait une maladie par son retard à porter secours et augmenterait le danger en différant le remède pour accroître le prix ou le renom de ses soins? 10. On doit prononcer même sentence contre le dieu de Marcion, lui qui permet le mal, favorise l'injustice, trafique de sa faveur, manque aux devoirs de sa bonté en ne la manifestant pas aussitôt que se présente une raison de l'exercer: assurément, il l'aurait manifestée<sup>2</sup> s'il était bon par nature et non par accident, si sa très grande bonté tenait à son fond, et non à la contrainte, s'il était Dieu de toute éternité, et non depuis Tibère ou plutôt, pour être exact, depuis Cerdon et Marcion<sup>3</sup>.

**XXIII. 1.** Mais admettons que ce dieu ait fait la faveur à Tibère de choisir son règne pour inaugurer sur terre sa divine bonté<sup>4</sup>, (**XXIII. 1**) je lui oppose une autre règle: autant que naturel, tout en Dieu doit être rationnel<sup>5</sup>. J'exige dans la bonté la rationalité, car on ne peut non plus tenir pour bon rien qui ne soit rationnellement bon, bien loin que la bonté même puisse être convaincue d'irrationalité<sup>6</sup>. 2. Il

5. La rationalité de Dieu, vigoureusement exprimée en *Fug.* 4, 1 (cf. *Deus Christ.*, p. 40, n. 2), est une idée d'inspiration stoïcienne: cf. SÈNÈQUE, *Epist.* 60, 12 (*si ratio diuina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne diuinum est*); voir *supra*, p. 202, n. 2; SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 293-294. Le rapprochement que propose MEIJERING (p. 67) avec IRÉNÉE, *Haer.* 2, 13, 3 (*SC* 294, p. 116, l. 69) et 13, 8 (*ibid.*, p. 124, l. 167) manque de pertinence, car Dieu est dit là «tout entier Parole» (cf. *SC* 293, p. 240-244).

6. Cf. II, 6, 2.

datur. 2. Facilius malum, cui rationis aliquid adfuerit, pro bono habebitur quam ut bonum ratione desertum non pro malo iudicetur. Nego rationalem bonitatem dei Marcionis iam hoc primo, quod in salutem processerit hominis alieni. 3. Scio dicturos atquin hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos uoluntaria et libera effunditur, secundum quam inimicos quoque nostros et hoc nomine iam extraneos diligere iubeamur<sup>a</sup>. Cur ergo non a primordio hominem respexit, a primordio extraneum? (4) Cessando praeiudicavit cum extraneo nihil sibi esse. 4. Ceterum disciplinam diligendi extraneum uel inimicum antecessit praeceptum diligendi proximum tamquam te ipsum<sup>b</sup>. Quod etsi ex lege Creatoris, et tu quoque illud excipere debebis, ut a Christo non destructum, sed potius exstructum<sup>c</sup>. Nam quo magis proximum diligas, diligere iuberis inimicum et extraneum. 5. Exaggeratio est debita bonitatis exactio indebitae. Antecedit autem debita indebitam, ut princi-

XXIII, 15 Cur M Kr. Mor. : Cum β Ev. (qui post extraneum non interp.)

XXIII. a. Cf. Matth. 5, 44; Lc 6, 27 || b. Cf. Lévi. 19, 18; Matth. 5, 43 || c. Cf. Matth. 5, 17

1. Argument déjà présenté plus haut, en 11, 1 (où est annoncé le présent développement : *Quod plenius suo loco audiet*) et souvent repris (cf. Marc. IV, 25, 8; 40, 3). Il appartient à la tradition de la polémique antimarcionite : cf. IRÉNÉE, *Haer.* 4, 33, 2; 5, 2, 1; 5, 17, 1 (*quomodo iustus qui aliena rapit?*); 5, 18, 1. Celse le connaissait et le retournait contre le christianisme (cf. ORIGÈNE, *C. Cels.* 6, 53). Mais Tert. l'adapte ici à sa démonstration sur l'irrationalité de la bonté du dieu suprême. Petite inconséquence de rédaction : ce *primo* reste sans *secundo*.

2. La justification marcionite de l'amour pour un « homme étranger » s'appuyait sur Lc 6, 27 (conservé par Marcion) : dans ce précepte d'« aimer ses ennemis », Tert. voyait la caractéristique du christianisme (cf. *Scap.* 1, 3).

sera plus aisé de prendre pour un bien un mal qui ait en lui quelque chose de rationnel, que de s'empêcher de condamner comme mal un bien dépourvu de rationalité. Je nie que la bonté du dieu de Marcion soit rationnelle, et pour ce premier motif qu'il est venu sauver un homme qui lui était étranger<sup>1</sup>. 3. Pourtant, je le sais, ils vont dire que c'est le sommet et la perfection de la bonté que de s'épancher spontanément et librement, en dehors de l'obligation d'un lien social, sur des étrangers, que c'est par l'effet d'une telle bonté que nous avons reçu l'ordre d'aimer aussi nos ennemis<sup>a</sup> qui, à ce titre, nous sont étrangers<sup>2</sup>. Pourquoi donc alors n'a-t-il pas, dès le commencement, abaissé son regard sur l'homme qui, dès le commencement lui était étranger? (4) En restant inactif, il a préjugé qu'il n'avait rien de commun avec cet étranger<sup>3</sup>. 4. D'autre part, le précepte d'aimer étrangers ou ennemis a été précédé par celui d'aimer son prochain comme soi-même<sup>b</sup>. Ce précepte a beau être tiré de la Loi du Créateur, tu devras l'admettre toi aussi comme un enseignement que le Christ n'a pas détruit, mais plutôt développé<sup>c</sup>. Car c'est pour aimer davantage son prochain qu'on reçoit l'ordre d'aimer ennemis et étrangers. 5. L'exigence d'une bonté gratuite n'est que le développement d'une bonté d'obligation. Mais la bonté d'obligation a précédé la bonté gratuite

3. Court rappel de l'argument de 17, 4 sur la « révélation tardive » (cf. aussi 22, 4).

4. La démonstration qui commence ici et va se poursuivre jusqu'au milieu du § 6, vise à établir que le précepte évangélique de l'amour pour les ennemis (= étrangers) est solidaire du précepte légal (cf. Lévi. 19, 18) de l'amour pour le prochain et que ces deux degrés de bonté (l'une d'obligation, l'autre de gratuité) sont chronologiquement et dialectiquement inséparables. Avec le schéma de l'antérieur et du postérieur (cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 274 s.) est combinée la notion chrétienne de l'accomplissement de la Loi par le Christ (cf. *Pat.* 6, 3-6).

25 palis, ut dignior, ut ministra et comite sua, id est indebita, prior. Igitur cum prima bonitatis ratio sit in rem suam exhiberi ex iustitia, secunda autem in alienam ex redundantia iustitiae super scribarum et Pharisaeorum<sup>d</sup>, quale est secundam ei rationem referri, cui deficit prima, non  
30 habenti proprium hominem ac per hoc quoque exiguae? Porro exigua, quae suum non habuit, quomodo in alienum redundavit? 6. Exhibe principalem rationem, et tunc uindica sequentem. Nulla res sine ordine rationalis potest uindicari; tanto abest, ut ratio ipsa in aliquo ordinem  
35 amittat.

Sit nunc et a secundo gradu incipiens ratio bonitatis, in extraneum scilicet: nec secundus illi gradus ratione constabit, alio modo destructus. Tunc enim rationalis habebitur uel secunda in extraneum bonitas, si sine iniuria eius  
40 operetur, cuius est res. Quamcumque bonitatem iustitia prima efficit rationalem. Sicut in principali gradu rationalis erit cum in rem suam exhibetur, si iusta sit, sic et in extraneum rationalis uideri poterit, si non sit iniusta.

XXIII, 25 indebita, prior *Kr. Mor. Ev.*: indebita. Prior *cett.* || 30 habenti *Lat. Kr. Mor. Ev.*: -tis  $\theta$  || 32 exhibe *Rig. Kr. Mor. Ev.*: exhibere  $M\gamma R_1$ , exhibe rei  $R_1$ , (*coni.*) exhibe re  $R_2R_2$ , || 41 Sicut *Kr. Ev.*: Sic et  $\theta$  *Mor.* (*qui post iusta sit interp.*) || 41-42 rationalis erit: *post exhibetur transt. Kr.*

XXIII. d. Cf. Matth. 5, 20

1. Cf. IRÉNÉE, *Haer.* 3, 15, 1.

2. La même thèse sera développée en *Marc.* IV, 16, 10-11 où les deux degrés de bonté sont dits *secundum naturae ordinem*; cf. aussi IV, 31, 2. Sur cette notion d'*ordo*, sans doute stoïcienne, et sur le rôle qu'elle joue dans les séries graduées (*gradus*), voir MOINGT, *TTT* 2, p. 448 s. et 4, p. 134 s.

3. Sur ce type de raisonnement, fréquent chez l'auteur, et qui consiste à admettre pour vraie une assertion dont on vient de démontrer

parce qu'elle en est le sommet, qu'elle est la plus digne, et qu'elle a la priorité sur sa servante et compagne, la bonté gratuite. Donc, puisque la bonté a pour rationalité première de s'exercer dans sa sphère, conformément à la justice, et pour rationalité seconde de s'exercer dans la sphère d'autrui, conformément à la surabondance d'une justice qui dépasse celle des scribes et des pharisiens<sup>d1</sup>, quelle aberration c'est de rapporter la seconde rationalité à une bonté où manque la première, une bonté qui n'a pas d'homme lui appartenant en propre et qui, par là, est toute chétive! Allons plus loin, une bonté chétive, qui n'a pas eu d'homme à soi, comment a-t-elle surabondé sur un étranger? 6. Présente la rationalité principale, et alors tu revendiqueras la suivante. Là où manque l'ordre, rien ne peut être revendiqué comme rationnel: tant il s'en faut que la raison même se sépare jamais de l'ordre en quoi que ce soit<sup>2</sup>!

Mais admettons, dans la bonté, une rationalité qui commence par le second degré, c'est-à-dire, s'adresse aux étrangers<sup>3</sup>. Même ce second degré ne trouvera pas, dans le cas présent, un fondement rationnel, il se détruira d'une autre manière. Car, même seconde à l'égard d'étrangers, cette bonté ne sera tenue pour rationnelle que si elle s'exerce sans léser injustement le propriétaire de l'objet sur lequel elle s'exerce. N'importe quelle bonté, c'est d'abord la justice qui la rend rationnelle<sup>4</sup>. De même qu'au premier degré, elle sera rationnelle si elle est juste, en s'appliquant à ce qui lui appartient, de même, s'exerçant au profit d'étrangers, elle ne pourra paraître rationnelle qu'à condi-

Pirrecevabilité, voir P. G. VAN DER NAT, Éd. de *Id.*, Leiden 1960, p. 74, et MEIJERING, p. 70.

4. Après l'exigence d'*ordre*, qui a commandé l'argumentation précédente, c'est l'exigence de *justice* qui commande celle-ci, de couleur juridique; cf. *Id.* 1, 3: «*Fraudis condicio ea est si quis alienum rapiat*...»

7. Ceterum qualis bonitas quae per iniuriam constat, et  
 45 quidem pro extraneo? Fortasse enim pro domestico aliqua-  
 tenus rationalis habeatur bonitas iniuriosa. Pro extraneo  
 uero, cui nec proba legitime deberetur, qua ratione tam  
 iniusta rationalis defendetur? Quid enim iniustius, quid  
 iniquius et improbius quam ita alieno benefacere seruo, ut  
 50 domino eripiatur, ut alii uindictetur, ut aduersus caput  
 domini subornetur, et quidem, quo indignius, in ipsa  
 adhuc domo domini, de ipsius adhuc horreis uiuens,  
 sub ipsius adhuc plagis tremens? Talis adsertor etiam  
 55 damnaretur in saeculo, nedum plagiator. 8. Non aliter  
 deus Marcionis, inrumpens in alienum mundum, eripiens  
 deo hominem, patri filium, educatori alumnum, domino  
 famulum, ut eum efficiat deo impium, patri inreligiosum,  
 educatori ingratum, domino nequam. Oro te, si rationalis  
 bonitas talem facit, qualem faceret irrationalis? 9. Non  
 60 putem impudentiorem quam qui in aliena aqua alii deo  
 tingitur, ad alienum caelum alii deo expanditur, in aliena  
 terra alii deo sternitur, super alienum panem alii deo  
 gratiarum actionibus fungitur, de alienis bonis ob alium  
 deum nomine elemosinae et dilectionis operatur. Quis iste

XXIII, 51 quo *Mγ R, Mor. Ev.* : quod *R, R, Kr.* || 56 alumnum *β Mor. Ev.* : aluminum *M Kr.* || 59 Non : An *R,* || 64 elemosinae *Mγ* : eleemosynae *R Mor. Ev.* elemosynae *Kr.*

1. Sur l'homme «œuvre» du Créateur son maître, cf. *supra* 14, 2. Nous donnons, avec Holmes et Evans, le sens de «vie» à *caput* : peut-être allusion à l'eschatologie marcionite qui admet la disparition finale du Demiurge (cf. HARNACK, *Marcion*, p. 140-141). Moreschini comprend au sens de «autorité» (également possible).

2. La forme *aluminum* de *M*, gardée par Kroymann et Moreschini, n'est attestée nulle part ailleurs (*TLL* I, c. 1793, l. 76-84); et partout où Tert. présente ce mot (ou son féminin), la tradition manuscrite est unanime à donner la forme *alumnus*.

3. Retour du thème de 14, 3 sur le culte marcionite qui fait appel aux réalités du Créateur pour honorer son rival; sont évoqués ici baptême, prière (avec extension des mains et prosternation), eucharistie, aumône,

tion de n'être pas injuste. 7. Au reste, que vaut une bonté qui se fonde sur l'injustice, et encore au bénéfice d'un étranger? Peut-être tiendrait-on pour rationnelle dans une certaine mesure une bonté qui commettrait l'injustice en faveur de quelqu'un de la maison. Mais en faveur d'un étranger, à qui, légitimement, on ne doit pas même une bonté de stricte honnêteté, par quelle raison défendra-t-on comme rationnelle une bonté aussi injuste? Quoi de plus injuste en effet, quoi de plus inique et de plus malhonnête que de faire du bien à un esclave étranger en le ravissant à son maître, en le réclamant pour un autre, en le subornant contre la vie de son maître<sup>1</sup>, et cela précisément, pour plus d'indignité, quand il est encore dans la maison de son maître dont les greniers le font encore vivre et les coups encore trembler? Pareille revendication en liberté serait condamnée dans la société, à plus forte raison pareil vol d'esclave! 8. Le dieu de Marcion n'agit pas autrement : il fait irruption dans un monde étranger, arrache l'homme à son dieu, le fils à son père, l'élève<sup>2</sup> à son éducateur, le serviteur à son maître, pour le rendre impie envers son dieu, irrespectueux envers son père, ingrat envers son éducateur, vaurien envers son maître. Dis-moi, je te prie, si une bonté rationnelle produit un tel résultat, quel sera celui d'une bonté irrationnelle? 9. Je ne saurais imaginer être plus impudent que celui qui, dans une eau étrangère, est baptisé pour un autre dieu, qui, vers un ciel étranger, élève ses mains pour un autre dieu, qui, sur une terre étrangère, se prosterne pour un autre dieu, qui, sur un pain étranger, s'acquitte des actions de grâce pour un autre dieu, qui, sur des biens étrangers, accomplit des œuvres, au titre de l'aumône et de la charité, à cause d'un autre dieu<sup>3</sup>! Quel est

agape; cf. *supra*, p. 164, n. 3. Entre les deux interrogatives (... *qualem faceret* et *Quis iste...*), cette longue phrase affirmative donne l'impression d'un ajout.

65 deus tam bonus, ut homo ab illo malus fiat, tam propitius, ut alium illi deum, et dominum quidem ipsius, faciat iratum?

**XXIV. 1.** Sed Deus sicut aeternus et rationalis, ita, opinor, et perfectus in omnibus: *Eritis enim perfecti quemadmodum pater uester, qui in caelis est*<sup>a</sup>. Exhibe perfectam quoque bonitatem eius. Etsi de imperfecta satis constat, 5 quae neque naturalis inuenitur neque rationalis, nunc et alio ordine traducetur, nec iam imperfecta, immo et defecta, exigua et exhausta, minor numero materiarum suarum, quae non in omnibus exhibetur. 2. Non enim omnes salui fiunt, sed pauciores omnibus et Iudaeis et 10 Christianis Creatoris. Pluribus uero pereuntibus quomodo perfecta defenditur bonitas ex maiore parte cessatrix, paucis aliqua, pluribus nulla, cedens perditioni, partiaria exitii? Quodsi plures salui non erunt, erit iam non bonitas, sed malitia perfectior. Sicut enim bonitatis operatio est, 15 quae facit saluos, ita malignitatis, quae non facit saluos.

**XXIV, 4** eius. Etsi θ *Ev.* : eius, etsi *Kr. Mor.* \* || 5 rationalis, nunc θ *Ev.* : rationalis. Nunc *Kr. Mor.* \*

**XXIV. a.** Matth. 5, 48

1. On comprend généralement (Evans, Moreschini) «un autre dieu, qui est aussi, à la vérité, son maître». Mais nous avons préféré admettre que et coordonne les deux prédicats essentiels du Créateur (cf. *deo hominem ... domino famulum* au § 8).

2. Sur la perfection divine, énoncée dans la définition chrysippéenne (cf. *supra* 22, 3 et p. 202, n. 2), est ajoutée une référence scripturaire pour «christianiser» ce prédicat : cf. IRÉNÉE, *Haer.* 4, 38, 3 (*SC* 100, p. 956, l. 77) qui pose l'équation *perfectus = infectus = Deus*.

3. Voir Notes critiques, p. 246. L'idée, qui va être développée jusqu'au § 3 b, est que la bonté de ce dieu est déficiente (*defecta*) puisqu'elle ne sauve pas tous les hommes. Elle peut provenir (cf. QUISPÉL, *Bronnen*, p. 23) d'IRÉNÉE, *Haer.* 4, 33, 2 : *et quare bonitas eius deficit, non omnes saluos?*

ce dieu si bon qu'il rend l'homme mauvais, si propice qu'il provoque contre lui la colère d'un autre, précisément le dieu et le maître de cet homme<sup>1</sup>?

c) Perfection :  
un salut qui n'est  
pas pour tous  
les hommes...

**XXIV. 1.** Mais, de même qu'éternel et rationnel, Dieu est aussi, je pense, parfait en tout<sup>2</sup> : «Vous serez parfaits comme votre Père qui est aux cieus<sup>a</sup>.» Montre

donc en ton dieu une bonté parfaite aussi. Encore que l'imperfection en soit suffisamment établie par le fait qu'on ne la trouve ni naturelle ni rationnelle, cette bonté va être convaincue maintenant, par un autre ordre d'arguments, non plus d'imperfection mais de déficience, de débilité et d'épuisement<sup>3</sup> : elle reste au-dessous du nombre des occasions qu'elle a de s'exercer puisqu'elle ne s'exerce pas sur tous. 2. Car ce n'est pas l'humanité dans son ensemble qui est sauvée, mais l'humanité moins l'ensemble des juifs et des chrétiens du Créateur<sup>4</sup>. Si le plus grand nombre périt, comment assure-t-on qu'une telle bonté est parfaite, elle qui reste inactive dans la majorité des cas, existe pour quelques-uns, n'existe pas pour la plupart, cède à la destruction, fait sa part à l'anéantissement? Si le plus grand nombre n'est pas sauvé, on aura alors une forme plus parfaite non de bonté, mais de méchanceté<sup>5</sup>. Car si sauver est l'œuvre de la bonté, ne pas sauver est celle de la

4. Nous préférons voir en *omnibus* un ablatif de différence (cf. A. ERNOUT et F. THOMAS, *Syntaxe latine* § 117 a) ou *ablatius mensurae* (cf. *LHS* § 84 b, p. 135-136), plutôt qu'un ablatif de comparaison («moins nombreux que les juifs et les chrétiens du Créateur») comme font Moreschini et Evans. Sur la damnation réservée par Marcion aux adorateurs du Démon (juifs et chrétiens orthodoxes), voir *infra* 27, 1 et 6.

5. Nouvelle imputation au dieu marcionite du grief de *malitia* qui est fait au Créateur dans la doctrine : cf. *supra* 12, 3 (et p. 157, n. 3) et 22, 7-8 (et p. 205, n. 5).

Magis autem non faciens saluos, dum paucos facit, perfectior erit in non iuuando quam iuuando. 3. Non poteris et in Creatorem referre bonitatis in omnes defectionem. (3) Quem enim iudicem tenes, dispensatorem, si forte, bonitatis ostendis intellegendum, non profusorem, quod tuo deo uindicas. Vsque adeo hac sola eum praefers bonitate Creatori. Quam si solam profitetur et totam, nulli deesse debuerat.

Sed nolo iam de parte maiore pereuntium imperfectum bonitatis arguere deum Marcionis: sufficit ipsos, quos saluos facit, imperfectae salutis inuentos imperfectam bonitatem eius ostendere, scilicet anima tenus saluos, carne deperditos, quae apud illum non resurgit. Vnde haec dimidiatio salutis nisi ex defectione bonitatis? 4. Quid erat perfectae bonitatis quam totum hominem redigere in salutem, totum damnatum a Creatore, totum a deo optimo adlectum? Quod sciam, et caro tinguitur apud illum, et caro de nuptiis tollitur, et caro in confessione nominis desaeuitur. Sed et si carni delicta reputantur, praecedit animae reatus et culpae principatus animae potius adscribendus, cui caro ministri nomine occurrit. Carens denique

XXIV, 18 bonitatis Kr. Ev.: -tatem θ Mor. \* || 21 deo: om. β || 24 imperfectum θ Mor. Ev.: -tae Oehler Kr. || 32 sciam Rig. Kr. Mor. Ev.: si iam θ

1. Voir Notes critiques, p. 277.

2. Une éventuelle rétorsion marcionite est désarmée par le rappel que le Créateur est «juge» et que la justice, naturellement, contrôle l'exercice de la bonté (cf. II, 23, 1-2).

3. Sur cette insistance, cf. *supra* 2, 3 (et Notes critiques, p. 253) et *infra* § 7 (*bonum deum praefers*).

4. Le second volet de la démonstration (qui ira jusqu'au § 5) marque un progrès sur le premier: le dieu marcionite, qui déjà ne sauve pas tous les hommes, ne sauve pas tout l'homme dans ses élus; le salut ne

méchanceté. Ne sauvant pas davantage, elle qui sauve quelques-uns, elle sera plus parfaite en ne secourant pas qu'en secourant! 3. Tu ne pourras pas retourner contre le Créateur le grief de défaut de bonté pour tous<sup>1</sup>: (3) le tenant pour juge, tu donnes à entendre qu'il est, à l'occasion, l'économe de sa bonté, et non le gaspilleur, titre que tu revendiques pour ton dieu<sup>2</sup>. Tant il est vrai que c'est uniquement pour cette bonté que tu le préfères au Créateur<sup>3</sup>. Mais s'il en fait exclusivement et totalement profession, elle n'aurait dû manquer à personne.

...ni  
pour tout l'homme

Mais je ne veux plus faire état de la destruction du plus grand nombre pour convaincre le dieu de Marcion d'être imparfait dans sa bonté. Le salut imparfait qu'on trouve chez ceux-mêmes qu'il sauve suffit à montrer l'imperfection de sa bonté<sup>4</sup>: leur âme est sauvée, mais leur chair perdue à jamais puisque, chez lui, elle ne ressuscite pas. D'où vient ce demi-salut, sinon d'une déficience de la bonté? 4. Existait-il une autre marque de parfaite bonté que de sauver l'homme tout entier, lui qui avait été condamné tout entier par le Créateur, et tout entier élu par le dieu très bon? Autant que je sache, chez lui, la chair reçoit le baptême, la chair est écartée du mariage, la chair subit la torture dans la confession du Nom<sup>5</sup>. Or même si les péchés sont imputés à la chair, c'est l'âme qui la précède dans la culpabilité, c'est à l'âme qu'il faut attribuer plutôt la primauté de la faute: la chair ne concourt qu'à titre de

concerne que l'élément psychique ou spirituel, le corps en est exclu. Question reprise dans *Res.*; voir aussi *Marc.* V, 11, 15 et 12, 5.

5. Baptême (cf. 14, 3), continence (cf. 29, 1-2), martyre (cf. 14, 5; 27, 5) intéressent le corps que, inconséquents, les marcionites excluent du salut.

anima caro hactenus peccat. Ita et in hoc iniusta bonitas et sic quoque imperfecta, innocentio rem substantiam relinquens in exitium, obsequio, non arbitrio delinquentem.

40 5. Cuius Christus etsi non induit ueritatem, ut tuae haeresi uisum est, imaginem tamen eius subire dignatus est. Ipso quod mentitus est illam, aliquid ei debuit debuisse. Quid est autem homo aliud quam caro, siquidem nomen hominis materia corporalis, non animalis, ab auctore sortita est? *Et*

45 *fecit hominem Deus*, inquit, *limum de terra*, non animam; anima enim de afflatu : *Et factus est homo in animam uiuam*<sup>b</sup>; quis? Vtique qui de limo : *Et posuit Deus hominem in paradiso*<sup>c</sup>; quod finxit, non quod fluit; qui caro nunc, non qui anima. Itaque si ita est, quo ore contendes

50 perfectum bonitatis titulum, quae non iam a partitione speciali hominis liberandi defecit, sed a proprietate generali? 6. Si plena est gratia et solida misericordia, quae soli animae salutaris est, plus praestat haec uita, qua toti et

XXIV, 41 Ipso *Oehler Ev.* : Ipsum θ *Kr. Mor.* \* || 42 debuit debuisse *MG R.*, *Kr.* (*qui lacunam ante sign.*) *Mor. Ev.* : debui debuisse γ *R.*, (*debut uidetur superesse in marg.*) *R.*, debuit profuisse *coni. R.* || 47 quis *R.*, *Kr. Ev.* : quid *Mγ R., R.*, *Mor.* || 50 non iam : *inu. X*

XXIV. b. Gen. 2, 7 || c. Gen. 2, 8

1. L'idée que, si la chair est associée à l'âme dans le péché, la véritable culpabilité incombe néanmoins à l'élément psychique, non à l'élément corporel qui n'est qu'un serviteur, a été souvent exprimée par Tert. : *Bapt.* 4, 5; *An.* 40, 2; *Res.* 15, 7-16, 15; *Marc.* V, 10, 13; cf. WASZINK, *Com. An.*, p. 451-452. Le thème du corps serviteur ou instrument de l'âme, attesté chez IRÉNÉE (*Haer.* 2, 33, 4), viendrait de PLATON, *Pbédon* 80 A; cf. MEIJERING, p. 72.

2. Argument tiré, non sans artifice, de la christologie docète de Marcion. Voir Notes critiques, p. 277.

servante. Enfin une chair privée d'âme cesse de pécher<sup>1</sup>. Aussi est-ce une injustice et, par là, une imperfection de la bonté que d'abandonner à la destruction la substance la plus innocente, qui pèche par obéissance et non de son plein gré. 5. D'autre part, le Christ de ce dieu, même s'il n'a pas revêtu une chair véritable, selon la thèse de ton hérésie, a au moins daigné en prendre l'apparence. Du fait même qu'il l'a simulée, il aurait dû lui en avoir quelque obligation<sup>2</sup>. D'ailleurs, l'homme est-il autre chose que chair, s'il est vrai que le nom d'homme a été attribué par son auteur à une matière corporelle, et non animée? Il est dit : «Dieu fit l'homme, limon de la terre», non pas âme, car l'âme vient du souffle : «Et l'homme fut fait âme vivante<sup>b</sup>». Qui est-ce qui fut fait? Assurément celui qui avait été formé du limon. «Et Dieu plaça l'homme dans le paradis<sup>c</sup>», c'est-à-dire ce qu'il a façonné, non ce qu'il a insufflé, celui qui est maintenant chair, non celui qui est âme<sup>3</sup>. S'il en est ainsi, de quel front oseras-tu soutenir la perfection d'une bonté qui a fait défaut, dans la délivrance de l'homme, non plus à des catégories particulières, mais à sa propriété générale<sup>4</sup>? 6. Si plénière est une grâce et complète une miséricorde qui ne sauvent que l'âme, la vie présente nous accorde davantage, puisque nous en jouis-

3. Même valorisation de la chair, à partir de la même base scripturaire, en *Res.* 5, 8-9. L'interprétation très littérale, qui distingue l'élément façonné et l'élément insufflé, s'appuie en outre, sans le dire, sur l'étymologie traditionnelle de *homo* (rapport avec *humus*).

4. Phrase d'expression un peu obscure. Par *partitio specialis* (emploi unique du substantif chez l'auteur) il faut comprendre «distinction de cas, de catégories» (à l'intérieur du salut) : l'expression fait écho à *partiarum exitii* du § 2 et vise l'exclusion de catégories d'hommes (les juifs et les chrétiens du Créateur). La *proprietas generalis* désigne la chair, qui appartient en propre à tout le genre humain.

integri fruimur. Ceterum ex parte resurgere multari erit,  
 55 non liberari. Erat et illud perfectae bonitatis, ut homo,  
 liberatus in fidem dei optimi, statim eximeretur de domici-  
 lio atque dominatu dei saeui. 7. An nunc et febricitas,  
 o Marcionita, et ceteros tribulos et spinas<sup>d</sup> dolor carnis  
 60 tuae tibi edit; nec fulminibus tantum aut bellis et pestibus  
 aliisque plagis Creatoris sed et scorpiis eius obiectus, in  
 quo te putas liberatum de regno eius, cuius te muscae  
 adhuc calcant? Si de futuro erutus es, cur non et  
 de praesenti, ut perfecte? Alia est nostra condicio  
 65 generis. Tu tantummodo bonum deum praefers. Non  
 potes autem perfecte bonum ostendere a quo non perfecte  
 liberaris.

**XXV. I.** Quod adinet ad bonitatis quaestionem, his  
 lineis deduximus eam minime deo adaequare, ut neque  
 ingentiam neque rationalem neque perfectam, sed et  
 improbam et iniustam et ipso iam bonitatis nomine indi-  
 5 gnam, quod scilicet in quantum deo congruat, in tantum  
 deum non esse conueniat qui de tali bonitate etiam

**XXIV**, 57 febricitas θ *Mor. Ev.*: febriculas *Eng. Kr.* febricitates  
*Lat.* || 63 perfecte *Rig. Kr. Mor. Ev.*: perfectae *M* perfecta est γ *R, R,*  
 perfecte sis *R,* || 66 bonum *MG R,* *Kr. Mor. Ev.*: deum γ *R, R,*

**XXV**, 2 adaequare *M Kr.*: -ari β *Mor. Ev.* || 5 congruat: -gruit *X*

**XXIV. d.** Cf. Gen. 3, 18

1. Diverses réflexions sur l'imperfection de cette bonté remplissent  
 cette fin de chapitre où le ton se hausse (apostrophe au marcionite); est  
 souligné plus particulièrement le caractère dérisoire de ce prétendu salut  
 qui n'affranchit pas l'homme du domaine du Créateur où règne le mal.

2. Argument tiré de la critique marcionite contre la création; cf. *supra*

sons dans notre totale intégrité<sup>1</sup>. D'ailleurs une résurrec-  
 tion partielle ne peut être qu'un châtement, non une  
 libération. La marque aussi d'une bonté parfaite eût été que  
 l'homme, délivré pour croire au dieu très bon, fût enlevé  
 aussitôt au séjour et à la domination du dieu cruel.  
 7. Mais tu connais la fièvre, marcionite, et les autres ronces  
 et épines<sup>d</sup>, la douleur de ta chair te les fournit; tu es exposé  
 non seulement à la foudre ou aux guerres, aux pestes et  
 autres fléaux du Créateur, mais même à ses scorpions<sup>2</sup>. En  
 quoi te crois-tu affranchi de son empire puisque ses  
 mouches t'accablent encore? Si tu es délivré de son règne à  
 venir, pourquoi ne l'es-tu pas aussi du présent, de façon à  
 l'être parfaitement? Autre est notre condition auprès de  
 notre auteur, de notre juge, du chef offensé de notre race<sup>3</sup>.  
 Toi, tu préfères un dieu exclusivement bon. Mais tu ne  
 saurais montrer parfaitement bon un dieu qui ne t'apporte  
 pas une délivrance parfaite.

**XXV. I.** En ce qui concerne la  
 question de sa bonté, cette ligne de  
 discussion nous a conduits à établir  
 qu'elle ne cadre pas du tout avec la  
 divinité, n'étant ni innée, ni rationnelle, ni parfaite, mais  
 malhonnête, injuste, indigne du nom même de bonté; car,  
 apparemment, autant la bonté s'accorde à la divinité,  
 autant il ne convient pas d'admettre comme dieu un être  
 qui se voit préféré même pour une bonté de cette sorte, et

14, 1 (et p. 162, n. 2). Comme l'indique Moerschini (*Trad.* p. 339, n. 2)  
 la mention des scorpions s'explique par la région où Tert. écrit:  
 cf. *Marc.* IV, 26, 9 et *Scorp.* 1.

3. Comme plus haut (§ 3 a), l'auteur réfute d'avance la rétorsion de  
 l'argument contre le Créateur, en invoquant la théodicée habituelle (mal  
 conséquence du péché de l'homme désobéissant au seigneur Dieu):  
 cf. *Paen.* 2, 1-2; *Pat.* 5, 12; *Marc.* II, 6, 8 s.).

praeferatur, nec de tali modo uerum et sola. 2. Iam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris adpendicibus sensibus et adfectibus, 10 quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in Creatorem, nos uero et agnoscimus in Creatore ut deo dignos. Et ex hoc quoque negabimus deum in quo non omnia, quae deo digna sint, constant. 3. Si aliquem de Epicuri schola deum adfectauit Christi nomine titolare, ut quod beatum et 15 incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet<sup>1</sup> (hanc enim sententiam ruminans Marcion remouit ab illo seueritates et iudiciarias uires), aut in totum immobilem et stupentem deum concepisse debuerat – et quid illi cum Christo, molesto et Iudaeis per doctrinam et sibi per 20 crucem? – aut et de ceteris motibus eum agnouisse – et quid illi cum Epicuro, nec sibi nec Christianis necessario? 4. Ecce enim hoc ipso, quod retro quietus, qui nec notitiam sui aliquo interim opere curauerit, post tantum aeui senserit in hominis salutem, utique per uoluntatem,

XXV, 9 sit, negatis θ *Mor. Ev.* : sit. Negatis Kr. || 11 dignos. Et θ *Ev.* : dignos, et *Kr. Mor.* || 20 crucem *Ev.* : Iesum (Ihm) θ *Kr.* sensum *Vrs. Mor.* Fortasse ipsum *legendum* \*

XXV. a. Cf. ÉPICURE, *Kyr. Dox.* I (DIOGÈNE LAERCE 10, 139)

1. Récapitulation de la section précédente et transition vers la nouvelle question (la bonté d'un Dieu qui sauve peut-elle être exclusive de toutes affections?); est soulignée habilement l'insistance marcionite (cf. 24, 3 et p. 216, n. 3) sur cette bonté. L'emploi intransitif de *adaequare* (depuis *Bellum Alex.*) se rencontre en *An.* 8, 1 et 32, 7 et peut-être aussi en *Or.* 15, 1 (cf. WASZINK, *Comm. An.*, p. 155).

2. Au nom de l'impassibilité divine, les marcionites dénonçaient les «faiblesses» et notamment la colère du Démiurge et soutenaient leur conception d'un dieu suprême étranger à des sentiments indignes de sa divinité (cf. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes*, p. 20-22, qui rappelle ORIGÈNE, *Princ.* 2, 4, 4). Tert. va réfuter l'argument en montrant que ces

non seulement pour elle, mais même rien que pour elle<sup>1</sup>. 2. Il faut en effet examiner maintenant si la divinité doit s'établir sur la base de la seule bonté, en lui déniait les autres sentiments et affections qui s'y rattachent, et que les marcionites rejettent de leur dieu sur le Créateur, mais que, pour notre part, nous reconnaissons dans le Créateur comme dignes de la divinité. Et, par là aussi, nous dénierons la divinité à ce dieu en qui l'on ne constate pas tous les attributs dignes de la divinité<sup>2</sup>. 3. Si Marcion s'est piqué de décorer du nom de Christ un dieu emprunté à l'école d'Épicure<sup>3</sup> pour que l'être bienheureux et incorruptible ne crée d'embarras ni à lui-même ni à autrui<sup>4</sup> (c'est en remâchant cette pensée qu'il a écarté de son dieu les marques de sévérité et les violences judiciaires), de deux choses l'une : ou il aurait dû le concevoir comme totalement immobile et torpide – mais alors, qu'avait-il à faire avec le Christ, qui fut cause d'embarras pour les juifs avec son enseignement et pour lui-même avec sa croix<sup>5</sup>? –, ou bien il aurait dû reconnaître aussi en lui ces autres mouvements intérieurs – mais alors qu'avait-il à faire avec Épicure qui n'est lié ni à lui ni aux chrétiens? 4. Considère qu'il était resté tranquille auparavant, sans procurer même une idée de son existence par quelque ouvrage provisoire<sup>6</sup>, et qu'après un si long temps il a pensé au salut de l'homme, par un effet bien sûr de sa volonté : par là

affections, inévitablement associées à la bonté dans l'œuvre du salut de l'homme, sont par là même dignes de Dieu; sur le cliché de θεοπραγές, cf. *supra* 3, 1 (et p. 111, n. 7) et *passim*.

3. Voir note complémentaire 20 (p. 310). L'expression *deum Christi nomine titolare* fait référence à la christologie modaliste de Marcion.

4. Traduction d'Épicure, qui est plus précise que celle de CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 45 où ἄφθαρτον est rendu par *aeternum*.

5. Voir Notes critiques, p. 278.

6. Habile reprise de la critique de 17, 4 sur la *sera reuelatio* du dieu suprême.

25 nonne concussibilis tunc fuit nouae uoluntati, ut et ceteris  
motibus uideatur obnoxius? Quae enim uoluntas sine  
concupiscentiae stimulo est? Quis uolet quod non concu-  
piscet? Sed et cura accedet uoluntati. Quis enim uolet quid  
et concupiscet, et non curabit? 5. Igitur cum et uoluit et  
30 concupiit in hominis salutem, iam et sibi et aliis negotium  
fecit, Epicuro nolente, consiliario Marcionis. Nam et  
aduersarium sibi constituit, ipsum illud aduersus quod et  
uoluit et concupiit et curauit, siue delictum siue mortem,  
35 Creatorem. 6. Porro nihil sine aemulatione decurret,  
quod sine aduersario non erit. Denique uolens et concupis-  
cens et curans hominem liberare, hoc ipso iam aemulatur et  
eum, a quo liberat, aduersus eum scilicet sibi liberaturus, et  
ea, de quibus liberat, in alia liberaturus. Proinde autem  
40 aemulationi occurrant necesse est officiales suae in ea quae  
aemulatur: ira, discordia, odium, dedignatio, indignatio,  
bilis, nolentia, offensa. 7. Haec omnia si aemulationi  
adsistunt, aemulatio autem liberando homini procurat,

XXV, 27 quis uolet quod non concupiscet γ R, R<sub>2</sub> Mor. Ev. : om.  
MG R secl. Kr. post accedet uoluntati transt. Pam. || 28 quid R, Kr.  
Mor. Ev. : quod Mγ R, R<sub>2</sub> || 29 curabit R, R<sub>2</sub> Kr. Mor. Ev. : -auit Mγ R,  
|| 31 Marcionis θ Kr. Mor. : Marcione Vrs. Ev. \* || 34 dominum  
hominis, Creatorem Kr. Mor. : dominum, hominis creatorem cett. ||  
35 decurret : decurrit X || 38-39 et ea Vrs. Kr. Mor. Ev. : eum θ (cum  
R<sub>1</sub>) || 41-42 indignatio bilis R, Kr. Mor. Ev. : indignabilis Mγ R, R<sub>2</sub>

1. Voir Notes critiques, p. 278. L'expression *negotium fecit* (variante de *molestias praestet* du § 3) souligne l'écart par rapport au postulat épicurien.

2. Nous suivons la ponctuation de Kroymann; voir *Deus Christ.*, p. 372-373.

3. Du désir et du soin, en passant par l'existence d'un adversaire, l'auteur arrive à l'*aemulatio* que les marcionites prétendaient rejeter de leur dieu comme liée à la colère: cf. II, 16, 3 (*si deus irascitur et aemulatur ...*). Voir *Spec.* 15, 3-4 : *ubi studium, ibi et aemulatio ... Porro et ubi*

même n'a-t-il pas été ébranlable par une volonté nouvelle? Et cela ne le fait-il pas apparaître exposé aussi aux autres mouvements? Y a-t-il volonté sans qu'il y ait l'aiguillon du désir? Voudra-t-on une chose sans la désirer? Mais le soin aussi s'ajoutera à la volonté. Voudra-t-on une chose et la désirera-t-on, sans en prendre soin? 5. Ainsi, puisqu'il a voulu et désiré le salut de l'homme, il a, dès lors, suscité des embarras à lui-même comme aux autres, contre la volonté d'Épicure, pourtant conseiller de Marcion<sup>1</sup>. Car il s'est constitué un adversaire, celui-là même contre lequel il a voulu, désiré, pris soin, que ce soit le péché ou la mort, et en premier lieu leur arbitre, le seigneur de l'homme, le Créateur<sup>2</sup>. 6. Progressons, rien ne se déroulera sans rivalité là où ne fera pas défaut un adversaire. Car, voulant, désirant, prenant soin de sauver l'homme, il rivalise<sup>3</sup> déjà par là même et avec celui dont il sauve, puisque bien sûr c'est contre lui et dans son propre intérêt qu'il sauvera, et avec ce dont il sauve, puisque c'est en vue d'autre chose qu'il sauvera. Par conséquent il faut à cette rivalité le concours de ses acolytes attirés<sup>4</sup> contre l'objet de la rivalité: colère, discorde, haine, mépris, indignation, emportement, refus, ressentiment. 7. S'il est vrai que la rivalité s'accompagne de tous ces mouvements, et si c'est bien la rivalité qui procure la délivrance de l'homme, si,

*aemulatio, ibi et furor et bilis et ira et dolor et cetera ...* Selon E. Muehlenberg («Marcion's Jealous God»: voir note complémentaire 20, p. 311), *aemulatio* cristalliserait toute la critique de Marcion contre le Créateur et expliquerait sa conception d'un dieu de pure bonté parce que, en accord avec la tradition carnéadienne, il aurait vu dans cette notion un étroit rapport avec la justice et la loi que cette tradition conteste.

4. Qualifiés de *adpendices* (§ 2), les affections sont désignées ici par une métaphore empruntée à la vie politique, qui sera poursuivie au § 7 (*per quos administratur*): les *officiales* sont les personnes attachées à un service ou à un culte dans l'administration ou la religion romaine; cf. *Id.* 17, 1; *Prax.* 3, 2. L'intention valorisante est manifeste.

liberatio autem hominis operatio bonitatis est, non poterit  
 45 ea bonitas sine suis dotibus, id est sine sensibus et  
 adfectibus, per quos administratur aduersus Creatorem, ne  
 sic quoque inrationalis praescribatur, si careat et sensibus  
 et adfectibus debitis. Haec multo plenius defendemus in  
 causa Creatoris, in qua et exprobrantur.

**XXVI. 1.** At hic sufficit peruersissimum deum ostendi  
 in ipso praeconio solitariae bonitatis, qua nolunt ei adscri-  
 bere eiusmodi motus animi, quos in Creatore reprehend-  
 5 dunt. Si enim neque aemulatur neque irascitur neque  
 damnat neque uexat, utpote qui nec iudicem praestat, non  
 inuenio quomodo illi disciplinarum ratio consistat, et  
 quidem plenior. **2.** Quale est enim ut praecepta consti-  
 tuat non executurus, ut delicta prohibeat non uindicaturus,  
 quia non iudicaturus, extraneus scilicet ab omnibus sen-  
 10 sibus seueritatis et animaduersionis? Cur enim prohibet  
 admitti quod non defendit admissum, cum multo rectius  
 non prohibuisset quod defensurus non esset quam ut non  
 defenderet quod prohibuisset? Immo et permisisse directo  
 debuit, sine causa prohibiturus, ut non defensurus. **(3)**  
 15 Nam et nunc tacite permissum est quod sine ultione  
 prohibetur. **3.** Et utique non aliud prohibet admitti  
 quam quod non amat fieri. Stupidissimus ergo qui non

XXV, 46 quos R, Kr. Mor. Ev. : quod My R,R,  
 XXVI, 14 ut non M Kr. Mor. Ev. : inu. β

1. Annonce de l'important développement de II, 16, 2-7 où sera établie la légitimité de *motus* et d'*affectus* en Dieu.

2. Première mention d'une qualification injurieuse qui reviendra dans toute la fin du livre.

3. Sur la rigueur de la morale (*disciplinae*) marcionite, voir *infra* 29, 1 et HARNACK, *Marcion*, p. 143-152. L'objet du développement (jusqu'à la fin du § 3) est de montrer l'illogisme d'un dieu qui pose des règles sévères sans vouloir les faire respecter par l'exercice de sa justice. Cette argumentation sera résumée en II, 11, 3 («Cependant nous avons

d'autre part, la délivrance de l'homme est une œuvre de la bonté, il ne sera pas possible que la bonté se présente sans ses apanages, c'est-à-dire sans les sentiments et affections qui en assurent le fonctionnement contre le Créateur; sinon, ici encore, on lui opposerait l'objection préalable d'irrationalité, puisqu'elle manquerait des sentiments et affections indispensables. Ce point, nous le défendrons plus à fond en plaidant la cause du Créateur à qui on en fait grief<sup>1</sup>.

**Absurdité d'un dieu qui ne juge pas ...** **XXVI. 1.** Mais ici, il suffit de montrer la complète absurdité<sup>2</sup> de leur dieu là même où ils l'exaltent pour sa seule bonté en ne voulant pas lui attribuer des mouvements intérieurs de cette sorte, qu'ils critiquent chez le Créateur. S'il ne connaît ni rivalité ni colère, s'il ne condamne ni ne tourmente, puisqu'il ne joue pas le rôle d'un juge, je ne vois pas sur quoi repose, chez lui, un système de règles morales qui est même plus étoffé<sup>3</sup>? **2.** Quelle extravagance d'établir des commandements, sans vouloir les faire exécuter, d'interdire les fautes, sans vouloir les châtier, puisqu'il ne veut pas juger, étranger qu'il est à tous les sentiments de sévérité répressive! Pourquoi interdit-il un acte dont il ne punit pas l'accomplissement? Il eût été beaucoup plus correct de ne pas interdire l'acte qu'il ne voulait pas punir, que de ne pas punir l'acte qu'il avait interdit! Bien mieux, il aurait dû permettre explicitement : c'est sans raison qu'il allait interdire puisqu'il n'allait pas punir. **(3)** Car c'est permettre tacitement que d'interdire sans fixer de pénalité. **3.** Et à vrai dire, s'il interdit une action, c'est que l'accomplissement lui en déplaît. C'est donc être complètement stupide

montré que lui aussi il est juge, ou alors s'il n'est pas juge, il est, pour sûr, le législateur absurde et inconsistant d'une discipline qui échappe à la sanction, autrement dit au jugement.»); cf. aussi *Res.* 14, 6-8.

offenditur factu quod non amat fieri, quando offensa comes  
 sit frustratae uoluntatis. Aut si offenditur, debet irasci; si  
 20 irascitur, debet ulcisci. Nam et ultio fructus est irae et ira  
 debitum offensa et offensa, ut dixi, comes frustratae  
 uoluntatis. Sed non ulciscitur; ergo nec offenditur. Sed  
 non offenditur, ergo nec laeditur uoluntas eius, cum fit  
 quod noluit fieri; et fit iam delictum secundum uoluntatem  
 25 eius, quia non fit aduersus uoluntatem quod non laedit  
 uoluntatem. 4. Aut si hoc erit diuinae uirtutis siue boni-  
 tatis, nolle quidem fieri et prohibere fieri, non moueri  
 tamen, si fiat, dicimus iam motum esse illum, qui noluit,  
 et uane non moueri ad factum qui motus sit ad non  
 30 faciendum quando noluit fieri; nolendo enim prohibuit.  
 Non enim et iudicauit nolendo fieri et idcirco prohibendo?  
 Non faciendum enim iudicauit et prohibendum pronun-  
 tiauit. Ergo et ille iam iudicat. 5. Si indignum est Deum  
 iudicare, aut si eatenus dignum est Deum iudicare, qua  
 35 tantummodo nolit et prohibeat, non etiam defendat  
 admissum, atquin nihil Deo tam indignum quam non  
 exequi quod noluit et prohibuit admitti: primo, quod

XXVI, 21 offensa : offensio X || 22 Sed<sup>2</sup> : Si Kr. || 24 noluit fieri M  
 Kr. Mor. : inu. β Ev.

1. QUISPÉL (*Bronnen*, p. 30) et MEIJERING (p. 79) rapprochent d'IRÉNÉE, *Haer.* 5, 27, 1 (*Si non indicat Pater, aut non pertinet ad eum, aut consentit his quae sunt omnibus*). Mais l'argument de Tert. s'intègre dans un ensemble dont il est le couronnement, et le jeu des antithèses souligne le paradoxe auquel on aboutit (péché accompli conformément à la volonté de Dieu).

2. Pour réfuter une possible réplique de l'adversaire, notre polémiste reprend l'idée qu'il a utilisée précédemment (25, 4-5) sur la volonté comme « ébranlement », « mouvement » (Cf. ARISTOTE, *Éth. Nic.* 3, 5, 1113 a 1-13; voir aussi MEIJERING, p. 78). Mais ici il l'applique, non sans artifice, au non-vouloir, au refus.

3. Passant du sens général de *iudicare* (cf. TLL VII, 2, c. 619, l. 3 s.)

que de ne pas s'offenser d'un acte dont l'accomplissement vous déplaît : l'offense est la compagne d'une volonté frustrée. Ou alors, s'il est offensé, il doit se mettre en colère; s'il se met en colère, il doit se venger. Car la vengeance est le fruit de la colère, la colère est le dû de l'offense, et l'offense, comme je l'ai dit, est la compagne d'une volonté frustrée. Mais il ne se venge pas; donc il ne s'offense pas non plus. Mais il ne s'offense pas; donc sa volonté n'est pas blessée non plus quand s'accomplit ce qu'il ne voulait pas. Dès lors la faute s'accomplit conformément à sa volonté puisqu'elle ne s'accomplit pas contre sa volonté qu'elle ne blesse pas<sup>1</sup>. 4. Ou bien, si c'est le propre de la vertu ou bonté divine de ne pas vouloir une action et de l'interdire sans toutefois s'émouvoir si elle se produit, nous disons que ce dieu s'est déjà ému quand il n'a pas voulu<sup>2</sup>, et qu'il est vain de sa part de ne pas s'émouvoir devant l'action accomplie puisqu'il s'est ému pour qu'elle ne s'accomplisse pas, quand il n'a pas voulu qu'elle s'accomplisse. Car, en ne voulant pas, il a interdit. Et n'a-t-il pas jugé, en ne voulant pas l'accomplissement de l'acte et, par là, en l'interdisant? Il a jugé en effet qu'il ne fallait pas l'accomplir, et il en a prononcé l'interdiction. Donc, dès lors, lui aussi, il juge<sup>3</sup>. 5. S'il est indigne, pour Dieu, de juger, ou s'il n'est digne de lui de juger que dans la mesure où il se contente de ne pas vouloir et d'interdire, sans punir aussi le délit commis, eh bien non, rien n'est si indigne de Dieu que de ne pas poursuivre l'acte qu'il n'a pas voulu et qu'il a interdit qu'on commette<sup>4</sup> : en

au sens technique et judiciaire de ce verbe, Tert. retourne contre le dieu marcionite la qualification réservée au Créateur.

4. Reprise de l'argumentation qui a été interrompue, au début du § 4, par la réplique présumée de l'adversaire. A ce que les marcionites jugent indigne de Dieu, est opposé ce qui, réellement, est indigne de Dieu d'après la démonstration des § 2-3. Sur le motif de *θεοπεπέε*, voir *supra* 3, 1 (et p. 111, n. 7).

qualicumque sententiae suae et legi debeat uindictam in auctoritatem et obsequii necessitatem, secundo, quia  
 40 aemulum sit necesse est quod noluit admitti et nolendo prohibuit, malo autem parcere Deum indignius sit quam animaduertere, et quidem deo optimo, qui non alias plane bonus sit, nisi mali aemulus, uti boni amorem odio mali exerceat et boni tutelam expugnatione mali impleat.

**XXVII.** 1 Sed iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo, dimittit autem non uindicando et absoluit non puniendo. O deum ueritatis praeuaricatore, sententiae suae circumscriptorem! Timet damnare quod damnat,  
 5 timet odisse quod non amat, factum sinit quod fieri non sinit, mauult ostendere quid nolit quam probare. Hoc erit bonitas imaginaria, disciplina phantasma et ipsa, transfuntoria praecepta, secunda delicta. 2. Audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis : deus melior  
 10 inuentus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna<sup>a</sup>, cui nullus dentium

**XXVI**, 42 plane *M* *Kr. Mor.* : plene  $\beta$  *Ev.* || 44 et *M R*, *Kr. Mor.* *Ev.* : ut  $\gamma$  *R*, *R*,<sub>2</sub>

**XXVII**, 7 phantasma et ipsa, transfuntoria *Kr. Mor.* *Ev.* : phantasma, et ipsa transfuntoria *cett.*

**XXVII.** a. Cf. Matth. 5, 30; 18, 8; Mc 9, 43

1. Cf. *Paen.* 3, 2 où Dieu, défini comme *grande quid boni*, est dit ne se déplaire qu'au mal *quod inter contraria sibi nulla amicitia est*; également *Marc.* II, 11, 4 (*nihil aemulum mali non bonum, sicut et boni aemulum nihil non malum*). Idée exploitée en un argument de circonstance, le dieu suprême étant prétendu *optimus* par les marcionites.

2. La concession supposée de l'adversaire sur le point précédent va permettre à l'auteur d'engager une véritable *nituperatio* du dieu tout bon (qui répond à la *nituperatio* de Marcion en 1, 3-5) : face à l'affirmation marcionite («notre dieu ne punit pas»), il va s'indigner en utilisant plusieurs arguments et en mettant en œuvre les ressources de la rhétorique.

premier lieu, parce qu'il doit assortir n'importe laquelle de ses sentences et de ses lois d'une sanction qui en assure l'autorité et rende nécessaire l'obéissance; en second lieu, parce que inévitablement doit provoquer son opposition ce dont il n'a pas voulu l'accomplissement et qu'il a interdit par ce non-vouloir : il serait plus indigne de Dieu d'épargner le mal que de le punir<sup>1</sup>, surtout quand il s'agit d'un dieu très bon et qui ne saurait être tout à fait bon qu'en étant l'ennemi du mal, pour déployer son amour du bien par la haine du mal et assurer à plein la protection du bien par l'extermination du mal.

**XXVII.** 1. Mais admettons, il  
 ... et  
 qui n'est pas craint juge par son refus du mal et il condamne par son interdiction; du moins il pardonne en ne se vengeant pas, et absout en ne punissant pas<sup>2</sup>. O dieu qui manque aux devoirs de la vérité, qui circonvient sa pensée! Il a peur de condamner ce qu'il condamne, il a peur de haïr ce qu'il n'aime pas, il permet une fois accompli ce qu'il ne permet pas d'accomplir, il aime mieux montrer ce qu'il ne veut pas que d'en donner la preuve<sup>3</sup>! Cela voudra dire : bonté imaginaire, morale fantôme<sup>4</sup> elle aussi, commandements éphémères, péchés en toute quiétude! 2. Écoutez, pécheurs, et vous qui ne ne l'êtes pas encore, écoutez pour pouvoir le devenir : on a trouvé un dieu meilleur, qui ne connaît ni l'offense, ni la colère ni la vengeance; chez lui, pas de feu qui flambe<sup>5</sup> dans la géhenne<sup>a</sup>, pas de grincements de dents qui fassent

3. L'argument de la pusillanimité (rétorsion du reproche de «faiblesse» fait au Créateur; cf. II, 27, 1 : *pusilla et infirma*) s'exprime en particulier par le motif de la crainte : c'est d'autant plus dérisoire que ce dieu ne veut pas être craint (cf. § 2-3).

4. Reprise du motif de 22, 1 (voir p. 200, n. 4).

5. L'expression (*ignis* avec le passif de *coquo*) est unique dans la latinité d'après *TLL* IV, c. 927, l. 80.

frendor horret in exterioribus tenebris<sup>b</sup> : bonus tantum est. Denique prohibet delinquere, sed litteris solis. In uobis est, si uelitis illi obsequium subsignare, ut honorem deo  
 15 habuisse uideamini; timorem enim non uult. 3. Atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant. 'Malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur'. Stulte, quem Dominum appellas negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, etiam timendae?  
 20 Aut quomodo diliges, nisi timeas non diligere? Plane nec pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter potestatem, nec legitimus dominus, ut diligas propter humanitatem et timeas propter disciplinam.  
 4. Sic denique plagiarii diliguntur, non etiam timentur.  
 25 Non enim timebitur nisi iusta et ordinaria dominatio. Diligi autem potest etiam adultera; sollicitatione enim constat, non auctoritate, et adulatione, non potestate. Quid denique adulantius quam delicta non exequi? 5. Age itaque, qui deum non times quasi bonum, quid non in  
 30 omnem libidinem ebullis, summum, quod sciam, fructum uitae omnibus, qui deum non timent? Quid non frequentas tam sollemnes uoluptates circi furentis et caeuae saeuientis et scaenae lasciuientis? Quid non et in persecutionibus

XXVII, 16 prae se ferunt *M R*, *Kr. Mor. Ev.* : se praeferunt  $\gamma$  *R, R*, || 18 diligetur *M Kr. Mor. Ev.* : diligitur  $\beta$  || 20 Aut *M* : At  $\beta$  *Kr. Mor. Ev.* || 24 plagiarii *R* *edd.* : placiarii *M\gamma*

XXVII. b. Cf. Matth. 8, 12; Lc 13, 28

1. Ironique utilisation d'un thème qui, d'après *Praes.* 43, 3 était général chez les hérétiques (*negant deum timendum*). Cf. *Marc.* IV, 8, 7.

2. Argument «littéraliste» ou philologique : les marcionites ont conservé le nom de *Kyrios (dominus)* désignant Dieu et le Christ dans le N. T. Cf. NONIUS (p. 281, 12) : *dominus dicitur cui seruitur*.

3. Cf. II, 13, 5 où, s'inspirant sans doute (cf. QUISPÉL, *Bronnen*, p. 24) d'IRÉNÉE, *Haer.* 5, 17, 1, Tert. fait voir dans le Créateur le père et le maître de l'homme, et méritant à ce titre l'amour et la crainte.

frémir dans les ténèbres extérieures<sup>b</sup>; il n'est que bonté; car, s'il interdit de pécher, c'est pour la forme seulement! Il dépend de vous, si vous voulez, de lui offrir votre soumission pour paraître l'honorer comme dieu; car, lui, il ne veut pas être craint<sup>1</sup>! 3. Et précisément les marcionites affichent qu'ils ne craignent pas du tout leur dieu. Ils disent : «On craindra un dieu méchant, mais on aimera un dieu bon.» Insensé! Celui que tu appelles Seigneur, tu nies qu'il soit à craindre? Ce nom ne désigne-t-il pas un pouvoir, et qui est à craindre<sup>2</sup>? Ou comment aimer sans craindre de ne pas aimer? Sans doute n'est-il pour toi ni un père à qui reviennent l'amour, par sentiment filial, et la crainte, par respect de sa puissance, ni un maître légitime que tu doives aimer par humanité et craindre par discipline<sup>3</sup>. 4. Car ce sont les pseudo-maîtres<sup>4</sup> qui sont l'objet de cette sorte d'amour, exempt de crainte. Ne sera craint en effet le pouvoir d'un maître que s'il est juste et conforme à l'ordre; aimé, il peut l'être même s'il est usurpé : car alors, il s'établit par séduction, non par autorité, par flatterie, non par puissance. Et quelle plus grande flatterie que de ne pas poursuivre les fautes? 5. Eh bien donc, toi qui ne crains pas ton dieu en alléguant sa bonté, pourquoi ne t'abandonnes-tu pas au jaillissement de tous les plaisirs? C'est là, que je sache, la suprême jouissance de la vie pour tous ceux qui ne craignent pas Dieu<sup>5</sup>. Pourquoi ne fréquentes-tu pas les plaisirs si courus du cirque, avec son délire, de l'arène, avec sa cruauté, du théâtre, avec son libertinage<sup>6</sup>? Et

4. Cf. *supra* 23, 7 (où est employé le terme *plagiator* = «voleur d'esclaves»).

5. Allusion à la morale épicurienne de la *uoluptas* (entendue, selon le préjugé courant, comme hédonisme grossier). Une contradiction est ainsi suggérée, à l'intérieur du marcionisme, entre la théologie, qui s'inspire d'Épicure (cf. *supra* 25, 3), et l'ascétisme moral (cf. HARNACK, *Marcion*, p. 148-150) qui lui tourne le dos.

6. Cf. *Mart.* 2, 7; *Ap.* 38, 4.

statim oblata acerra animam negatione lucraris? 'Absit, inquis, absit!' Ergo iam times delictum et timendo probasti illum timeri, qui prohibet delictum. Aliud est, si eadem dei tui peruersitate quem non times obseruas, qua et ille quod non uindicat prohibet.

6. Multo adhuc uanius, cum interrogati quid fiet peccatori cuique die illo, respondent abici illum quasi ab oculis. Nonne et hoc iudicio agitur? Iudicatur enim abiciendus, et utique iudicio damnationis; nisi si in salutem abicitur peccator, ut et hoc deo optimo competat. Et quid erit abici, nisi amittere id quod erat consecuturus si non abiceretur, id est salutem? Ergo salutis in detrimentum abicitur, et hoc decerni non poterit nisi ab irato et offenso et executore delicti, id est iudice.

**XXVIII. 1.** Exitus autem illi abiecto quis? 'Ab igni, inquiunt, Creatoris deprehendetur'. Adeone nullum habet elementum uel in hanc causam prouisum, quo peccatores suos uel sine saeuitia releget, ne illos dedat Creatori? Quid

**XXVII.** 40 die illo *Lat. Kr. Mor. Ev.* : die illorum θ || 42 nisi si *My Kr. Mor. Ev.* : nisi R || abicitur *M Kr.* : -cietur γ -ciatur R *Mor. Ev.*

**XXVIII.** 1 igni *M Kr. Mor.* : igne β *Ev.* || 4 releget *R<sub>2</sub>R<sub>1</sub> Kr. Mor. Ev.* : religet *My R<sub>1</sub>*

1. Scène habituelle de la persécution. Voir P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Rome 1983, p. 81 s. Sur les martyrs marcionites mêlés à ceux de la Grande Église, voir EUSÈBE, *H. E.* 5, 16, 21; cf. HARNACK, *Marcion*, p. 150, n. 4.

2. Formule scripturaire de refus indigné : cf. *Lc.* 20, 16; *Rom.* 3, 4 etc.

3. De toute cette réponse de notre auteur à la position marcionite, on rapprochera CLÉMENT ALEX., *Strom.* 2, 8, 39-40, qui, plus philosophe et moins polémiste, établit l'existence légitime d'une crainte de Dieu, qui est crainte de s'écarter de Dieu par le péché. Sur l'importance de la crainte de Dieu chez Tert., voir C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales*, p. 69 s.

pourquoi, dans les persécutions, aussitôt qu'on t'a présenté le coffret à encens, ne sauves-tu pas ta vie par un reniement<sup>1</sup>? « Arrière, dis-tu, arrière<sup>2</sup>! » Donc c'est que tu crains le péché et, par cette crainte, tu as fait la preuve que l'on craint celui qui interdit de pécher<sup>3</sup>. Il en va, bien sûr, différemment si tu respectes quelqu'un sans le craindre, avec la même extravagance que ton dieu qui, lui aussi, porte des interdits sans punition!

**Absurdité  
de l'eschatologie, ...**

6. Voici encore beaucoup plus absurde : quand on demande aux marcionites ce que deviendra tout pécheur au grand jour, ils répondent qu'il sera rejeté comme loin de la présence de leur dieu<sup>4</sup>. N'est-ce pas, là aussi, l'effet d'un jugement? Car le jugement prononce qu'il doit être rejeté, et c'est assurément un jugement qui porte condamnation. A moins que le pécheur ne soit rejeté pour son salut, afin que, ici encore, le dieu très bon y trouve son compte! Et pourtant, être rejeté, est-ce que ce ne sera pas perdre ce que l'on aurait obtenu si l'on n'avait pas été rejeté, c'est-à-dire le salut? Il sera donc rejeté pour sa perte, et cette décision ne pourra être que le fait d'un dieu en colère, offensé, poursuiveur de la faute, c'est-à-dire juge.

**XXVIII. 1.** Mais une fois rejeté, quelle sera sa fin? « Il sera saisi, disent-ils, par le feu du Créateur. » C'est donc à ce point que leur dieu ne dispose d'aucun élément, même prévu à cet effet, pour y reléguer, même sans cruauté, ceux qui ont péché contre lui, et éviter ainsi de les livrer au

4. Poursuite de la *uituperatio* sur l'absurdité (*uanitas, peruersitas*) du dieu marcionite : argument est tiré de l'eschatologie qui comporte non pas la condamnation positive des pécheurs, mais leur rejet (négatif) hors de la présence de dieu : cf. HARNACK, *Marcion*, p. 137 s. Pour Tert. un tel rejet est une forme de jugement. Cf. *Marc.* IV, 29, 10 et 30, 5 (à propos de l'exégèse des paraboles de *Lc.* 12, 42-46 et 13, 28).

5 tunc Creator? Credo, sulphuratiorem eis gehennam prae-  
parabit, ut blasphemis suis scilicet; nisi quod deus zelotes  
fortassean desertoribus aduersarii sui parcat. O deum  
usquequaque peruersum, ubique irracionalem, in omnibus  
uanum, atque ita neminem! 2. Cuius non statum, non  
10 condicionem, non naturam, non ullum ordinem uideo  
consistere, iam nec ipsum fidei eius sacramentum.

Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur? Si  
remissio delictorum est, quomodo uidebitur delicta dimit-  
tere qui non uidebitur retinere, quia retineret, si iudicaret?  
15 Si absolutio mortis est, quomodo absolueret a morte qui  
non deinxit ad mortem? Deinxisset enim, si a primordio  
damnasset. Si regeneratio est hominis, quomodo regenerat  
qui non generauit? (3) Iteratio enim non competit ei a quo  
quid nec semel factum est. 3. Si consecutio est Spiritus  
20 Sancti, quomodo spiritum adtribuet qui animam non prius  
contulit? Quia suffectura est quodammodo spiritus anima.  
Signat igitur hominem numquam apud se resignatum,  
lauat hominem numquam apud se coinquatum, et in hoc  
totum salutis sacramentum carnem mergit exortem salutis?

XXVIII, 5 sulphuratiorem R, Kr. Mor. Ev.: -tionem Mγ R,R, ||  
praeparabit R, Kr. Mor. Ev.: -auit Mγ R,R, || 21 anima θ Ev.:  
animae Iun. Kr. Mor.

1. Reprise de l'argument de 23, 9 (le dieu marcionite est obligé de  
recourir aux éléments du Créateur). Avec *uel sine saenitia* comme ensuite  
avec *deus zelotes* (cf. *Deus Christ.*, p. 117-119), il y a de nouveau renvoi à  
la critique marcionite contre le Créateur.

2. Cf. *Marc.* V, 7, 13 («Et comment sera-t-il possible qu'il punisse  
ceux qui auront péché contre son rival, au lieu de les protéger au  
contraire, lui qui est un dieu jaloux?»).

3. Exclamation qui prolonge et amplifie celle de 27, 1.

4. Il s'agit du baptême, appelé *sacramentum fidei* ou, comme plus bas,  
*sacramentum salutis*: cf. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 163 et 208.

Créateur<sup>1</sup>! Que fera donc le Créateur? Je suppose qu'il leur  
préparera une géhenne plus sulfureuse comme à ses blas-  
phémateurs, à moins que peut-être, en «dieu jaloux», il  
n'épargne les déserteurs de son adversaire<sup>2</sup>! O le dieu  
absurde sur toute la ligne, irracionnel partout, extravagant  
en tout, et si inexistant<sup>3</sup>! 2. Rien en lui, ni essence, ni  
qualité, ni nature, ni plan n'a de consistance: jusqu'au  
sacrement de la foi en lui<sup>4</sup> qui n'en a pas non plus!

... du baptême, ...

Car à quelle fin, chez lui, exige-  
t-on aussi le baptême? Si le baptême  
est rémission des péchés, comment le verra-t-on remettre  
les péchés, lui qu'on ne verra pas les retenir? Car il ne les  
retiendrait que s'il jugeait<sup>5</sup>. S'il est délivrance de la mort,  
comment délivrerait-il de la mort, lui qui n'a pas enchaîné  
pour la mort? Il n'aurait enchaîné que si, au commence-  
ment, il avait condamné. S'il est régénération de l'homme,  
comment régénère-t-il, lui qui n'a pas généré? (3) La  
réitération d'un acte ne convient pas à qui ne l'a même pas  
accompli une seule fois<sup>6</sup>. 3. S'il est obtention du Saint-  
Esprit, comment attribuera-t-il l'esprit, lui qui n'a pas,  
préalablement, accordé l'âme? Car l'âme est en quelque  
sorte suppléance de l'esprit<sup>7</sup>. Ainsi ce dieu marque de son  
sceau un homme pour lequel, chez lui, jamais ce sceau n'a  
été brisé, il lave un homme qui, jamais, chez lui, ne s'est  
souillé; et c'est dans la totalité de ce sacrement du salut

5. Même argument en *Marc.* IV, 10, 5 et 26, 4 (fin). IRÉNÉE (*Haer.*  
4, 33, 2) avait formulé une critique semblable contre le dieu de Mar-  
cion: «Comment pouvait-il nous remettre des péchés qui faisaient de  
nous des débiteurs de notre Créateur et Dieu?» (cf. *ibid.* 5, 17, 1). Mais  
notre auteur préfère souligner la contradiction d'une remise des péchés  
par un dieu qui ne juge pas.

6. Même argument philologique à propos de *resurgere* en *Marc.*  
V, 9, 4 («Re... syllaba iterationi semper adhibetur»).

7. Voir note complémentaire 21 (p. 312).

25 (4) Nec rusticus terram rigabit fructum non relaturam, nisi tam uanus quam deus Marcionis.

4. Proinde, cum tantam siue sarcinam siue gloriam infirmissimae aut indignissimae carni imponit sanctitatem, quid dicam [autem] de disciplinae uanitate, qua sanctificat  
30 substantiam sanctam, qua autem onerat infirmam aut exornat indignam? Quid non salute remunerat quam onerat uel exornat? Quid fraudat mercedem operis, non rependens carni salutem? Quid et honorem sanctitatis in illa mori patitur?

**XXIX. 1.** Non tinguitur apud illum caro, nisi uirgo, nisi uidua, nisi caeleps, nisi diuortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione coniugii institutio ista constabit. **2.** Videamus, an iusta, non quasi destructuri felicitatem sanctitatis,

**XXVIII.** 26 quam MR, Kr. Mor. Ev. : ut γ R,R, || 27 cum θ Kr. : cur Lat. Mor. Ev. (qui post sanctitatem interrogationem sign.) \* || 29-30 quid dicam — sanctam : post patitur transt. Kr. \* || 29 autem (aut M) seclusi \* || 30 sanctam, qua scripsi : sanctam? Quid θ Mor. Ev. \* || autem β : om. M aut Vrs. Kr. Mor. Ev. \*

1. Cf. Marc. V, 19, 9 («Si Dieu avec le Christ nous vivifie en nous remettant nos péchés, nous ne pouvons croire qu'ils sont remis par celui contre lequel ils n'ont pas été commis puisqu'il était précédemment inconnu.») et cf. supra 24, 4. Sur les réalités du baptême évoquées ici (signation, immersion), cf. DEKKERS, *Tertullianus*, p. 200 s. et 186 s. L'ordre chronologique des rites n'est pas observé par notre auteur.  
2. Sur cette phrase destinée à stigmatiser l'absurdité de la chasteté marcionite, voir Notes critiques, p. 279.

3. Cf. Marc. IV, 11, 8.

4. Marcion condamnait le mariage comme φθορά και πορνεία (IRÉNÉE, *Haer.* 1, 28, 1 = SC 264, p. 357, l. 15); cf. HARNACK, *Marcion*, p. 149 et 277\*. Par *institutio ista* est désignée la doctrine et l'Église marcionite (sur cet emploi de *institutio*, cf. Ap. 3, 7).

qu'il plonge une chair qui ne prend pas part au salut!<sup>1</sup>  
(4) Même un paysan n'ira pas arroser une terre qui ne doit pas porter de fruit, à moins d'être aussi extravagant que le dieu de Marcion!

... de la chasteté

4. Ainsi, puisque, fardeau immense ou immense gloire, il impose la sainteté à une chair si faible ou si indigne, que dirai-je de l'extravagance d'une discipline religieuse qui lui fait sanctifier une substance déjà sainte, et d'un autre côté, accabler une substance faible ou rehausser une substance indigne?<sup>2</sup> Pourquoi ne récompense-t-il pas par le salut celle qu'il accable ou rehausse? Pourquoi frustre-t-il une œuvre de son salaire en ne réglant pas à la chair son dû, le salut? Pourquoi permet-il que meure aussi en elle l'honneur de la chasteté?

Mariage  
admis par l'Église

**XXIX. 1.** Chez lui, on ne baptise une chair que vierge, veuve, célibataire ou achetant le baptême par le divorce<sup>3</sup>, comme si même pour les eunuques elle n'était pas née de l'union conjugale! Sans aucun doute cette institution recevra son assise de la condamnation du mariage<sup>4</sup> **2.** Voyons si elle est légitime<sup>5</sup>, nous qui n'avons pas l'intention de renverser l'état bienheureux de

5. Ici commence une sorte de longue parenthèse sur le problème du mariage et de la continence dans l'Église. J.-C. FREDOUILLE («*Aduersus Marcionem* I, 29») a montré que la première partie (§ 2 - § 4 a) devait remonter à la première édition du traité : y est donnée une appréciation positive du mariage tenu pour un «bien» (nulle part ailleurs notre écrivain n'utilise l'opposition *bonum/melius* pour le couple «mariage»/«chasteté»). La seconde partie (§ 4 b - § 5 a), qui reflète les vues montanistes du théologien, est un ajout de la troisième édition : lors de cette rédaction définitive, une solide armature a été imposée à l'ensemble, ainsi qu'«une ordonnance qui rendait malaisée à déceler, au cours d'une lecture rapide, l'opposition entre ces deux états de sa réflexion» (*ibid.*, p. 10).

ut aliqui Nicolaitae<sup>a</sup>, adsertores libidinis atque luxuriae, sed qui sanctitatem sine nuptiarum damnatione nouerimus et sectemur et praeferamus, non ut malo bonum, sed ut bono melius. Non enim proicimus, sed deponimus nuptias, nec praescribimus, sed suademus sanctitatem, seruantes et bonum et melius pro uiribus cuiusque sectando, tunc denique coniugium exerte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiæ nomine in destructionem Creatoris, qui proinde coniugium pro rei honestate benedixit in crementum generis humani<sup>b</sup>, quemadmodum et uniuersum conditionis in integros et bonos usus. 3. Non ideo autem et cibi damnabuntur, quia operosius exquisiti in gulam committunt, tunc nec uestitus ideo accusabuntur, quia pretiosius comparati in ambitionem tumescunt. Sic nec matrimonii res ideo despiciuntur, quia intemperantius diffusae in luxuriam inardescunt. Multum differt inter causam et culpam, inter statum et excessum. 4. Ita huiusmodi non institutio, sed exorbitatio reprobanda est, secundum censuram institutoris ipsius, cuius est tam : *Crescite et multiplicamini*<sup>c</sup>, quam et : *Non adulterabis et uxorem proximi tui non concupisces*<sup>d</sup>, morte punientis et incestam, sacrilegam atque monstrosam in masculos et in

XXIX, 11 sectando θ Kr. (qui sectandum coni.) Mor. : -anda Ev. || 14 in crementum R Kr. Mor. Ev. : incrementum Mγ || 18 tunc Mγ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> : secl. Kr. Mor. ut R<sub>1</sub> Ev. || 27 monstrosam M Kr. : monstrosam (menst- F) γ R Mor. Ev.

XXIX. a. Cf. Apoc. 2, 6.15 || b. Cf. Gen. 1, 28 || c. Gen. 1, 28 || d. Ex. 20, 14.17

1. Hérésie néotestamentaire, citée aussi en *Praes.* 33, 10 et *Pud.* 19, 4. Tert., ici, paraît en parler à travers IRÉNÉE, *Haer.* 1, 26, 3 (*indiscrete uiuunt ... nullam differentiam esse docentes in moechando, et idolothyum edere*).

2. L'emploi du gérondif ablatif ne fait pas difficulté : cf. HOPPE, *SuS*, p. 56-57. Evans corrige en *sectanda*, Kroymann propose dans l'apparat *sectandum*.

la chasteté à la manière de quelques nicolaïtes<sup>a1</sup>, champions de la passion et de la luxure, mais qui, connaissant la chasteté sans condamner le mariage, nous attachons à elle et lui donnons la préférence, non comme à un bien sur le mal, mais comme à un mieux sur le bien. Nous ne rejetons pas le mariage, mais nous en déposons les charges; nous ne prescrivons pas la chasteté, mais nous la conseillons, observant et le bien et le mieux auxquels chacun doit s'attacher selon ses forces<sup>2</sup>, nous faisant enfin, expressément, les défenseurs de l'union conjugale dès lors qu'on la met en accusation avec hostilité en la traitant d'immonde<sup>3</sup> pour renverser le Créateur qui a béni cette union dans la mesure où elle était pratiquée vertueusement, en vue de la multiplication du genre humain<sup>b</sup>, comme il avait béni l'ensemble de la création pour des usages intègres et bons. 3. On ne condamnera pas les mets parce que leur recherche trop élaborée expose à la gourmandise; les vêtements aussi, ils ne sont pas mis en accusation parce que leur acquisition trop coûteuse fait se pavaner de prétention<sup>4</sup>. Pareillement on ne rejettera pas non plus la pratique conjugale parce qu'une extension trop intempérante la conduit aux ardeurs de la luxure. Il y a grande distance entre la raison d'être et l'abus coupable, entre l'équilibre et le débordement<sup>5</sup>. 4. Ce n'est donc pas une telle institution, mais son dérèglement qu'il faut réprover, en suivant la sentence de celui-là même qui l'a instituée, et qui a dit : «Croyez et multipliez<sup>c</sup>», mais aussi : «Tu ne commettras pas d'adultère et tu ne désireras pas la femme de ton prochain<sup>d</sup>», et qui punit de mort l'inceste sacrilège et la folie monstrueuse de passions s'exerçant sur les mâles et

3. Cf. *supra*, p. 238, n. 4.

4. Cf. *Spect.* 2, 10.

5. Cf. *An.* 27, 4 : *Excessus, non status est impudicus*; cf. WASZINK, *Comm. An.*, p. 349 s.

pecudes libidinum insaniam<sup>e</sup>. Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paraclito  
 30 auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens, eiusdem erit modum figere, qui modum aliquando diffuderat; is colliget, qui sparsit; is caedet siluam, qui plantavit; is metet segetem, qui seminavit; is dicet : *Superest ut et qui uxores habent sic sint atque si non habeant*<sup>f</sup>, cuius et retro  
 35 fuit : *Crescite et multiplicamini*<sup>g</sup> : eiusdem finis, cuius et initium. 5. Non tamen ut accusanda caeditur silva, nec ut damnanda secatur seges, sed ut tempori suo parens<sup>h</sup>. Sic et conubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reser-  
 40 uata, cui caedenda praestaret messem.

Vnde iam dicam deum Marcionis, cum matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobatur, aduersus ipsam facere sanctitatem, cui uidetur studere. Materiam enim eius eradit, quia si nuptiae non erunt, sanctitas nulla est.  
 45 6. Vacat enim abstinentiae testimonium, cum licentia eri-

XXIX, 34 atque si *M Kr. Mor.* : quasi  $\beta$  *Ev.* || 36 ut *M Kr. Mor. Ev.* : om.  $\beta$  || 40 caedenda *scripsi* : caedendo *M R. Ev.* cedendo *X Kr. Mor.* credendo *F\** || praestaret *M $\gamma$  R,* *Kr. Ev.* : praestat et *R,R,* praestat *Mor.* || messem *Oehler Ev.* : esse  $\theta$  *Kr. Mor.*

XXIX. e. Cf. Lévi. 20, 11-17 || f. I Cor. 7, 29 || g. Gen. 1, 28 || h. Cf. Eccl. 3, 1-17; Gal. 6, 9

1. Sur l'adoption par Tert. du principe de la monogamie (interdiction du remariage au veuf chrétien ou à la veuve chrétienne), qu'il devait défendre dans *Exh.*, puis dans *Mon.*, voir C. MUNIER, Éd. *Vx.* (*JC* 273), p. 12-14.

2. A Marcion, qui condamne le mariage au nom d'un dualisme métaphysique, notre auteur oppose une conception montanisme selon laquelle le mariage, non condamnable en soi, doit cependant s'effacer devant la chasteté, dans l'attente eschatologique ouverte par le Paraclet : d'où le rappel de la loi de «un temps pour chaque chose» selon *Eccl.*

sur les bêtes<sup>e</sup>. Mais même si désormais on donne une limite au mariage, limite que justifie chez nous, sur l'autorité du Paraclet, une raison spirituelle qui prescrit de ne contracter qu'un seul mariage dans la foi<sup>1</sup>, la fixation de la limite appartiendra au même dieu qui, autrefois, l'avait étendue<sup>2</sup>. Celui-là resserrera, qui a dispersé; abattra la forêt, qui l'a plantée; moissonnera, qui a semé; dira : «Reste que ceux qui ont femme soient comme s'ils n'en avaient pas<sup>f</sup>», qui a dit auparavant : «Croissez et multipliez<sup>g</sup>.» Au même la fin, qui a aussi le commencement. 5. Cependant, si la forêt est abattue, ce n'est pas qu'elle mérite une accusation, et si la moisson est coupée, ce n'est pas qu'elle mérite une condamnation, mais c'est qu'elles obéissent au temps de toute chose<sup>h</sup>. Ainsi la pratique conjugale admet la hache et la faux de la chasteté, non parce qu'elle est mauvaise, mais parce qu'elle est mûre pour son achèvement, parce qu'elle a été mise en réserve précisément pour la chasteté, devant être abattue par elle pour fournir sa moisson<sup>3</sup>.

Absurdité  
 du dieu de Marcion  
 qui le condamne

Ce qui m'amènera à dire maintenant que le dieu de Marcion, en réprochant le mariage comme un mal et un commerce d'impudicité<sup>4</sup>, se fait l'adversaire de cette chasteté même dont il croit être le partisan. Car il en supprime l'occasion puisque, sans le mariage, il n'y a plus de chasteté. 6. Ce qui témoigne en faveur du renoncement fait défaut quand on retire la liberté

3, 17, qui lui sert à défendre l'«économie» nouvelle inaugurée par la Nouvelle Prophétie (cf. *Virg.* 1, 5; *Mon.* 3, 8). Mais ce qui est souligné ici, contre Marcion, c'est que la différence de «disposition» prouve l'unité de dieu.

3. Voir Notes critiques, p. 280.

4. Cf. *supra*, p. 238, n. 4. La condamnation du mariage est rapportée au dieu lui-même, dont la *vituperatio* reprend après la longue parenthèse.

pitur, quoniam ita quaedam in diuersis probantur. Sicut et *uirtus in infirmitate perficitur*<sup>1</sup>, sic et abstinentia nubendi in facultate dinoscitur. Quis denique abstinens dicitur sublato eo, a quo abstinendum est? Quae temperantia  
 50 gulae in fame? Quae ambitionis repudiatio in egestate? Quae libidinis infrenatio in castratione?

7. Iam uero sementem generis humani compescere totum nescio an hoc quoque optimo deo congruat. Quomodo enim saluum hominem uolet quem uetat nasci, de  
 55 quo nascitur auferendo? Quomodo habebit in quo bonitatem suam signet, quem esse non patitur? Quomodo diligit cuius originem non amat? 8. Timet forsitan redundantiam subolis, ne laboret plures liberando, ne multos faciat haereticos, ne generosiores habeat Marcionitas ex Marcionitis. Non erit humanior duritia Pharaonis nascentium enecatrix<sup>1</sup>? Nam ille animas adimit, hic non dat; ille aufert de uita, hic non admittit in uitam. Nihil apud ambos de homicidio differt. Sub utroque homo interficitur: sub altero iam editus, sub altero edendus.  
 60 65 Gratus esses, o dee haeretice, si esses, in dispositionem

XXIX, 60 duritia : auaritia F || 62 de uita M Kr. Mor. Ev. : a uita β || in uitam : ad uitam X || 65 esses, in VL Kr. : isses in θ Mor. Ev. \*

XXIX. i. II Cor. 12, 9 || j. Cf. Ex. 1, 22

1. Nouvelle forme de l'argument des contraires : cf. *supra* 16, 2-4, et note complémentaire 14 (p. 301).

2. La *uituperatio* de ce dieu ennemi du mariage fait écho à celle de Marcion (cf. *supra* 1, 5 : *castrator carnis*). Elle tourne maintenant au sarcasme : ce dieu oisif (cf. 25, 3) aurait trop de travail s'il avait plus de fidèles à sauver! L'expression *generosiores Marcionitas ex Marcionitis* nous paraît signifier que des marcionites, issus (par mariage) de marcionites, seraient «de meilleure race», «de meilleure qualité» (que les adeptes venus à la secte par conversion); ils seraient donc de meilleurs propagandistes et favoriseraient le développement de l'hérésie, au dam de ce dieu «fainéant». Le sens de «prolifique» (Evans) n'est pas attesté :

de faire, parce que certaines choses ne se prouvent qu'avec l'existence de leur contraire<sup>1</sup>. De même que «la force s'accomplit dans la faiblesse<sup>1</sup>», de même le renoncement au mariage ne se reconnaît qu'avec la liberté de se marier. Dira-t-on qu'il renonce, celui à qui a été soustrait ce à quoi il doit renoncer? Modère-t-on sa gourmandise quand on n'a rien à manger? Répudie-t-on le faste quand on est dans le dénuement? Réfrène-t-on sa passion quand on est castré?

Cruauté  
de ce dieu envers  
les hommes

7. D'ailleurs, réprimer totalement la reproduction du genre humain, je me demande si cette attitude convient aussi à un dieu très bon.

Comment voudra-t-il sauver l'homme s'il lui interdit de naître en lui enlevant le moyen de naître? Comment aura-t-il quelqu'un en qui mettre le sceau de sa bonté s'il ne lui permet pas d'exister? Comment aime-t-il celui dont l'origine lui déplaît? 8. Il craint peut-être des lignées surabondantes, pour s'éviter la fatigue d'en délivrer davantage, pour ne pas faire beaucoup d'hérétiques, pour ne pas avoir, issus de marcionites, des marcionites de meilleure qualité<sup>2</sup>! Ne sera-t-elle pas plus humaine, la dureté de cœur de Pharaon, qui fut meurtrière de nouveau-nés<sup>1</sup>? Car l'un arrache la vie, l'autre ne la donne pas; l'un retranche de l'existence, l'autre n'y admet pas. Entre l'un et l'autre, aucune différence d'homicide : sous tous les deux, l'homme est tué, d'un côté quand il est déjà né, de l'autre, quand il devrait naître<sup>3</sup>. Tu devrais bien être reconnaissant, ô dieu hérétique, si du moins tu existais, envers la disposition du

le TLL VI, 2, c. 1802, l. 18 ne connaît le sens de *generosus fructus ferentes* qu'à propos de champs, de terres, etc. L'interprétation de Moerschini («plus généreux que lui») ne nous paraît pas répondre au contexte.

3. Cette comparaison avec Pharaon reviendra en *Marc.* IV, 23, 6-7.

Creatoris, quod marem et feminam miscuit : utique enim et Marcion tuus ex nuptiis natus est.

9. Satis haec de deo Marcionis, quem et definitiones univae diuinitatis et condiciones statuum eius omnino non esse confirmant. Sed et totius opusculi series in hoc utique succedit. Proinde, si cui minus quid uidemur egisse, speret reseruatam suo tempore, sicut et ipsarum scripturarum examinationem, quibus Marcion utitur.

XXIX, 69 statuum R<sub>1</sub> Kr. Mor. Ev. : statum Mγ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> || 70 confirmant R<sub>1</sub> Kr. Mor. Ev. : -mantes Mγ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> || 72 tempore R<sub>1</sub> Kr. Mor. Ev. : -ore Mγ R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> || 73 examinationem R<sub>1</sub> Kr. Mor. Ev. : -natione MX R<sub>1</sub>R<sub>2</sub> -natum F

ADVERSUS MARCIONEM LIB PRIMVS EXPLICIT M Expli-  
cit liber primus F om. X

Créateur d'unir l'homme et la femme : car du moins c'est de ce mariage qu'est né aussi ton Marcion<sup>1</sup>!

Conclusion  
du livre

9. En voilà assez sur le dieu de Marcion. Les définitions de l'unicité divine et la nature des qualités de ce dieu confirment sa totale inexistence<sup>2</sup>. Mais en vérité, tout mon ouvrage, dans son développement, aboutit à ce constat. Si donc on pense que nous n'avons pas traité suffisamment un point, qu'on s'attende à le trouver réservé pour son temps, ainsi que l'examen des textes scripturaires dont se sert Marcion.

1. Voir Notes critiques, p. 281.

2. Cf. *supra* 28, 1 (*ita neminem*).

## NOTES CRITIQUES

**I, 1, 1-2** *exhibuit. Frequentia emendationis necessitas facta est innouationis. Eius occasio aliquid adicere persuasit.* (l. 7-8)

Nous avons montré ailleurs («De quelques corrections», p. 54-55) qu'il convient de revenir à la ponctuation de *M* et de *R<sub>1</sub>*, tout en corrigeant la mauvaise coupe de *M* (*Frequentia emendationis*). Depuis *R<sub>2</sub>*, les éditeurs ont lu ici *frequentiae* qu'ils ont rattaché à *exhibuit* : ce qui a entraîné des problèmes pour la compréhension de la suite et notamment des deux génitifs *emendationis* et *innouationis*. Notre restitution permet de justifier la ponctuation forte après *innouationis*; la phrase qui suit se lit tout naturellement : *Eius occasio aliquid adicere persuasit*. Le démonstratif *eius* renvoie à *innouationis*, et non à *pleniore compositione*, comme propose TRÄNKLE (p. 172) : cette expression est très éloignée. On remarquera d'ailleurs que *eius (innouationis) occasio* trouve son parallèle en II, 1, 1 : *Occasio reformandi opusculi huius*. Sur l'emploi de *occasio* avec génitif explicatif, voir TLL IX, 2, c. 334, l. 40 s. où sont cités cinq exemples de Tert. Ces lectures et ponctuations sont très satisfaisantes pour le sens, car elles permettent de sauvegarder la distinction entre l'*emendatio* («correction des fautes») et l'*innouatio* ou *reformatio* («refonte»), où les additions, marquées par *adicere*, constituent un aspect non indispensable : la phrase *Eius occasio aliquid adicere persuasit* reçoit ainsi toute sa valeur.

**I, 1, 3** *Pontus qui igitur* (l. 12)

Cette leçon de toute la tradition manuscrite a paru faire difficulté puisque *R<sub>1</sub>* a substitué l'ordre *Pontus igitur qui* et que Rigault a proposé *Pontus qui dicitur* (adopté par Evans). MORESCHINI néanmoins, contre Kroymann qui avait suivi *R<sub>1</sub>*, a préféré

y revenir et il a rappelé que LOEFSTEDT (*Zur Sprache Tertullians*, Lund 1920, p. 49) avait défendu cette place normale de la particule («Osservazioni», p. 1-2). Mais TRÄNKLE (p. 172) n'est pas convaincu et demande un exemple de Tert. où la conjonction introduisant la principale serait ainsi placée dans une subordonnée. Le même MORESCHINI, dans sa réponse («Per una nuova lettura», p. 1), reconnaît que cette position de *igitur* est assez problématique. Mais en fait, tout problème disparaît si l'on admet, comme nous le proposons, que *qui* est ici, non pas un relatif, mais un indéfini. Cet emploi de *qui* au lieu de *quis*, comme nominatif masculin, est largement attesté chez notre auteur (ainsi en *Ap.* 5, 1 : *qui deus*; *Ap.* 48, 1 : *qui philosophus*; *Nat.* I, 3, 7 : *qui reatus*; *Nat.* I, 10, 14 : *qui imperator*; *Marc.* V, 7, 8 : *qui fidelis*) et chez d'autres auteurs (cf. E. LOEFSTEDT, *Syntactica*, p. 79-96). On observe d'autre part que Tert. fait un usage étendu de *quis* (au lieu de *aliquis*), notamment en proposition principale : ainsi en *Ap.* 39, 15; 48, 1; *Bapt.* 15, 2; *Exh.* 6, 3; *Cor.* 11, 6; *Id.* 10, 4; *Pat.* 8, 8; *Pud.* 2, 2; *Res.* 48, 14; etc. Nous comprendrons la phrase ainsi : «Un certain Pont Euxin (= Mer hospitalière), donc, est refusé (comme tel) par sa nature et tourné en dérision (comme tel) par son nom.» Dès lors que *qui* est compris comme un indéfini, la place de la conjonction en troisième position ne fait plus difficulté : cf. *TLL* VII, 1, c. 254, l. 1 s. (pour l'usage similaire de *enim*, cf. *TLL* V, 2, c. 575, l. 26 s. et c. 576, l. 35 s. avec exemples de Tert.). La substitution de l'enclitique *qui* à *aliqui(s)* (sur l'emploi de *aliquis* avec un nom propre, que Tert. aime beaucoup, cf. *TLL* I, c. 1612, l. 9 s. et HOPPE, *SuS*, p. 105) nous paraît accentuer ici cet effet de décrochage par rapport au monde civilisé que recherche l'auteur afin d'enraciner davantage l'hérétique dans le pays fabuleux de la barbarie. Nous pensons aussi que l'antithèse *natura negatur, nomine inluditur* est plus vigoureuse si elle s'exprime en une même structure grammaticale à membres asyndétiques.

#### I, 1, 4 *laciniatur.* (l. 37)

C'est la leçon de toute la tradition manuscrite (*lacimatur* de F en est une évidente déformation). Nous l'avons préférée à la

correction de R., couramment admise, *lancinatur*. La même forme à l'infinitif se lit dans le *Paternaciensis*, du XI<sup>e</sup> siècle, en *Iud.* 9, 6 (45), du moins d'après la lecture de Kroymann, qui n'est pas, il est vrai, confirmée par Tränkle, lequel lit *lacinare* (T porte, lui, *latinare*). Les latins, d'après PAUL FESTE 105, 4 (cité par A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étym., s.u. lacer*) rangeaient dans la même famille *lacer*, *lanius*, *lacinia*, *lacerna*. Comme dérivés du substantif *lacinia* (attesté depuis Plaute), la langue latine connaît l'adjectif *laciniosus*, «découpé», «dentelé», «frangé» (dont Tert. a quatre occurrences, toujours au sens figuré) et l'adverbe *laciniatim*, «en petits morceaux» (APULÉE, *Mét.* 8, 15, 8). L'existence du dénominateur *laciniare* est attestée dans les glossaires (cf. *TLL* VII, 2, c. 919, l. 92, qui renvoie à *Gloss.*, p. 824, 36). Le témoignage unanime de la tradition manuscrite rend plausible d'admettre que Tert., ici, ait repris à la langue familière ce verbe *laciniare*, «mettre en menus morceaux», qu'il a jugé plus expressif que les classiques *lacerare* et *lancinare*.

#### I, 1, 5 *ille canicula* (l. 42)

Si la correction grammaticalisante *illa*, proposée par Ursinus et accueillie par Rigault, n'a pas été retenue par les derniers éditeurs depuis Kroymann, ils ont, en revanche, admis la conjecture *canicola* défendue par A. ENGELBRECHT («Lexicalisches und Biblische aus Tertullian», *WS* 27, 1905, p. 64) : ce vocable, nulle part attesté ailleurs, serait ici une traduction plaisante de *κυνικός*. Mais une telle conjecture ne présente aucun caractère de nécessité, comme semble bien l'indiquer aussi le *TLL* III, c. 250, l. 41-44, qui enregistre deux autres exemples de *canicula* appliqué à des êtres humains avec le sens de «aboyeur» (*mordax*) : PLAUTE, *Curc.* 598 et AULU-GELLE, *N.A.* 4, 20, 3. Ce dernier exemple (*canillator quidam et canicula et nimis ridicularius*) mérite d'être rapproché de notre passage : il fait voir que *canicula* était traité comme un masculin. C'est sans aucune difficulté que le diminutif de *canis* a pu être substitué à ce mot pour désigner les cyniques (cf. LACTANCE, *Epit.* 39, 4). La conjecture d'Engelbrecht est donc parfaitement gratuite.

I, 1, 6 *illi* (l. 45)

Les mss ont ici *illis*, qui ne peut renvoyer qu'à *discipuli* : mais le texte est manifestement corrompu, car Marcion n'a pu avoir de disciples qu'après sa rupture avec l'Église. Nous avons préféré la correction *illi* de R<sub>2</sub> à la correction *illius* d'Ursinus (adoptée par Kroymann et Evans) : elle est paléographiquement plus économique et plus plausible, une dittographie du *f* de *fidem* ayant pu entraîner la faute *illis*.

I, 1, 7 *est interdum, ne* (l. 54)

Nous adoptons ici la ponctuation de Kroymann et nous comprenons cet adverbe au sens de *interim*, comme fait le TLL VII, 1, c. 2182, l. 20, qui cite aussi *Ap.* 1, 2 : Tert. se réfère au combat à venir annoncé dans la phrase précédente (*hunc gradum sustinebit*). Evans adopte la ponctuation de R (rattachement de l'adverbe à la proposition introduite par *ne*) et comprend *interdum* au sens de *nonnumquam*; il traduit : «For there is sometimes a danger that ...». Mais la construction nous semble forcée et le sens peu satisfaisant.

I, 2, 3 *acore decepit*. (l. 22)

Nous conservons le texte des mss : a) *acore* est donné par *M*, et également R<sub>1</sub> et R<sub>2</sub>; *acriore* de X et *actore* de F sont des déformations de cette leçon. La correction *acore* prend place à partir de R<sub>2</sub> dans l'histoire du texte. *Acor* est un doublet populaire d'*acor* : le mot est attesté chez Fulgence, Dioscoride, Isidore et s'est maintenu dans les langues romanes (cf. TLL I, c. 434, l. 33 s. et MEYER-LÜBKE 114). Sans doute en *Paen.* 6, 2 (10) lisons-nous *acorem*, sans variante dans les mss. Mais nous n'avons pas jugé que cet exemple unique de la forme classique chez notre auteur (en *Herm.* 44, 1-2, *acor* est une correction de Kroymann pour *decor* des mss que Waszink conserve dans son édition) nous faisait une obligation de normaliser le texte

transmis ici : Tert. a fort bien pu, pensons-nous, utiliser une forme populaire dans ce passage sarcastique où il recourt à une image familière.

b) Dans cette allusion à *I Cor.* 5, 6 ou à *Gal.* 5, 9, il nous a paru également indispensable de revenir au *decepit* des mss et des éditions de Rhenanus, contre la correction *desipuit* due à Scaliger. En fait, dans *Pud.* 13, 35 et 18, 8, où Tert. cite textuellement ce verset, le verbe *desipere* est lui-même une correction. On a donné à *desipere* dans ces passages un emploi transitif et un sens matériel de «changer la saveur de ...» qui, l'un et l'autre, sont sans autre exemple dans la latinité : le renvoi à PIERRE CHRYSOLOGUE (*Serm.* 25, p. 271 A), que le TLL V, 1, c. 730, l. 44-47, signale après les précédents exemples de Tert., est lui-même erroné; l'édition critique récente de ces sermons par A. Olivar (*CCL* 25, Turnhout 1975, p. 146) porte le texte *decipientes affectum*. L'emploi transitif de *desipere* au sens de «changer de saveur» doit donc être tenu pour un fantôme. En revanche la leçon *decepit* s'accorde parfaitement avec le texte grec que Tert. suit ici et qui portait en effet non pas ζυμοί, mais la variante δολοί, qu'on trouve dans *D\** (cf. *corruptit* d'Irénée latin, Vulgate et nombreux Pères : voir E.B. ALLO, *La première épître aux Corinthiens*, Paris 1935, p. 124). *Decipere* est une traduction très admissible de δολοῦν («tromper», «falsifier», «dénaturer») : cf. RÖNSCH, *N.T. Tertullians*, p. 364. Le maintien de *decepit* est également défendu par TRÄNKLE, p. 170.

I, 2, 3 *de bono praeferendo* (l. 28)

On lit dans *M* : *de bono praestruferendo*, d'où il apparaît clairement que *praeferendo* n'est pas la correction d'une seconde main : c'est le scribe de *M* qui a substitué *praeferendo* à *praestruendo*, au moment même où il transcrivait. Comme *praestruendo* est la leçon de l'autre rameau de la tradition, on peut supposer que *praeferendo* figurait déjà comme variante dans le modèle de *M*. S'agissait-il d'une variante d'auteur? En tout cas, la leçon *de bono praestruendo* nous paraît, comme à BILL (p. 16), difficilement admissible à côté de *construxcit. Praeferre* («exalter au-dessus

de») revient dans la suite à propos de cette exaltation du dieu tout bon liée à la dépréciation du Créateur : 8, 1 (*quod nouum deum praeferant*); 22, 2 (*Creatori praefertur*); cf. *praelatiorem nostro Creatore* en 9, 4. La conjecture *praesumendo* de Bill est donc inutile. Pour ce qui est du sens, *bono* doit être interprété comme un adjectif en fonction d'attribut, de la même façon que *malo* dans le tour symétrique *de malo infamando*. TRÄNKLE (p. 168) défend, lui aussi, la leçon *praeferendo* qui avait été adoptée par Kroymann.

### I, 3, 2 *aeternitatis* (l. 12)

La tradition manuscrite donne *aeternitati*, que Moreschini, s'inspirant de BILL (p. 23), a corrigé en *aeternitatis*. Malgré la critique de TRÄNKLE (p. 172), nous avons admis cette correction après avoir vérifié, d'après les relevés de G. Claesson, tous les emplois du verbe *censere* chez notre auteur. Il est construit, soit avec un attribut, soit avec un ablatif (seul ou précédé de *in, ab, ex, de*), soit avec un adverbe de la question *unde*, soit enfin (un seul exemple) avec un accusatif précédé de *ad*. Aucun exemple ne se présente de la construction avec un datif, que suppose la leçon *aeternitati* (conservée par Evans qui traduit : «this status has to be assigned to that eternity»). La proposition *hunc enim statum aeternitatis censendum* appellera la traduction : «ces prédicats, en effet, doivent être tenus pour ceux de l'éternité».

### I, 3, 2 *quae summum magnum Deum efficiat, dum hoc est in ipsa Deus* (l. 12-13)

Les mss ont tous *in Deo ipsa*. Mais BILL (p. 23-24) a montré que le passage est incompréhensible, que l'on fasse de *hoc* un nominatif ou un ablatif; il conclut à une lacune. Moreschini, comprenant *hoc* comme ablatif, traduit : «(éternité), la quale fa di Dio una grandezza suprema, mentre essa stessa, l'éternité è, per questo motivo, in Dio». Evans comprend *hoc* comme nominatif, renvoyant à *summum magnum*, et traduit : «by virtue of which

God is supremely great, that in God it is itself supremely great». MOINGT (TTT 3, p. 831) fait de même : «... l'éternité, qui fait que Dieu est le souverainement grand, car elle est elle-même cela en Dieu». Aucune de ces traductions ne paraît satisfaisante. Plutôt que de laisser ce texte à son obscurité, nous avons préféré tenter une correction : nous proposons de lire *in ipsa Deus* au lieu de *in Deo ipsa*; et d'autre part, nous référons *hoc*, compris comme nominatif, non pas à *summum magnum*, mais aux prédicats *innatus, infectus, sine initio, sine fine* que reprend *statum*. D'où la traduction : «l'éternité, qui ne fait de Dieu la suprême grandeur qu'autant que Dieu les possède (= est inengendré, incréé, sans commencement, sans fin) en elle». Nous pensons que Tert. s'efforce ici de souder l'un à l'autre, dans leur rapport logique, les trois termes successifs de sa définition préalable de Dieu : 1) *summum magnum*; 2) *in aeternitate constitutum*; 3) *innatum ... sine fine*. Le *summum magnum* se déduit du fait que Dieu, l'incréé, est «établi dans l'éternité». La formule *est in ipsa Deus* répondrait ainsi à *in aeternitate constitutum (Deum)*. L'éternité paraît sentie comme constituant le substrat (l'ὑποκειμενον stoïcien) de Dieu. Les qualités (les prédicats repris par *status*) répondent, elles, à la catégorie du ποιόν. Cf. notre *Deus Christ.*, p. 182.

### I, 4, 2 *Diuinis forsitan comparabuntur humana, Deo non homo*. (l. 12-13)

Les mss portent *deo nostro*, R lit *deo nostra* : les deux sont inacceptables et la correction d'Ursinus *Deo non ita* s'est imposée généralement aux éditeurs. Pourtant elle ne nous paraît pas plus satisfaisante que celle de *ubique* en *utique*, proposée par le même humaniste au § 1 (l. 5). On ne voit pas bien quel sens il faut donner à *ita* : «tellement»? «de la même façon»? Aussi bien Moreschini qu'Evans traduisent sans tenir compte de cet adverbe («ma non a Dio», «but not with God»). La place de *ita* aussi est surprenante. C'est pourquoi nous proposons de corriger le *nostro* des mss en *non homo*. La production de la faute s'explique mieux que le passage de *non ita* à *nostro*. D'autre part, le présent passage s'éclaire par le rapprochement avec la discussion

de *Marc.* II, 16, 4-6 où, à propos des *motus* et *sensus* de Dieu, Tert. marque qu'ils sont forcément différents en Dieu et dans l'homme : *pro substantia enim et status eorum et exitus distant* (II, 16, 6). Substantiellement différents sont Dieu et l'homme, même si les choses de Dieu et celles de l'homme peuvent se ressembler. Si la comparaison avec un roi est récusée, c'est parce que, pour notre auteur, on ne compare pas Dieu à l'homme : cf. MEIJERING, p. 17-18.

**I, 4, 5** *alterius formae reges, qui singulares in unione imperii praesunt minutalibus, ut ita dixerim, regnis, si undique conferantur in examinationem* (l. 25-27)

Le texte des mss et de R place la conjonction *si* devant *minutalibus*. Evans, qui le garde, traduit : «if kings ... are compared at all points with petty kingdoms». Mais le sens n'est pas satisfaisant, car le contexte indique bien que la comparaison se fait *entre* ces petits rois : *conferre in examinationem* signifie exactement «réunir ensemble pour évaluer comparativement». Il est donc indispensable d'admettre la légère correction que constitue le déplacement de *si* après *regnis*, comme l'ont bien vu BILL (p. 28) et Moreschini. Kroymann aussi avait compris cette nécessité, mais il avait inutilement compliqué les choses en restituant *si* < *militar* > devant *minutalibus*.

**I, 5, 1** *tanquam Aeneiae scrofae* (l. 6-7)

TRÄNKLE (p. 169) demande s'il ne faudrait pas lire *tanquam Aeneia scrofa*. Mais le génitif est parfaitement clair; il faut sous-entendre *triginta fetus*, tiré du membre précédent (*ad triginta Aeonum fetus*). Les difficultés de compréhension de cette phrase dans son ensemble ne sont pas aussi considérables que le dit le même critique. *Simul* (= *simul ac*) est courant chez Tert. (cf. *Ap.* I, 6; 9, 17 (Vulg.); *Nat.* II, 12, 7; *Marc.* IV, 1, 4; etc.) et il est tout à fait superflu de le corriger, comme propose Van der Vliet, en < *cum* > *semel*.

**I, 5, 2** *Quae potuit duo admittere, eadem potuit et plura post. Duo enim multitudo, unione iam excessa.* (l. 9-11)

La leçon *post. Duo* est celle du premier rameau de la tradition (*M* et *G*, d'où elle est passée en *R<sub>1</sub>*); dans le second rameau, on lit : *potest. Duo*. Kroymann supprime *post* et lit : *Et duo*. Moreschini, qui athétise aussi *post*, lit simplement *Duo*. Evans, qui ponctue après *plura*, rattache *post* à la phrase suivante (*Post duo enim*). LUISELLI (p. 406-407) propose : ... *et plura post duo*. < *Post duo* > *enim*... Pour notre part, nous ne voyons pas de difficulté à conserver le texte de *M* et de *G* avec sa ponctuation. *Post*, adverbe, est attesté vingt fois chez Tert. L'idée est que admettre la dualité conduit à admettre, après (à partir de là) la pluralité : car deux est déjà multitude.

**I, 6, 2** *inter eos, quos* (l. 16-17)

Les mss et R ont : *inter eos qui*. La correction *quos*, de Van der Vliet, acceptée par Kroymann, Evans, et qualifiée de *fortasse recta* par Moreschini (qui ne l'a pas accueillie dans son texte, mais a paru l'admettre dans sa traduction) nous semble indispensable; car on ne voit pas à quoi pourrait renvoyer *eos* dans ce qui précède si *qui* était le relatif masculin (avec *illi* pour antécédent).

**I, 7, 4** *qui deus dicitur et summum magnum ... deputatur.* (l. 24-25)

Il n'y a aucune difficulté à conserver ici le texte transmis : c'est ce que fait aussi Evans. Comme nous, il comprend *summum magnum* comme attribut de *qui*. Cette longue périphrase est une nouvelle récapitulation sur Dieu comme *summum magnum*. Kroymann ponctue après *dicitur* et corrige *et* en *At*. Moreschini le suit dans sa ponctuation, mais corrige *et* en *Sed*; dans sa traduction, il fait de *summum bonum* le sujet de *deputatur*. Aucune de ces corrections ne paraît nécessaire.

**I, 7, 7** *Duo enim non sunt. Quod pertineat proprie ad numeri retractatum. Quamquam tota materia de duobus deis dimicetur, his interim lineis eam clusimus, intra quas de singularibus iam proprietatibus congregiemur.* (l. 43-47)

Cette fin du ch. 7 pose un problème textuel. Les éditeurs avant Kroymann rattachent la proposition *Quod — retractatum* à la précédente. Evans les suit (point et virgule avant *quod*), mais il traduit comme s'il y avait une ponctuation forte : «But this belongs specifically to the discussion of number.» Kroymann, suivi par Moreschini, supprime la ponctuation devant *quamquam* et fait une seule phrase de *Quod* à *congregiemur*. Kroymann, de plus, corrige *eam* en *eum*. Mais il nous semble que cette interprétation ne tient pas compte du caractère de transition de ce passage qui assure la liaison entre la première et la seconde partie du livre : *proprie* ne reçoit tout son sens que par rapport à ce qui précède, qui a été précisément une *congressio de numero* (cf. 3, 1), et qui s'oppose à la nouvelle limitation du sujet (les propriétés particulières des deux dieux). C'est ce que méconnaît également TRÄNKLE (p. 173), dont la solution consiste à supprimer *eam* et à faire de *quod pertineat — retractatum* l'objet de *clusimus*. Pour notre part, nous conservons le texte transmis (avec *eam*) en mettant une double ponctuation forte, devant *Quod* et devant *Quamquam* : chacune de ces deux phrases a son rôle, la première concluant, la seconde annonçant la suite. Nous comprenons *Quod* comme relatif de liaison, renvoyant à ce qui précède, et *pertineat* comme un subjonctif d'ordre (littéralement : «Qu'on s'en tienne à cela pour ce qui concerne proprement l'examen du nombre»). Quant à la concessive *Quamquam tota materia — dimicetur*, elle répond à l'idée exprimée au début de cette première partie : *Principalis ... et exinde tota congressio de numero* (3, 1).

**I, 8, 1** *nouum deum praeferant* (l. 2)

Il nous paraît indispensable de revenir au texte des mss et des éditions jusqu'à J. de Pamèle, qui corrige *praeferant* en *proferant* : correction admise par Kroymann et les deux récents éditeurs.

Pourtant ce verbe *praeferre* revient en plusieurs passages à propos de l'attitude des marcionites à l'égard de leur dieu (voir *supra*, p. 253-254). Ici il est d'autant plus à sa place qu'il est justifié par l'antithèse avec *nos pudeat*.

**I, 8, 1** *sed a uetere paedagogo calceati mox uanam gloriam uapulabunt.* (l. 3-4)

Moreschini et Evans construisent *a uetere paedagogo* avec *calceati* et *uanam gloriam* avec *uapulabant* («ma poi, presi a calci dal pedagogo vecchio, sbolliranno con le botte la loro vanagloria»; «until by their old tutor they get slippered and beaten for vainglory»). Mais en fait, *uanam gloriam* se rapporte à *calceati* (comme verbe d'habillement, *calceare* se construit avec deux accusatifs [cf. *LHS*, p. 36-37], et N. Rigault a fait le rapprochement avec *calceantem nos praeparationem euangelii pacis* de *Marc.* III, 14, 4) et *a uetere paedagogo* est complément de *uapulabunt* : ce verbe, servant de passif à *uerberare*, ne se construit pas avec l'accusatif (deux autres emplois chez Tert. [*Pat.* 8, 2], toujours avec ablatif précédé de *a*). L'hyperbate souligne ici l'antithèse entre les illusions de l'orgueil et le retour aux réalités.

**I, 9, 1** *nouitatis cognitionem* (l. 2)

Cette leçon des manuscrits et des éditions a été corrigée par Engelbrecht en *nouitatem cognitionis*. Cette correction, accueillie par Kroymann, a été judicieusement critiquée par BILL, p. 35 (comme en contradiction avec l'esprit du passage où Tert. se réfère au chapitre précédent, lequel ne traite pas de cette *nouitas cognitionis*). Il propose de corriger en *nouitatis notionem* («le concept de nouveauté»). Mais *notio* ne se rencontre qu'une fois chez Tert., en *Val.* 9, 1 (dans une traduction d'Irénée et au sens de «connaissance»). Malgré TRÄNKLE (p. 169) qui défend la conjecture d'Engelbrecht sans nouveaux arguments, il semble bien que l'on doive revenir, avec Moreschini et Evans, au texte transmis : *ipsam nouitatis cognitionem* peut s'autoriser aussi,

pensons-nous, du parallélisme avec *ipsam ... nouitatis gratiositatem*. Le sens de «conception» donné à *cognitionem* par Evans n'est pas confirmé par une enquête sémantique des emplois que Tert. fait de *cognitio* (sens de «connaissance» en *Marc.* I, 11, 8; *An.* 18, 11 et *Val.* 1, 2; sens juridique en *Nat.* I, 2, 5 et *Val.* 27, 2). Nous pensons, pour notre part, qu'on peut comprendre aisément le passage en laissant à *cognitio* son sens habituel, et en admettant une part de jeu dans l'expression. L'adversaire vient de préciser qu'il s'agit d'une *nouitas agnitionis*. Tert. répond qu'il a voulu d'abord s'en prendre d'une façon générale, et à titre de *prolusio*, à la *nouitas* (ce qui est bien l'objet du ch. 8). Mais il s'amuse à retourner la formule du marcionite, qui devient *cognitio nouitatis*, c'est-à-dire «la connaissance de la nouveauté (de ce dieu)».

I, 9, 7 *per incertum; et ibitur in illas iam indeterminabiles quaestiones, quas apostolus non amat, si non de certis et indubitatis et absolutis regulae partibus incertis et dubiis et inexpeditis praeiudicabunt.* (l. 44-47)

Ce passage a été parfaitement établi et expliqué par BILL (p. 38-39) qui revient à la leçon des mss, *si non*, contre la leçon de R<sub>2,3</sub>, *sin*, avec ponctuation forte devant. La proposition commandée par *si non* exprime la condition de la proposition dont le verbe est *ibitur*, de la même façon que *si ad hanc causam* — *adhibeantur* (l. 40-42) exprime celle de la proposition dont le verbe est *implicabitur*. Ainsi l'idée, énoncée d'abord d'une manière positive, l'est ensuite négativement. La structure de la phrase est celle du chiasme, très habituelle chez Tert. Un autre argument de Bill nous paraît décisif : aucun emploi de *sin* seul chez notre auteur. Les deux seuls emplois de *sin* qu'on rencontre chez lui sont accompagnés de *uero* : *Ap.* 41, 6 (Vulg.) et *Nat.* I, 1, 5 (en *Id.* 13, 6, Latinius restitue aussi *sin uero* au lieu de *enimvero*). Pour bien souligner la structure de la phrase, nous avons mis un point et virgule après *incertum* (cf. *infra* § 9, l. 56 : même genre de ponctuation devant *et ita*). Les trois derniers éditeurs ont adopté la leçon de R<sub>2,3</sub> : Kroymann ponctue après *partibus*, et interprète en supposant une ellipse de *argumenta adhibeantur* dans la proposition commandée par *sin* (*regulae* devenant, de manière étrange, un

génitif singulier!) et en faisant de *illa argumenta* le sujet de *praeiudicabunt*. C'est bien inutilement torturer le texte! Moreschini, qui suit le texte de Kroymann, n'en tient compte qu'à moitié dans sa traduction qui met un point et virgule après «a causa di quell'incertezza» et interprète la proposition *sin* — *praeiudicabunt* comme exprimant la condition de la proposition précédente (*ibitur*). Evans, qui n'adopte pas l'interprétation de Kroymann, et restitue à *regulae* sa valeur de nominatif pluriel (sujet de *praeiudicabunt*), est amené à supposer une anacoluthie : il met entre tirets toute la phrase suivante (de *plane* à *principalis* : l. 47-51), laquelle constituerait une parenthèse; mais la présence de la particule *uero* après *cum*, dans la reprise qui suit le second tiret, rend cette interprétation inadmissible. Il est clair, d'autre part, qu'avec *Plane* commence une nouvelle étape du raisonnement, Tert. tirant parti maintenant de la communauté de statut des deux dieux de Marcion, point préalablement établi. Sur les nombreux emplois au pluriel de *regula*, cf. notre *Deus Christ.*, p. 448.

I, 10, 2 *tantam idolatria dominationem obumbrante* (l. 11)

Tel est le texte de *M*, après correction (par la première ou la seconde main? impossible de le dire) de *idolatriam* en *idolatria*. Il est très satisfaisant, à condition d'entendre *dominatio* de la «souveraineté» divine, de la *μοναρχία*, ce qui est tout à fait en accord avec le contexte et qui est confirmé par d'autres emplois du même mot chez notre auteur : *Nat.* II, 4, 1; *Ap.* 24, 3; *Prax.* 3, 2 et 6; *Marc.* I, 4, 5 (à propos du *summum magnum*); I, 27, 4 (*iusta et ordinaria dominatio*). L'explication indiquée pour notre passage par le TLL IX, 2, c. 325, l. 41 («dominationem» *i.e.* *regionem*) ne nous est pas intelligible. L'idée, exprimée dans cet ablatif absolu, est tout simplement que l'idolâtrie a obscurci, c'est-à-dire affaibli (cf. TLL, *ibid.*) une si grande souveraineté (celle du Dieu unique). La leçon du second rameau de la tradition *idolatriae*, en rapportant ce mot à *dominationem*, a suggéré de donner une valeur péjorative à ce terme (valeur péjorative qu'il peut avoir chez notre auteur : ainsi en *Spect.* 2, 12 et *Paen.* 7, 8 où

il concerne la domination de Satan sur l'homme et le monde); mais, pour conserver cette leçon, il faudrait corriger en *tanta idolatriae dominatione obumbrante*, comme l'a conjecturé Rhenanus; et il faudrait traduire: «la si grande domination de l'idolâtrie faisant écran». Cependant une observation linguistique permet de rejeter cette conjecture: la valeur intransitive de *obumbrare* (= *umbram iacere*) que le TLL, *ibid.*, l. 64 s., enregistre pour d'autres auteurs, est inconnue de Tert. Sur les 25 emplois qu'on relève chez lui de ce verbe, 12 sont au passif; les 13 emplois à l'actif comportant toujours un complément d'objet (désignant ce que l'on obscurcit, affaiblit, ou dissimule). Les trois plus récents éditeurs, au reste, ont bien adopté le texte de *M<sup>Pc</sup>*. Mais la traduction d'Evans («In spite of the darkness of idolatry, and its wide dominion») donne à *dominationem* une valeur péjorative et paraît faire de ce mot une sorte d'accusatif d'objet interne: ce qui est sans exemple pour *obumbrare* chez Tert. et dans la langue latine. Quant à la traduction de Moreschini («anche quando così tanta idolatria spande come un'ombra il proprio dominio»), elle s'expose au même inconvénient.

I, 10, 3 *Iudaeorum enim deum dicunt animae deum.* (l. 18-19)

Cette phrase, omise dans le second rameau de la tradition, est rendue obscure par sa concision. Quel est le sujet de *dicunt*? Faut-il voir en *animae* un génitif singulier ou un nominatif pluriel? Des deux *deum*, lequel est attribut, lequel complément d'objet ou sujet d'un *esse* sous-entendu? Les commentateurs sont divisés. Kroymann retranche la phrase comme interpolation troublant le rapport des idées. BILL (p. 42) la défend à juste titre, en faisant observer qu'elle explique la suite (l'appel à Marcion). Après avoir rappelé l'identification marcionite du Créateur au Dieu des juifs, il propose de retrancher *enim* et de comprendre en donnant comme sujet à *dicunt* un *Marcionitae* sous-entendu. Ni cette correction ni cette interprétation ne sont accueillies par les deux récents éditeurs qui s'accordent toutefois pour conserver le texte de *M. Evans*, suivi par MEIJERING (p. 35), traduit en faisant de *animae* le sujet de *dicunt*: «It is the God of the Jews

whom men's souls call God». Moreschini, tout en accueillant en note cette interprétation, préfère traduire en faisant de *animae* un génitif: «Pronunciano infatti il dio dei Giudei quando pronunciano il dio dell'anima». C'est de cette dernière interprétation que se rapproche la nôtre. Nous comprenons: «Le dieu des juifs, ils disent que c'est le dieu de l'âme.» Le sujet de *dicunt* est constitué par les trois noms de peuples (*Aegyptii, Syri, Pontici*) que Tert. a choisis pour faire sentir à Marcion, «homme du Pont», son isolement même parmi ses congénères. Nous pensons même que *Iudaeorum deum* ici a valeur prégnante et qu'il signifie plus précisément, d'après le contexte de cet appel à Marcion qui se prépare: «celui que tu appelles le dieu des juifs», comme l'avait bien vu Bill. *Dicunt* enfin nous paraît exprimer l'idée d'une affirmation (avec *esse* sous-entendu), plutôt que celle de dénomination. Toute la phrase repose sur l'antithèse entre le nom dépréciatif et particulariste de «dieu des juifs», que Marcion donne au Créateur, et la reconnaissance universelle d'une souveraineté de Dieu sur l'âme, que Tert. oppose aux vues de l'hérétique.

I, 11, 3 *Si uacat aliquid spatii alicui diuinitati in Creatoris* (l. 13)

Le texte transmis porte *alicuius* au lieu de *alicui* et *in creaturis* au lieu de *in Creatoris*. Dans le premier cas, nous avons accueilli une conjecture de TRÄNKLE (p. 169), qui nous a paru s'imposer à cause de *falsae* qui y répond dans la principale. Dans le second cas, nous avons corrigé en tenant compte du fait qu'en dehors de ce passage et de *Marc. I, 16, 4* (cf. *infra*, p. 269), Tert. n'emploie pas le pluriel de *creatura* et ne fait du singulier qu'un usage timide: cf. notre *Deus Christ.*, p. 371-372, n. 3. La proposition *si uniuersitas Creatoris est*, sur laquelle comme ce § 3, nous a paru aussi autoriser cette correction. Sur l'ellipse courante du mot signifiant «maison», «domaine», «temple», etc., après *in* ou d'autres prépositions, cf. *LHS*, p. 61 et *TLL VII, 1, c. 799*, l. 13 s. On trouve *infra*, en I, 13, 4, une ellipse de type semblable: *et Inonem eius (sc. uxorem)*. On rapprochera surtout de

Marc. IV, 25, 8 : *si nihil de Creatoris traditum est ei a patre*. Voir un tour semblable dans la traduction latine d'IRÉNÉE, *Haer.* 2, 2, 2 (SC 294, p. 36, l. 19) où *in illius* («dans son domaine propre») s'oppose à *extra eum*.

I, II, 5 *Adeo inde auctoritas accommodata si falsae diuinitati unde praecesserat uerae, unam saltim circerculam — debuerat* (l. 23-26)

Ce texte, qui est celui de tous les mss, a été très arbitrairement corrigé par R<sub>2</sub>, qui retranche *si* et place une ponctuation forte après *uerae*. Il est suivi par Evans. Mais l'ellipse est beaucoup plus normale dans une proposition de condition, et autrement, la suite des idées n'est guère satisfaisante.

I, II, 8 *Qui ergo — cognitus non erat!* (l. 44-51)

Nous avons admis ici la correction de Kroymann, *Qui* au lieu de *Quid* du texte transmis. Contre Moreschini et Evans, elle a nous a paru nécessaire, ainsi que la ponctuation proposée par le même critique, sauf que nous n'arrêtons pas la phrase à *praestruxisset* (l. 49), comme il le fait : le groupe *maxime aduersus eum — non erat* (l. 49-51) en est le manifeste prolongement. Mais Kroymann nous semble avoir bien saisi le mouvement de ce passage, avec une protase faite de deux propositions relatives qui se succèdent parallèlement pour énoncer les abaissements acceptés par le dieu de Marcion dans sa révélation (1. *Qui ... procurauit ut ...* : le *dedecus carnis*; 2. *qui et ... admisit ...* : le *dedecus crucis*) et une apodose qu'introduit *quanto* et qui prend ainsi tout son relief. Après la première relative de la protase, le groupe de mots *nam hoc turpius, si et mentitus est substantiam corporis* forme, de toute évidence, une parenthèse explicative, comme l'a bien reconnu Moreschini. La ponctuation traditionnelle, maintenue par Evans, brouille la suite des idées. Au demeurant, la correction de *Quid* en *Qui* est peu coûteuse. Étant donné la fréquence de la locution interrogative *quid ergo* (on en a un exemple au début même de ce chapitre : § I, l. 6), on s'expliquera facilement qu'elle se soit substituée à *qui ergo* sous le calame du copiste.

I, 13, 3 *cum de mundo, considerando scilicet et magnitudinem ... legem singulorum elementorum, quae ... conspirant, [ut] plerique physicorum formidauerunt initium ac finem mundo dare* (l. 21-26)

Ce long membre de phrase fait suite à une longue énumération où Tert. rappelle tous les *sapientiae professores* qui ont divinisé certaines substances de l'univers (de Thalès pour l'eau à Platon pour les astres). La difficulté d'établissement a été accrue par une mauvaise lecture de Kroymann qui avait crédité *M* de la leçon de R : *constare*. En fait *M* porte ici *dare*, comme l'a vu Moreschini et comme nous le confirmons par notre lecture personnelle. L'autre rameau de la tradition porte *initio ac fine mundo stare*, leçon fautive que Rhenanus avait dû corriger en *initium ac finem mundo constare*. Dans ces conditions, la suppression de ces cinq mots, prononcée par Kroymann et admise non sans hésitation par BILL (p. 52-53), ne se justifie plus. Toute difficulté cependant n'est pas écartée. Faut-il garder *formidauerunt* des mss, comme fait Moreschini, ou adopter la leçon de R, qui est apparemment une correction, *formidauerint*, comme ont fait Kroymann et Evans? Quel sujet donner à ce verbe et comment comprendre *ut*? Evans, qui s'en tient au texte avec *constare*, comprend comme proposition elliptique *cum de mundo* (sc. *disserit*) qu'il rapporte, ainsi que son prolongement (jusqu'à *conspirant*), à Platon, dernier terme de l'énumération précédente : «this in his treatise *Concerning the World*, where he has under consideration ...» Quant à la proposition qui commence avec *ut* et dont le verbe est *formidauerint* (leçon de R), il la traite comme une consécutive («so that ...»). Outre le caractère forcé de l'ellipse, on ne voit pas bien pourquoi Platon aurait été l'objet d'un si long traitement. Moreschini, lui, fait de *formidauerunt* le verbe dépendant de *cum* (traduit par «quando») et lui donne pour sujet les *sapientiae professores* précédemment énumérés; quant à *ut plerique physicorum*, il y voit une comparative elliptique («come la maggior parte dei filosofi fisici»). Si l'interprétation est grammaticalement irréprochable, elle se heurte cependant à une difficulté signalée déjà par BILL (p. 52-53) : comment Tert. peut-il dire ici de Platon, rangé dans le nombre des *sapientiae professores*, qu'il a hésité à attribuer

une origine au monde, alors qu'il affirme ailleurs que *totum hoc mundi corpus ... natum et factum secundum Platonem* (Ap. 11, 5)? Pour sortir de la difficulté, une seule solution nous paraît possible : le retranchement de la conjonction *ut*, déjà conjecturé par R<sub>2</sub> (correction peu coûteuse, *ut* ayant pu se glisser dans la tradition par suite d'une dittographie des deux dernières lettres de *conspirant*). Dès lors, la proposition *cum — formidauerunt* est à comprendre comme présentant un second *exemplum*, celui des *physici*, après les «philosophes» qui ont constitué le premier. Si les «philosophes» ont divinisé des substances du monde, les *physici*, pour la plupart, ont hésité à donner à celui-ci une naissance et une fin. Plus particulièrement visée paraît être ici l'école aristotélicienne qui, à la différence des platoniciens, pense que l'univers est éternel (cf. A. CRESSON, *Aristote*, Paris 1950, p. 25). Traditionnellement *physicus* désigne un savant ou un philosophe s'occupant de la nature (cf. CICÉRON, *Nat. deor.*, éd. Pease, p. 238). Pour *cum* adversatif («tandis que») se construisant chez notre auteur aussi bien avec l'indicatif que le subjonctif, voir HOPPE, *SuS*, p. 80. On rapprochera de *Mart.* 4, 5 où *cum* sert aussi à structurer un groupement d'*exempla* (cf. notre étude «Sur la date, la composition et le texte de l'*Ad Martyras* de Tertulien», *REAug* 24, 1978, p. 241-242). Dans cette longue proposition, la redite *mundo*, séparée du *de mundo* initial par l'ample justification tirée des *elementa* (= τὰ στοιχεῖα; cf. Ap. 20, 3; Pat. 2, 2; Iei. 10, 10), n'est nullement choquante. Ainsi, avec le texte tel que nous l'avons établi, cette très longue phrase, qui occupe presque tout le § 3, propose un triple argument en faveur de la *dignitas* de l'univers : 1) la déification de ses substances par les *sapientiae professores*; 2) la proclamation de son éternité par la plupart des *physici*; 3) l'adoration de ses substances par les orientaux.

#### I, 14, 4 *At tu si super magistrum* (l. 20-21)

C'est la leçon de *M*; elle a échappé aussi bien à Kroymann qu'à Moreschini. L'autre rameau de la tradition porte : *At tu super magistrum* : la disparition de *si* est évidemment une faute due à

l'haplographie. Le rétablissement de *si* conduit à ne voir qu'une seule phrase de *At tu* jusqu'à *adpetas*. Nous avons été amené du même coup à faire commencer à *At tu* le § 4. Le § 3 a montré que le dieu marcionite ne réproouve pas la Création puisqu'il s'en sert dans ses sacrements. Le § 4 va s'en prendre à la mauvaise foi des marcionites eux-mêmes qui utilisent cette Création pour leur vie, tout en la décriant. La proposition commençant par *si* assure la transition en raillant, avec un ironique rappel de *Matth.* 10, 24, la prétention de ces hérétiques à faire mieux que leur dieu.

#### I, 14, 4 *Aduersaris caelum* (l. 24)

C'est la leçon de toute la tradition. Elle a été corrigée par Moreschini en *Auersaris caelum*. Mais la construction transitive de *aduersari* est largement attestée : APULÉE, *Socrat.* 12 (146) = éd. Beaujeu, p. 31; NOVATIEN, *Adu. Iud.* 2, 6 (26) = CCL 4, p. 267. En *Marc.* IV, 23, 6 (23, 5 éd. Moreschini), *conubium aduersatur*, leçon des mss, acceptée par Kroymann, mérite d'être préféré à *conubium auersatur* de R qu'adopte Moreschini. Sur la construction transitive de *aduersari*, voir TLL I, c. 850, l. 34-41.

#### I, 15, 2 *supra Creatorem* (l. 17)

Nous avons admis ici, avec Rigault, la leçon primitive de *M*, *supra*, qu'une correction dont il est difficile de dire si elle est de première main (Kroymann, Moreschini) ou de seconde main, a fait passer à *super*. Les autres mss et éditeurs lisent *super creatorem*. Sans doute, conformément à la tendance générale de la langue latine (cf. LHS, p. 250), *super* est-il chez Tert. beaucoup plus fréquent que *supra* comme préposition à sens local, avec l'accusatif. Néanmoins notre auteur a cinq emplois de *supra*, dans ce sens, attestés par toute la tradition : *Nat.* I, 9, 5; *Carn.* 6, 1; *Val.* 20, 2 (*supra caelum tertium*); *Virg.* 17, 2; *Iei.* 6, 5; et en *Marc.* IV, 20, 5, le texte de Rhenanus, adopté par les trois derniers éditeurs, porte *alium supra se deum*. Étant donné le caractère archaïsant de *supra*, et à cause du parallélisme forcé avec *infra se*,

qui accentue l'effet comique, nous pensons que Tert. a dû préférer ici cette forme de la préposition au plus banal *super*.

**I, 15, 5** *ut dominum*. (l. 41)

Les mss ont *ut domino*, que Kroymann a corrigé en *ut dominum*. Malgré Bill et Quispel, que suivent les deux récents éditeurs, nous avons cru devoir adopter cette correction, au demeurant légère (la confusion entre *dño* et *dñm* est fréquente, et au § 2 de ce même chapitre, R a judicieusement rétabli *domino* pour *dominum* des mss) et qui donne un sens plus satisfaisant. Dans ce développement polémique et caricatural, Tert. vise à trouver quatre dieux dans le Créateur, le lieu, la matière et le mal. Après avoir dit que Marcion place le Créateur dans le lieu, en le concevant bien entendu de même nature (que le Créateur, c'est-à-dire de nature divine), il passe à la matière que Marcion soumet au Créateur (*materiam ei subicit*); il poursuit par ces mots : *utique innatam et infectam et hoc nomine aeternam, ut dominum*. Ce que Tert. veut justifier ici, c'est la possession des trois prédicats de la nature divine par la matière; *ut dominum* («comme son maître») en est l'explication. La leçon *ut domino* oblige à rapporter ces mots à *ei* («il lui soumet la Matière comme à son maître») en passant par-dessus la caractérisation *utique innatam — aeternam*. Il nous paraît que le parallélisme entre ce qui est dit du lieu (*utique eadem condicione censendo*) et ce qui est dit, plus clairement, de la matière (*utique innatam — ut dominum*) justifie tout à fait la correction et l'interprétation de Kroymann.

**I, 16, 2** *a deo Creatore deputandam* (l. 13-14)

On lit *a deo creatore* dans X et R, *adeo creatore* dans M et F; étant donné le contexte, on peut considérer cette seconde leçon comme une légère altération de la première. Kroymann et Moreschini corrigent, d'après la conjecture de Rhenanus (dans sa première et sa deuxième édition), en *deo creatori*. Mais cette

correction ne nous paraît pas nécessaire; car le verbe *deputari* se rencontre, chez Tert., construit avec diverses prépositions : *de* (*Vx.* I, 4, 4); *ex* (*Ap.* 20, 5); *in* (*An.* 13, 1; *Prax.* 18, 4); *cum* (*Val.* 32, 1). La préposition *a* marquera ici, tout naturellement, un rapport de provenance. La leçon *adeo creatori*, donnée par Rigault et accueillie par Evans, n'est guère satisfaisante; car au sens de «précisément», *adeo* est ordinairement en tête de phrase ou de proposition (*atque adeo, et adeo, usque adeo*); c'est du moins le cas, nous l'avons vérifié, pour toutes les occurrences des cinq livres de l'*Aduersus Marcionem*.

**I, 16, 4** *uisibilibus Creatoris* (l. 33)

Nous adoptons ici la correction de Kroymann qui a corrigé en *creatoris* le *creaturis* des mss et éditions. Il n'a pas été suivi par les deux derniers éditeurs. Pourtant, cette légère correction est justifiée tant par l'usage que Tert. fait de *creatura* (cf. *supra*, p. 263, note critique sur 11, 3) que par son goût pour les pluriels neutres d'adjectifs : ainsi, en 15, 1 *fruiolis Creatoris praecllens*. Dans la présente phrase, la généralisation des neutres (*maiora ... magna ... modica*) paraît bien exclure la possibilité du féminin *creaturis*.

**I, 17, 3** *Nunc in isto articulo ... deductus — satis constitit ... deuisse latuisse — regrediar necesse est ad originem quaestionis dei ignoti* (l. 15-20)

La leçon de M, confirmée par G, *deductus*, offre un sens très satisfaisant comme sujet de *regrediar* à condition de considérer, comme nous le proposons, que *satis constitit* ouvre une longue parenthèse récapitulative jusqu'à *latuisse*. Le procédé est courant dans l'argumentation de l'ouvrage; et cette transition est tout à fait à sa place pour introduire la seconde section de la deuxième partie. Sur les diverses corrections et ponctuations des éditeurs, voir notre étude «De quelques corrections», p. 51-52.

I, 17, 4 *a primordio rerum quibus utique necessarius, qua deus, et quidem quo melior necessarius latere non debuit.* (l. 23-25)

Dans ce passage où Tert. traite de la tardive révélation du dieu marcionite et indique qu'il n'aurait pas dû rester caché si longtemps au monde, les mss portent *et quidem melior quo necessarius* qui n'est guère satisfaisant. Moerschini cependant conserve ce texte et met ces cinq mots entre parenthèses; il traduit : «*e quanto più è indispensabile tanto più egli è migliore dell'altro dio*». Mais on attendrait un lien causal avec *necessarius qua deus*, plutôt que *quidem*; cet adverbe paraît bien destiné à introduire un renchérissement. C'est ce qu'a bien compris Van der Vliet qui, suivi de Kroymann, intervertit les termes et lit : *et quidem necessarius quo melior*. Nous avons préféré toutefois la correction d'Engelbrecht, variante de la précédente : *et quidem quo melior necessarius*, qui est la moins coûteuse puisqu'elle ne modifie pas l'ordre des deux adjectifs; une faute sur la place de *quo* a pu aisément se produire. La restitution d'Evans, si elle est satisfaisante pour le sens, est beaucoup moins économique, puisqu'elle repose sur trois corrections et une transposition : *quibus utique necessario qua deus, et quidem necessarius qua melior*.

I, 18, 3 *Si per humanam coniecturam, nego deum alias cognosci posse quam per semetipsum* (l. 17-18)

Kellner a corrigé en *nego* le texte des mss qui est *nega* dans *M* et *negas* dans le second rameau ( $\beta$ ). La tentative de Moerschini, après Rigault, pour conserver *nega*, nous paraît désespérée («*prova a negare che Dio possa essere conosciuto in altro modo che per se stesso*»). Dans ce défi à l'adversaire, on devrait trouver non pas *nega*, mais *dic* ou *assenera*. La leçon de  $\beta$ , *negas*, serait à la rigueur acceptable, mais il faudrait y voir un tour interrogatif à valeur ironique : «*est-ce que tu nies*» («*pourrais-tu nier*») ? Avec Van der Vliet, Kroymann et Evans, nous avons préféré retenir la correction de Kellner, paléographiquement très admissible. On remarquera d'ailleurs que Tert. a 8 exemples de *nego*, aucun de

*nega*. D'autre part, ce chapitre, en dehors de *age* (devenu une interjection) dans la première phrase, ne comporte aucun appel à l'interlocuteur; en revanche, on lit deux fois *nos* (au § 2 et au § 4).

I, 19, 2 *Anno quinto decimo Tiberii Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris. Marcionis saltim qui ita voluit quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalauerit aura canicularis, non curavi inuestigare.* (l. 9-12)

Le texte des mss porte *spiritus salutaris Marcionis salutis qui* qui est manifestement corrompu, de même que *aura canicularis*. Si tous les éditeurs ont suivi Rhenanus dans sa correction de *aura* en *aura*, les divergences ont été grandes pour le reste. BILL (p. 68-69), au terme d'une longue discussion, conclut à l'existence d'une lacune et proposait de lire : *spiritus salutaris Marcionis. Salutis qui ita voluit < spiritum e caelo exhalatum esse, ipsum > quoto quidem anno ...* Mais cet hypercriticisme n'a pas généralement convaincu. Le texte est compréhensible à moindre frais. Nous avons déjà tenté une explication du texte proposé par Kroymann (*salutaris Marcionis. [Salutis] qui ita*) dans notre *Deus Christ.*, p. 487, n. 1. Un nouvel examen du problème nous amène à une autre solution, qui consiste à rattacher *Marcionis* à la phrase suivante (comme on l'a fait généralement depuis R<sub>3</sub>) et à corriger *salutis* en *salim* (qui, écrit *salit*, a pu prêter à confusion avec lui). Déjà LIPSIUS, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig 1875, p. 251, avait proposé de lire *Marcionem saltem*. La variante *salim* est bien connue de Tert. : on en compte 7 occurrences, contre 16 de *saltem* (d'après Claesson); c'est *salim* précisément qu'on lit plus haut en 6, 2 et 14, 4. Cette forme d'adverbe a pu même être suggérée à notre écrivain par *salutaris*, en une sorte d'écho dont on trouve un exemple inverse en *Ap. 21, 5* (*quibus nec aduenarum iure terram patriam saltim uestigio salutare conceditur*). L'emploi de cet adverbe restrictif est tout à fait de mise après l'affirmation de la phrase précédente, dont *qui ita voluit* va souligner l'aberration aux yeux de Tert. *Marcionis*, séparé de *aura canicularis* par une audacieuse hyperbate, prend un plus grand relief. Pour le reste, nous maintenons notre explica-

tion précédente. Tert. ironise en opposant à l'apparition inopinée du Christ selon Marcion celle de l'hérésiarque lui-même, sa venue à Rome de son Pont natal. Il joue sur le double sens de *spiritus salutaris* («Esprit sauveur» au sens chrétien et marcionite; «souffle salubre» au sens ordinaire; cf. CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 117) pour évoquer l'*aura canicularis* de Marcion (cf. *aurae pestilentes* en *Nat.* II, 5, 6), préparant ainsi l'appellation de *antichristus* qui lui sera donnée plus bas (22, 1). L'emploi de *exhalauerit* ici est intransitif comme en *An.* 54, 4 (cf. WASZINK, *Comm. An.*, p. 552; *TLL* V, 2, c. 1405, l. 35-47): ce qu'a méconnu Bill.

**I, 19, 3** *sicut probabimus* (l. 18)

Nous adoptons ici la correction, paléographiquement facile vu la confusion qui règne dans les mss entre *b* et *n*, du *probauimus* de la tradition en *probabimus*, comme l'a proposé BILL (p. 73). Car ce qui est en question, c'est l'introduction par Marcion le premier de ce dieu; la preuve n'en a pas été faite jusqu'à ce point de la discussion. On ne saurait tenir pour preuves des affirmations générales comme celles qu'on a lues au ch. 2 (*adfert* au § 1; *nouam et hospitam argumentatus est diuinitatem* au § 3). Si on restitue *probabimus*, on y verra l'annonce précise du § 4, qu'une solide agrafe (*Hoc nunc ut probem constare*) articule sur le § 3.

**I, 19, 4** *superest ab ipsis aduersariis sumam.* (l. 23-24)

Tel est le texte de *M*, que nous adoptons; le texte de  $\beta$ , retenu par tous les éditeurs, est : *quod superest ab ipsis aduersariis sumam*, compris «je prendrai ce qui reste (= mes autres arguments) à mes adversaires eux-mêmes». Mais la leçon de *M* est parfaitement conforme à l'usage de Tert. qui emploie *superest* avec le subjonctif seul, sans *ut* («il ne me reste plus qu'à prendre chez mes adversaires mêmes»): c'est le cas notamment en *Nat.* I, 19, 1; *An.* 43, 5 et *Pud.* 19, 28; la construction est déjà attestée chez Pline le Jeune : cf. HOPPE, *SuS*, p. 71; *LHS*, p. 531;

WASZINK, *Comm. An.*, p. 464. L'emploi absolu de *sumam* n'en est que plus expressif.

**I, 21, 3** *Nam fuisset haec quoque quaestio disceptata, et ipsa apud apostolum inueniretur* (l. 21-22)

Nous conservons ici le texte des mss et des deux premières éditions de Rhenanus. L'addition de *si* dans R, (*Nam si fuisset*) a été accueillie par les trois derniers éditeurs. Cependant, ce tour paratactique (avec irréal ou potentiel, comme avec indicatif ou impératif dans le premier membre) est largement attesté dans le latin classique aussi bien que dans le latin impérial et tardif (cf. *LHS* § 359, p. 656-657). En *Paen.* 11, 3 (<*si*> *quis interrogarit ... dicito*), *si* est une addition de Kroymann dans un tour identique selon la tradition manuscrite. Sur l'emploi de *et* introductif du second membre, cf. *LHS* § 256 e, p. 481.

**I, 21, 6** *Quod si Marcion poterit dici, debbit etiam probari*  
 †† *Nihil retractare oportebat. Hoc enim cuneo ueritatis omnis extruditur haeresis, cum Christus non alterius dei quam Creatoris circumlator ostenditur.* (l. 40-43)

Dans ce final de la seconde partie de *Marc.* I, Kroymann et Bill ont admis une lacune entre la première phrase (mise en demeure faite à Marcion de *prover* qu'il est prophète) et la seconde («Il n'y aurait pas lieu de revenir là-dessus», «Pas d'hésitation à avoir» : cf. *Hic certe nihil retractandum est*, en *Vx.* II, 2, 4). Kroymann propose de restituer *si non poterit probari*; Bill, de son côté, propose *cum non dicatur*. Moerschini, qui corrige après Kroymann *oportebat* en *oportebit*, se contente d'ajouter *et* entre les deux phrases. Evans admet le texte transmis. Pour notre part, l'existence d'une lacune ne fait pas de doute; elle est même, pensons-nous, plus importante que ne l'ont soupçonnée Kroymann et Bill. La liaison causale (*enim*) qui introduit la dernière phrase sur le *cuneus ueritatis* constitué par le fait que le Christ n'a pas représenté d'autre dieu que le Créateur, nous conduit à supposer

que Tert. après la mise en demeure à Marcion, revenait sur l'idée que l'hérétique avait forgé ce dieu. Sur *oportebat* à valeur de potentiel ou d'irréel, cf. *LHS* § 183 b, p. 328 et V. BULHART, *CSEL* 76, *Praef.* § 44.

I, 22, 1 *Sed quomodo funditus euentetur antichristus* (l. 1)

Nous avons conservé la leçon des mss, *euentetur*, contre la conjecture de R<sub>2</sub>, passée dans R<sub>3</sub>, et adoptée par les autres éditeurs. Le *TLL* V, 2, c. 1017, l. 14-42 donne pour certains emplois figurés de *euentare* cette définition : *uaporando minuere, frangere*. En employant ce verbe dans cette transition soignée, Tert. a voulu reprendre, pensons-nous, l'image de l'*aura canicularis* de 19, 2, qui lui avait servi à caricaturer Marcion. D'autre part, s'il n'a pas d'autre emploi de ce verbe, il connaît du moins son composé *euentilare* (cf. *Fug.* 1, 4).

I, 22, 5 *hinc censetur, si agatur*. (l. 29-30)

Texte de la tradition manuscrite et de R, où *agatur* a été corrigé en *agat* par Ciacconius, que suivent Kroymann, Moreschini et Evans. Mais *agatur* est parfaitement admissible, soit qu'on en fasse un passif impersonnel, soit que – et cette interprétation nous semble préférable – on comprenne *agi* au sens de *se agere* («se mouvoir» : cf. *TLL* I, c. 1372, l. 23-46 où est rappelé *Nat.* II, 12, 33 selon le texte de A). De la même façon, c'est à tort que plus haut (22, 2, l. 11) Kroymann corrige en *agere* le *agi* de la tradition : il n'a pas été suivi par Moreschini, ni par Evans.

I, 22, 6 *de opere bonitatis* (l. 33)

Comme fait Moreschini, nous gardons ici le texte des mss : c'est à tort que *bonitatis* a été corrigé en *bonitas* par J. de Pamèle, que suivent Kroymann et Evans. Il est tout naturel de faire de *natura* le sujet de *cessauit* dans cette phrase, comme il l'est dans la phrase précédente et notamment dans la proposition *ut, si*

*cessauerit, non sit*, à laquelle s'oppose la présente phrase. D'autre part la correction *bonitas* oblige à comprendre *de opere* au sens de «à propos de la création» : le singulier, dans ce sens, est assez surprenant.

I, 22, 7 *finis inuenietur malignitatis*. (l. 44-45)

QUISPEL («*Observatio*», p. 42) propose de corriger *finis* en *adfinis*. Si la conjecture peut se réclamer du tour voisin (*malignitatis adfinis*) qu'on lit plus haut (12, 3, l. 19), elle n'est pas nécessaire : *finis* est l'attribut de *uoluntas subpressae bonitatis*, et non de *deus Marcionis* (comme c'était le cas dans l'occurrence précédente); et surtout, *finis*, avec son sens classique de «degré suprême» (cf. *TLL* VI, 1, c. 793, l. 41 s.), convient parfaitement au contexte. On peut même dire que *adfinis* («voisin») affaiblit l'idée.

I, 22, 10 *plane exhibiturus, si natura bonus et non accessione, si ingenio optimus et non disciplina, si ab aeuo Deus et non a Tiberio* (l. 63-65)

Les mss et éditions (jusqu'à Kroymann) portent : *plane si natura bonus, exhibiturus, et non accessione, ...* Kroymann et Evans ont transposé *exhibiturus* après *plane*; nous faisons comme eux. Moreschini conserve tel quel le texte de la tradition. Mais il ne semble pas qu'on trouve d'autres exemples, chez notre auteur, d'une hyperbate aussi hardie où le verbe principal (*exhibiturus*) est transporté dans la proposition qui lui est subordonnée. En *Marc.* II, 2, 1, l'hyperbate de *aliqui* (corrigé à tort par Kroymann) ne porte que sur le pronom indéfini, séparé de l'adjectif *caecus*.

I, 23, 1 *Tiberio nunc deus ille praestiterit, ut imperio eius diuina bonitas in terris dedicaretur, aliam illi regulam praetendo* (l. 1-3)

Le problème de ponctuation qui divise les éditeurs est d'autant plus important que nous sommes ici à la jointure de deux

chapitres. Avec Kroymann et Moreschini, nous avons considéré comme indispensable de rattacher les mots *Tiberio nunc — dedicaretur* à la phrase suivante; nous faisons donc, comme Moreschini, commencer à *Tiberio* le ch. 23. Après la rectification ironique (*non a Tiberio, immo, quod uerius, a Cerdone et Marcione*) sur laquelle se termine le ch. 22, la proposition *Tiberio nunc deus ille praestiterit ut ...* sert à marquer une concession à l'adversaire («Admettons que», «Supposons que») pour faire progresser l'argumentation: c'est un procédé courant chez Tert. et en particulier dans ses ouvrages polémiques. Le présent chapitre (au § 6, l. 35) nous en offrira un exemple, souligné aussi par *nunc*: *Sit nunc ...* Evans conserve la ponctuation traditionnelle et le partage de la phrase entre les deux chapitres. Il fait de *praestiterit* un potentiel («As things are, your god will have given Tiberius this to his credit, that ...»), mais ce sens n'est guère satisfaisant. D'autre part *Aliam illi regulam praetendo*, sans aucune liaison, surprend au début d'un nouveau développement.

**I, 24, 1** *Exhibe perfectam quoque bonitatem eius. Etsi de imperfecta satis constat, quae neque naturalis inuenitur neque rationalis, nunc et alio ordine traducetur, nec iam imperfecta, immo et defecta, exigua et exhausta* (l. 3-7)

Dans ce passage de transition (après les deux règles de l'innéité et de la rationalité, Tert. passe à celle de la perfection), il faut revenir, avec Evans, à la ponctuation traditionnelle que Kroymann, suivi par Moreschini, avait modifiée. Ces deux éditeurs rattachent la proposition *etsi de — rationalis* à la précédente, mettant une virgule après *eius* et un point après *rationalis*. La traduction donnée par Moreschini («Mostrami la perfezione anche della sua bontà, perché della imperfezione di essa siamo oramai informati, dato che essa non risulta né naturale né rationale») ne peut offrir quelque sens qu'en donnant à *etsi* une valeur causale qui n'est pas la sienne en latin. Le développement des idées est parfaitement clair avec la ponctuation traditionnelle. Le défi ironique à l'adversaire (*Exhibe — eius*) introduit le nouveau développement (la perfection). La concession com-

mandée par *etsi* assure la liaison avec les deux règles précédentes en marquant que, n'étant ni innée, ni rationnelle, cette bonté n'est pas parfaite. La principale introduite par *nunc* présente le premier argument positif sur l'imperfection de cette bonté: ne sauvant pas tous les hommes, elle mérite même d'être qualifiée d'*exigua* et *exhausta*. Il nous paraît nécessaire de supprimer toute ponctuation forte entre *traducetur* et la série d'adjectifs qui vient ensuite (attributs du sujet): *traducere* (= *coarguere*, ἐλέγχειν) se trouve construit chez notre auteur avec la proposition infinitive (ainsi en *Fug.* 2, 2; voir aussi WASZINK, *Comm. An.*, p. 92).

**I, 24, 3** *Non poteris et in Creatorem referre bonitatis in omnes defectionem.* (l. 17-18)

Avec Evans, nous accueillons ici la correction de Kroymann qui corrige en *bonitatis* le *bonitatem* de la tradition. Moreschini, qui conserve le texte transmis, traduit: «Non potrai mettere in conto al creatore anche il non bastare a tutti la bontà». Il paraît s'inspirer de l'autre conjecture proposée par Kroymann: *bonitatem in omnes defectiuam*. De toute façon la leçon de la tradition semble bien ici être fautive: *bonitatis* est la correction la plus simple, les échos *-orem ... -onem* ayant pu être à l'origine de l'altération.

**I, 24, 5** *Ipsa quod mentitus est illam, aliquid ei debuit debuisset.* (l. 41-42)

Nous admettons ici, avec Evans, la correction d'Oehler: *ipso* au lieu de *ipsum* donné par la tradition. Le texte transmis, conservé par Kroymann et Moreschini, suppose qu'on comprenne *Ipsa quod ...* comme sujet de *debut*. Or il nous paraît que c'est le Christ (de Marcion) qui est le sujet à la fois de *mentitus est* («il a simulé la chair») et de *debut debuisset* («il aurait dû avoir quelque obligation envers elle»). D'ailleurs Moreschini comprend, comme nous faisons, dans sa traduction. C'est à tort que Kroymann met une *crux desperationis* entre *ei* et *debut*. L'expres-

sion qui joue sur deux valeurs de *debere* est parfaitement intelligible et dans le goût de notre auteur.

**I, 25, 3** *Christo, molesto et Iudaeis per doctrinam et sibi per crucem?* (l. 19-20)

La tradition manuscrite porte *et sibi per Iesum*, texte que Kroymann maintient en commentant : *per carnalem suam naturam*. Mais BILL (p. 86) fait observer avec raison que cela ne correspond ni à l'enseignement de Marcion (lequel n'établit pas de différence théologique entre *Christus* et *Iesus*) ni à celui de Tert. (cf. *Prax.* 28). Déjà Ursinus avait proposé de corriger en *per sensum*, et cette correction est adoptée, sans grande conviction il est vrai (*dubitanter*), par Moreschini qui traduit : «per i suoi sentimenti». Nous préférons suivre ici Evans, qui corrige en *per crucem*, en attirant l'attention sur le fait que *crucem* (*cruci*) se trouve altéré en *tamen* dans l'ensemble des mss en *Marc.* IV, 40, 3; 42, 4; 43, 5 et que Rhenanus a su rétablir le texte originel. Tout en adoptant cette conjecture, qui ne nous satisfait qu'incomplètement (la corruption de *crucem* en *Iesum* n'est pas aisément explicable du point de vue paléographique), nous nous demandons s'il ne suffirait pas de corriger simplement en *per ipsum* (très proche par la graphie de *per Iesum*) : à l'enseignement (*doctrina*) du Christ, cause d'ennuis avec les juifs, serait ainsi opposée la personne (*ipse*) de ce même Christ, qui par sa mission de mourir pour sauver les hommes, se causait des ennuis à elle-même.

**I, 25, 5** *Epicuro nolente, consiliario Marcionis.* (l. 31)

Tel est le texte de la tradition, que conservent Kroymann et Moreschini, tandis qu'Evans fait sienne la correction de Ursinus (*Marcione* au lieu de *Marcionis*). Si ce dernier texte a l'avantage d'établir une vigoureuse antithèse entre les deux ablatifs absolus et de faire apparaître que Marcion trahit ainsi son inspirateur ordinaire Épicure (Evans traduit : «though Epicurus disap-

proves, while Marcion recommends»), on peut cependant être arrêté par l'emploi de *consiliarius*; il convient parfaitement pour qualifier le rapport, tel que Tert. le suppose, entre le philosophe grec et l'hérésiarque. Mais il ne convient guère pour marquer le rapport entre cet hérésiarque et le dieu qu'il a forgé (lequel est le sujet de toute la phrase). D'autre part, ce que l'auteur veut bien montrer ici, c'est la contradiction de Marcion par rapport à ses postulats philosophiques empruntés à l'épicurisme : le rappel du rôle joué auprès de lui par Épicure répond donc à la logique du passage.

**I, 28, 4** *Proinde, cum tantam siue sarcinam siue gloriam infirmissimae aut indignissimae carni imponit sanctitatem, quid dicam [autem] de disciplinae uanitate, qua sanctificat substantiam sanctam, qua autem onerat infirmam aut exornat indignam?* (l. 27-31)

Ce passage comporte des difficultés d'établissement. *Proinde cum* est le texte des mss; depuis Latinius, on corrige habituellement en *Proinde cur*. Cependant Kroymann est revenu à *cum*, mais il transpose la proposition suivante (*quid dicam — substantiam sanctam*) après le § 4; il en fait le début du ch. 29. Bill paraît admettre cette transposition, qu'Evans et Moreschini ont rejetée l'un et l'autre à juste titre; mais tous deux reviennent à la correction de Latinius, *cur*. Il nous a paru possible de conserver avec Kroymann le *cum* de la tradition manuscrite : ce *cum* causal (avec indicatif), très habituel après *proinde*, introduit le nouveau développement sur la chasteté imposée au fidèle marcionite par ce dieu qualifié de *uanus* («absurde»). Nous conservons à sa place, à la différence de Kroymann, l'interrogative *quid dicam ...*, en supprimant le mot qui suit (*aut [M], autem [β]*); et d'autre part, nous corrigeons en *qua* le *quid* introductif de la dernière proposition (*onerat infirmam aut exornat indignam [M], autem onerat infirmam aut exornat indignam [β]*). Au prix de cette légère correction, nous considérons cette dernière proposition comme rattachée par *qua* à *disciplinae* : le parallélisme avec *qua sanctificat substantiam sanctam* est renforcé encore par l'opposition que

marque *autem* (leçon de  $\beta$ , omise par *M*, et corrigée par les éditeurs depuis Ursinus en *aut*, alors que la reprise dans la phrase suivante est *onerat uel exornat*). Par ces deux propositions relatives, Tert. souligne l'absurdité (*uanitas*) de l'exigence marcionite de chasteté (*sanctitas*) : il est absurde de vouloir sanctifier l'élément spirituel (*substantiam sanctam*) qui est saint par lui-même; il est tout autant, et en sens contraire, absurde d'imposer un fardeau à une chair que ces hérétiques tiennent pour infirme, ou une gloire à une chair qu'ils tiennent pour indigne.

**I, 29, 5** *conubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reseruata, cui caedenda praestaret messem.* (l. 38-40)

Ce sont les trois derniers mots qui ont fait problème; car toute la tradition manuscrite donne *praestaret esse*; devant, ils hésitent entre *caedendo* (*M*), *credendo* (*F*) et *cedendo* (*X*, mais dans ce ms., *ae* est le plus souvent écrit *e*). Pour nous en tenir aux trois derniers éditeurs, Kroymann lit : *cedendo praestaret esse*; Moreschini : *cedendo praestat esse* («santità, alla qualla, ritirandosi, permette di esistere»); Evans, tout en appréciant le texte de Kroymann, accueille une correction d'Oehler : *cui caedendo praestaret messem* («chastity, so as to provide it with a harvest by being cut down.»). Notre solution du problème consiste à combiner une correction personnelle (*caedenda*) avec la correction d'Oehler (*messem*). Cette dernière nous paraît très heureuse : elle ramène le lecteur à l'image et au mot de *Gal. 6, 9* que Tert. associe à *Ecl. 3, 17* (cf. *Marc. V, 4, 14-15* : *tempore autem suo metemus, quia et Ecclesiasticus* : *Tempus, inquit, omni rei*). D'autre part une altération de *messem* en *esse* se rencontre précisément pour une partie de la tradition manuscrite en *Cult. II, 3, 1* (où seul l'Agobardinus a conservé la bonne leçon). Il est facile aussi de corriger *caedendo* (du meilleur ms., *M*) en *caedenda* : ce participe (à rapporter à *res conubii*) exprime l'obligation pour le mariage d'être abattu par la sainteté (ou chasteté) afin de fournir sa moisson. Les deux images de la forêt (*caeditur silua*) et du champ de blé mûr (*secatur seges*) qui dominent la phrase précédente et sont reprises par *securem* et

*falcem* dans la présente phrase, se trouvent ainsi associées à nouveau dans la formule finale pour évoquer la moisson eschatologique de *Gal. 6, 9*.

**I, 29, 8** *Gratus esses, o dee haeretice, si esses, in dispositionem Creatoris, quod marem et feminam miscuit : utique enim et Marcion tuus ex nuptiis natus est.* (l. 65-67)

La tradition manuscrite ici porte *si isses* (à l'exception de deux *recentiores* qui ont *si esses*) et les deux derniers éditeurs ont conservé cette leçon. Moreschini et Evans comprennent *gratus* au sens d'«agréable» et voient dans le subjonctif *esses* un irréel («Saresti stato grato», «You would have pleased us better»); ils n'entendent pas *isses* in *dispositionem* de la même façon : Moreschini traduit : «si ti fossi adattato al piano»; Evans : «if you really had acted counter to that Creator's ordinance». Outre que, dans ces interprétations, on voit mal le rapport avec la phrase finale (introduite par *enim*) sur la venue au monde de Marcion par la loi du mariage, nous pouvons faire valoir contre elles aussi l'*usus auctoris*. Employé au sens d'«agréable» (17 occurrences), *gratus* sert toujours, chez notre écrivain, à qualifier une chose; il est le plus souvent au neutre. En face, on relève 8 occurrences de *gratus* «reconnaissant», toujours à propos d'êtres personnels; un de ces emplois comporte *in* + accusatif (*gratus in dominum* en *Paen. 7, 14*). Nous n'avons pas non plus trouvé d'autre exemple de l'expression *ire in* (au sens offensif que lui suppose Evans); là où l'on rencontre cette tournure, ou bien le verbe a son sens propre (*ire in amphitheatrum*, en *Spec. 19, 1*) ou alors il s'agit d'expressions figurées («aller dans le sens de», «avoir pour résultat», «aboutir» : cf. *Exh. 3, 2*; *Val. 32, 1*; *Marc. I, 9, 7*; *Spec. 16, 4*). Nous avons donc écarté la leçon *isses* et adopté la conjecture de Kroymann (confirmée par les *recentiores V* et *L*) : *esses*. Nous comprenons le premier *esses* comme un jussif du passé (cf. *LHS* § 186, p. 336) que notre auteur connaît bien (cf. *Marc. IV, 38, 1*) et nous donnons à *gratus in dispositionem*, conformément à ce que nous avons indiqué ci-dessus, le sens de : «reconnaissant envers la disposition». Quant au deuxième *esses*, il

est évidemment un irréel («si tu existais»); il souligne la création verbale *dee*, vocatif calqué sur *θεός*, inusité ailleurs, forgé par jeu ici pour souligner le caractère chimérique du dieu de Marcion. L'emploi successif de *esses* avec deux valeurs différentes (1. verbe prédicatif; 2. verbe d'existence) paraît bien faire partie aussi du jeu auquel se livre Tert. dans ce final ironique et mordant. D'autre part *enim* introduisant la phrase finale prend tout son sens par rapport à cette sarcastique exigence de gratitude du dieu hérétique à l'égard du Créateur.

## NOTES COMPLÉMENTAIRES

### 1. Description du Pont (I, 1,4)

Le prologue s'ouvre par une évocation rhétorique et élaborée de la patrie de Marcion, le Pont, présenté comme pays barbare entre tous, évocation sur laquelle s'articulera, selon le procédé de l'*αὔξησις*, le portrait ou, plus exactement, la *nituperatio* de Marcion lui-même : l'hérésiarque surclasse en barbarie non seulement les peuples et la géographie de son pays (§ 4), mais même les bêtes, castors et hermines (§ 5); une comparaison finale entre les deux produits de ce pays que sont Diogène et Marcion n'est pas à l'avantage de ce dernier. Le tableau initial et le portrait qui le suit ont été souvent étudiés : voir en particulier BILL, p. 9-13; BOSSHARDT, *Essai*, p. 68-74; FREDOUILLE, *Conversion*, p. 42-47; «Tertullien et la culture antique», *Mélanges E. Gareau*, Ottawa 1982, p. 203; J. FONTAINE, «Chrétiens et barbares : un aspect éclairant du débat entre Tertullien et la cité romaine», *Romanobarbarica* 2, 1977, p. 37-40. On a, en général, souligné le caractère artificiel et rhétorique de ce tableau fait à coups de souvenirs littéraires (Hérodote, Strabon, mais aussi Virgile, Ovide) : il évoque un Pont plus mythique que réel et qui ne correspondait sûrement pas à la province romaine, désignée de ce nom, dont Marcion était originaire. Celui que Tert. appelle constamment *Ponticus* descendait, selon toute vraisemblance, des Grecs qui avaient colonisé Sinope, comme c'était le cas sans doute aussi pour Diogène et pour le poète grec Diphile.

Sont évoqués successivement : 1) la mer, ce Pont Euxin au nom trompeur (selon un thème traditionnel : cf. STRABON 7, 3, 7; AMMIEN MARCELLIN 22, 8, 33; OVIDE, *Trist.* 3, 13, 27-28; 4, 4, 55-56; 5, 10, 13-14) et séparé du monde civilisé (avec

une personnification rhétorique qui rend légitime de comprendre *barbariae* comme génitif objectif avec Evans : « par honte de sa barbarie »; 2) le nomadisme des populations (cf. HÉRODOTE 4, 46; STRABON 2, 5, 26; HORACE, *Carm.* 3, 24, 10); 3) la nourriture grossière (ces peuples ne cultivent pas la terre et ne vivent que de bétail : cf. HÉRODOTE 1, 216; 4, 46); 4) la communauté des femmes (cf. HÉRODOTE 1, 216 et STRABON 11, 5, 1 et 11, 8, 6 dont Tert. paraît plus proche que d'Hérodote, quoi qu'en dise BILL, p. 10-11); 5) le cannibalisme rituel (qui provient des mêmes sources que la communauté des femmes; là aussi Tert. se rapproche davantage, avec *maledicta mors*, de STRABON 11, 8, 6 qui désigne par ἀσβεστῆς les « morts de maladie »); 6) l'impudence virile des femmes (allusion aux Amazones qui seront nommées au § 4 : ce peuple légendaire de femmes guerrières était supposé généralement avoir habité dans le Pont, sur les bords du Thermodon; leur principale ville était Themyscra : cf. STRABON 11, 5, 1; DIODORE DE SICILE 2, 45-46; le nom de Sinope passait pour venir d'une Amazone : cf. *PW* 3A<sup>1</sup>, c. 252) marquée par le dévoilement de leurs seins (sur l'interprétation de *excludunt*, voir ci-dessous) et leur choix d'une vie guerrière (cf. HÉRODOTE 4, 114; MÉLA 3, 4 : *arcus tendere, equitare, uenari puellaria pensa sunt; securis* désigne la σάραρις, hache à double tranchant qui était aussi l'arme des Scythes et des Massagètes : cf. HÉRODOTE 1, 215; XÉNOPHON, *Anab.* 4, 4, 16; PLINE, *H. N.* 7, 201); 7) la rigueur du climat, hiver éternel, sans soleil, sous les brouillards, la neige et les vents (thème qui remonte aux Cimmériens d'Homère et qui a été traité avec prédilection depuis Virgile : cf. *PW* Suppl. 9, c. 938 et surtout R. MARTIN, « Virgile et la Scythie (*Georgiques* III, 349-383) », *REL* 44, 1966, p. 286-304; c'est de ce célèbre passage de Virgile que notre écrivain paraît bien s'être inspiré ici : voir nos observations dans *AFLN* Nice 2, 1967, p. 22, n. 4; on ajoutera que *pruina*, employé ici seulement par notre auteur, et *torpent* peuvent bien provenir du même passage, v. 368 et v. 370; mais le détail *ignibus redeunt*, comme l'a bien vu BILL (p. 11), s'explique par HÉRODOTE 4, 28; 8) les atrocités associées à ce pays par la mythologie : sacrifices humains de Tauride (entre le Pont Euxin et le *palus Maeotis*, pour le culte d'une déesse assimilée à Artémis,

dans la légende d'Iphigénie et d'Oreste : cf. HÉRODOTE 4, 99-103; OVIDE, *Pont.* 3, 2, 45-96; *Trist.* 4, 4, 61-88; évoqués déjà par Tert. dans *Ap.* 9, 5), amours tragiques de la magicienne Médée en Colchide (région orientale du Pont Euxin), supplice de Prométhée dans le Caucase (*Caucasorum* est un pluriel emphatique qui s'explique très bien par la volonté rhétorique du passage; il n'y a pas de raison de corriger en *Caucasiorum* comme propose BILL (p. 11-12), qui veut voir là un nom de peuple, les Caucasiens, qui auraient attaché leur roi, Prométhée, à un rocher).

Interprétation de *excludunt ubera* : on peut hésiter, avec le TLL V, c. 1270, l. 64 s. et c. 1269, l. 46 s., entre deux sens également possibles de *excludere*, celui de « supprimer », « faire disparaître » et celui de « mettre dehors » (hors d'un vêtement), « dévoiler », « découvrir ». — a) Le premier sens est le plus courant dans la langue latine et le plus usuel chez Tert. (même pour une chose matérielle : ainsi en *Pal.* 4, 3 pour du sang qu'on fait disparaître sur une flèche). Il y aurait alors une allusion à la légende selon laquelle les Amazones brûlaient le sein droit, ou même les deux seins, de leurs filles pour qu'elles ne fussent pas gênées dans le tir à l'arc (cf. MÉLA 3, 4 : *dextra adurit mamma ... uirile fit pectus*). Cette légende reposait sur une étymologie populaire rattachant le nom d'Amazone à μαζός, précédé de ἀ privatif. Largement attestée dans les textes, cette légende n'est pas confirmée par les monuments figurés (cf. S. ROCCA, « Dalle Amazzoni alla Militia Phoebes », *Misoginia et Maschilismo in Grecia e in Roma*, Gênes 1981, p. 105). C'est ainsi que comprend BOSSHARDT, *Essai*, p. 68. BILL (p. 10), tout en admettant que *excludere* puisse équivaloir ici à *excurrere*, préfère penser que Tert. reflète ici une tradition attestée par APOLLODORE (II, 5, 9, 1) selon qui les Amazones se comprimaient (ἐξέθλιβον) la poitrine; et c'est à cette explication que se réfère le TLL (*l.c.*) en glosant, sous forme d'ailleurs dubitative : *inutilia faciunt*. — b) Le second sens, dérivé du sens fondamental de « fermer dehors », est illustré de quelques exemples de SÉNÈQUE (*Epist.* 114, 6 : *exclusis auribus*) et de PÉTRONE (*Sat.* 32, 2 : *excluserat caput*). Notre auteur lui-même emploie au moins une fois le verbe dans cette acception : *exclusa dextera* (*Pal.* 5, 1). C'est ce sens que, avec

Moreschini et Evans, nous avons retenu dans notre traduction. Tertullien ferait donc allusion ici au σχῆμα Ἀμαζονικόν (*habitus Amazonicus*) qui consistait en un court chiton que les Amazones portaient en laissant nu un côté de leur poitrine (cf. PHILOSTRATE, *Imag.* 2, 5, 2; LAMPRIDE, *Comm.* 11; QUINTE-CURCE 6, 5, 27) : les représentations figurées de l'art hellénistique et romain confirment ce dévoilement (cf. DAGR, p. 222). L'*habitus Amazonicus* avait dû connaître la faveur de l'actualité dans les dernières années de Commode, du fait des folies de ce prince (cf. Lampride). Ce sens et cette allusion nous semblent donc tout à fait en rapport avec le contexte, l'auteur voulant illustrer une *audacia* contraire à la pudeur féminine (cf. au § 4 : *Amazona audacior*). On admettra aussi sans peine que, dans ce morceau de bravoure tissé de réminiscences poétiques, il se soit inspiré de la description virgilienne de Penthésilée conduisant les bataillons d'Amazones au combat, où on lit : *aurea subnectens exsertae cingula mammae | bellatrix* (*En.* 1, 492-493 : «...sous son sein qu'elle a découvert, en guerrière», trad. J. Perret), vers que le commentateur de Virgile, SERVIUS, devait essayer maladroitement de concilier avec la tradition littéraire du «sein brûlé» en le glosant ainsi : *nudant quam excusserant mammam* (*ad loc.*). Voir F. WITEK, art. «Amazonen», *RAC Suppl.* 1/2, Stuttgart 1985, c. 295-297.

## 2. *probabiliorum feram philosophis edidisti quam Christianis* (I, 1, 5)

On comprend généralement cette apostrophe oratoire au Pont en rapportant *feram* au seul Marcion et en faisant de *philosophis* comme de *Christianis* les compléments de *probabiliorum*. Ainsi J. FONTAINE (dans *Romanobarbarica* 2, 1977, p. 39) : «... un fauve plus acceptable pour les philosophes que pour les Chrétiens»; J.C. FREDOUILLE (dans *Mélanges E. Gareau*, p. 203) : «... une bête sauvage plus chère aux philosophes qu'aux chrétiens»; Evans : «... a wild animal more acceptable to philosophers than to Christians»; MEIJERING (p. 7) : «Marcion ist ein wildes Tier das den Philosophen erträglicher ist als den Christen.» Seul BOS-

SHARDT (*Essai*, p. 69) nous paraît avoir bien vu la construction en traduisant : «Certes, province du Pont, tu as fourni aux philosophes une bête sauvage moins odieuse que celle que tu as donnée aux chrétiens.» Cette interprétation est recommandée en effet d'une part par l'ordre des mots, d'autre part par la présence de *nam* au début de la phrase suivante. Il faut comprendre *philosophis* et *Christianis* comme des compléments de *edidisti*; et cette première phrase contient déjà une comparaison, qui sera explicitée à partir de *nam*, entre les deux *ferae ponticae*, la philosophique (Diogène) et la chrétienne (Marcion). Les autres emplois de *probabilis* qu'on rencontre chez Tert. (*Praes.* 4, 6 et 7; *An.* 3, 1; *Res.* 63, 8; *Marc.* V, 8, 3) ne le présentent jamais accompagné d'un complément.

## 3. Définition philosophique de Dieu comme grandeur suprême (I, 3, 2)

Ce passage difficile avait été altéré par des suppressions et interprétations arbitraires de Kroymann que BILL (p. 21-24) a su réfuter; mais ce critique a été amené à supposer l'existence d'une lacune; il n'a pas été suivi : voir *Deus Christ.*, p. 43; MOINGT, *TTT* 3, p. 831-832 et MORESCHINI, «Temi e motivi», p. 173-175 (qui montre le rapport avec des développements parallèles de *Herm.*).

La définition philosophique de Dieu que Tert. pose ici en accord avec la conscience universelle, c'est-à-dire le *consensus omnium* des stoïciens, comporte trois termes : 1) *summum magnum*; 2) *in aeternitate constitutus*; 3) *innatus, infectus, sine initio, sine fine*. Ces trois termes sont énoncés en un ordre inverse de la progression logique qui les lie. En effet les termes 2 et 3 ne se déduisent pas de 1, mais sont des prédicats préalables («Voraussetzungen») comme il apparaît bien de ce qu'on lit plus loin : *substantiae ... innatae et aeternae ac per hoc magnae et summae* (I, 7, 5), ainsi que du rapprochement avec *Herm.* 4, 1-3 et 7, 1. Le prédicat de l'incréé et infini, essentiel dans la théologie patristique du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle (cf. IRÉNÉE, *Haer.* 3, 8, 3; *Démonst.* 5-6;

JUSTIN, *Dial.* 5, 4-6), est le point de départ de la définition. Il s'applique adéquatement à l'éternité, que Tert. a présentée ailleurs comme la *substantia* et le *census* de la divinité (*Nat.* II, 3, 5 et *Herm.* 4, 1). La définition de Dieu comme « grandeur suprême » n'est que la conséquence des deux termes précédents. Tout l'objet de la proposition *hunc enim statum — in ipsa Deus* (sur cette correction, voir Notes critiques, p. 254) est d'imposer cette déduction que la possession du prédicat d'incrée et infini, dans l'éternité qui constitue Dieu, fait de lui la suprême grandeur. *Hunc statum*, conformément au sens de ce mot (cf. *Deus Christ.*, p. 200), renvoie aux quatre qualités permanentes énoncées par *inmatum, infectum, sine initio, sine fine*. La proposition relative qui définit le rôle de l'éternité dans cette production de la grandeur suprême (*quae summum magnum deum efficiat*) condense le principe posé en *Herm.* 7, 1 : « J'établis cette règle que ce qui est éternel et incrée n'admet aucune diminution ni aucun abaissement parce que c'est cette qualité [d'être éternel et incrée] qui fait que Dieu est aussi grand qu'il est, qu'il n'est inférieur et soumis à nul être, qu'au contraire il est plus grand et plus élevé que tout. » Si la définition de Dieu comme *summum magnum* est une originalité de *Marc.*, sans équivalent ailleurs, on doit du moins souligner qu'elle est dans le droit fil du langage théologique de *Herm.* et qu'elle a été facilitée par la notion, sans doute reçue de Sénèque, de la *magnitudo* divine, qui correspond presque, dans notre langage, à celle de « transcendance » (cf. *Deus Christ.*, p. 40-42). Du présent passage, MEIJERING (p. 16) rapproche un fragment de XÉNOPHANE (*FVS* 21, A 31) où l'unicité de Dieu paraît tirée du fait qu'il est « le plus fort de tous » (ἐξ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι). Mais le contexte est tout différent (opposition du monothéisme au polythéisme) et la notion de « force » n'a rien à voir avec la notion de « grandeur » qui est au centre de la réflexion de Tert. S'il s'était inspiré de Xénophon, il aurait inclus *uis et potestas* dans sa définition primaire de Dieu.

La dernière partie, qui commence avec *atque ita et cetera*, fournit une sorte d'élargissement de la définition de Dieu comme grandeur suprême. On peut, croyons-nous, l'explicitier ainsi : il en va des autres attributs de Dieu (et sont énumérés *forma, ratio, uis et potestas*) comme de l'éternité ; ils font de Dieu la grandeur

suprême en ce sens que Dieu est l'incrée et l'infini dans l'ordre de ces attributs. MOINGT (*TTT* 3, p. 832) traduit ces quatre termes par « norme », « concept », « propriété » et « puissance ». Mais il nous semble que l'auteur ici se réfère à des notions concrètes. *Forma* désigne selon nous l'effigies de l'être divin, car pour Tertullien un Être qui devait créer l'homme « à son image et à sa ressemblance » ne pouvait être dénué de *forma* (sur cette valeur, voir MOINGT, *TTT* 2, p. 485 et 489). *Ratio* désigne la raison (comme faculté), et l'idée que Dieu est *rationalis*, idée d'origine stoïcienne, est partout présente dans *Marc.* comme dans les autres œuvres de Tertullien. *Vis* et *potestas* se réfèrent à la notion de puissance : cf. *Deus Christ.*, p. 110-112 et 114-115 (n. 4).

#### 4. Citation de Ps. 81, 1 et 6 (I, 7, 1)

Ces deux versets du Ps. 81 sont cités aussi en *Herm.* 5, 2 et *Prax.* 13, 4, mais les deux fois dans un ordre inversé. La citation paraît faite de mémoire et, en tout cas, *deus deorum* n'est pas conforme au texte biblique du v. 1 : Tert. a dû surajouter *deorum* par assimilation à l'expression *deus deorum* qu'il connaît bien (cf. *Ps.* 49, 1 et 135, 2 ; *Deut.* 10, 17) et qu'il considère comme un titre donné à Dieu en commun par les païens et par les chrétiens (cf. *Marc.* I, 10, 2 ; *Res.* 3, 2 ; *Cor.* 6, 2). Le texte qu'il suit (du moins d'après *M*, dont le témoignage est généralement admis), *diindicabit*, s'écarte de la LXX (διακρίψει) comme de la Vulgate (*diindicat*), mais s'accorde avec la forme de la citation chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.* 2, 125, 4) et ORIGÈNE (*C. Cels.* 8, 3, l. 14). Ce Ps. 81 est une apostrophe aux juges iniques dans une perspective eschatologique. Mais l'exégèse chrétienne primitive, qui l'a beaucoup utilisé, lui a donné un sens christologique et ecclésiologique en l'appliquant au don de la grâce et à la divinisation des croyants : JUSTIN, *Dial.* 124, 1-2 et 4 ; IRÉNÉE, *Haer.* 3, 6, 1 (*De Patre et de Filio et de his qui adoptionem perceperunt*) ; 3, 19, 1 ; 4, 38, 4 ; CLÉMENT ALEX., *Protr.* 123, 1 ; *Paed.* 1, 26, 1 ; *Strom.* 2, 125, 4-5 ; CYPRIEN, *Test.* 2, 6 = *CCL* 3, p. 37-38 (*si iusti qui fuerint et praeceptis diuinis*

*obtemperauerint dii dici possunt*). Notre écrivain connaît et accueille cette interprétation traditionnelle en *Herm.* 5, 2 (*nam et dei erimus si meruimus illi esse de quibus praedicauit deus*) et en *Prax.* 13, 4 (*homines per fidem filios dei factos deos scriptura pronuntiare non timuit*). Il y fait également allusion ici, au paragraphe suivant (*sicut ... homines Creatoris*), mais en concurrence avec une autre interprétation, selon laquelle il s'agirait ici des anges formant une cour autour de Dieu (*angeli ... Creatoris*): cette interprétation est attestée par ORIGÈNE, *C. Cels.* 4, 29; 5, 4 (l. 15); 8, 3 (l. 6 s.); elle est connue aussi de NOVATIEN, *Trin.* 20, 2. Cependant l'ordre dans lequel ces deux interprétations sont présentées paraît suggérer une préférence pour celle que Tert. a deux fois utilisées ailleurs et qui était la plus courante à son époque.

#### 5. Sens de *ex nominis sorte* (I, 7, 5)

Comment convient-il de traduire cette expression qui prend place dans une discussion où Tert. oppose réalité et dénomination? MORESCHINI (*Trad.*, p. 305) la rend ainsi : «in virtù di un nome casuale»; MEIJERING (p. 25) explique dans le même sens : «aufgrund des Namens den er zufällig erhalten hat», et son commentaire insiste sur l'idée de hasard. Il nous paraît cependant qu'une telle interprétation est forcée, comme il serait excessif de voir une référence à la même idée dans les expressions *nomen contigit* de 7, 3 et de *obtinnit uocari* de 7, 4 (voir *supra*, p. 130, n. 1). En réalité *sors*, du sens premier de «tirage au sort», passe à celui de «part attribuée», d'où «lot», «propriété», «apanage»; il sert à traduire κληρος (cf. *Id.* 9, 8 pour une traduction de *Act.* 8, 21); il met ainsi l'accent sur l'idée d'une propriété qui, pour avoir été reçue, n'en reste pas moins attachée à une personne. Plusieurs emplois métaphoriques chez notre écrivain nous paraissent exclure toute notion de hasard. Ainsi, en *An.* 11, 6, l'âme est dite tirer sa respiration de l'apanage de sa substance, l'Esprit (*non aliunde spirantem quam ex substantiae suae sorte*); en *An.* 43, 9, le boire et le manger sont rangés dans les apanages de la nature (*naturae sortibus*); en *Res.* 18, 11, à propos de *mortuus*, la *sors uocabuli* marque la liaison de ce mot à la chair. L'analyse

sémantique du verbe *sortiri* oriente dans le même sens : dans des contextes concernant l'homme comme *homo qui animam sortitus est* (*Marc.* II, 9, 5) et *natura quam a deo anima nostra sortita est* (*An.* 16, 2), on peut être assuré que toute référence au hasard est exclue. Pour revenir au texte en question, il apparaît donc que Tert. a voulu simplement dire ceci : j'attribue la grandeur suprême à Dieu en tenant compte de ce qu'impose sa substance (*ex substantiae lege*) et non pas de la propriété de son nom.

#### 6. *Quod facit, pati non potest* (I, 8, 3)

Dans l'opposition entre Dieu (= l'éternité) et le temps, cette phrase met en jeu les deux notions antithétiques de ποιεύν et πάσχειν : cf. ARISTOTE, *Phys.* E 1, 225 b (7); DIOGÈNE LAËRCE 7, 134 (opposition des deux principes stoïciens Dieu et la matière); ÉPICURE, *Lettre à Hérod.* 67; LUCRÈCE 1, 440-443; CHARISIUS, *Instit.* 2, 8 (Keil I, p. 165, 34 s.). Du point de vue grammatical, Moreschini et Evans (suivi par MEIJERING, p. 28) comprennent en faisant de *aeternitas*, tiré de la phrase précédente, le sujet des deux verbes : l'éternité ne peut subir ce qu'elle cause. Avec FREDOUILLE (*Conversion*, p. 282), nous préférons faire du neutre *quod* le sujet en prenant les deux verbes absolument : «Ce qui agit, ne peut subir.» Sans doute les deux interprétations se rejoignent en ce sens que le principe général que nous voyons ici exprimé s'applique à Dieu (= l'éternité). L'argument stylistique qu'on peut cependant invoquer en faveur de la seconde interprétation est la correspondance en chiasme avec la phrase suivante où il y a bien un neutre sujet : *Caret aetate quod non licet nasci*. Il vaut mieux comprendre *quod facit* sur le modèle de *quod non licet nasci*; et d'ailleurs, tout ce développement est organisé en groupements binaires.

#### 7. *Dei ignoti et dei incerti* (I, 9, 2)

Le panthéon grec connaissait des άγνωστοι θεοί, notamment à Phalère et à Olympie (cf. PAUSANIAS 1, 1, 4 et 5, 14, 8) : la

crainte de s'attirer le ressentiment de quelque divinité dont on aurait ignoré l'existence faisait dédier des autels à de tels dieux. Notre auteur reflète la théologie grecque courante avec plus d'exactitude que Paul (*Act.* 17, 23) qui parle d'un autel athénien «au dieu inconnu» et suggère, par le singulier, le sens médio-platonicien de «dieu inconnaissable». On doutait d'ailleurs, dès l'antiquité, que Paul eût trouvé pareille dédicace au singulier (cf. JÉRÔME, *In Tit.* 1, 12 = *PL* 26, 572C - 573A). Sur cette question, voir E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1923, et É. DES PLACES, *La religion grecque*, Paris 1969, p. 333-337. À ces «dieux inconnus» des Athéniens, Tert. (*Nat.* II, 9, 3-4) associe déjà dans la même réprobation de la *uanitas* païenne les *dei incerti* de la théologie romaine; Varron distinguait en effet dans le panthéon de Rome les *dei certi* (ou *proprii*), divinités à activités étroitement circonscrites, déterminées, les *dei incerti*, de qualification plus générale, et les *dei selecti* qui étaient un groupe de 20 dieux principaux sélectionnés parmi les précédents; cf. Y. LEHMANN, «La tripartition divine de Varron», *Hommages à R. Schilling*, Paris 1983, p. 147-157. Volontairement ou non, notre polémiste se méprend sur le terme *incertus* qu'il interprète au sens de «dont l'existence n'est pas sûre» et qu'il peut rapprocher ainsi de «inconnu». Toute son argumentation contre Marcion est tendancieuse : celui-ci n'aurait sans doute pas admis que, pour les fidèles ayant reçu la *gnose* du Dieu suprême par le Christ, ce Dieu fût réputé «incertain».

#### 8. *Causa et res* (I, 12, 1-2a)

Ce développement présente de grandes difficultés d'interprétation. La critique de Kroymann (retranchement de *id est sine re* et de *non habens rei causam rem ipsam*) n'a apporté aucune lumière, comme l'a bien vu BILL (p. 46-48) qui, après avoir repoussé ces corrections, aboutit à un constat désespéré d'incertitude sur le sens de l'argumentation («ein ungelöstes Rätsel»). En fait, le principal problème est de déterminer ce que l'auteur entend ici par *res*. Pour Bill, ni le concept juridique de «chose» (cf. GAIUS, *Inst.* 2, 1) ni la signification habituelle chez Tert. (cf. *infra* 23, 6;

II, 11, 2) ne conviennent ici. MORESCHINI (*Trad.*, p. 314) rend *res* par «cosa concreta» en indiquant en note qu'il s'agit d'une interprétation provisoire et que le rapport entre *res* et *opera* n'est pas clair. Evans, sans commentaire, traduit par «possession». MOINGT (*TTT* 3, p. 1072) traduit ainsi : «Sans raison serait en effet celui qui ne posséderait aucun bien (*rem* = aucune chose, aucune œuvre), car tout bien est la raison qu'il y ait quelqu'un dont il est le bien». SIDER (*Ancient Rhetoric*, p. 51) cite sans traduire *sine causa ... quam esse sine causa* et le rapproche du *topos* rhétorique sur la recherche des causes et des effets (l'effet ne va pas sans la cause et rien n'existe sans avoir de cause : cf. ARISTOTE, *Rhet.* 2, 23, 1400 a, 31-33; CICÉRON, *Top.* 14, 58-18, 67; QUINTILIEN, *I. O.* 5, 10, 80). Mais, comme l'a bien vu MEIJERING (p. 40), ces idées n'ont rien à voir avec l'argumentation présente qui n'établit pas que toute *res* a une *causa*, mais que toute *res* est la *causa* de l'existence de quelqu'un dont elle est la *res*. Ce critique rapproche notre passage de celui de *Praes.* 1, 2-3 où, à propos de l'existence (*esse*) et de l'action influente (*valere, vis*) des hérésies, le principe suivant est posé : *Cum quid sortitum est ut omnimodo sit, sicut causam accipit ob quam sit, sic uim consequitur per quam sit nec esse non possit* («À partir du moment où une chose a obtenu d'exister, d'une façon ou d'une autre, de même qu'elle reçoit la cause pour laquelle elle existe, elle acquiert la force [l'influence] par laquelle elle existe et ne peut pas ne pas exister»). Selon le même critique, l'arrière-plan philosophique de cette réflexion se situe dans les notions aristotéliennes de *causa efficiens* et de *causa finalis* (cf. ARISTOTE, *Phys.* B 3, 194 b, l. 30 s.) et dans la conception stoïcienne de dieu comme *ratio faciens* (cf. SÉNÈQUE, *Epist.* 65, 12). En nous inspirant de ces considérations, nous avons donc traduit ici *res* par «action» (on pourrait penser aussi à «réalisation»). Ce sens de *res* (= *euentus, exitus, effectus*) est bien attesté dans la langue (cf. FORCELLINI, *s.u.* § 3), et Tert. a pu s'en servir ici pour rendre la notion d'ἐνέργεια. ARISTOTE dit qu'il est impossible d'être architecte sans avoir rien construit ou joueur de cithare sans avoir joué de la cithare (*Métaph.* θ 8, 1049 b, l. 30 s.). L'idée qu'un être dont la fonction est de faire telle ou telle chose ne peut exister vraiment que s'il accomplit et réalise sa fonction parce que cette fonction est cause

de son existence, a amené Tert. à établir ici un rapport entre ces deux termes : *causa* (cause finale, ce pourquoi un être est) et *res* (production, accomplissement de ce pourquoi il est).

### 9. Philosophes et éléments du monde (I, 13, 3)

Le court passage doxographique présenté ici par Tertullien a provoqué la curiosité des critiques. Selon BILL (p. 52), il est impossible d'en préciser la provenance. On ne peut discerner non plus quel principe d'ordonnance domine l'énumération. Ce n'est pas l'ordre chronologique, Anaximandre étant le prédécesseur d'Anaximène et Straton de Lampsaque étant postérieur à Platon. On rapprochera toutefois de CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 25 (citant Thalès, Anaximandre, Anaximène) et 35-36 (citant Straton et Zénon). Selon R.M. GRANT, «Two notes on Tertullian», *VChr* 15, 1951, p. 114 s., notre écrivain serait débiteur du *De superstitionibus* de Sénèque. Il nous paraît plus prudent d'admettre que Tert. se réfère surtout à des souvenirs d'école, sans avoir une source précise. On remarquera qu'en tout cas, il a retenu ici sept *exempla* de «professeurs de sagesse», de la même façon que plus bas, aux § 4 et 5, il retiendra sept *exempla* de divinités faisant l'objet d'une interprétation naturaliste. Tous les «philosophes» ici nommés reviennent ailleurs dans son œuvre : Thalès six fois, Héraclite douze fois, Anaximène une fois (*An.* 9, 5), de même Anaximandre (*Pal.* 2, 1), Straton cinq fois (sur ce disciple de Théophraste, voir CICÉRON *Nat. deor.* 1, 35, éd. Pease, p. 249-250, d'où il ressort que l'expression ici employée est isolée); enfin Zénon de Cittium, fondateur du stoïcisme, est cité encore treize fois. L'opinion prêtée à ce dernier (*aërem et aetherem*) a surpris, car le dieu suprême de Zénon est l'éther seul (ou feu), selon CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 36 et 2, 57, et selon STOBÉE, *Ecl.* (éd. Wachsmuth 1, p. 213, l. 17 s.). S'agit-il d'une bévue de notre auteur, comme pense A.C. PEARSON, *Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891, p. 91? On a proposé de corriger *et* en *aut.* Mais nous pensons qu'en réalité, par cette périphrase, Tert. veut indiquer le «souffle igné» qui revient dans les textes stoïciens pour définir dieu (cf. AËTIUS, *Plac.* 1, 7, 33

= *SVF* 2, 1027) ou l'âme (cf. DIOGÈNE LAËRCE 7, 157). De même, Antipater (DIOGÈNE LAËRCE 7, 148) dit que la substance de Dieu est aériforme (ἀεροειδῆ). L'exemple de PLATON clôt l'énumération doxographique, avec une citation non littérale, mais condensée de *Timée* 39 d-40 a (qui parle plus exactement de «l'espèce céleste des dieux» dont «le démiurge a façonné de feu la structure»).

### 10. Interprétation naturaliste des dieux païens (I, 13, 4-5)

Dans cette adaptation à son propos présent du système d'explication allégorique qui permettait aux tenants «éclairés» des religions païennes d'assimiler les dieux aux grandes forces de la nature, Tert. a fait choix aussi de sept *exempla* : Jupiter et Junon, c'est-à-dire le grand couple olympien qui préside au panthéon gréco-latin; Vesta et les Camènes, deux divinités plus particulièrement italiques; enfin Cybèle, Osiris et Mithra, divinités venues d'Orient. Le témoignage qu'il nous apporte sur ces derniers cultes et sur l'interprétation philosophique qu'on en donnait, est du plus grand intérêt (cf. I, 13, 4 et *supra*, p. 160, n. 3). Pour Jupiter et Junon, l'interprétation naturaliste, qui remonte aux stoïciens, s'appuie sur l'étymologie des noms grecs correspondants : *Zeus* a été rattaché à *ζεῶ* («bouillir», «chauffer»), selon une des sept étymologies connues des anciens, qui est attestée dès Empédocle et rappelée par les chrétiens (à partir d'ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 4); cette interprétation de *Zeus* comme *ζέουσα οὐρα* est le fait des stoïciens (cf. ATHÉNAGORE, *ibid.*). Quant à *Héra*, son nom a été rapproché de *ἠήρ* par Zénon même, initiateur de ce type d'explication (cf. DIOGÈNE LAËRCE 7, 147; CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 36; 2, 66; MINUCIUS FÉLIX, *Oct.* 19, 10). Le nom de *Vesta* a été assimilé à *ἔσρα* «foyer» (d'une racine \**wes-* «brûler»), peut-être par Varron (cf. B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates*, Wiesbaden 1976, fragm. 281) : l'étymologie, d'ailleurs admise par la science moderne (cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étym., s.u.* et G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, p. 317), a servi à l'interprétation stoïcienne de cette déesse : cf. CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 67; CORNUTUS,

éd. Lang, p. 53, 1-2. Quant aux Camènes, anciennes déesses italiques des sources et des eaux, dont le nom serait étrusque (cf. MACROBE, *Somn. Scip.* 2, 3, 4; A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étym., s.u.*), elles paraissent avoir été interprétées de la sorte par VARRON : cf. interpolateur de Servius, *Ad Ecl.* 7, 21 (cf. B. CARDAUNS, *ibid.*, fragm. 212\*).

En ce qui concerne les trois divinités orientales, l'étymologie ne joue plus aucun rôle : l'interprétation naturaliste s'appuie sur une allégorisation du mythe et du rituel; c'est ce qui fait l'originalité et l'intérêt du témoignage de notre auteur (cf. BILL, p. 55). A propos de Cybèle ou Magna Mater, assimilée à la terre (cf. LUCRÈCE 2, 598-660), sont interprétées ici dans un sens allégorique deux cérémonies du culte métroaque. En effet *seminalia demessam* (expression originale où l'adjectif substantivé neutre, en fonction d'accusatif grec, complète le participe passif du verbe technique *demeto*, « moissonner », « couper », verbe d'emploi unique chez Tert., mais qu'on retrouve dans ARNOBE, *Nat.* 5, 39 en même contexte : preuve de l'utilisation d'une source commune?) et *lacertis aratam* font allusion à la fête du 24 mars, appelée *Sanguis*, où se célébraient les funérailles d'Attis, avec libations de sang pour apaiser ses mânes (les néophytes faisaient le sacrifice de leur virilité, les galles se flagellaient et se taillaient les bras). Tert. a fait de fréquentes allusions ailleurs à ce mythe et à ce culte; voir en particulier *Ap.* 25, 5-6 (où, à propos du *dies sanguinis* de 180, le même rite est ironiquement appelé *castratio lacertorum*); cf. G. SANDERS, « Les galles et le gallat devant l'opinion chrétienne. La position de Tertullien », *Homages to M.J. Vermaseren (EPRO 68)*, Leiden 1978, p. 1062-1091; sur l'importance de ce culte en Afrique, voir G. PICARD, *Religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, p. 223 s. L'expression *lauacris rigatam* fait allusion à une autre cérémonie métroaque, la *lauatio* : la statue d'argent de Cybèle était promenée en une procession triomphale à travers les rues et la campagne de Rome, jusqu'à l'Almo où elle était baignée et purifiée; cette fête avait lieu le 27 mars. La même cérémonie avait lieu à Carthage (cf. AUGUSTIN, *C. D.* 2, 4). Tout ce cycle de fêtes du printemps était censé, dans l'interprétation reflétée par Tert., symboliser la renaissance de la végétation (représentée par Attis). Ce qui est dit

ensuite d'Osiris se réfère au mythe et au rituel osiriens tels qu'ils ont été véhiculés à Rome et en Afrique par la religion isiaque : chaque année (*semper*), du 26 octobre au 3 novembre, avec l'*Inuentio* et les *Hilaria*, les fidèles assistaient à la quête du corps divin d'Osiris par Isis éplorée, puis à la découverte du cadavre et à l'explosion de joie qui s'ensuivait : cf. SÈNÈQUE, frag. 35 (Haase); AUGUSTIN, *C. D.* 6, 10, 2; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 64; MINUCIUS FÉLIX, *Oct.* 22, 2; FIRMICUS MATERNUS, *De err. prof.* 2, 9. L'interprétation naturaliste de ce rituel (mort et renaissance annuelle de la végétation) s'appuie sur la correspondance entre Osiris et le soleil, Isis et la lune (cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*; APULÉE, *Mét.*, 11, 1, 2 : voir éd. Fredouille, Paris 1975, p. 44, commentaire à *uegetari*); *elementa* a le même sens de « corps célestes » que plus haut au § 3; et il n'y a aucune raison de corriger *in uiuido* en *in uiido*, comme fait Evans, du fait du parallélisme avec *uiuidorum elementorum*; d'ailleurs la particularité de la quête d'Isis, c'est qu'elle cherche son mari, non pas chez les morts, mais chez les vivants (cf. R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles 1967, p. 44). A propos de la troisième divinité orientale sur laquelle se termine le développement, Mithra, sont évoqués les « lions », c'est-à-dire le quatrième degré de l'initiation à ce culte, à partir duquel commencent les degrés supérieurs (participants du repas rituel) : porteurs de la pelle à feu et du long manteau rouge, ils symbolisent sans doute le feu destiné à tout dévorer à la fin des temps : cf. M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles 1960, p. 101-102; 115; 121 (texte de PORPHYRE, *Antr. nymph.* 15); 144. Notre écrivain est un important témoin du développement de ce culte : voir *Cor.* 15, 3 s. (référence au *miles*, troisième degré de l'initiation); *Bapt.* 5, 1 et *Praes.* 40, 2-4. Voir E. DEMOUGEOT, « 'Paganus', Mithra et Tertullien », *Studia Patristica III (TU 78)*, 1961, p. 360 s.

## 11. Les *animalia minutiora* de la création (I, 14, 1)

Le passage doit être rapproché de *An.* 10, 5-6; voir WASZINK, *Comm. An.*, p. 188-189, qui donne des exemples de la même idée

chez les auteurs chrétiens et voit une influence de Pline, *H. N.* 11, 2-4 (*rerum natura nusquam magis quam in minimis tota*; cf. ARISTOTE, *Part. an.* 1, 5, 645 a, 15 s.). L'origine philosophique et plus particulièrement aristotélicienne ne fait pas de doute, et le terme de *maximus artifex* appliqué au Créateur va dans ce sens; cf. *Deus Christ.*, p. 385-386. Mais Tert. lui donne une coloration chrétienne par le rapprochement avec la formule paulinienne de *II Cor.* 12, 9 (qui d'ailleurs figurait dans l'*apostolicon* marcionite : cf. *infra* 29, 6, et V, 12, 8; HARNACK, *Marcion*, p. 101\*-102\*). D'autre part la distinction entre l'ingéniosité (*ingenia*) et la force (*uires*) de ces petits animaux paraît bien être de son cru; elle lui permet d'équilibrer deux catégories d'exemples où viennent jouer des réminiscences d'auteurs « providentialistes » : 1) abeille, fourmi, araignée, ver à soie; 2) insectes nuisibles. Pour la première série, on rapprochera de SÉNÈQUE, *Epist.* 121, 22 (« Ne vois-tu pas quelle est la précision des abeilles pour le façonnage de leurs ruches?... Ne vois-tu pas combien c'est une chose *inimitable* pour les hommes que les tissus de l'araignée... où mille insectes plus petits doivent se prendre, en y étant enfermés comme dans un filet (*retibus*)? ») et de PLINE, *H. N.* 11, 11 s. (abeilles), 75-77 (bombyx), 79-85 (araignées), 108-111 (fourmis). Dans la seconde série, la cantharide (insecte aux propriétés vésicantes, qui passait pour avoir en lui un poison, cf. PLINE, *H. N.* 29, 94) vient de CICÉRON, *Tusc.* 5, 117; ce qui est dit de la mouche et du moustique s'inspire de PLINE, *H. N.* 11, 2-3. On remarquera que, en s'extasiant sur les merveilles de force que le Créateur a logées dans des insectes minuscules, Tert. omet de répondre à l'argument antifinaliste des dangers qu'ils représentaient pour l'homme (cf. LACTANCE, *Ira* 13, 11; voir aussi *supra*, p. 162, n. 2).

### 12. *libertatem caeli in habitationibus captas* (I, 14, 4)

Dans ce développement où Tert. vise à mettre en contradiction, chez les marcionites, leur décri théorique du monde créé et leur attitude pratique, on ne voit pas clairement à quel com-

portement s'en prend cette phrase. La recherche d'un air plus pur (*purior spiritus*), l'élimination de l'atmosphère lourde (*gravius caelum*) ont été un des objectifs des urbanistes romains : cf. FRONTIN, *De aquaed.* 88 (cité par L. HOMO, *Rome impériale et l'urbanisation dans l'antiquité*, Paris 1951 [1971], p. 438). Les marcionites ont-ils été des écologistes avant l'heure? Ont-ils eu tendance à construire leurs maisons dans des espaces verts et aérés, à fuir le centre des villes comme faisaient les riches romains (tels le Sparsus de MARTIAL 12, 57, 18-25; cf. L. HOMO, *o.c.*, p. 494)? De *Ap.* 42, 12, où notre auteur, repoussant pour les chrétiens le grief d'être des *siluicolae*, semble en revanche faire ce grief aux marcionites, on aurait raison, croyons-nous, de rapprocher le présent passage. Par contre, le rapprochement proposé par MEIJERING, p. 46, ne satisfait pas : en effet IRÉNÉE, *Haer.* 4, 30, 3, l. 77 s. (*SC* 100, p. 780) met en jeu une simple supposition et rien n'indique que les gnostiques visés par le presbytre (dont Irénée reproduit l'enseignement) soient censés vivre « sans chaussure ni toit, dans les montagnes ». L'interprétation que nous suggérons paraît en tout cas corroborée par la mention suivante de la rose : la rose en effet symbolise par excellence le jardin et l'art horticole.

### 13. Les neuf dieux de Marcion (I, 15, 2-6)

Amorcée dès 9, 3 (voir p. 138, n. 3) et 11, 3 (voir p. 148, n. 3), la *quaestio de loco* donne lieu à une large digression dont l'objet est de caricaturer le système marcionite en montrant qu'en fait, ce dithéisme aboutit à reconnaître neuf êtres divins. Le point de départ de cette réfutation par l'absurde est fournie par la notion, générale dans la pensée hellénistique et chrétienne, selon laquelle Dieu n'a pas de limite spatiale (comme il n'a pas de limite temporelle). Admettre que Dieu fût « contenu » équivalait à le nier, d'après le principe que « le contenant est plus grand que le contenu » (THÉOPHILE, *Autol.* 2, 3). Ces idées ont été utilisées par les apologistes dans leur lutte tant contre le polythéisme païen que contre le gnosticisme : il s'agissait dans le premier cas d'exclure de l'être divin le pluralisme (ainsi ATHÉNAGORE,

Leg. 8; THÉOPHILE, *Autol.* 2, 3), dans le second cas le dualisme du Plérôme et du démiurge (ainsi IRÉNÉE, *Haer.* 2, 1, 1-5 où Marcion est directement visé au § 4). Pour mieux exploiter l'argument que lui ont inspiré ses prédécesseurs, Tert. le combine ici avec un thème polémique qui lui est familier depuis sa controverse avec Hermogène (cf. *Herm.* 4 s.) : la supposition d'une Matière incréée détruit le monothéisme. Pour ce faire, il a tiré parti d'un élément de la doctrine marcionite sur lequel nous sommes mal informés, mais qui offrait à ses yeux une prise à la critique : Marcion supposait à l'activité créatrice de son Démiurge une Matière éternelle et divine (cf. *Marc.* V, 19, 7 : *collocans et cum deo creatore materiam de porticu Stoicorum*; voir aussi CLÉMENT ALEX., *Strom.* 3, 3, 12; *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, éd. C.W. Mitchell, Londres 1912, t. I, p. C; BOSSHARDT, *Essai*, p. 51-52). L'argument utilisé contre Hermogène pouvait donc être repris et adapté contre le Créateur de Marcion. Mais Tert. fait plus : raisonnant par analogie, selon sa tactique, il force son interlocuteur à admettre aussi une Matière éternelle, donc divine, pour l'activité du dieu suprême; et par là il déforme gravement la doctrine de Marcion dont le dieu suprême créait son monde invisible par sa seule parole, sans substrat matériel (cf. *Marc.* IV, 9, 7 et 35, 4; *S. Ephraim's Prose Refutations...*, p. LI; ADAMANTIUS, *Dial.* 2, 19; voir HARNACK, *Marcion*, p. 97 s. et surtout G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin-New York 1978, p. 59 : Marcion serait un des plus anciens représentants de la doctrine *ex nihilo*). Enfin, en accusant Marcion d'avoir fait du mal un être divin, il semble avoir tiré parti d'une inconséquence de son adversaire qui attribuait bien le mal à la Matière : cf. CLÉMENT ALEX., *Strom.* 3, 12, 1; voir E.U. SCHÜLE, «Der Ursprung des Bösen bei Marcion», *ZRGG* 16, 1964, p. 23-42 (notamment p. 37 s.). Aux sept dieux ainsi trouvés (trois pour le haut : le Lieu, le Dieu suprême, la Matière; quatre pour le bas : le Lieu, le Dieu démiurge, la Matière, le Mal), Tert. n'a plus qu'à ajouter deux Christs : celui de Marcion, apparu sous Tibère (l'identification au dieu suprême, selon la théologie modaliste du marcionisme, est négligée ici pour les besoins de la cause) et celui du Créateur, dieu des juifs, non encore venu et qu'attend le judaïsme. La

volonté caricaturale du développement est soulignée par le caractère pittoresque du langage : outre l'expression piquante *inter pedes suos et caput Creatoris*, on relèvera *subsiciua* (emprunt au vocabulaire des agronomes : cf. FORCELLINI, *s.u.* : *dicuntur portiunculæ agrorum quæ velut reliquiae in diuidendo superfuerunt*), *stipare, molitus est, clusit*. Vont dans le même sens les fréquents appels à l'interlocuteur, qui ponctuent la progression du décompte.

#### 14. La *concordia discors* (I, 16, 2-4)

Pour démontrer que la création invisible ne peut être attribuée qu'à l'auteur de la création visible, donc au Créateur, Tert. se sert d'une idée, empruntée aux *sensus communes* («notions générales»), celle de l'harmonie des contraires qui règle l'ensemble de l'univers. Déjà dans l'*Apologeticum*, il écrivait : «Cette même sagesse, qui a formé l'universalité des choses, au moyen de la diversité des éléments, de telle sorte qu'en toutes choses, malgré leur unité, sont réunies des substances contraires, le vide et le plein, ce qui est animé et ce qui est inanimé, le saisissable et l'insaisissable, la lumière et les ténèbres, la vie même et la mort ...» (48, 11 : trad. Waltzing); et il en tirait argument pour prouver que le *saeculum* devait déboucher sur son contraire, l'*aeternitas*. Le *topos* est employé ici pour établir que, dans cette harmonie des contraires, les choses invisibles ne peuvent être traitées à part et qu'elles relèvent obligatoirement du même dieu que les choses visibles. L'utilisation exclusive de cet argument est une originalité de notre auteur par rapport au développement d'IRÉNÉE sur le même sujet (*Haer.* 2, 30, 6-9). D'autre part, il renchérit sur *Ap.* 48, 11 en présentant aussi l'homme, dans sa double nature, physique et psychique, comme un exemple de cette harmonie des contraires. Il s'agit en tout cas d'un thème très général, qui remonte peut-être à Empédocle d'après Tert. lui-même (*An* 8, 1 : «... les philosophes mêmes s'accordent pour dire, conformément à l'amitié et à l'inimitié d'Empédocle, que l'univers est constitué de contraires...») et qui a été très large-

ment élaboré dans le stoïcisme (cf. *SVF* 2, 1169 = AULUGELLE, *N. A.* 7, 1) sans lui appartenir en propre, puisqu'on en trouve le principe chez PLATON (*Phédon* 60 b; etc.) et une large exploitation dans le *Περὶ κόσμου* (cf. PS.-APULÉE, *De mundo* 19-21) : voir SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 378-379; WASZINK, *Comm. An.*, p. 155-156 (nombreux textes cités); C. INGREMEAU, Éd. de LACTANCE, *De ira dei* (*SC* 289), p. 316-317. La formule *concordia discors* qui illustre la diffusion littéraire du thème, est d'HORACE, *Ep.* 1, 12, 19 (et aussi *A. P.* 374), à qui devaient la reprendre OVIDE (*Mét.* 1, 433), MANILIUS (*Astr.* 1, 141), LUCAIN (*B. C.* 1, 98), SÈNÈQUE (*Q. N.* 7, 27, 3); elle proviendrait de la traduction par le mystérieux Sallustius du *Περὶ φύσεως* d'Empédocle (cf. J. GRANAROLO, *Catulle, ce vivant*, Paris 1982, p. 117).

A partir de *Ipsium Creatorem* (au § 4; pour le problème textuel, voir p. 176, n. 1), l'argument va prendre un tour inattendu et un caractère *ad hominem* : cette harmonie des contraires va être, avec une habileté quelque peu sophistique, rapprochée des «contrariétés», des «contradictions» que Marcion reprochait au Créateur dans ses *Antithèses* en citant *Deut.* 32, 39 et *Is.* 45, 7, et en relevant des exemples de sa *mobilitas*, de son *inconstantia* (cf. II, 7, 3; 21, 1; 24, 1; III, 24, 1; IV, 1, 10, avec les mêmes textes scripturaires et les mêmes expressions *prohibentem quae iubet et iubentem quae prohibet*, qui proviennent peut-être des *Antithèses* mêmes de Marcion; IV, 27, 1 : cf. HARNACK, *Marcion*, p. 268\*). Notre polémiste a beau jeu alors pour souligner l'incohérence de son adversaire qui, sur le seul point des choses visibles et invisibles, n'admet pas une «contrariété» du Créateur. La même liaison reviendra dans la suite : ainsi en IV, 1, 10 où la loi physique de l'harmonie des substances contraires est utilisée au secours des «contradictions» du Créateur. Dans la conclusion du livre II (29, 4), cette loi des contraires sera même exploitée pour retourner les «antithèses» contre le dieu de Marcion.

### 15. Astrologie et marcionisme (I, 18, 1)

Motivée par une plaisante supposition (le dieu suprême, pour se révéler, a peut-être dû attendre l'heure marquée par le destin!),

une sorte de parenthèse astrologique retarde l'examen de la nouvelle question et développe l'idée avec cocasserie et à grand renfort de termes techniques : 1) *anabibazon* (emprunt à l'expression grecque ἀναβιβάζων σύνδεσμος) désigne le point d'intersection de l'orbite lunaire montante (sud/nord) avec l'écliptique (un seul autre exemple du mot, chez Chalcidius; cf. *TLL* II, c. 12, l. 69 s.). Sur le rôle que cette abstraction astronomique a joué en astrologie, où elle a été assimilée à une sorte de planète maléfique, et sur la démonisation dont elle sera l'objet dans le manichéisme, voir R. BECK, «The Anabibazontes in the Manichaean Kephalaia», *ZPE* 69, 1987, p. 193-196. 2) *maleficae* est une spécialisation technique, où *stellae* est à sous-entendre, selon *TLL* VIII, c. 176, l. 78 s., et désigne les planètes maléfiques (l'interprétation au sens de *maga* = «sorcière», admise par BOSSHARDT, *Essai*, p. 75, par Moreschini, Evans et Meijering, n'est pas conforme au contexte, purement astrologique). 3) *quadratus* (cf. CICÉRON, *Divin.* 2, 89) et *trigonus* (hellénisme de MANILIUS, *Astr.* 2, 276 et 342, là où CICÉRON, *ibid.*, utilise *triangulus*) sont des termes techniques qu'éclaire cette définition de SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. Math.* 5, 29 : «Les astres sont disposés suivant l'aspect trigone quand l'espace qui sépare deux d'entre eux comprend trois signes du Zodiaque, suivant l'aspect quadrat quand il en comprend deux.» Il est bien connu d'autre part que Saturne et Mars sont des planètes maléfiques : le premier est appelé le «grand Maléfique», le second le «petit Maléfique». Notre auteur a donc quelque teinture de cette astrologie qu'il a condamnée formellement en *Id.* 9, 8 et qu'il n'évoque ici que pour mieux reprocher aux marcionites de la pratiquer : cette dernière imputation n'est confirmée par aucun autre texte antique. Contre BOSSHARDT, *Essai*, p. 80-81, qui en admet la vraisemblance (seul *plurimum* serait une «exagération manifeste»), nous penserions plus volontiers que Tert. pratique ici l'amalgame des marcionites avec les autres hérétiques auxquels il reproche ailleurs de s'adonner à la vaine *curiositas* et, à ce titre, d'entretenir des rapports avec les astrologues (cf. *Praes.* 43, 1). Dans l'assertion finale, la tournure de *ipsis etiam stellis uiuere Creatoris* pose un problème d'interprétation : quel sens faut-il donner à *uiuere de...*? Rigault, suivi par Moreschini

et Evans, comprend «régler leur vie sur les étoiles». Avec Genoude, Holmes et MEIJERING (p. 54) nous préférons comprendre «tirer leur subsistance des étoiles», car cette interprétation permet de voir ici une reprise du thème polémique de 14, 4-5 où *nuere* a le même sens matériel.

### 16. Exemples de consécration païennes (I, 18, 4)

Le rappel de diverses divinisations, des origines de Rome aux temps modernes, dans la perspective d'un rapprochement injurieux entre marcionisme et paganisme, a pour objet d'établir une antithèse entre les grandes personnalités politiques ou militaires (*reges, imperatores*) de ces faiseurs de dieux et le simple armateur qu'est Marcion. Mais le sarcasme n'épargne pas non plus ces dérisoires divinités dont se moquaient les païens eux-mêmes, comme SÈNÈQUE, dont l'influence est ici sensible : cf. *De superst.* Fragm. 33 (Haase) = AUGUSTIN, *C. D.* 6, 10, 1 «... Trouves-tu plus de vérité dans les rêveries de T. Tatius ou de Romulus ou de Tullus Hostilius? Tatius a fait Cloacina déesse, Romulus a fait dieux Picus et Tiberinus; Hostilius a fait déesse la Peur et la Pâleur...» (cf. MINUCIUS FÉLIX, *Oct.* 25, 8). Tert. toutefois paraît avoir imprimé sa marque personnelle à cette série d'*exempla* (ordre chronologique, correspondance stricte d'un grand personnage et d'une divinité, extension aux guerres de la conquête romaine et à l'époque impériale) : 1) *Consus* : de cette vieille divinité italique de la végétation, dont le nom, tiré de *condere*, signifie «l'engrangeur», «le dieu des silos», notre écrivain a déjà parlé ailleurs : *Nat.* II, 11, 10 (*a consiliis Consum*) et *Spec.* 5, 5-7 où, s'inspirant de Varron, il rattache le nom à *consilium* et rappelle le rapt des Sabines que ce dieu aurait *conseillé* à Romulus (pour l'explication moderne du nom et de la fonction, voir G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, p. 162-163). 2) *Cloacina* : divinité de la Cloaca Maxima, assimilée à Vénus; sur l'ancienneté de ce culte attribué au roi Tatius, voir R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954, p. 210 s. 3) *Pavor* (l'Épouvante) : ce culte, en même temps que celui de

*Pallor* (la Pâleur), aurait été fondé par Tullus Hostilius lors d'une guerre contre Véies (TYTE-LIVE I, 27, 7). L'existence de ces deux divinités, admise par J. BAYET (*Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, p. 112), est récusée, après G. Wis-sowa, par G. DUMÉZIL, *o.c.*, p. 242. 4) *Alburnus* : cette divinité n'est connue que par Tertullien qui, dans deux ouvrages antérieurs (*Nat.* I, 10, 14 et *Ap.* 5, 1), rapporte la consécration de ce dieu à M. Aemilius. La variante créée par notre texte (Metellus au lieu de Aemilius) a ouvert la porte à des discussions, très bien exposées par A. SCHNEIDER, *Le premier livre «Ad nationes» de Tertullien*, Rome 1968, p. 217, que nous suivons pour admettre que notre auteur ici, par erreur, a substitué à Aemilius le nom de son collègue dans le consulat, Metellus : Alburnus serait un dieu des Gaulois Carniens sur lesquels, en 115, le consul M. Aemilius Scaurus aurait remporté le triomphe (cf. *PIW* I<sup>1</sup>, c. 584, s.u. Aemilius n° 140). 5) *Antonius* : ce favori d'Hadrien, dont la noyade dans le Nil devait entraîner la divinisation (octobre 130), est une des cibles favorites des apologistes : JUSTIN, *I Ap.* 29, 4; ATHÉNAGORE, *Leg.* 30, 2; TATIEN, *Orat.* 10; CLÉMENT ALEX., *Protr.* 4, 49, 1-3. Tert. l'a nommé aussi en *Nat.* II, 10, 11 et *Cor.* 13, 6; il l'a évoqué à mots couverts en *Ap.* 13, 9. C'est sans doute plus par désir de piquer l'attention en une apparente réserve que par scrupule de respect pour la majesté impériale qu'Hadrien n'est pas nommé : si, en *Ap.* 5, 7, il figure dans un catalogue des «bons» empereurs, une importante restriction (*quanquam omnium curiositatum explorator*) accompagne néanmoins son nom.

### 17. *in summo instrumento* (I, 19, 4)

Une longue périphrase sert à caractériser les *Antithèses* de Marcion, dont est souligné le rôle pour l'initiation à la doctrine (*initiantur*) et pour l'approfondissement de celle-ci (*indurantur*). Mais un détail de l'expression fait difficulté : comment faut-il comprendre *quod in summo instrumento habent*? Il est reconnu qu'*instrumentum* sert à désigner l'appareil doctrinal, l'ouvrage de base d'une doctrine, notamment religieuse (d'où son emploi, dans la phrase suivante, pour indiquer l'Ancien Testament et le

Nouveau Testament, *utriusque instrumenti*), mais que, gardant une certaine plasticité, il peut désigner un ensemble de livres comme un ouvrage particulier : cf. *Deus Christ.*, p. 463 s.; VAN DER GEEST, *Le Christ et l'A.T. chez Tertullien*, p. 16 s. Le mot ici vise-t-il l'ensemble du *corpus* marcionite qui comprenait aussi un évangile et un *apostolicon*? La correction *suo*, proposée par Scaliger, irait très bien avec cette interprétation («les marcionites ont les *Antithèses* dans leur canon»). Mais HARNACK, qui avait accueilli cette correction dans sa *Dogmengeschichte* I<sup>4</sup>, p. 296, A. 3, est revenu au texte transmis, et tous les éditeurs font de même. Comment conviendra-t-il de comprendre alors *summo*? BILL, p. 74, traduit par «avoir à la pointe (au sommet) de leur canon»; ce qui n'est guère satisfaisant. Ne le sont pas beaucoup plus les interprétations suivantes qui s'accordent à donner un sens concret à *habere* et à *summus* ici : «écrit au frontispice de leur livre» (Genoude); «at the head of their document» (Evans); «all'inizio del loro testo sacro» (Moreschini). C'est le sens figuré de *summus* que paraît avoir en vue l'interprétation de HARNACK, *Marcion*, p. 76, qui toutefois ne traduit pas, et ajoute une note peu claire, ainsi rendue par VAN DER GEEST, *o.c.*, p. 23, n. 3 : «H. comprend *summus* ici comme 'eher eine Abschwächung als eine Verstärkung'; si les *Antithèses* avaient eu pour les marcionites la même autorité que leur évangile et les épîtres de Paul, ce *summus* aurait été superflu. Dans le cas présent, il est probable que Tert. 'subjektiv färbt und übertreibt'. A notre avis, le passage se comprend mieux à condition de le dégager de représentations trop concrètes, en donnant à *habere* in le sens de «tenir pour», «compter au rang de» (cf. *TLL* VI, 3, c. 2446, l. 9 s., avec un exemple de notre auteur à la l. 22), à *summus* le sens figuré de «suprême», «souverain» (cf. *Marc.* IV, 4, 4 : *Certe Antithesis non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt*), et à *instrumentum* le sens de «livre en rapport avec une doctrine» – sans qu'il y ait ici une référence précise à tout l'appareil doctrinal du marcionisme. Nous traduirons donc : «ce qui constitue pour eux le livre souverain». Il n'est pas sûr que Tert. ait eu en vue, comme le prétend Harnack, une opposition entre les *Antithèses* et les Écritures marcionites. Tout en donnant à *summus* cette valeur figurée, qui est encore confirmée par la relative suivante (*denique*,

à valeur causale, cf. *LHS*, p. 514), Tert. a peut-être aussi, par le choix de ce mot, voulu faire référence à l'appellation de *Summa* donnée aux *Antithèses* dans la secte, si du moins on peut accueillir un renseignement de Maruta, évêque de Maipherkat : selon son *De sancta Synodo Nicaena* conservé en version syriaque et arabe, les marcionites auraient utilisé, au lieu des *Actes*, un livre appelé *Summa* (syr. «saka») qui, d'après HARNACK, *Marcion*, p. 76, n. 2, ne serait autre que les *Antithèses* (cf. aussi BLACKMAN, p. 64-65).

#### 18. L'incident d'Antioche (I, 20, 2-4)

Monté en épingle par Marcion, l'incident d'Antioche qui avait opposé Paul à Pierre à propos de la fréquentation des païens (ou des pagano-chrétiens) est ramené par Tert. à de plus justes proportions. L'hérétique voulait y voir la preuve d'une divergence doctrinale entre les deux apôtres; notre polémiste entend réduire le conflit à des questions de vie pratique : cf. *Praes.* 23, 10 : «conuersationis fuit uitium, non praedicationis». L'explication qu'il présente ici de l'incident reste fidèle à ce qu'il en avait dit précédemment en *Praes.* 23 et 24 où il avait déjà défendu Pierre en rappelant le comportement de Paul («se faire tout à tous», cf. *I Cor.* 9, 19-21). Avec plus de précision et en s'appuyant davantage sur l'*Épître aux Galates*, il met l'accent maintenant sur une évolution de l'apôtre Paul : le Paul qui a vivement reproché à Pierre son attitude variable et adaptée aux circonstances et aux personnes (sur *passiuus conuictus*, voir la note complémentaire suivante) était dans toute l'intransigeance de sa récente conversion (*adhuc in gratia rudis ... neophytus*); c'était aussi un apôtre neuf dans l'apostolat, et qui avait besoin de rencontrer les autres apôtres, ses prédécesseurs, pour assurer sa mission. Pour dégager cette image, Tert. tire habilement parti des indications de *Gal.* 2, 1-2 concernant le «concile de Jérusalem» (48/49 ou 49/50) dont il paraît admettre qu'il précéda de peu l'incident d'Antioche (sur ce problème chronologique, voir *Introduction à la Bible*, t. 3 *Introduction critique au Nouveau Testament* (A. George et P. Grelot édd.), vol. 3 *Les épîtres apostoliques*, Paris 1977, p. 116, n. 3). Son interprétation, cependant,

semble forcée et infidèle aux textes : la qualification de « nouveau dans la grâce » n'est guère en accord avec *Gal.* 2, 1 (qui situe le voyage pour le « concile de Jérusalem » à quatorze ans, soit de la conversion de Paul, soit de son premier voyage). Les modernes n'acceptent pas non plus l'interprétation par « la crainte de s'être trompé » que Tert. donne de *ne in uacuum currisset uel curreret* (cf. *Marc.* IV, 2, 5; V, 3, 1; 4, 5). Selon M.J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Galates*, Paris 1942<sup>4</sup>, p. 26-27, ce passage viserait la crainte de Paul de « se heurter, s'il n'obtenait pas l'assentiment des notables, à une hostilité fatale à ses efforts présents et même destructrice des résultats obtenus » (Sur les diverses interprétations proposées de *Gal.* 2, 2, voir *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, R.E. Brown, K.P. Donfried et J. Reumann edd., Paris 1974, p. 39-41).

Ayant ainsi expliqué, par cette « jeunesse dans sa foi », les reproches de Paul contre le comportement variable de Pierre, Tert. reprend le rapprochement, qui lui est propre, avec *I Cor.* 9, 20-22 et souligne que Paul devait, par la suite, adopter la même attitude : se faire tout à tous, pour gagner tout le monde. Il en tire un argument supplémentaire pour minimiser, contre les marcionites, la portée du conflit d'Antioche puisque l'accusateur de Pierre devait finir par agir comme lui. Enfin il rappelle, comme il avait fait en *Praes.* 23, 9, le signe de communion obtenu par Paul des autres apôtres à Jérusalem (*Gal.* 2, 9) et la reconnaissance de sa mission auprès des incirconcis (*Gal.* 2, 7) : marque irréfutable de l'unité doctrinale contre l'interprétation marcionite. Si Tert. a raison de ce point de vue-là, si d'autre part son interprétation « historique » peut paraître intéressante, il reste que les modernes la trouvent tendancieuse et inexacte. Notre polémiste a méconnu l'enjeu véritable de ce conflit (la liberté des pagano-chrétiens) et le fond du débat (le rapport entre les observances et l'esprit de l'Évangile). Paul est présenté comme le vaincu dans l'affaire, ou du moins comme un accusateur intransigeant d'une pratique souple qu'il adoptera après. En réalité, c'est Pierre qui s'est rendu aux raisons de Paul. Voir F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris 1961, t. 1, p. 60-61. Sur l'ensemble de l'incident d'Antioche, cf. *Saint Pierre dans le N.T., o.c.*, p. 34-44 et 68-70.

### 19. Sens de *passiuus conuictus* (I, 20, 3)

Selon *Gal.* 2, 11-13, Pierre, venu à Antioche rejoindre Paul, avait commencé à fréquenter les païens (c'est-à-dire les pagano-chrétiens); mais ensuite, à l'arrivée des gens de chez Jacques (c'est-à-dire des judéo-chrétiens), il avait cessé de le faire. Paul alors (*ibid.* 14) lui fait ces reproches : « Si toi qui es juif, tu vis à la manière des païens et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à se comporter en juifs ? » Se référant à ce passage, Tert. ici dit que Paul, dans son ardeur de néophyte contre le judaïsme, trouva à reprendre chez Pierre quelque chose dans sa manière de vivre (*in conuersatione*), et il précise aussitôt : *passiuum scilicet conuictum*. Comment faut-il entendre ce *passiuus conuictus* dont l'auteur nous dit, tout de suite après, avec rappel de *I Cor.* 9, 19-21, qu'il fut adopté par Paul ? Les anciens commentateurs (depuis Rhenanus) rapprochent de l'emploi de *passiuus* plus haut (7, 1 et p. 128, n. 1) et comprennent *communis et promiscuus*. Ce dernier adjectif a pu mettre sur la voie d'une interprétation qui s'est généralisée : Tert. viserait ici le fait de partager sans aucune différence la table des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens, de ne faire aucune distinction dans les rapports sociaux et les repas. Interprétation exposée avec netteté par HOPPE (*Beitrag*e, p. 158) qui fait justice aussi de la conjecture de Van der Vliet suivi par Kroymann : *passiuum <uindicans> conuictum*. Interprétation adoptée par Moreschini (« l'aver rapporto con tutti senza distinzione ») et par Evans (« their indiscriminate associations in fact ») qui tous deux indiquent en note que cette affirmation de Tert. est inexacte. De fait, d'après le contexte, on s'attendrait plutôt à voir reproché à Pierre d'avoir marqué des différences, d'avoir eu un *separatus conuictus*.

La difficulté disparaît si on regarde de plus près, dans tous les passages où notre auteur a évoqué *Gal.* 2, 11-14, quel contenu avait à ses yeux le reproche de Paul à Pierre, et d'autre part si l'on donne à *passiuus* un autre sens que *promiscuus*. Dès *Praes.* 23, 10, il apparaît que Pierre fut blâmé de s'être séparé des païens après avoir vécu avec eux et d'avoir fait ainsi acception de personnes (*quod, cum conuixisset ethnicis, postea se a conuictu eorum separabat*

*personarum respectu*). Plus précisément, en *Marc.* IV, 3, 3, la cause manifeste des reproches faits à Pierre et aux autres apôtres, sera «d'avoir varié leur manière de vivre en fonction des personnes» (*personarum enim respectu uidebantur uariare conuictum*). D'autres expressions dans les passages suivants relatifs au même texte (*de sola conuictus inaequalitate reprehensi* : *Marc.* IV, 3, 4; *reprehendit ... ob inconstantiam uictus quem pro personarum qualitate uariabat, et conuersionis ambiguae* : *Marc.* V, 3, 7) confirment que Tert. visait ici un manque d'uniformité, de cohérence, de stabilité dans la manière de vivre dont *Gal.* 2, 12 témoignait à ses yeux. Or l'adjectif *passius*, à côté du sens de «commun», «ouvert à tous», présente aussi celui de «confus», «flottant», «irrégulier», «désordonné» (cf. BLAISE, *Dict.*, s. u.), bien attesté chez notre auteur même (cf. *Nat.* II, 1, 13-14; *Mon.* 6, 1 en opposition à *certus*; *Pud.* 2, 11); il en est de même des dérivés *passiuitas* (*Herm.* 41, 3 en association avec *inquiēs, turbulētia, inaequalitas*; *Marc.* IV, 16, 13; *Val.* 30, 3; *An.* 46, 2) et *passiue* (*Iei.* 2, 3 à propos de jeûnes sans règle). Que pour Tert. l'attitude de Paul «se faisant tout à tous» ait bien été un *passius conuictus* dans le même sens que nous venons d'indiquer, *Mon.* 14, 1-2 le montre clairement : la circoncision de Timothée est donnée comme un exemple des choses que Paul faisait «*aduersus formam regulae suae pro condicione temporum*» (cf. *Praes.* 24, 3). Certes il n'est pas sûr que cette adaptation aux circonstances et aux personnes soit bien le fond du débat entre Paul et Pierre et l'occasion des reproches du premier au second (cf. note complémentaire précédente). Mais notre auteur est resté cohérent et fidèle à lui-même dans cette interprétation de *Gal.* 2, 11-14.

## 20. Marcion et Épicure (I, 25, 3)

Notre polémiste a d'abord reproché à Marcion, en *Praes.* 7, 3 et 30, 1, son origine stoïcienne : il aurait emprunté à cette philosophie la conception de son dieu (*melior de tranquillitate*). Mais ici et en II, 16, 2-3, c'est par l'influence d'Épicure qu'il explique la théologie marcionite; il maintiendra cette explication à *Marc.* V, 19, 7, mais en ajoutant que Marcion a emprunté au

stoïcisme l'idée d'une matière distincte du démiurge. Que faut-il penser de ces oscillations? Sont-elles le fait des exigences immédiates de la polémique (MORESCHINI, *Trad.*, p. 340, n. 1)? Ou doit-on admettre que Tert., mieux informé quand il écrit son *Aduersus Marcionem*, a corrigé l'indication inexacte du *De praescriptionibus* et apporté un élément objectif sur l'origine de la doctrine marcionite. Telle est l'opinion de J.G. GAGER («Marcion and Philosophy», *VChr* 26, 1972, p. 53-59): Marcion aurait bel et bien été influencé par la doctrine épicurienne. Mais les arguments de ce critique n'ont pas convaincu MEIJERING (p. 75-76). Ou enfin, dans cette mise en rapport de Marcion avec l'épicurisme, Tert. est-il simplement tributaire d'IRÉNÉE, *Haer.* 3, 24, 2 («c'est à coup sûr le dieu d'Épicure qu'ils ont ainsi trouvé, un dieu qui ne sert à rien, ni pour lui-même ni pour les autres»), comme le pense QUISPEL (*Bronnen*, p. 27 s.)? On pourra lui objecter que, dans ce passage, Irénée ne parle pas spécialement de Marcion et qu'il ne cite pas avec précision la maxime d'Épicure. Il est extrêmement difficile de trancher le double problème soulevé : à qui Tert. doit-il cette information? Cette information est-elle exacte? On sait que c'est un lieu commun hérésiologique que d'expliquer la genèse des doctrines hétérodoxes par des emprunts à la philosophie. Il paraît difficile de savoir ce qu'un gnostique comme Marcion a pu devoir à la philosophie de l'école. Récemment E. MUEHLENBERG («Marcion's Jealous God», *Disciplina nostra. Essays in Memory of R.F. Evans*, Cambridge Mass. 1979, p. 93-113) a essayé de montrer que le système théologique de Marcion reflétait la tradition carnéadienne de critique de la justice et de la loi. En ce qui concerne l'explication que Tert. a présentée de la théologie marcionite et qui a varié, comme on l'a vu, entre *Praes.* et *Marc.*, en fonction peut-être de ses sources, on observera cependant que, dès *Nat.* II, 2, 8 et *Ap.* 47, 6, il a caractérisé par l'inaction et l'absence de souci (*otiosum et inexercitum*) la divinité épicurienne, par comparaison avec les autres philosophies. Quand il a eu à combattre le marcionisme, peut-être cette conception lui a-t-elle paru expliquer mieux qu'aucune autre la séparation du dieu suprême vis-à-vis du monde et de son démiurge. Il ne s'est pas privé alors, pour les besoins de la polémique, de la prêter à

Marcion. Il n'a pas eu plus de scrupule, en *Val.* 7, 4, pour la rapprocher du *Bythos* de Valentin (cf. FREDOUILLE, Éd. *Val.*, SC 281, p. 225).

## 21. L'âme comme *suffectura* de l'Esprit (I, 28, 3)

Dans ce passage très discuté, le terme *suffectura* (à. λ.) a été différemment interprété, et certains critiques (Kroymann, Moreschini) ont cru devoir adopter la correction *animae*, déjà proposée par Junius, si bien qu'ils comprennent que c'est l'Esprit qui est la *suffectura* de l'âme. Avec A. ENGELBRECHT («Neue lexicalische und semasiologische Beiträge aus Tertullian», WS 28, 1906, p. 149), et comme fait Evans dans son édition, nous préférons garder le texte transmis. Mais aucune des interprétations proposées pour *suffectura* ne semble satisfaisante : 1) sens de «complément» : c'est ce que paraît entendre BILL (p. 91-92) quand il traduit, selon la correction de Junius qu'il fait sienne : «der Geist (ist) bloss eine Ergänzung (zu der Seele)»; cf. MORESCHINI (*Trad.*, p. 346) : «lo spirito è ... una aggiunta all'anima». Malheureusement, aucun des sens du verbe *sufficere* ne légitime cette explication sémantique. 2) Sens de «point d'appui», «support» : c'est l'interprétation de Evans («soul is ... that on which Spirit constructs its abode»), qu'adopte MEIJERING (p. 85 : «Die Seele ist die Unterlage des Geistes»). Mais on ne voit pas davantage de rapport avec les acceptions de *sufficere*; sans doute le dictionnaire de Forcellini donne-t-il le sens de «mettre dessous», mais en renvoyant à un exemple unique, un passage de QUINTE-CURCE (5, 1, 29) où, en fait, depuis Bongars, les éditeurs admettent la correction *suffulciendo*. 3) le sens de «rang inférieur» (BLAISE, *Dict.*, s. u.) : cette interprétation est défendue par ENGELBRECHT (*l. c.*) qui, s'inspirant d'une indication de Rigault, voit en *suffectura* («unterstehender Instanz») le contraire de *praefectura*. Mais cette ingénieuse hypothèse ne reçoit pas d'appui dans la langue latine ni, comme nous allons le voir, dans l'usage de Tert.

C'est de cet usage qu'il faut partir, pensons-nous, pour

comprendre l'idée qu'il mettait dans ce néologisme. Si l'emploi pratiquement exclusif (103 occurrences sur 104) de *sufficere* intransitif (= «être suffisant») ne peut nous apporter aucune indication, il reste cependant qu'il a, une fois au moins, utilisé *sufficere* transitif, en *Marc.* I, 1, 1 (cf. *supra*, p. 98, n. 2) et dans le sens de *substituere* («mettre à la place de...»). D'autre part, en *An.* 28, 2, il se sert de l'abstrait *suffectio* dans le sens de «remplacement» («*ex alterna mortuorum et uiuentium suffectione*», à propos de la métensomatose pythagoricienne). On est en droit de penser que *suffectura* se conformera à cette acception. Par l'emploi de *quodammodo* dans la phrase, notre écrivain a voulu, pensons-nous, souligner qu'il y avait image; et effectivement ce néologisme (création de circonstance?) doit faire référence à la terminologie politique : on connaît l'institution romaine des *consules suffecti*, consuls suppléants, élus pour se substituer aux *consules ordinarii* en cas de mort ou d'abdication (appelés aussi, sous l'empire, *consules minores*; cf. DAGR 1<sup>2</sup>, p. 1464). A la lumière de ce rapprochement, le lecteur latin devait comprendre *suffectura* comme désignant, d'après la valeur concrète du suffixe *-ura*, l'état de ce qui se substitue à ..., de ce qui remplace ... Nous avons traduit par «suppléance». Dans notre passage, Tert. s'emploie à démontrer que le baptême concerne le seul Créateur et n'a rien à voir avec le dieu marcionite étranger à la création de l'homme, âme aussi bien que corps. Son raisonnement est le suivant : puisque le baptême consiste à conférer l'Esprit-Saint, il est forcément étranger à un dieu qui n'a pas, préalablement, comme le Créateur, conféré l'âme. Car l'Esprit (donné au baptême) suppose l'âme qui n'en a été (jusque là) que la suppléante. Il est clair que notre auteur a déjà en tête la conception qui sera exposée plus loin (II, 9, 2) : l'âme n'est pas le *spiritus* lui-même, mais un *adflatus*, simple *imago spiritus* et, comme telle, inférieure à l'Esprit. Ce que marque bien ici le terme de *suffectura*, c'est que, selon le schème de la liaison «antérieur»/«postérieur», qui lui est cher, l'âme appelle et suppose logiquement l'Esprit : elle en est issue, elle le «supplée» dans l'homme avant le baptême qui a pour objet de la rendre complètement à lui.

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE .....	11
I. LA POLÉMIQUE CONTRE MARCION DANS L'ŒUVRE DE TERTULLIEN : GENÈSE DE L' <i>ADVERSVS MARCIONEM</i> ...	11
II. MANUSCRITS ET ÉDITIONS .....	19
INTRODUCTION AUX LIVRES I ET II .....	31
I. SOLIDARITÉ DES DEUX LIVRES .....	31
II. ORGANISATION .....	33
III. SOURCES .....	39
IV. ARGUMENTATION .....	45
V. UTILISATION DE LA BIBLE .....	51
VI. POLÉMIQUE .....	59
VII. PROCÉDÉS D'EXPOSITION ET D'EXPRESSION .....	65
VIII. VESTIGES DES REMANIEMENTS .....	75
IX. PRINCIPES DE L'ÉDITION .....	80
ABRÉVIATIONS ET SIGLES .....	85
BIBLIOGRAPHIE .....	88
SOMMAIRE DU LIVRE I .....	92
CONSPECTVS SIGLORVM .....	96
TEXTE ET TRADUCTION .....	98
NOTES CRITIQUES .....	249
NOTES COMPLÉMENTAIRES .....	283

## 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 (1-365)

- |   |  |
|---|--|
| ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224  | ATHANASE D'ALEXANDRIE<br>Deux apologies : 56 bis<br>Discours contre les païens : 18 bis<br>Voir «Histoire acéphale» : 317<br>Lettres à Sérapion : 15<br>Sur l'incarnation du Verbe : 199 |
| ADAM DE PERSEIGNE<br>Lettres, I : 66  | ATHÉNAGORE<br>Supplique au sujet des chrétiens : 3   |
| AELRED DE RIEVAULX<br>Quand Jésus eut douze ans : 60<br>La vie de recluse : 76  | AUGUSTIN<br>Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75<br>Sermons pour la Pâque : 116  |
| AMBROISE DE MILAN<br>Apologie de David : 239<br>Des sacrements : 25 bis<br>Des mystères : 25 bis<br>Explication du symbole : 25 bis<br>La Pénitence : 179<br>Sur saint Luc : 45 et 52 | BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172  |
| AMÉDÉE DE LAUSANNE<br>Huit homélies mariales : 72   | BASILE DE CÉSARÉE<br>Contre Eunome : 299 et 305<br>Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis<br>Sur le baptême : 317<br>Sur l'origine de l'homme : 160<br>Traité du Saint-Esprit : 17 bis       |
| ANSELME DE CANTORBÉRY<br>Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91  | BASILE DE SÉLEUCIE<br>Homélie pascal : 187   |
| ANSELME DE HAVELBERG<br>Dialogues, I : 118  | BAUDOIN DE FORD<br>Le sacrement de l'autel : 93 et 94  |
| APHRAATE LE SAGE PERSAN. Exposés : 349 et 359.  | BENOÎT (RÈGLE DE S.) : 181-186   |
| APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145   |  |
| ARISTÉE (LETTRÉ D') : 89  |  |

CALLINICOS  
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir Jean Cassien

CÉSAIRE D'ARLES  
Sermons au peuple : 171, 243 et 330  
Œuvres monastiques : Tome I, Œuvres pour les moniales : 345

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<sup>e</sup> SIÈCLE : 247

CONCILES MÉROVINGIENS (LES CANONS DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON  
Vie de S. Germain d'Auxerre : 172

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 : 97  
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 DIOGNÈTE : 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 : 275  
XI : 292  
XII-XIII : 307  
XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE  
Le Gnostique : 356  
Scholies aux Proverbes : 340  
Traité pratique : 170 et 171

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FIRMUS DE CÉSARÉE :  
Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE  
Écrits : 285

GÉLASE I<sup>er</sup>  
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE  
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364

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  
- 38-41 : 358  
Lettres théologiques : 208  
La passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSE  
La création de l'homme : 6  
Lettres : 363  
Traité de la Virginité : 119  
Vie de Moïse : 1 bis  
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND  
Commentaire sur le Premier Livre des Rois : 357  
Commentaire sur le Cantique : 314  
Dialogues : 251, 260 et 265  
Homélie sur Ezéchiel : 327 et 360  
Morales sur Job, I-II : 32 bis  
- XI-XIV : 212  
- XV-XVI : 221  
Sur le Premier livre des Rois : 357

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE  
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY  
Sermons : 166 et 202

GUGUES I<sup>er</sup>  
Les Coutumes de Chartreuse : 313  
Méditations : 308

GUGUES II LE CHARTREUX  
Lettre sur la vie contemplative : 163  
Douze méditations : 163

GUILAUME DE BOURGES  
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILAUME DE SAINT-THIERRY  
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 : 67

HERMAS  
Le Pasteur : 53

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM  
Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES  
Vie de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS  
Commentaire sur le Psaume 118. 344 et 347  
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 SYRIAQUE 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<sup>e</sup> SIÈCLE : 161

HUGUES DE SAINT-VICTOR  
Six opuscules 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  
 Commentaire sur Job. 346 et 348  
 Homélie sur Ozias : 277  
 Huit catéchèses baptismales : 50  
 Lettre d'exil : 103  
 Lettres à Olympias : 13 bis  
 Panégyriques de S. Paul : 300  
 Sur Babylas : 362  
 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 Dormition : 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 CONSTANTINOPLE  
 Homélie pascale : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

PSEUDO-MACAIRE  
 Œuvres spirituelles I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE  
 Entretien avec un musulman : 115

MARIUS VICTORINUS  
 Traités théologiques 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'OLYMPÉ  
 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  
 La vie en Christ : 355 et 361

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 Ezéchiel : 352  
 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 Chrysostome : 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'ÂQUILÉE  
 Les bénédictions des Patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ  
 Les œuvres du Saint-Esprit  
 Livres I-II : 131  
 — III-IV : 165

SALVIER DE MARSEILLE  
 Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'ÂQUILÉE : 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  
 Traités théologiques 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  
 Contre Marcion I : 365  
 De la patience : 310  
 De la prescription contre les hérétiques : 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

THÉODORE 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 helléniques : 57 (2 vol.)

THÉODOSE  
 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

- JEAN CHRYSOSTOME : *Trois catéchèses baptismales*. A. Piédagnel.  
TERTULLIEN : *Contre Marcion*. Tome II. R. Braun.  
BERNARD DE CLAIRVAUX : *Vie de S. Malachie, Éloge de la Nouvelle Milice*.  
P.-Y. Émery.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- Les Apoptegmes des Pères. Tome I. J.-C. Guy.  
BASILE DE CÉSARÉE : *Homélies morales*. Tome I. E. Rouillard, M.-L. Guil-  
laumin.  
CÉSAIRE D'ARLES : *Œuvres monastiques*. Tome II : *Œuvres pour les moines*.  
A. de Vogüé, J. Courreau.  
EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*. P. Regerat.  
GRÉGOIRE LE GRAND : *Lettres*. Tome I. P. Minard (†).  
HERMIAS : *Moquerie des philosophes païens*. R.P. C. Hanson. (†).  
ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*. Tome I. L. Brésard.

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.
2. *Legum allegoriae*. C. Mondésert.
3. *De cherubim*. J. Gorez.
4. *De sacrificiis Abelis et Caini*. A. Méasson.
5. *Quod deterius potiori insidiari solet*. I. Feuer.
6. *De posteritate Caini*. R. Arnaldez.
- 7-8. *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. A. Mosès.
9. *De agricultura*. J. Pouilloux.
10. *De plantatione*. J. Pouilloux.
- 11-12. *De ebrietate. De sobrietate*. J. Gorez.
13. *De confusione linguarum*. J.-G. Kahn.
14. *De migratione Abrahami*. J. Cazeaux.
15. *Quis rerum divinarum heres sit*. M. Harl.
16. *De congressu eruditionis gratia*. M. Alexandre.
17. *De fuga*. E. Starobinski-Safran.
18. *De mutatione nominum*. R. Arnaldez.
19. *De somniis*. P. Savinel.
20. *De Abrahamo*. J. Gorez.
21. *De Iosepho*. J. Laporte.
22. *De vita Mosis*. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. *De Decalogo*. V. Nikiprowetzky.
24. *De specialibus legibus*. Livres I-II. S. Daniel.
25. *De specialibus legibus*. Livres III-IV. A. Mosès.
26. *De virtutibus*. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. *De praemiis et poenis. De execrationibus*. A. Beckaert.
28. *Quod omnis probus liber sit*. M. Petit.
29. *De vita contemplativa*. F. Daumas et P. Miquel.
30. *De aeternitate mundi*. R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. *In Flaccum*. A. Pelletier.
32. *Legatio ad Caium*. A. Pelletier.
33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta greca*. F. Petit.
- 34 A. *Quaestiones in Genesim, I-II* (e vers. armen.). C. Mercier.
- 34 B. *Quaestiones in Genesim, III-IV* (e vers. armen.) Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. *Quaestiones in Exodum, I-II* (e vers. armen.)
35. *De Providentia, I-II*. M. Hadas-Lebel.
36. *Alexander (De animalibus)*. A. Terian.

Photocomposition laser  
Abbaye de Melleray  
C.C.S.O.M.  
44520 Moisdon-la-Rivière

Achévé d'imprimer par  
Corlet, Imprimeur, S.A.  
14110 Condé-sur-Noireau (France)  
en décembre 1990

N° d'Éditeur : 9123  
N° d'Imprimeur : 18765  
Dépôt légal : décembre 1990

*Imprimé en C.E.E.*

Dans « Sources Chrétiennes »

*Autres ouvrages de Tertullien :*

- 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
- Le Mariage unique : 343
- La Pénitence : 316
- Les Spectacles : 332
- La Toilette des femmes : 173
- Traité du baptême : 35

DERNIERS OUVRAGES PARUS

359. APHRAATE LE SAGE PERSAN, **Les Exposés**, II : M.-J. Pierre.
360. GRÉGOIRE LE GRAND, **Homélie sur Ézéchiel**, II : Ch. Morel.
361. NICOLAS CABASILAS, **La Vie en Christ**, II : M.-H. Congourdeau.
362. JEAN CHRYSOSTOME, **Sur Babylas** : M. Schatkin.
363. GRÉGOIRE DE NYSSE, **Lettres** : P. Maraval.
364. GEOFFROY D'AUXERRE, **Entretien de Simon-Pierre avec Jésus** : H. Rochais.

# Contre Marcion I

Le plus grand hérétique du II<sup>e</sup> siècle – dont le système s'explique moins comme le produit d'un paulinisme intégral que comme une des efflorescences de la pensée gnostique – avait dressé, contre l'Église de la tradition judéochrétienne, une Église rivale qui se réclamait de la seule « nouveauté » néotestamentaire. Église florissante à Carthage même où, au début du III<sup>e</sup> siècle, Tertullien entreprend de réfuter sa principale thèse, celle de la nécessaire distinction entre un dieu créateur et juge (celui des juifs) et un « dieu inconnu », « étranger au monde », dieu de toute bonté qui s'est révélé en Jésus-Christ.

De cette entreprise est sorti un ouvrage méthodiquement construit en cinq livres, notre principale source pour l'étude de cette hérésie et, en même temps, une « mine pour la théologie, l'histoire, l'exégèse, les formes de la polémique chrétienne » (Labriolle).

Écrit en 207-208, le livre I traite du dithéisme. Il établit l'unicité divine par une réflexion qui s'appuie sur la pensée philosophique comme sur le donné de la Révélation, et il montre l'inconsistance, l'inexistence d'un prétendu « dieu inconnu », artisan du seul salut de l'homme. Vigueur et netteté pour conforter les vérités de la foi, art des formules éclairantes, virtuosité polémique sont également remarquables dans ce premier volet.

Professeur émérite de langue et de littérature latines à Nice, René Braun a consacré l'essentiel de sa recherche à la patristique africaine, et notamment à Tertullien dont il a étudié, en particulier, le vocabulaire théologique.



9 782204 042819

IMPRIMÉ EN FRANCE

ISBN 2-204-04281-1

ISSN 0750-1978

Prix : 184 F