

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 424

TERTULLIEN
LE VOILE DES VIERGES
(De uirginibus uelandis)

INTRODUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

Eva SCHULZ-FLÜGEL

Chercheur au Vetus Latina Institut, Beuron

ADAPTÉS PAR

Paul MATTEI

Professeur à l'Université Stendhal-Grenoble III

TEXTE CRITIQUE

PAR

Eva SCHULZ-FLÜGEL

TRADUCTION

PAR

Paul MATTEI

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

1997

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 424

TERTULLIEN
LE VOILE DES VIERGES
(De uirginibus uelandis)

INTRODUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

Eva SCHULZ-FLÜGEL

Chercheur au Vetus Latina Institut, Beuron

ADAPTÉS PAR

Paul MATTEI

Professeur à l'Université Stendhal-Grenoble III

TEXTE CRITIQUE

PAR

Eva SCHULZ-FLÜGEL

TRADUCTION

PAR

Paul MATTEI

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

1997

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UPRESA 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique)*

Les Éditions du Cerf, 1997
ISBN : 2-204-05761-4
ISSN : 0750-1978

AVANT-PROPOS

C'est en 1977 que M^{me} Eva Schulz-Flügel soutint la thèse dont provient le présent livre : rien comme les vingt ans qui séparent la publication française de la soutenance allemande ne paraît propre à créer l'illusion que le temps n'a point de prise sur les études patristiques et sur ceux qui s'y consacrent... D'autant plus — encore qu'il y soit revenu, et profondément, ces derniers mois — que dès Pâques 1987 le signataire de ces lignes achevait la révision à lui confiée par le regretté P. Claude Mondésert un jour d'août 1983 à Oxford...

Sur quoi il ne semble pas incongru que le lecteur connaisse avec exactitude la nature et le contenu de ladite révision. Aussi bien cela précisera-t-il les indications portées sur la page de titre.

Plus que de traduire à proprement parler — l'opération avait été réalisée par M^{me} Annie Gibon-Schminke, et le littéralisme même du résultat offrait du moins une utile base de départ —, il s'agissait d'abord de transformer la phraséologie allemande en style français.

L'Introduction et le Commentaire ont donc, pour l'essentiel, subi un travail de réécriture. A peu d'exceptions près, que je mentionnerai dans un instant, les idées et leur agencement appartiennent à Eva Schulz-Flügel : de fait, sur divers points, d'importance variable (ainsi le prétendu bonheur de l'Empire sous Marc Aurèle ; la datation, relative ou

absolue, de tels traités tertullianéens, notamment les rapports entre le *De corona* et le *De uirginibus*), le réviseur ne partage pas les jugements et les solutions de l'auteur, comme le constatera quiconque voudra bien se reporter à quelques-unes de ses propres productions recensées dans la Bibliographie ; mais, les divergences ne concernant que des questions somme toute, en l'espèce, mineures, ou toujours controversées, je m'autoriserai sans plus de l'adage : *In dubiis libertas*. Par places, toutefois (et là commencent les exceptions), si l'on avait la conviction de rencontrer, chemin faisant, de réelles difficultés et à plus forte raison des erreurs, l'entreprise d'élagage stylistique a suggéré des retouches de fond. En deux cas, les aménagements de forme ont pris une ampleur ou, mieux, une autonomie, plus large ; ils s'accompagnent, éventuellement, de réfections touchant la matière. Le chapitre VII de l'Introduction s'est de la sorte trouvé ramené aux dimensions d'un « Épilogue », M^{me} Schulz-Flügel ayant eu l'occasion d'en publier ailleurs, et dans sa langue, la teneur primitive, plus développée : contraction, où la pensée de l'auteur, respectée avec soin, a néanmoins servi de simple guide au réviseur. Le chapitre VIII a été fortement corrigé et clarifié (le *Stemma codicum* ne correspondait pas aux acquis les plus sûrs de la recherche récente et les renseignements fournis sur les manuscrits et éditions, sur les relations que ces différentes pièces entretiennent, exigeaient un exposé moins sinueux).

Nos connaissances ayant, dans la dernière période, enregistré quelque progrès, on a non seulement émondé et réorganisé, mais surtout mis à jour la Bibliographie.

Si le texte latin relève de la responsabilité exclusive d'Eva Schulz-Flügel — mais je souscris à ses choix éditoriaux —, l'apparat critique a été, à partir des données rassemblées par elle, vérifiées et, si besoin, complétées ou redressées, totalement refondu ; les règles de sa rédaction ont été définies avec plus de rigueur, et explicitées au chapitre VIII de

l'Introduction. (Je me suis borné à contrôler l'apparat biblique et celui des *loci paralleli*, ainsi que les *Indices*.)

Comme de juste, le texte latin a fait l'objet d'une traduction directe (pour les citations d'autres œuvres de Tertullien contenues dans l'Introduction et le Commentaire, j'ai aussi traduit directement, quand n'existait en français aucune version acceptable).

Il va de soi que l'ensemble des remaniements et interventions décrits ci-dessus, ponctuels ou plus étendus, et qui, peu ou prou, atteignent, on le voit, la totalité de l'ouvrage, ont reçu l'accord exprès de M^{me} Eva Schulz-Flügel.

Ajouterai-je enfin que, jointes aux miennes, les relectures auxquelles ont procédé le P. Dominique Bertrand et, avec une inlassable attention, le P. Dominique Gonnet garantissent à ce produit franco-allemand de si curieuse gestation toute l'unité voulue ?

Paul Mattei

Les éditeurs tiennent à exprimer leur reconnaissance au CETEDOC qui nous a fourni le texte du *Corpus Christianorum Series Latina* sous la forme d'un fichier informatique. Ce fichier a été ensuite retravaillé selon les leçons adoptées par M^{me} Schulz-Flügel.

Sources Chrétiennes

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

POSITION DU PROBLÈME

Comparé à d'autres ouvrages de Tertullien, le traité *De virginibus uelands* n'a guère attiré l'attention¹. On en a certes souvent cité des phrases isolées, extraites surtout des chapitres d'introduction I-III, mais l'objet propre du traité est demeuré largement inexploré. Encore ces maigres travaux n'ont-ils que rarement abouti à des résultats conver-

1. *Virg.* ne fait partie dans la *BKV* ni de la 1^{re} édition de T. (1871) ni de la seconde (1912). ~ Le comm. de C. STÜCKLIN (1974) n'est pas convaincant. La notion même de commentaire se trouve en fait comprise en un sens très étroit par cet auteur, qui avoue s'être restreint de façon subjective, et par là discutable — mais sans pouvoir faire autrement, dit-il — à quelques problèmes clés (p. 9). On peut juger peu clair ce caractère « inévitable », mais notons surtout que STÜCKLIN met l'accent, selon le sous-titre de son travail, sur la « question des femmes dans l'Église ancienne ». Toutefois, on s'attendait sur ce point à un exposé plus exhaustif et aussi plus indépendant. Les chapitres qui traitent de ce sujet (p. 141-159 ; p. 181-202) se bornent finalement à reproduire les idées exprimées par BRANDT, *Ethik* ; KOCH, *Virgines* ; PREISKER, *Ehe* ; L. ZSCHARNACK (*Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902), alors qu'il aurait fallu au moins, disons-le en passant, lire PREISKER d'un œil plus critique. Dans ce qui suit, nous limiterons nos remarques sur l'étude de STÜCKLIN à quelques points décisifs. Renvoyons cependant dès à présent à la recension de P. PETITMENGIN, *REAug.* 21 (1975), p. 445-447 ; signalons aussi une série d'erreurs dans la traduction et le fait que le contexte historique n'est pas pris en considération dans le traitement de la « Frauenfrage ».

gents : en ce qui concerne la datation, les uns assignent au *De uirginibus uelandis* une position assez haute, les autres le situent dans les années de passage au montanisme, ou bien dans la période franchement montaniste². On ne s'accorde même pas sur la portée de l'ouvrage — à commencer par le sens du mot *uirgo*, dont les multiples significations en latin ouvrent la porte à des interprétations contradictoires. Le fond du problème est de déterminer dans quelle mesure *uirgo* désigne des femmes vouées à l'ascétisme ou en général des jeunes filles et des célibataires³.

Dans la dernière édition de sa *Patrologie*, Altaner résume ainsi le sujet : « Tertullien exige ici le port du voile pour toutes les vierges [*Jungfrauen*] dehors comme à l'église » — sans aborder la question du sens de *Jungfrau*⁴. Pour Jérôme

2. Pour A. HAUCK (*Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen 1877, p. 200 s.), *Virg.* est la première œuvre montaniste de T. ; HARNACK, *Chronologie*, p. 278 s., pense qu'en tout cas le schisme n'a pas eu lieu et propose l'année 204 (éventuellement aussi 207-208) ; selon BONWETSCH, *Montanismus*, p. 186, *Virg.* a provoqué la division de la communauté, avant *An.* et avant 208-209 ; en revanche KELLNER, MOREL, NÖLDECHEN et les éditeurs du CCL considèrent notre traité comme purement montaniste et le placent immédiatement avant *Mon.* (Pour plus de détails, cf. p. 41-46.)

3. KOCH, *Virgines*, p. 65 s., donne un résumé des discussions auxquelles a donné lieu le sens du traité. Sur les *uirgines* du temps de T., KOCH (p. 75) aboutit aux résultats suivants : pas de remise liturgique du voile ; pas de vœux publics ; existence seulement possible d'un vœu privé, sans engagement définitif, a fortiori sans obligation canonique. Ces résultats sont encore aujourd'hui acceptés, tout comme l'interprétation que KOCH donne de certains passages de *Virg.* Ainsi METZ, *Vierges*, p. 51 (« Il [=T.] appelle [*uirgo*] toutes les femmes non mariées »), reprend-il KOCH, p. 74 (« Ici [= en *Virg.* 16] toute célibataire apparaît comme épouse du Christ »). Le terme *uirgo*, qui dans la suite serait réservé à l'ascète, désignait à l'origine la fille vierge, ou également toute femme non mariée, et même parfois mariée (cf. FORD, *Virgin*, p. 293 s.). Chez T., aucun de ces emplois n'est à exclure.

4. P. 158. Ce résumé est sûrement infidèle : il faudrait plutôt inverser les termes, T. exigeant que toutes les vierges se voilent non seulement en public, mais aussi à l'église, comme font les autres femmes.

cependant il semble clair que ce traité constitue une incitation à la vie ascétique ; ainsi en conseille-t-il la lecture à une vierge consacrée⁵. Isidore a lui aussi compris le traité de la même façon⁶, mais son opinion repose sur un contresens dû au fait que le statut de la vierge, dans l'Église de son temps, différait grandement de celui qu'avait connu Tertullien⁷. De la sorte, quand Tertullien demande avec une ironie mêlée de reproche si la vierge consacrée peut prétendre à des honneurs particuliers, Isidore fait de cette question une affirmation ; de même, il entend par les mots *uelaminis uenia* « permission de porter le voile », et non « dispense à son obligation » : car il était habituel en son temps de voir dans le voile une caractéristique des femmes vouées à l'ascétisme.

Le premier éditeur, Beatus Rhenanus, ne tranche pas d'une manière aussi catégorique. Il suppose que l'expression *uirgines Dei* désigne spécialement des femmes continentales, mais il doute qu'au temps de Tertullien aient déjà existé des vœux et une consécration des vierges⁸.

5. De fait, il faut peut-être avec J. WILPERT voir une allusion à notre traité dans l'*Ep.* 22 ad *Eustochium*, § 22 : *Si tibi placet scire, quot molestiis uirgo libera, quot uxor astricta sit, legas Tertullianum ad amicum philosophum et de uirginate alios libellos, et beati Cypriani uolumen egregium...* (« Si tu veux savoir de combien de tracas la vierge est libérée, tandis que l'épouse en est atteinte, lis le livre de Tertullien à un ami philosophe et ses autres traités sur la virginité, ou encore le remarquable volume du bienheureux Cyprien... »). Noter cependant que *Virg.* n'évoque pas expressément la question des *molestiae nuptiarum*.

6. *Ecl. off.*, II, 18, 11 ; ce texte est une contamination de *Virg.* 9, 2 et 3-4. La comparaison des textes montre clairement le changement de point de vue ; tandis que T. tourne en dérision les marques de distinction accordées aux femmes ascètes, Isidore s'efforce de prouver que le voile, devenu entre-temps le costume caractéristique des vierges, est comme une couronne qui honore la virginité.

7. Cf. *infra*, chap. v : « L'ascèse féminine », p. 62-87.

8. Cf. *R*³, p. 561 (l'argumentum de *Virg.*).

E. Nöldechen admet comme allant de soi que les *uirgines Dei* en règle générale sont des femmes consacrées, « une préfiguration, en quelque sorte, des moniales ⁹ ».

Lorsque J. Wilpert étudia les origines de la virginité consacrée, il crut même avoir découvert dans l'ouvrage de Tertullien des arguments en faveur d'une consécration des vierges par l'évêque et de deux sortes de vœux, publics et privés ¹⁰.

Cette interprétation fut critiquée. H. Koch, dans son livre *Virgines Christi*, put prouver que l'opinion de J. Wilpert reposait sur des contresens. Mais il n'en resta pas là, et examina le traité tout entier, pour savoir dans quelle mesure il était vraiment question de femmes vouées à l'ascétisme. Il parvint à la conclusion que Tertullien s'adressait à toutes les célibataires — et aussi, gagné désormais au rigorisme montaniste, « à toutes les femmes mariées ou non, désignées comme fiancées du Christ », et qu'il leur imposait le voile. Il reconnaît, certes, que Tertullien visait le cercle de celles qui « choisissaient en pleine connaissance de cause l'état de virginité, pour y persévérer » ; mais, selon lui, des tournures comme *Deo se uouere, nubere Christo, carnem suam sanctificare, continentiae uotum, oblationem Deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus*, ne veulent rien dire de plus que « le devoir qui incombe à toutes les vierges [c'est-à-dire les célibataires], le projet que leur impose la loi morale de garder leur corps dans la sainteté ¹¹ ».

G.F. Diercks a fait de l'exposé de Koch une critique circulaire — sans éclaircir davantage la question : « Il nous paraît difficile de trouver Koch trop prudent dans son refus d'accepter sans réticences un pareil vœu privé et non

9. NÖLDECHEN, *Schleierstreit*, p. 49 s.

10. WILPERT, *Jungfrauen*, p. 7 s.

11. KOCH, *Virgines*, p. 75 et 72.

contraignant. Tout aussi nettement qu'il traite des femmes ascètes séparément, Tertullien récuse avec force les termes techniques ¹².

Pourtant, l'opinion de Koch a été largement reprise — et sans examen ¹³. De ce fait, le *De uirginibus uelandis* est considéré comme une étude de la « Frauenfrage » — selon le sous-titre du commentaire de C. Stücklin ¹⁴ — que Tertullien aurait rédigée alors qu'il était encore membre de la Grande Église.

T. Barnes qualifie également le traité d'« exégèse attentive d'un texte crucial de la Bible » (*I Cor.* 11, 5 s.). Tertullien en vient à cet avertissement : que toutes les chrétiennes, mariées ou non, portent le voile ¹⁵. Barnes, comme d'ailleurs les éditeurs du CCL, tient l'œuvre pour montaniste ¹⁶.

Ces exemples illustrent suffisamment, croyons-nous, la variété des jugements portés sur le sens et la datation. Seule une analyse suivie de l'ensemble du traité — et non pas l'interprétation de quelques citations le plus souvent détachées de leur contexte — peut donner une réponse à ces questions.

A cet égard, on notera que Tertullien avait déjà abordé le même sujet, plus brièvement, dans les chapitres 20-22 du *De oratione*. Cela fournit une aide précieuse. La comparaison du *De uirginibus* avec ces passages, dont le sens est clair, fait ressortir avec netteté le plan, et par là même la portée, de notre opuscule.

12. DIERCKS, comm. *Or.*, p. 229 ; voir aussi p. 237 où l'auteur exprime l'espoir que les résultats de KOCH soient examinés dans une nouvelle édition de *Virg.*

13. *Supra*, p. 14, n. 3. Dans son commentaire sur CYPRIEN, *De habitu uirginum*, KEENAN ne tient pas compte de notre opuscule pour traiter de la *uirginitas* : *Virg.* ne ferait sur ce sujet aucune déclaration nette et s'adresserait plutôt à des femmes non mariées en général (cf. p. 6).

14. STÜCKLIN, *Virg.*, p. 3.

15. BARNES, *Tertullian*, p. 141.

16. *Ibid.*, p. 47 et 55.

CHAPITRE II

L'AUTEUR ET SON MILIEU

La personnalité réelle de Tertullien nous échappe dans une large mesure. Lui-même se confie rarement, et les quelques témoignages que nous avons par ailleurs sur sa vie sont à lire avec précaution¹.

Pour comprendre cet auteur, il importe de savoir qu'il n'était pas issu d'une famille chrétienne, et qu'avant sa conversion, il avait de toute évidence reçu une éducation qui l'avait fait accéder aux plus hauts degrés de la culture de son temps. Sans les connaissances rhétoriques, juridiques et littéraires que lui avait apportées cette culture profane, l'œuvre de Tertullien est inconcevable².

Sa conversion au christianisme se produisit sans doute dans la dernière décennie du II^e siècle : son activité littéraire s'étend du règne de Septime Sévère à celui d'Héliogabale ou Sévère Alexandre, et il faut replacer son enfance et sa jeunesse, ses années de formation, dans l'atmosphère des derniers temps de l'époque antonine — qui en général fut ressentie et célébrée comme une époque de bonheur. La mort de Marc Aurèle en 180 marque le terme de cette époque glo-

1. Ainsi JÉRÔME, *Vir. ill.*, 53 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.*, II, 2, 4 ; AUGUSTIN, *Haer.*, 86. Voir BARNES, *Tertullian*, p. 3-12 ; 57 s.

2. Sur la permanence de ces traditions culturelles extérieures au christianisme dans l'œuvre de T., cf. FREDOUILLE, *Conversion*.

rieuse. Le choix que fit Tertullien du christianisme s'effectua dans les années de trouble et d'insécurité du principat de Commode, ou pendant les luttes pour le pouvoir que se livrèrent Sévère, Niger et Clodius Albinus. Tertullien vécut la fin d'une époque et de tous les phénomènes qui l'accompagnaient : civilisation brillante, économie florissante, mais d'autant plus sujette aux crises que son développement avait été plus forcé, religiosité qui se cherchait, et tendance au syncrétisme. Il décrit lui-même l'atmosphère complexe de son temps (*An.* 30, 3 s.).

Le christianisme lui-même ne constitue pas un havre de calme : non seulement les persécutions ébranlent les Églises, mais il faut encore surmonter les dissensions internes. D'une part, du fait de la croissance des communautés, se multiplient les points de contact avec le paganisme, et le danger d'assimilation et d'affadissement, de contamination par l'esprit du siècle, oblige à définir des attitudes précises. D'autre part, des courants nouveaux, et qui se veulent chrétiens, ne cessent d'envahir les communautés qui, surtout dans le cas d'une métropole comme Carthage, ne formaient pas des groupes homogènes. Ce n'est pas sans raison que Tertullien écrivit aussi en grec une partie de son œuvre³.

Les origines du christianisme africain sont encore enveloppées de ténèbres⁴. Mais on peut quand même affirmer que la communauté carthaginoise tout à la fois se sentait engagée à l'égard de Rome et entretenait de nombreuses

3. Ainsi les traités *Spec.* (cf. *Cor.* 6, 3) ; *Virg.* (cf. 1, 1, et comm.) ; *Bapt.* (cf. 15, 2).

4. Cf. TELFER, *Origins*, p. 512-517 ; BARNES, *Tertullian*, p. 60-84. Il semble ressortir de T., *Praes.* 32, que la communauté carthaginoise se tournait naturellement vers Rome. Toutefois, TELFER, *Lc.*, a montré que les rapports avec Rome en matière de foi étaient plutôt secondaires : s'ils étaient inévitables en raison des relations politiques, commerciales et linguistiques, la structure et la liturgie des Églises africaines portent surtout la trace d'influences grecques.

relations avec les communautés orientales, de langue grecque en particulier. La part prise par les juifs dans l'introduction du christianisme n'est pas non plus très claire⁵. Tertullien en tout cas connaît bien les mœurs et la tradition juives⁶. Il ne faut pas enfin oublier l'élément berbéro-numide, qui, mêlé à l'apport punique, survivait dans une cité fortement romanisée. Une telle communauté devait se montrer accueillante aux diverses interprétations du christianisme qui se constituaient sous l'influence des tendances gnostiques, de l'esprit marcionite et de l'enthousiasme montaniste. Il n'existait pas encore dans l'Église d'autorité qui pût sans contestation tracer une ligne de partage entre hérésie et orthodoxie — et le canon lui-même des livres à considérer comme sacrés n'était pas fixé.

Le montanisme reçut en Afrique un accueil particulièrement favorable. Dans la *Passio Perpetuae*, de couleur montaniste, se trahit, certes, une tendance à la défensive ; mais jusqu'alors les idées montanistes ne suscitaient, manifestement, aucun scandale. Cela persista en partie dans la suite. La Grande Église ne cessa d'honorer la martyre Perpétue, et on peut supposer que, dans la communauté carthaginoise, des chrétiens favorables au montanisme côtoyaient sans heurt des fidèles d'obédience romaine, et peut-être aussi des gens acquis aux théories gnostiques. La porte s'ouvrait d'autant plus facilement au montanisme que celui-ci s'accordait avec la Grande Église sur les points fondamentaux de la doctrine — baptême, création, reconnaissance de l'Ancien Testament, mais surtout règle de foi et christologie. Même

5. Sur l'importance de la population juive à Carthage, voir BARNES, *Tertullian*, p. 63 s. ; FRIEND, *Martyrdom*, p. 361 s. ; FRIEND, *Seniores laici*.

6. Cf. HORBURY, *Jews* ; FRIEND, *Ebrei* ; W.H.C. FRIEND, « A Note on Tertullian and the Jews », dans *Studia Patristica*, 10, 1 (TU 107, Berlin 1970), p. 291-296 ; ID., « A Note on Jews and Christians in Third Century North Africa », *JThS NS*, 21 (1970), p. 92-96.

le haut prix attaché aux dons prophétiques ne comportait rien en soi de choquant, et la propension au rigorisme moral ainsi qu'à l'exaltation de l'ascèse avait toutes chances de provoquer l'admiration plus que le blâme, aussi longtemps que la Nouvelle Prophétie ne revendiquait pas pour elle seule la possession de la vérité⁷.

Tertullien trouva sans doute assez tôt dans les idées montanistes des tendances en harmonie avec ses propres sentiments ; ainsi, par exemple, l'accord qui doit exister entre la pensée et l'action, le goût pour une moralité plus sévère et pour l'ascèse⁸. Ces tendances apparaissent dès ses premières œuvres : Tertullien ne manque jamais de trancher en faveur d'une observance plus stricte et d'un refus plus net du paganisme. Dans les sujets sur lesquels il revient plusieurs fois au cours de sa carrière (par exemple le mariage ou le martyre), on constate que son point de vue se durcit⁹, mais que son évolution n'est marquée d'aucune rupture où se décèlerait le fameux « passage au montanisme ». Tertullien se révéla plutôt ouvertement montaniste du jour où il se vit obligé d'adopter une position de défense.

Quand l'évêque de Rome, qui avait d'abord reconnu le montanisme, l'eut abandonné et condamné¹⁰ (vraisemblablement vers 190), le rejet des idées montanistes dut aussi s'imposer à Carthage, mais avec lenteur. Tertullien lui-même donne comme raison de sa rupture l'attitude de cet

7. Cette revendication s'affirme ouvertement dans les écrits tardifs de T., par ex., *Iei.* 17, 6 ; *Mon.* 1, 2 ; 4, 1 ; *Pud.* 1, 10-12. Sur le concept de vérité, cf. *infra*, chap. IV, p. 47 s.

8. Cf. entre autres KLEIN, *Forderungen*, p. 24.

9. Comparer, sur la pénitence, *Paen.* et *Pud.* ; sur le mariage et le remariage *Vx.* I et II, *Exb.*, *Mon.* ; sur le voile, *Or.* 20-22 et *Virg.* ; sur la fuite en temps de persécution : *Pat.* 13, 6, *Scor.*, *Fug.* Voir BARNES, *Tertullian*, p. 137-141 ; FREDOUILLE, *Conversion*, p. 89-142 ; LABRIOLLE, *Crise*, p. 363-452.

10. Cf. *Prax.* 1, 5-7 ; EUS. DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.*, V, 16, 3 s.

évêque. Mais il est impossible d'entrer plus avant dans le détail et de préciser quand la communauté carthaginoise se scinda en deux parties indépendantes célébrant des offices séparés ; au temps du *De anima*, la division semble consommée¹¹. Dans nombre de ses traités, Tertullien se répand en boutades hargneuses à l'égard des chrétiens laxistes de la Grande Église, mais on ne découvre de défense systématique de la Nouvelle Prophétie que dans le *De uirginibus uelandis* et l'*Aduersus Praxean*. Cette constatation n'est pas sans importance dans la question de la datation.

Retenons seulement ici que l'évolution de Tertullien vers une opposition résolue à la Grande Église ne fut pas le résultat d'une rupture dans sa vie, mais avait déjà des racines aussi bien dans la situation générale que dans les tendances que notre auteur portait en lui depuis toujours.

11. WASZINK, comm. *An.*, p. 5 s.

CHAPITRE III

CONTENU, MOTIF ET DATATION DU TRAITÉ

1. Le contenu

Comme on l'a dit plus haut, Tertullien avant notre traité avait déjà abordé le sujet du voile des vierges ; dans le *De oratione*, à côté de diverses coutumes en rapport avec la prière (concernant par exemple l'attitude, le jeûne, les ablutions, les heures), il mentionne aussi le problème suivant : les vierges doivent-elles ou non porter le voile¹ ? A la lumière du contexte, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas du voile en général, mais de son port au cours de la prière. Bien que la phrase d'introduction du *De uirginibus uelandis* n'évoque pas la liturgie (« Je vais montrer que nos vierges doivent se voiler dès lors qu'elles sont entrées dans l'âge adulte »), de nombreux indices conduisent à penser que, dans notre opuscule aussi, Tertullien a spécialement en vue cette situation. On le constate tout au long de l'exposé : « ... les vierges saintes seraient traînées à l'église » (3, 6) ; « placé sous le seul regard de Dieu » (7, 7) ; « qu'elles cachent leur virginité, comme elles la taisent hors de l'église » (13, 1) ; « elles osent se présenter tête nue devant Dieu » (14, 5) ; « pendant les

1. Or. 20-22. Cf. surtout 21.

psaumes et quand on se rappelle le nom de Dieu... au cours de la prière à proprement parler » (17, 7).

D'autre part, la démonstration s'appuie, comme les chapitres correspondants du *De oratione*, d'abord sur *I Cor.* 11, qui ne traite que du port du voile pendant les liturgies. C'est seulement à la fin (17, 9) que Tertullien élargit ses exigences « à tout moment et tout endroit », selon sa maxime en vertu de laquelle les sentiments et dispositions intérieurs doivent aussi se reconnaître de l'extérieur et toujours (comparer *Exh.* 7, 6 ; *Cult.* 2, 8, 3 ; 13, 3).

La question du port du voile au cours de la liturgie était manifestement au moment où il rédigeait le *De uirginibus* un sujet de polémique si ancien et si bien connu que Tertullien pouvait citer sous une forme abrégée (*omnis, inquit, mulier, Virg.* 8, 4) la parole de Paul (*I Cor.* 11, 5) encore intégralement rapportée en *Or.* 22, 5 ; ce faisant, il ne doutait pas que son opuscule ne fût compris comme un *De uirginibus in ecclesia uelandsis*. Le but premier du traité est donc d'exhorter à suivre la discipline de l'Église au cours de la liturgie.

Or. 20-22, texte parallèle au *De uirginibus*, traite des points suivants : toutes les communautés conviennent que les chrétiens doivent observer les instructions de Pierre et de Paul, s'habiller décentement² ; mais elles ne s'accordent ni dans leur jugement, ni dans leur pratique touchant le port du voile par les vierges au cours des liturgies. Les adversaires de cet usage allèguent que Paul dans le texte invoqué (*I Cor.* 11) ne mentionne que les femmes (*mulieres*), et non les vierges. Tertullien veut au contraire démontrer que *mulier* est à rapprocher de *femina*, et désigne toute personne de sexe féminin — donc aussi les *uirgines*. Cela concerne toute *uirgo* et, au-delà, toute femme non mariée.

2. *I Pierre* 3, 3 ; *I Tim.* 2, 9.

Ce principe posé, Tertullien traite de trois exceptions éventuelles :

1) *La fille avant la puberté*

En fait, si elle appartient au sexe féminin, Tertullien admet qu'elle n'a pas besoin de porter le voile tant qu'elle n'est pas consciente de son sexe. C'est à la puberté qu'il faut commencer de porter le voile³.

2) *L'ascète*

Une partie des femmes ascètes veut, en allant tête nue, rappeler et souligner le statut particulier dont elles jouissent au sein de la communauté. Tertullien objecte que la virginité repose uniquement sur la grâce divine. Il n'y a donc point à rechercher la louange pour cet état, ou à en tirer vanité. C'est pourquoi il exhorte de telles vierges à se comporter avec décence au cours des liturgies — tout comme elles le font dans la rue en raison de leur âge — et il les invite à se voiler. Si l'on ne peut les obliger à se voiler, du moins faut-il, sans renoncer aux traditions variables selon les communautés, accepter aussi les femmes ascètes qui portent volontairement le voile⁴.

3) *La fiancée*

Elle doit porter le voile puisqu'elle a en quelque sorte anticipé le mariage par ses fiançailles⁵.

La jeune fille pubère est placée sur le même plan que la femme mariée, car sa « puberté l'a mariée au temps » : *aetas iam in ea nupsit suo viro, id est tempori*. Cela vaut aussi pour l'ascète parce qu'elle est « mariée au Christ » : *nupsisti enim Christo*.

3. *Or.* 22, 8.

4. *Or.* 22, 9.10a.

5. *Or.* 22, 10b.

Et la fiancée doit être déjà tenue pour la femme de son fiancé, « tout en elle étant déjà marié » : *omnia enim in his praenupserunt*.

Lorsqu'il aborde à nouveau la question, Tertullien suit à peu près la même démarche. Mais ses jugements se sont durcis. Une comparaison des deux versions fait ressortir le schéma conceptuel qui les sous-tend l'une et l'autre.

COMPARAISON DE VIRG. AVEC OR. 20-22

INTRODUCTION

OR. 20-22

20, 1-21, 1

L'habillement des femmes doit correspondre aux instructions de Paul et de Pierre (20, 1-2).

VIRG.

1, 1-3, 9

Il n'est pas vrai que le port du voile soit une innovation hérétique :

a. il correspond à la vérité (1, 1-3) ;
b. l'innovation prétendue laisse la *regula fidei* intacte. C'est un point où se manifeste le caractère évolutif de la *disciplina*. Celle-ci se transforme en raison des étapes de l'histoire du salut. Le Paraclét la perfectionne dans le respect de l'enseignement du Christ (1, 4-11) ;
c. cette transformation s'accomplit dans les limites de l'orthodoxie, c'est-à-dire en accord avec les communautés apostoliques et la *disciplina Dei* qu'elles suivent (2, 1-5).

Occasion du débat

21, 1

Diverses coutumes concernant le port du voile par les vierges.

3, 1-9

Revendication d'un groupe de femmes ascètes, selon qui les « vierges » devraient ôter leur voile pendant les liturgies.

1^{re} PARTIE

LA FEMME NON MARIÉE EN GÉNÉRAL

Paul exige que toutes les personnes de sexe féminin (*feminae* !) soient voilées. Cela vaut aussi pour les vierges.

21,2 — 22, 8 a

21, 2-4

4, 1 — 8, 8

4, 1

a. Argument des adversaires : Paul dit seulement *mulier* — et ce mot ne désigne que les femmes mariées.

22, 1a

4, 2-8

b. Réponse : si l'on admet la distinction du genre et de l'espèce, *mulier* est le nom générique, désignant les femmes dans leur ensemble.

22, 2

4, 5b

Paul emploie le terme général pour ne pas introduire de différence.

« Là où il ne distingue pas, il ne veut laisser entendre aucune différence » (*ubi non distinguit... nullam vult differentiam intellegi*).

« Il n'a pas voulu qu'il y eût discussion sur ce point, et c'est pourquoi, sous le seul nom [de femme], il a voulu qu'on entendît aussi [la vierge] » (*nullam uolens disceptationem uno nomine intellegi uoluit*).

Exemples qui attestent cette réponse

22, 1b

5, 1-2

1^{er} exemple *secundum scripturam* (A.T.) : Ève est appelée dans la Genèse *mulier* bien qu'elle fût encore vierge.

« Le terme est devenu commun, s'appliquant à la vierge aussi » (*commune id uocabulum et uirgini factum est*).

« Voici le nom qui, ne disons plus, revient à la vierge parce qu'il est commun, mais qui lui est propre » (*nomen, non dico iam uirgini commune, sed proprium*). Contestation de l'objection adverse, à savoir qu'Ève a été qualifiée de *mulier* en vue du temps qui a suivi la chute.

22, 3

5, 7

Référence à l'usage linguistique grec

6, 1-2

2^e exemple *secundum scripturam* (N.T.) : Marie est appelée par Paul et par l'ange Gabriel *mulier* bien qu'elle soit vierge.

6, 3-6

Réfutation d'une objection adverse : fiancée à Joseph, Marie pouvait être considérée comme déjà mariée.

Argument *secundum naturam* : les preuves de Paul : I Cor. 11, 3-15.

22, 4-8a

7, 1-8

omnis renvoie aux deux sexes, sans distinction à l'intérieur de chacun.

L'homme est le chef de la femme aussi bien que de la vierge.

Vir sans conteste désigne aussi le jeune homme impubère ; de même *mulier* désigne la vierge. Explication du *propter angelos*.

C'est une honte pour la femme d'être tondue, donc aussi pour la vierge. La femme est la *gloria* de l'homme, à plus forte raison la vierge. Explication du *propter angelos*.

Les cheveux comme voile naturel.

Explication du *propter angelos*.

C'est une honte pour la femme d'être tondue, donc aussi pour la vierge.

Vir sans conteste désigne aussi le jeune homme impubère ; de même *mulier* désigne la vierge.

omnis renvoie aux deux sexes, sans distinction à l'intérieur de chacun.

Conséquence de l'argument *secundum naturam*

22, 8a

8, 6 — 8a

(*una condicio / una disciplina*).

(*consortio nominis / communio legis*).

8, 8b

Nouveau renvoi à la communauté apostolique de Corinthe.

Argument *secundum disciplinam* : I Cor. 14, 34

9, 1-3a

La femme ne peut exercer de fonction dans l'Église : cela vaut aussi pour la vierge.

2^e PARTIE

EXCEPTIONS ÉVENTUELLES À LA RÈGLE DU VOILE

22, 8b — 22, 10

9, 3b — 15, 4

1. L'ascète I

9, 3b — 10, 1a

La vierge n'a accès à aucune fonction, pas même celle de veuve.

10, 1b-3

Les ascètes masculins n'ont droit à aucun privilège, donc les vierges non plus.

10, 4-5

Comparaison entre la virginité et la continence.

2. La jeune fille avant et après la puberté

22, 8b

11, 1-5

3. La fiancée

22, 10c

11, 6-9

4. L'ascète II

22, 9 a

11, 10 — 12, 2

Le rôle de l'âge.

Le rôle du temps.

12, 3-5

Le rôle du temps et de l'âge chez l'ascète

22, 9 b

13, 1-3a

Conséquence sur le comportement.

Conséquence sur le comportement de l'ascète.

22, 9 c

13, 3b — 6

La virginité est une grâce.

La grâce de la virginité et le désir de gloire.

22, 9 d-e

14, 1-10

La virginité qui s'offre en exemple : dangers qui peuvent découler de cette attitude.

La virginité qui s'offre en exemple : dangers qui peuvent découler de cette attitude.

15, 1-4

La vraie virginité.

CONCLUSIONS

22, 9 f

16, 1 — 17, 9

16, 1-3

Résumé de la méthode suivie.

22, 9 f	16, 4
Apostrophe aux ascètes	17, 1-8
	Apostrophe aux femmes mariées.
	17, 9a
	Exhortation à toutes les femmes.
	17, 9b
	Formule de salut

La concordance entre les deux argumentations saute aux yeux : la similitude s'étend parfois jusqu'aux mots employés. Cependant les accents se sont largement déplacés du fait de quelques additions.

L'introduction, qui couvre trois des dix-sept chapitres de tout le traité, offre un développement quasi indépendant ; le débat sur le voile n'est guère plus qu'un prétexte à une apologie du montanisme, et qui atteint l'essentiel.

La comparaison avec le *De praescriptione*⁶ fait voir que c'est maintenant à Tertullien de prouver son orthodoxie ; dans le *De uirginibus*, il recourt pour se disculper aux preuves qu'il avait lui-même exigées des hérétiques. Il cite comme fondement de la foi le *Credo*⁷, souligne son immutabilité, alors qu'à l'inverse tout le reste peut être mis en question (*Praes.* 13 et 14) et même amélioré (*Virg.* 1, 5). Comme en *Praes.* 21, il insiste sur le fait que seule la tradition apostolique⁸ garantit le maintien de la vérité chrétienne (*Virg.* 2, 1-3) et que l'accord avec les communautés apostoliques est décisif dans les questions de *disciplina*. Cependant *Virg.* réduit la valeur de l'apostolicité — et cela est nouveau : invoquer l'ancienneté d'une communauté, sa fondation par un membre du groupe apostolique et la tradition locale peut

6. Dans *Praes.* comme dans *Virg.*, le motif dominant est celui de la « vérité chrétienne ».

7. *Praes.* 13, 1 — 14, 5.

8. Sur la notion de succession apostolique et son histoire, voir EHRHARDT, *Succession* ; R.F. REFOULÉ, *SC* 46, p. 53-66.

aussi encourager des coutumes fausses⁹, à l'autorité contestable (*Virg.* 1, 1) ; le seul critère inattaquable est la « vérité »¹⁰. Le seul représentant de la vérité est le Christ, et — directement après lui — le Paraclet (*Virg.* 1, 2.6.7.11). Celui-ci a reçu du Christ le mandat de porter à sa perfection la *disciplina* (*Virg.* 1, 6) selon les degrés des temps (*Virg.* 1, 8-11)¹¹. Une innovation apparente n'est donc pas, pour Tertullien, signe d'hérésie (*Virg.* 1, 3).

Cet exposé de fond est suivi d'une violente condamnation des adversaires de l'auteur, et surtout des femmes ascètes de leur parti. Tertullien compare les ennemis du voile aux persécuteurs des chrétiens (*Virg.* 3, 8), déprécie la moralité de leurs prétendues vierges dans les termes les plus méprisants (*Virg.* 3, 3.6)¹². A cette conduite, il oppose les idéaux de la *continentia* et de la *monogamia* (*Virg.* 3, 5).

La seconde grande addition que l'on constate par rapport au *De oratione* concerne le développement sur la femme qui s'est vouée à l'ascétisme. Alors que, dans le *De oratione*, les trois « cas particuliers » (fille impubère, femme ascète, fiancée) recevaient des traitements de longueur à peu près équivalente — le deuxième néanmoins y était un peu plus détaillé —, la discussion sur l'état de virginité occupe ici pratiquement toute la seconde partie¹³. A l'intérieur des cinq chapitres consacrés à ce cas, les deux autres sont plutôt évoqués ensemble en passant, et regroupés en un seul chapitre (*Virg.* 11). Les quatre chapitres suivants de cette seconde partie traitent véritablement du problème des ascètes¹⁴. Cela

9. Sur le concept de *consuetudo*, cf. *infra*, ch. 4, p. 55 s.

10. Cf. *infra*, p. 48-49, 59-60.

11. Sur l'histoire du salut chez T., cf. *infra*, comm. 1, 8.

12. Voir surtout les mots *prostituere*, *audacia*, *petulentia*, *impudentia*, *capita nundinaticia*, *aliquid petere* (cf. comm. 2, 3 : *passio stupri*).

13. Cf. la structure du traité, p. 38.

14. Il faut sur ce point s'opposer à KOCH, *Virgines*, p. 73, et aux historiens qui suivent ses conclusions.

se prouve, contre l'opinion générale des critiques, par une comparaison avec le passage correspondant du *De oratione*. Les chapitres 9, 3b — 10, 5 ; 12, 3 — 15, 1 et 16, 4 de *Virg.* suivent de très près leur modèle, comme il ressort à l'évidence d'une confrontation des deux textes latins.

Or. 22, 9

22, 9a. *Sed aliqua se Deo uouit* (« Mais l'une [d'entre elles] s'est vouée à Dieu. »)

(22, 8a-c. La question de l'âge : les juifs ; Ève et Adam.)

(22, 10d. Les fiancées : Rébecca.)

(22, 8a et 10a-c. La question de l'âge.)

22, 9b. *Tamen et crinem exinde transfiguratur et omnem habitum ad mulieris conuertit* (« Et cependant, après cela, elle change de coiffure et adopte en tout la tenue de la femme. »)

Virg. 9,3 — 16, 6

9, 3. *Quid praerogativae meretur aduersus condicionem suam*, 9, 4. *si qua uirgo est, et carnem suam sanctificare proposuit ? Idcirco uelaminis uenia fit illi, ut in ecclesiam notabilis et insignis introeat, ut honorem sanctitatis in libertate capitis ostendat ? Potuit dignius honorari aliqua praerogativa uiriliter aut gradus aut officii !*

(9, 5 s. : Le cas de la *uirgo uidua*.)

(10, 1-5 : Comparaison entre la virginité féminine et la continence masculine.)

(11, 1 : Le retour aux origines.)

(12, 2-5 : La question de l'âge : Ève et Adam ; les juifs.)

(11, 6 : Les fiancées : Rébecca.)

(11, 7 — 12, 2 : La question de l'âge.)

12, 3. *Quid, quod etiam haec nostrae etiam habitu mutationem aetatis confitentur, simulque se mulieres intellexerunt, de uirginibus educantur ? A capite quidem ipso deponentes quod fuerunt uertunt capillum et acu lasciuore comam sibi inferunt, crinibus a fronte diuisis apertam professae mulieritatem.*

(12, 4-5 : Luxe dans l'habillement et soins de beauté.)

22, 9c. *Totum ergo asseueret et totum uirginis praestet* (cf. *Virg.* 14, 5 ; « Qu'en toute chose donc elle affirme sa virginité, qu'en toute chose elle en fasse montre. »)

Quod propter Deum abscondit, plene obumbret (« Ce qu'elle cache à cause de Dieu, qu'elle le laisse en pleine obscurité. »)

22, 9e. *Quid denudas ante Deum, quod ante homines tegis ? Verecundior eris in publico quam in ecclesia ?* (« Pourquoi mets-tu à nu devant Dieu ce que tu couvres devant les hommes ? Seras-tu plus réservée sur la place publique que dans l'Église ? »)

22, 9d. *Interest nostra, quod Dei gratia exerceatur, solius Dei conscientiae commendare, ne quod a Deo speramus, ab homine compensemus* (« Nous avons intérêt à ne confier qu'à Dieu le secret de ce que nous faisons par sa grâce, de peur de trouver auprès de l'homme la compensation que nous espérons de Dieu. »)

13, 1. *Si propter homines habitu abutuntur, impleant illum etiam in hoc, ut et apud ethnicos caput uelant, certe in ecclesia uirginitatem suam abscondant, quam extra ecclesia celant.*

Timeant extraneos, reuereantur et fratres aut constanter audeant et in uicis uirgines uideri, sicut audent in ecclesiis. Laudabo uigorem, si aliquid et apud ethnicos uirginitatis nundinarint.

13, 2. *Eadem natura foris quae et intus, eadem institutio apud homines et apud Dominum eadem libertate constat. Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in ecclesia uero prouulgant ? Exposco rationem ! Vtrumne, ut fratribus suis placeant, an ut ipsi Deo ?*

13, 3. *Si ut ipsi Deo, tam idoneus est ad conspicienda quaeque in occulto fiunt quam iustus ad remuneranda quae soli sibi fiunt. Denique praecipit, nihil debucinemus eorum quae apud illum mercedem merebuntur, nec ea ab hominibus compensemus.*

13, 4. *Quodsi unius uictoriati uel quamcumque elemosinae operationem sinistra<e> conscientia facere prohibemur, quantum tenebrarum circumfundere debemus, cum tantam oblationem Deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus ?*

22, 9f. *Si Dei gratia est et accepisti, quid gloriaris, inquit, quasi non acceperis ?* (« Si c'est là une grâce de Dieu, si tu as reçu, pourquoi te glorifier, est-il dit, comme si tu n'avais rien reçu ? »)

22, 9h: *Atqui et ipsa periclitaris amittere, si gloriaris, et alias ad eadem pericula cogis. Facile eliditur, quod affectione gloriae assumitur* (« Mais tu cours, quant à toi, le danger de perdre [ta grâce], et tu exposes les autres [vierges] aux mêmes dangers. La ruine est facile de ce qu'on entreprend par amour de la gloire. »)

22, 9h. *Velare, uirgo, si uirgo es ! Debes enim erubescere* (« Voile-toi, vierge, si tu es vraiment vierge ! Car tu dois rougir. »)

13, 5. *Ergo quod non potest uideri propter Deum fieri, quia sic fieri Deus non uult, sequitur, ut hominum gratia fiat, utique primo illicitum, ut gloriae libidinosum ; gloria enim illicitum est eis, quorum probatio in omni humiliatione constat.*

13, 6. *Et si a Deo confertur continentiae uirtus, quid gloriaris quasi non acceperis ? Si uero non accepisti, quid habes quod datum tibi non est ? Hoc ipso autem constat a Deo datum tibi non esse, quod illum non soli Deo praestas. Videamus ergo quod humanum est, an firmum sit et uerum.*

14, 1. *Referunt aliquando dictum a quodam, cum primum quaestio ista temptata est : « Et quomodo ceteras sollicitabimus ad huiusmodi opus ? »*

Scilicet felices nos facient, si plures erunt, et non Dei gratia uel merita cuiusque. Virgines ecclesiam, an ecclesia uirgines ornat Deo siue commendat ?

2. *Confessus est igitur gloriam esse in causa ; porro ubi gloria, illic sollicitatio, ubi sollicitatio, illic coactio, ubi coactio, illic necessitas, ubi necessitas, illic infirmitas.*

(14, 2b-10 : Dangers pour les vierges : débauche et avortement.)

(15, 1-4 : Le voile comme protection.)

(16, 1-3 : Méthode suivie par l'auteur dans son exposé.)

16, 4. *Superest etiam, ut ad ipsas conuertamur, quo libentius ista suscipiant. Oro te, siue mater siue soror siue filia, uirgo, secundum annorum nomina dixerim, uela caput, si mater, propter filios, si soror, prop-*

ter fratres, si filia, propter patres : omnes in te aetates periclitantur.

22, 9i. *Si uirgo es, plures oculos pati noli ! Nemo miretur in tuam faciem* (« Si tu es vraiment vierge, ne souffre pas les regards de la foule. Que nul n'ait l'occasion d'admirer ton visage ! »)

22, 9i. *Bene mentiris nuptam, si caput ueles. Immo mentiri non uideris, nupsisti enim Christo. Illi carnem tuam tradidisti : age pro mariti tui disciplina. Si nuptas alienas uelari iubet, suas utique multo magis* (« C'est un mensonge vertueux que de simuler le mariage en portant le voile. Ou plutôt, il n'y a là, visiblement, aucun mensonge, car tu es l'épouse du Christ. Tu lui as livré ta chair. Respecte la discipline instituée par ton époux. S'il impose le voile aux épouses d'autrui, à bien plus forte raison aux siennes, évidemment ! »)

Quant aux additions insérées dans la première partie du traité, elles visent d'abord à répondre aux objections (*Virg.* 5, 3-13 ; 6, 3-6). Il est tentant de supposer que ces objections forment autant de réactions à la première version du *De uirginibus*, rédigée en grec¹⁵.

Un chapitre entièrement nouveau occupe la fin du traité : l'auteur invite les femmes mariées à rester elles aussi fidèles à la tradition du voile (*Virg.* 17, 1-8).

L'ouvrage se clôt sur une formule qui rappelle nettement les conclusions des épîtres pauliniennes¹⁶.

15. Cf. 1, 1 : *Latine quoque ostendam*, et comm.

16. Cf. 17, 9, *pax et gratia*, et comm.

Concernant le fond et l'intention du *De uirginibus*, la forme prise par ce nouveau traitement du sujet permet de dégager les résultats suivants :

1. le *De uirginibus*, comme le morceau correspondant du *De oratione*, traite de *disciplina* pendant la liturgie ;
2. l'opuscule sert à défendre le montanisme contre les griefs d'hérésie ;
3. le point central porte sur la situation des femmes vouées à l'ascétisme au sein de la communauté et sur le refus de tout privilège pour elles ;
4. la conclusion laisse supposer que Tertullien a rédigé son traité en vue d'une diffusion plus large, à l'extérieur de la chrétienté carthaginoise.

Structure du *De uirginibus uelandsis*

Vérité et coutume (1, 1 — 3, 9)

1. Rapport entre la vérité et l'hérésie, la nouveauté et la coutume 1, 1-5
Le Christ est la vérité, il est antérieur à tout ; même une ancienne coutume peut être hérétique 1, 1-3
La règle de la foi est inaltérable ; la discipline peut s'améliorer 1, 4-5
2. Rôle du Paraclet dans le plan du salut 1, 6-11
3. Comment juger des coutumes 2, 1-5
Premier critère : apostolicité et ancienneté 2, 1-3
Deuxième critère : concordance avec la discipline de Dieu 2, 4-5
4. Situation à Carthage 3, 1-9
Le litige entre deux groupes de vierges à propos du voile pendant la liturgie 3, 1-6
Le voile comme exigence de la vérité 3, 7-9

Preuves de l'Écriture, de la nature et de la discipline (4, 1 — 10, 5)

1. Témoignage de l'Écriture selon lequel le nom *mulier* inclut les vierges 4, 1 - 6, 6
L'emploi de *mulier* et *uirgo* chez Paul. 4, 2-5
La signification de *femina*, *mulier* et *uirgo* selon les catégories de genre et de l'espèce .. 4, 6-8
Exemple vétérotestamentaire : Ève 5, 1-13
Exemple néotestamentaire : Marie 6, 1-6
2. Justification du voile pour toutes les femmes d'après la nature 7, 1 - 8, 8
La position anthropologique de la femme... 7, 1-3
La culpabilité de la femme dans la chute des anges 7, 4-8
L'abondance de la chevelure comme voile naturel 7, 9
Contre-épreuve : la défense faite aux hommes de porter le voile 8, 1-8
3. Interdiction des privilèges par la discipline 9, 1 - 10, 5
L'interdiction de fonctions et de distinctions pour toutes les femmes 9, 1-3a
La validité de cette interdiction également pour les femmes ascètes 9, 3b-10,1
Contre-épreuve : même les ascètes masculins n'ont pas de privilèges 10, 2-5

Exceptions éventuelles : filles, fiancées, célibataires, ascètes (11,1 — 15, 4)
1. Rôle de l'âge et de la maturité sexuelle .. 11,1 — 12, 2
Les filles sont dispensées du voile avant leur puberté à cause de leur immaturité 11, 2-5
Les fiancées portent le voile, car les fiançailles anticipent le mariage 11, 6
Les célibataires portent le voile, car leur maturité anticipe le mariage 11, 7 - 12, 2

2. Justifications du voile des femmes ascètes 12, 3 - 15, 4
 La puberté ne permet aucune distinction 12, 3-5
 La virginité est une grâce, et non pas un mérite 13, 1-5
 Inciter à la virginité par l'octroi de privilèges
 est une méthode dangereuse 14, 1-10
 La vraie virginité 15, 1-4

Résumé : l'Écriture, la nature
 et la discipline manifestent la volonté de Dieu,
 qui est d'imposer l'humilité (16, 1-3)

Exhortation générale
 à porter le voile (16, 4 — 17, 9a)

1. Exhortation aux ascètes 16, 4-6
 2. Exhortation aux femmes mariées 17, 1-8
 3. Exhortation à l'ensemble des femmes 17, 9a

Mot final de l'auteur (17, 9b)

2. Le motif

Pourquoi Tertullien a-t-il une nouvelle fois abordé la question du voile ? La réponse est donnée principalement au chapitre 3 du traité. Les « deux coutumes », y est-il dit, ont été pratiquées et tolérées jusqu'à une époque récente dans la communauté carthaginoise. Quelques femmes ascètes paraissent tête couverte en public et à l'église, tandis que d'autres faisaient connaître leur état en ne portant pas le voile à l'église. Or ce second groupe exigeait à présent d'être imité par toutes les vierges, les forçant même par là à manifester devant le reste de la communauté que les ascètes, « servantes exclusives du Christ », jouissaient plus que toute autre de la liberté chrétienne².

1. L'historique retracé par NOLDECHEN, *Schleierstreit*, de l'occasion qui motiva le traité pêche par excès de précision.

2. Cf. 3, 3.4, et comm.

Il faut situer ces revendications dans un ensemble plus vaste : la conscience de leur originalité se faisait de plus en plus vive chez les femmes ascètes, cependant que le mode de vie ascétique tendait à se constituer en état spécial³.

L'idée s'était répandue que les ascètes devaient tenir un rang à part à l'intérieur des communautés : on les entourait d'un respect particulier et on estimait que leur mode de vie pouvait encourager l'imitation⁴. Les femmes ascètes, semble-t-il, avaient même été invitées à éveiller des vocations à la continence : lors de la première controverse sur le voile, on posait dans la communauté carthaginoise la question : « Comment allons-nous inciter les autres à une bonne œuvre de cet ordre ? » (cf. *Virg.* 14, 1).

L'ascèse était donc comprise comme une bonne œuvre, un mérite⁵. Cette évolution générale vers la constitution d'un ordre de « continents » jouissant d'un statut reconnu dans l'Église était considérée par le parti montaniste comme incompatible avec ses conceptions ecclésiologiques⁶ :

3. Cf. *infra*, chap. v : « Histoire de l'ascèse féminine », p. 62 s.

4. Une telle invitation devait devenir un *topos* important dans la littérature ultérieure sur la virginité : voir *infra*, p. 79.

5. Cette notion de mérite s'oppose fortement à l'idée originelle, sur laquelle insistait particulièrement saint Paul, de la virginité comme un don de la grâce. Toutefois cette idée persiste, avec plus ou moins de force, dans tous les écrits relatifs à la virginité, sans pour autant conserver le poids que lui attribuaient l'Apôtre ou divers courants. Il est remarquable que, pour toute la littérature monastique égyptienne, vertus et miracles des ascètes reposent entièrement sur la grâce de Dieu (cf. *Hist. mon.*, *passim*, *PTS* 34, p. 243 s.).

6. Sur la notion d'Église en général, voir ANDRESEN, *Kirchen*, p. 111 ; sur le concept d'Église chez T. montaniste, rapprocher par ex. *Mon.* 13, 3 (comm., *SC* 343, p. 362) : « ... le corps du Christ qui est l'Église, laquelle se maintient par l'esprit de nouveauté » ; *Pud.* 21, 16 (comm., *SC* 395, p. 442-443) : « ... car l'Église, au sens propre et éminent du terme, c'est l'esprit lui-même... » ; 21, 17 : « C'est pourquoi l'Église remettra bien les péchés, mais l'Église de l'Esprit, par l'intermédiaire d'un homme spirituel, et non l'Église constituée par des évêques en nombre. » Cf. aussi ADAM, *Kirchenbegriff*, p. 56 ; BENDER, *Geist*, p. 162 ; POSCHMANN, *Paenitentia*, p. 345.

l'Église est une réalité spirituelle au sein de laquelle rangs et fonctions ne donnent droit à aucun privilège, les exigences éthiques de l'existence chrétienne valant pour tous les membres de la communauté sans exception. Ainsi, la virginité est le but que tous doivent se fixer, même si tous n'y peuvent finalement atteindre⁷. Car la virginité est une grâce et non pas — comme les autres formes de continence — un mérite. C'est pourquoi les vierges ne peuvent prétendre à aucun honneur ni à aucun rang particulier; elles doivent demeurer au sein de leur famille, suivant une coutume qui demeurerait vivace dans les communautés chrétiennes du temps⁸.

Dans cette nouvelle flambée de la controverse, Tertullien doit défendre ce point de vue, afin de présenter en toute clarté sa propre position et celle du parti montaniste de Carthage. C'est pourquoi il donne à cette occasion, et pour la première fois dans son œuvre — autant que nous puissions en juger —, un plaidoyer systématique et cohérent des principes de la « secte ». Ainsi la question du rang des femmes ascètes est intégrée dans le système de la sotériologie montaniste (ou propre à Tertullien) selon laquelle l'histoire, qui atteint un point culminant avec le Paraclet, tend au rétablissement de la vérité⁹. Il est probable que cette controverse avec la Grande Église à Carthage sur la situation des femmes ascètes n'a été qu'un point de friction parmi d'autres; mais il y avait là une bonne occasion de mettre en avant les conceptions des montanistes et leur volonté de revenir aux forces charismatiques et enthousiastes des chrétiens originelles, contre l'évolution qui tendait à établir une Église où l'institution primerait et un christianisme

7. Cf. *infra*, chap. V, « L'idéal de la virginité pour T. », p. 70-76.

8. Cf. *infra*, chap. V : « La vie des femmes ascètes », p. 66-70; FRANK, *Grundzüge*, p. 8-15.

9. Cf. *infra*, chap. IV, « Veritas et consuetudo », p. 51-55.

« embourgeoisé » où se pratiquerait la « double morale ». Il s'agissait aussi (et ce motif n'est pas le moins important) de défendre la Nouvelle Prophétie contre les attaques dont elle était l'objet.

3. La datation

Malgré l'absence de toute allusion explicite relative à l'histoire contemporaine dans le *De uirginibus uelandis*, cet opuscule peut être attribué — en raison surtout du contenu des trois premiers chapitres — à la période montaniste de Tertullien.

Une comparaison avec les chapitres d'introduction des traités *De monogamia* et *De ieiunio* laisse apparaître une grande analogie entre les trois œuvres pour ce qui concerne tant leurs intentions que leurs raisonnements¹.

L'introduction du *De uirginibus uelandis* est manifestement, par rapport au *De monogamia* et au *De ieiunio*, la version la plus ancienne : la défense de l'orthodoxie montaniste et l'esquisse d'une théologie de l'histoire qui aboutit à la doctrine de l'action continue du Saint-Esprit dans la « Nouvelle Prophétie » y sont présentées de façon plus générale et plus systématique. Dans les deux autres traités, Tertullien pouvait se reporter à cette version détaillée et en adapter les idées à un thème particulier, mariage unique ou jeûne.

1. Comp. la structure des chapitres introductifs de *Virg.*, *Mon.* et *Iei.* : a. Thème : *Virg.* 1, 1-2 *ueritas / consuetudo*; *Mon.* 1, 1-3 : *continentia / licentia*; *Iei.* 1, 1-3a : *libido et gula*. — b. Reproches des adversaires : hérésie et nouveauté : *Virg.* 1, 3; *Mon.* 2, 1b; *Iei.* 1, 5. — c. Leur refus du Paraclet et sa défense par T. : *Virg.* 1, 6.8.11; *Mon.* 2, 11; *Iei.* 1, 3. — d. Renvoi à la règle de foi et son immobilité : *Virg.* 1, 4; *Mon.* 2, 3; *Iei.* 1, 3c. — e. Modification de la discipline et *Jn* 16, 12 : *Virg.* 1, 5-8; *Mon.* 2, 2-4. — f. Renvoi à *Eccl.* 3, 17, et mention des *gradus temporum* : *Virg.* 1, 8b-10; *Mon.* 3, 8; *Iei.* 4, 1.

Outre l'insistance sur le rôle du Paraclet, le prix attaché aux révélations dont bénéficient certains fidèles est également un élément montaniste dans le *De uirginibus uelands* (cf. *Virg.* 17, 6 ; *Idol.* 17, 7). Tertullien voit dans ces révélations des ordres formels de l'Esprit, qui obligent tous les chrétiens : une telle conception s'explique par sa foi aussi bien en l'action continue de l'Esprit qu'en une Église où tous, même laïcs, doivent tendre à la même sainteté. La *disciplina* s'applique indistinctement, comme l'affirme *Virg.* 17, 6 : « Ce qui est dit à l'une vaut pour toutes. » Nous touchons là un point de divergence entre les montanistes et la Grande Église, sur lequel le *De monogamia* devait revenir en détail (*Mon.* 10, 7 ; 12, 1).

L'esprit combatif de Tertullien dans ses derniers opuscules se traduit par les calomnies qu'il répand sans pitié sur ses adversaires et la suspicion systématique où il tient leur moralité². Certains passages du *De uirginibus uelands*, il est vrai, portent à se demander si une scission s'est déjà vraiment produite au sein de la communauté carthaginoise³. En 3, 6, Tertullien écrit, au sujet des « vierges saintes traînées à l'église et qui rougissent de laisser connaître en public leur état » : *pauentes quod detegantur*. Si l'on comprend « craignant qu'on puisse les dévoiler » (sens concret), il faut supposer que les deux groupes de femmes ascètes, ainsi que leurs partisans, assistent encore ensemble aux offices. Dans cette hypothèse d'ailleurs, il n'est pas possible de détermi-

2. Cf. *Virg.* 3, 1-8 et comm. Comp. semblables calomnies en *Iei.* 1, 3 ; 17, 1-4 ; 16, 5.

3. Sur cette séparation, voir WASZINK, comm. *An.* 9, 4 ; LABRIOLLE, *Crise*, p. 455. Témoignage postérieur à T. dans EUS., *Hist. eccl.*, V, 16, 10. POWELL (*Tertullianists*, p. 37) va jusqu'à tenir un schisme officiel, au sens strict, pour invraisemblable ; il suppose — et cela concernerait aussi la situation décrite par *An.* 9, 4 — que les montanistes carthaginois ne connaissaient que des rassemblements extra-liturgiques, en plein air (« open-air gatherings »). (Réexamen de la question dans MATTEI, *Schisme*.)

ner si, comme le laisse supposer la suite (« O mains sacrilèges, qui ont pu arracher un vêtement consacré à Dieu »), de telles violences ont vraiment eu lieu ou si Tertullien n'imagine pas une mise en scène que rien dans les faits ne confirmerait. Et de tels attentats pourraient plutôt se concevoir sur le chemin de l'église, comme *trabantur in ecclesiam* le laisse penser. Cependant il est difficile d'assurer que Tertullien ici joue vraiment sur le double sens de *detegere* : ce verbe pourrait ne signifier que « divulguer » (le propos de virginité : cf. comm. *ad. loc.*). Du coup, le passage se révélerait sans utilité pour la datation.

A l'inverse, on ne tirera pas de la phrase « Autrement, on divise le corps » (2, 3) que Tertullien a rédigé son traité à une époque antérieure au schisme⁴. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les textes nettement montanistes pour découvrir des déclarations analogues. Ainsi, Tertullien parle avec insistance dans le *De monogamia* de l'« unique » fiancée du Christ, l'Église (5, 7 ; 11, 2) ; et dans le *De ieiunio*, il appelle les conciles que l'on célèbre en Grèce la « représentation de toute la chrétienté » (13, 6).

La conception qu'a Tertullien du *corpus Christi* s'exprime avec une particulière clarté dans le *De monogamia* : « le corps du Christ, qui est l'Église' (*Col.* 1, 24), laquelle se maintient par l'esprit de nouveauté (*quae spiritu nouitatis constat* »). C'est justement à cette conception du « corpus » que se réfère aussi *Virg.* 2, 3 : le *corpus* ne peut persister que là (et alors sans division) où il est compris et accepté comme Église spirituelle. Tertullien reproche à ses adversaires de ne pas comprendre cela, tandis qu'il ressent sa position et par la même occasion la position montaniste comme la position chrétienne originelle et véritable. Certes, il est plutôt de règle que les groupes détachés de la *catholica* se considèrent

4. Cf. STÜCKLIN, *Virg.*, p. 94 s.

5. *Mon.* 13, 3 (comm., SC 343, p. 362).

eux-mêmes comme l'« Église », la Grande Église étant à leurs yeux un ensemble qui, par erreur, par affadissement ou — comme c'est le cas dans la querelle montaniste — par indifférence vis-à-vis de la « Nouvelle Prophétie », n'a plus part au *corpus*. Mais le passage du *De uirginibus uelandis* dont nous discutons la portée ne signifie rien de plus que ceci : les communautés orientales, que Tertullien cite comme autorités, ne doivent pas être négligées ; il faut plutôt les considérer comme le fondement du *corpus* parce que — selon ses paroles — elles sont les premières et ont les Apôtres eux-mêmes pour fondateurs ⁶.

Pour la datation du *De uirginibus uelandis*, il est toutefois important de noter quelques éléments de chronologie relative.

1. Le *De uirginibus uelandis* est postérieur au *De corona*, car Tertullien, après un rejet si formel de la coutume (*consuetudo*⁷) comme autorité dans les questions de *disciplina* en *Virg.* 1 — 3, n'aurait guère pu écrire *Cor.* 4 — 6, où il justifie en détail la *consuetudo* et l'accepte comme critère de la vérité.

2. L'insistance dans l'expression « résurrection également de la chair » (*Virg.* 1, 4) laisse supposer que ce thème était très actuel au moment de la rédaction du traité. Pareille insistance ne se retrouve pas dans les autres mentions de la *regula fidei* que fait Tertullien ⁸. Le *De uirginibus uelandis* a donc dû être écrit sensiblement à la même époque que le *De resurrectione mortuorum*.

6. *Virg.* 2, 2.

7. Sur la notion de *consuetudo*, cf. *infra*, chap. IV, p. 55 s. ; DE PAUW, *Justification* ; SPEIGL, *Herkommen*.

8. *Praes.* 17, 4 ; 23, 11 ; 35, 6 ; 36, 4 ; *Marc.* IV, 2, 2 ; *Prax.* 2, 1 ; *Mon.* 2, 4 ; *Iei.* 1, 3 ; 11, 4. (En *Praes.* 44, 10 « resurrectionem promiseram etiam carnis », l'adverbe *etiam* porte directement sur *carnis* — comme en *Virg.* 1, 4 : « ... per carnis etiam resurrectionem ».)

3. Le traité sur le voile est postérieur au *De anima*. Comme l'avait déjà remarqué E. Nöldechen dans une étude au reste portée à solliciter les données réelles ⁹, Tertullien considère encore dans son ouvrage sur l'âme l'ensemble des paroles énoncées par Adam (*Gen.* 2, 23 s.) comme une prophétie (cf. *An.* 11, 4 ; 21, 2), tandis que le *De uirginibus*, opérant une distinction rigoureuse, n'attribue cette valeur qu'à la seconde partie du texte (*propter hanc...*, 5, 9). Les adversaires de Tertullien avaient apparemment tiré du parti adopté dans *An.* des conclusions excessives (cf. *Virg.* 5, 3), et cela a dû conduire notre auteur à écourter ses citations, à laisser aussi de côté l'argumentation qu'il avait jusqu'alors produite. Les textes écrits sûrement après le *De uirginibus uelandis* en apportent une preuve. Ils ne citent plus comme prophétie que *et erunt duo in unam carnem*¹⁰ ou bien encore paraphrasent (*Iei.* 3, 2). Même l'*Aduersus Marcionem* ne fait commencer la prophétie d'Adam qu'avec les mots *propter hanc...* (*Marc.* III, 5, 4 ; V, 18, 10). L'opuscule sur le voile se situe donc, chronologiquement, parmi les œuvres dites tardives, après le *De anima*. Selon l'opinion communément répandue, la scission de la communauté carthaginoise avait déjà eu lieu au moment de la rédaction du *De anima*¹¹. La parenté, déjà évoquée, de notre opuscule avec le *De monogamia* se décèle encore dans le choix des citations bibliques, la similitude des tournures et des expressions — si bien que l'on doit selon toute apparence situer le traité sur le voile directement avant la polémique sur le second mariage. On trouve aussi déjà dans le *De uirginibus uelandis* (3, 5) une allusion au fait que la *monogamia* est devenue un sujet de litige.

9. NÖLDECHEN, *Schleierstreit*, p. 129.

10. *Mon.* 4, 2 (comm., SC 343, p. 242).

11. Cf. WASZINK, *l.c.* (*supra*, p. 42, n. 3).

Si l'on suppose que le *De anima* a été écrit en 213¹², alors le *De uirginibus uelandis* a dû l'être après 213, dans le même contexte que le *De resurrectione mortuorum* et juste avant le *De monogamia*. Comme la date des derniers écrits de Tertullien (y compris celle du *De pudicitia*) n'est pas assurée¹³, nous ne pouvons, en ce qui concerne *Virg.*, entrer davantage dans la précision.

12. Cf. *ibid.*

13. Voir BARNES, *Tertullian*, p. 30 s.; C. MICAELLI, *SC* 394, p. 9-10.

CHAPITRE IV

VERITAS ET CONSVETVDO

1. Le concept de *ueritas* chez Tertullien

C'est la vérité qui, selon Tertullien, exige que les femmes ascètes portent le voile, et, contre elle, aucune autorité ne peut prévaloir, pas même l'apostolicité¹ que les chrétiens en général² — et Tertullien aussi³ — avaient l'habitude d'invoquer dans les querelles soulevées par les tendances hérétiques.

Le concept de « vérité » présente chez Tertullien une si haute valeur théologique⁴, qu'il est nécessaire d'examiner l'utilisation qu'il en fait pour résoudre un problème d'éthique et le rôle central qu'il lui assigne dans la question du voile. De fait, ce concept est quasiment l'idée directrice des chapitres introductifs du *De uirginibus uelandis*, et en l'occurrence, la vérité apparaît comme le contraire, l'ad-

1. *Virg.* 1, 1.

2. La chaîne Dieu-Christ-apôtre-évêque est déjà considérée dans *I Clem.*, 42, 1-4 comme une garantie d'authenticité de la foi, et l'apostolicité utilisée comme preuve contre les hérésies. T. recourt à cette preuve d'orthodoxie de façon particulièrement marquée en *Praes.* 21.

3. Cf. *Praes.* 21, 1-7; *Marc.* I, 21, 4; III, 1, 1; IV, 2, 1-5; *Prax.* 2, 2.

4. La signification de *ueritas* chez T. et la place qu'occupe ce concept dans son système théologique feront l'objet, *infra*, p. 50-55, d'une étude particulière.

versaire de la *consuetudo*, dont on devra aussi analyser le rôle ⁵.

Les chapitres d'introduction développent touchant l'opposition *ueritas/consuetudo* l'argumentation suivante. La vérité est l'autorité principale dans toutes les questions. La coutume allègue souvent à tort l'apostolicité et devient alors l'ennemi de la vérité. Or le Christ s'appelait « vérité » et non « coutume ». Aussi la vérité, comme le Christ, précédant toutes choses, constitue de ce fait le critère ultime. La vérité est également le critère d'après lequel on juge de l'hérésie ou de l'orthodoxie, c'est-à-dire que l'accord avec elle et avec le Christ a plus de poids que toute preuve chronologique. Exception faite de la règle de foi, toutes les questions qui se posent à la vie chrétienne sont susceptibles de solutions nouvelles, mais dans le respect de la vérité. Et il ne faut pas oublier qu'il y a là seulement une nouveauté apparente, puisque la vérité elle-même est antérieure à tout, et que l'innovation qu'on croit déceler n'est en fait que la réalisation du plan le plus ancien, l'ajustement à la forme originelle ⁶. Cet ajustement à la vérité est dirigé par le Paraclet, qui s'appelle aussi l'« Esprit de vérité », celui qui mène à la « vérité totale ». Pour illustrer cela, il suffit de considérer le déroulement de l'histoire du salut ⁷, au cours de laquelle le sens de la « justice » (*iustitia*) s'est développé jusqu'à la perfection.

5. Cf. la fin de ce chapitre.

6. Cf. 1, 1-5. L'innovation apparente n'est en fait qu'une adaptation à la forme originelle comme le répètera *Mon.* 4, 1 (comm., SC 343, p. 239 s.). Dans la première page de *Virg.*, la référence au Christ comme archétype signifie ultimement ceci : l'humilité totale exigée des femmes ascètes, et sensible surtout en ce qu'elles cachent la *gratia* de leur virginité, ne la faisant pas remarquer par une tenue spéciale, apparaît aux adversaires de T. comme une innovation et, par là, comme une hérésie larvée ; or cette exigence correspond mieux à la *ueritas* parce que le Christ, exemple pour les ascètes, a vécu l'humilité dans sa plénitude.

7. Cf. *Virg.* 1, 8-11 et comm.

La justice comprend, aussi et surtout, l'accomplissement d'exigences et de normes chrétiennes, telles que fixées par la vie et la mort du Christ ⁸. Donc, si l'on s'en tient au Christ, on choisit fermement la vérité, même si l'on doit s'opposer à une coutume prétendument chrétienne. Certes, il existe aussi des coutumes qui concordent avec la vérité (Tertullien cite à ce propos le port du voile dans les communautés orientales — coutume fondée sur une véritable apostolicité ⁹) et toute coutume suivie dans une communauté donnée doit d'abord être prise au sérieux. Il n'en reste pas moins qu'on doit scruter une telle coutume pour décider de son accord avec la discipline divine. Toutefois, les apôtres ont montré qu'il n'était pas bon de disputer des coutumes ¹⁰ et ils se sont efforcés en conséquence d'établir des règles de conduite claires, comme le montre le « concile de Jérusalem ». Tolérer l'existence simultanée de plusieurs coutumes ne peut qu'aboutir à faire éclater plus nettement la vérité. Dès lors, celle-ci ne doit pas du tout se commettre avec la coutume, mais s'imposer d'elle-même à sa place, car les coutumes peuvent être aussi bien justes que fausses, voire même hérétiques.

Tel est le rapport entre coutume et vérité selon les chapitres introductifs du traité.

8. Cf. *Res.* 2, 1 : *Christo enim seruabatur omnia retro occulta nudare, dubitata dirigere, praelibata supplere, praedicata repraesentare, mortuorum certe resurrectionem non modo per semetipsum uerum etiam in semetipso probare* (« Il était en effet réservé au Christ, en tout le passé, de mettre à nu les secrets, de régler les incertitudes, de compléter les préparatifs, de réaliser les prophéties et d'accréditer complètement la résurrection des morts non seulement par lui-même, mais en lui-même »). Il faut de même imiter la virginité du Christ — i.e. adopter l'ascétisme : cf. *Mon.* 5, 1-7 ; 8, 1-3 ; 17, 5.

9. Cf. *Virg.* 8, 8 et *Praes.* 26, 4.

10. Cf. *Virg.* 3, 1 et comm.

Un exorde aussi strict dans sa conception de la *ueritas* ne se retrouve chez Tertullien que dans le *De resurrectione mortuorum*¹¹, qui traite d'un article de foi central. On voit par là quelle importance Tertullien accordait à la question du voile. Dans le *De resurrectione*, la vérité n'est pas opposée à la coutume, mais à l'erreur : la *ueritas* oblige à croire à la Résurrection. Les religions païennes nient cette croyance, mais leur comportement¹² contredit cette position théorique. Les doctrines philosophiques nient également en partie la résurrection, et en partie l'acceptent — il est vrai sous une forme incorrecte, ainsi la métempsycose¹³. Ces exemples montrent que la vérité peut aussi se manifester jusqu'au sein de l'erreur, sous une forme déguisée : « Ainsi le monde, même en ses erreurs, n'ignore pas la résurrection des morts » (*Res.* 1, 6). On reconnaît ici la conviction souvent exprimée par Tertullien que l'âme humaine possède une certaine *diuinitas*, c'est-à-dire que justement, du fait de son origine divine, elle est capable de reconnaître la vérité — certes en partie seulement, tant qu'elle n'accède pas de manière authentique et complète à la vérité par la révélation chrétienne¹⁴.

La notion de la vérité que l'on découvre dans l'antithèse *ueritas / error* correspond à peu près à celle qu'expriment les langues européennes modernes et qui oppose de même

11. *Res.* 1, 1 : *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum. Illam credentes sumus ; hoc credere ueritas cogit ; ueritatem Deus aperit* (« La foi des chrétiens est la résurrection des morts. Croyants en elle, voilà ce que nous sommes : y croire, la vérité y contraint ; la vérité, Dieu la manifeste »).

12. Cf. *Res.* 1, 2 : *Vulgus invidet, existimans nihil superesse post mortem, et tamen defunctis parentat* (« La foule se moque, pensant qu'il ne reste rien après la mort, et cependant elle honore les défunts... »).

13. Cf. *Res.* 1, 4-6.

14. Sur la *diuinitas animae*, cf. *Test.* 2, 1-7 ; 5, 1-3 et *An.* 41, 3. L'âme, en fait, ne parvient, sans la lumière de la foi, qu'à une connaissance limitée de la vérité (cf. *Spec.* 21, 1). Sur la théorie de la connaissance chez T., cf. OTTO, *Natura*, p. 74-133.

vrai et faux (*ueritas / falsum*). Sans vouloir traiter ici exhaustivement des diverses implications du terme *ueritas* chez Tertullien, nous évoquerons néanmoins quelques points importants qui touchent notre opuscule. Outre le fait que l'éducation hellénistique reçue par le Carthaginois l'a rendu familier du concept grec d'ἀλήθεια (surtout au sens philosophique¹⁵ : la « vérité » comme être inaltérable ontologiquement, accessible à la pensée et à la recherche rationnelle de l'homme), l'idée de *ueritas* que véhiculait le latin a également marqué sa pensée¹⁶. Les divergences les plus notables avec nos conceptions actuelles sont les suivantes :

1. *Veritas* s'oppose aussi à *imago, similitudo, umbra* et signifie ainsi la forme d'origine — ceci pour les choses tant abstraites que concrètes. L'opposition, connexe, entre *ueritas et phantasma*¹⁷ rappelle du reste que le latin classique n'avait pas de mot pour signifier « réalité », *realitas* étant un terme médiéval¹⁸.

2. La *ueritas* joue également un rôle normatif, et cela vaut aussi dans le domaine éthique : *ueritas* indique comment une personne ou une chose doit ou devrait être mesurée à la norme idéale¹⁹.

Ces nuances sont importantes pour fixer le sens que revêt la notion de *ueritas* dans les conceptions théologiques de Tertullien, surtout dans sa théologie de l'histoire :

1. Si le « vrai » se confond avec l'« originel », il faut chercher la *ueritas* au commencement de toute chose. Ainsi,

15. Sur la conception grecque de la vérité, voir surtout P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, t. 1, Berlin 1954², p. 233-248 ; J. CLASSEN, *Ueber eine hervorsteckende Eigenthuemlichkeit des griechischen Sprachgebrauchs*, Lübeck 1851 ; M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, trad. franç. Paris 1967, p. 257-276.

16. Sur le concept de *ueritas* en latin, cf. WUELFING, *Veritas*.

17. T. recourt à l'opposition *ueritas / phantasma* particulièrement dans sa lutte contre le docétisme : par ex. *Marc.* III, 8, 1-9, 7 ; *Marc.* V, 20, 4.

18. WUELFING, *Veritas*, p. 280 s. et n. 3.

19. *Ibid.*, p. 283-289.

Dieu lui-même est *ueritas* en tant qu'il est l'origine de tout et réalité plénière²⁰. Et le Christ est *ueritas*, parce qu'il a toujours existé auprès de Dieu²¹. Il l'est aussi en ce sens qu'il exprime la réalité de la condition humaine en sa totalité : dans sa personne, sa vie et sa mort, l'homme véritable, c'est-à-dire l'homme voulu par Dieu, est visible²². De même, l'état originel de la création voulue par Dieu correspond à la *vérité* — à la norme idéale qui est à la base de la *dispositio* divine²³.

2. Si la *ueritas* pose en même temps des normes éthiques, ces exigences morales doivent être telles que leur réalisation ramène à l'état d'origine, à la *ueritas*, c'est-à-dire, dans la conception chrétienne, à Dieu, à l'exemple du Christ, à l'état qui prévalait au moment de la création.

Ces deux prémisses fondent la doctrine de Tertullien relative à l'histoire du salut, telle qu'elle apparaît surtout dans les traités où s'exerce fortement l'influence montaniste²⁴ : la création divine s'est éloignée avec l'homme de l'état originel, de la *ueritas*. Cet éloignement commença par la chute dont Tertullien impute la responsabilité non pas au diable mais à l'homme²⁵. Par sa désobéissance, l'homme perd sa

20. Cf. *Marc.* II, 9, 3-9.

21. Cf. *Virg.* 1, 2 ; *Marc.* II, 27, 3.

22. *Marc.* III, 8, 1 — 11, 9 (preuve que le Christ était *uere homo*). Cf. aussi *Mon.* 5, 1-7 (surtout § 5) : « ... le dernier Adam, le Christ, n'a pas été marié du tout, comme le premier Adam avant son exil » (SC 343, p. 151-153). Dieu a créé l'homme comme *imago et similitudo Christi*, ainsi le Christ est modèle et « vérité » de l'existence humaine (cf. *Res.* 6, 4 et *Prax.* 12, 4).

23. Cf. par ex. *Marc.* II, 3, 1-4, 6 ; *Spec.* 2, 6-12.

24. Cf. *infra*, p. 54, n. 32.

25. *Marc.* II, 8, 2 (SC 368, p. 61 s.) : « L'ange, il est vrai, fut le séducteur, mais celui qui fut séduit était libre et autonome ; mais, étant l'image et la ressemblance de Dieu, il était plus fort que l'ange ; mais, étant soufflé de Dieu, il était plus noble que l'esprit matériel dont les anges sont constitués. »

similitudo avec le Créateur²⁶. Au cours de l'histoire, le genre humain a aussi causé la chute d'une partie des anges ; la beauté des filles des hommes les a incités à renier Dieu²⁷. Ces anges déchus sont les esprits, démons et dieux païens qui continuent de travailler à l'*interpolatio*, à la falsification de la *ueritas* de la création et des créatures. Ils ont enseigné aux hommes arts et métiers, magie et superstitions et enfin toutes les religions païennes. A l'origine de toute falsification et de toute corruption de la vérité, on trouve le fait que les hommes ont suivi les démons, qu'ils se sont attachés à une fausse religion. Ainsi la *sapientia humana*, les *philosophi*, *haeretici*, *superstitiones* deviennent les *interpolatores*, *aemulatores*, *adulteri* de la vérité, parce que le diable et les esprits d'erreurs (*spiritus erroris*), s'ils empruntent la substance de leurs mensonges à la vérité, travaillent pourtant contre elle et la falsifient, la singeant et induisant à renier Dieu²⁸.

Dans l'histoire des rapports entre Dieu et le peuple d'Israël, une évolution se fait jour, qui ramène à l'origine et à la vérité intégrale. La *iustitia* de Noé et d'Abraham, la Loi et les prophètes sont les premiers degrés du rétablissement de la perfection²⁹. Le point central est le Christ, dans lequel la vérité elle-même apparaît (« non seulement à travers lui,

26. *Bapt.* 5, 7 (SC 35, p. 74 et n. 2) : « Par là (= le baptême), l'homme est rendu à Dieu selon sa ressemblance, lui qui jadis avait été ramené à l'image de Dieu — *imago* a trait à l'image naturelle, *similitudo* à ce qui est éternel —, car il retrouve cet esprit de Dieu qu'il avait reçu du souffle créateur, mais qu'il avait ensuite perdu par le péché. » Sur ce texte, voir P. MATTEI, « Adam posséda-t-il l'Esprit. Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon Tertullien », *REAug.* 29 (1983), p. 27-38, spéc. p. 28-29.

27. Sur la tradition relative à la chute des anges, cf. *Virg.* 7, 4 et comm.

28. Cf. par ex. *Test.* 3 ; *Praes.* 40 ; *Cor.* 6, 1-3. Dans la littérature ascétique postérieure, ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 22 (SC 400, p. 194 s.) fait état de la même conception.

29. *Iud.* 2, 2-10.

mais en lui³⁰»), et qui représente l'*exemplum* fixant les normes de conduite par quoi les hommes recouvrent la vérité³¹.

Le Paraclet qui vient après le Christ est celui qui fait adopter ces normes parmi les chrétiens et mène à la perfection.

Cette théologie de l'histoire qu'expose schématiquement le *De virginibus* se trouve ailleurs chez Tertullien, illustrée par des exemples précis : évolution des règles alimentaires et des jeûnes, du mariage et de l'abstinence, des lois³².

Pour étayer sa théorie, Tertullien se sert volontiers de l'*Évangile de Jean*. Or, cet évangile réserve au Paraclet promis par le Christ un rôle important³³. Les paroles qu'on y lit à ce propos devaient constituer un argument solide en faveur du montanisme, puisque ses prophètes se considéraient comme les instruments du Paraclet, et qu'ils enseignaient et prophétisaient en son nom³⁴.

Il ne nous appartient pas d'étudier ici dans quelle mesure le montanisme a mal compris le quatrième évangile. Il est avéré, en tout cas, que Tertullien suit cet évangile quand il affirme que le Paraclet ne doit pas être considéré hors de la mission à lui confiée par le Christ³⁵. En revanche, la notion johannique de la vérité apparaît peu chez Tertullien³⁶ : le Christ en tant que vérité est beaucoup plus pour lui le maître

30. *Res.* 1, 4-6.

31. Le Christ est un exemple en matière de jeûne (*Iei.* 8, 2 s.), de virginité (*Mon.* 3, 7-8 ; 8, 1-4).

32. Sur l'évolution des règles alimentaires, voir *Iei.* 4, 1-6, 7 ; sur celle du mariage : *Mon.* 4, 2 — 6, 4 ; de la Loi : *Ind.* 2, 2-10.

33. Cf. surtout *Jn* 16, 12.13 (*Virg.* 1, 5 ; *Cor.* 4, 6 ; *Fug.* 1, 1 ; *Prax.* 2, 1 ; 30, 5 ; *Mon.* 2, 2 ; 14, 6). Voir sur ce point MOREL, *Deductor*.

34. Par ex. *Res.* 11, 2 ; *Pud.* 21, 7.

35. *Jn* 16, 13 = *Virg.* 1, 11.

36. Cf. J. BLANK, « Der johanneische Wahrheitsbegriff », *BZ* 7 (1963), p. 163-173.

et l'exemple que le « Sauveur ». Chez Jean, la vérité totale à laquelle conduira le Paraclet ne diffère pas de la vérité du Christ, le Paraclet se bornant à élucider le contenu de cette vérité³⁷. Au contraire, chez Tertullien, l'époque du Paraclet apporte aussi un progrès qualitatif ; le Paraclet conduit à leur perfection les exigences que le Christ a imposées aux hommes, et par là il les renforce³⁸. Or ce renforcement que Tertullien interprète comme un perfectionnement qui seul rend possible la restitution de l'état paradisiaque, est aussi ce que la Grande Église reprochait au montanisme sous le nom d'innovation³⁹.

2. Le problème de la *consuetudo*

Dans ce type de grief, « innovation » équivaut à « hérésie » : rapprochement que Tertullien lui-même avait admis quand il avait eu recours à la preuve par l'ancienneté et l'apostolicité comme autant d'arguments en faveur de l'orthodoxie et d'armes contre les tendances hérétiques apparues bien après les apôtres¹.

Dans la question du voile, la Grande Église de Carthage n'alléguait pas cependant ces arguments classiques contre l'innovation hérétique, mais la *consuetudo*. Ainsi qu'il ressort du *De oratione* (22, 10), on invoquait alors l'*institutio* d'un prédécesseur² (vraisemblablement dans la charge d'évêque) — à quoi Tertullien répond avec ironie :

37. Cf. BORNKAMM, *Paraklet*, p. 27 s.

38. Par ex. *Mon.* 14, 4 ; cf. aussi 4, 1.

39. Sur ce point, affirmations répétées de T. : *Virg.* 1, 2-3 ; *Mon.* 2, 1 ; *Iei.* 1, 5 ; 9, 1 ; 10, 1 ; 14, 4.

1. *Praes.* 20, 1-9 ; 21, 1-7 ; 29, 5.6 ; 31, 1 ; 32, 1-8 ; 36, 1-6 ; *Marc.* I, 1, 6b ; III, 1, 3 ; *Prax.* 2, 2.

2. *Or.* 22, 10 : *Non putat institutionem unusquisque antecessoris commouendam.*

« Beaucoup immolent leur propre intelligence et la fermeté de cette intelligence à une coutume étrangère³. »

Lorsque la querelle sur le voile rebondit, il explique qu'une telle *consuetudo* prend sa source dans la simplicité d'esprit et l'ignorance : on a mal compris le sens des preuves par l'ancienneté et l'apostolicité (*Virg.* 1, 1).

Or c'est précisément lui qui a cherché à faire de la *consuetudo*⁴ un critère dans le domaine des mœurs chrétiennes, pour trancher des questions auxquelles l'Écriture n'offrait, faute de les avoir abordées⁵, aucune réponse directe.

3. *Ibid.* : *Multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam eius addicunt.*

4. Sur le concept de *consuetudo* chez T., cf. SPEIGL, *Herkommen* ; DE PAUW, *Justification* ; FONTAINE, comm. *Cor.* 2, 1 — 4, 7. Une rapide enquête sur toutes les occurrences de *consuetudo* chez T. (d'après CLAEISSON, *Index*) aboutit au résultat suivant : en dehors de *Cor.* et *Virg.*, T. n'a pas traité en détail de ce problème. Dans les œuvres pré-montanistes, le mot apparaît seulement 8 fois (dont 1 fois sous la forme d'un doublet) ; en 5 de ces cas, *consuetudo* a la signification neutre d'« usage habituel, habitude ancienne », dans 3 cas, il a un sens plus négatif (*Nat.* 2, 1, 7 ; *Or.* 10, 1 ; 22, 10) : la *consuetudo* y est comptée parmi les forces du monde qu'il faut vaincre ou bien parmi les usages qui se sont infiltrés à tort dans le christianisme. Dans les œuvres montanistes (hormis *Cor.* et *Virg.*), *consuetudo* apparaît 6 fois ; en *Id.* 20, 1, avec un sens négatif ; dans les autres passages, d'ailleurs tous postérieurs à *Virg.*, avec une acception neutre (1 fois en citation de *I Cor.* 11, 16). Dans *Pal.*, *consuetudo* s'oppose à *natura* (4, 2). C'est donc à partir de *Virg.* que T. refuse de recourir à la *consuetudo* comme à un argument utile. Lui-même a manifestement voulu fournir des armes contre la position que soutenait *Cor.* en faveur de la coutume, et prendre ses distances à l'égard du jugement que portait sur ce point ce dernier traité. ~ L'ordre chronologique inverse (*Virg.* avant *Cor.*, selon SPEIGL, *Herkommen*, p. 174, n. 55) est difficile à soutenir. (Voir cependant FREDOUILLE, *Argumentation*.)

5. Cf. *Cor.* 2-7. Aux défenseurs de la couronne, qui lui demandent une preuve tirée de l'Écriture, T. répond : *Consuetudo [tibi] confirmatrix*. En *Spec.*, l'un de ses premiers traités, confronté à un problème analogue, il n'avait pas encore évoqué la coutume ; il avait plutôt essayé de donner au *Ps.* 1, 1 une signification générale, pour y trouver un argument scripturaire contre les spectacles (cf. 3, 1s.).

A peu près comme il le fait pour d'autres notions du droit civil⁶, Tertullien concède alors à une *consuetudo*, sous certaines réserves, la même autorité qu'aux déclarations scripturaires. Cette autorité se trouve reconnue sous deux conditions : il faut qu'une coutume puisse alléguer la *traditio* et qu'elle ait été respectée pendant une longue durée⁷ (*observatio*). De plus, pareille coutume doit correspondre à la *ratio (Dei)*, s'accorder avec la *disciplina Dei*, et être utile au salut⁸.

Le nombre des conditions exigées par Tertullien pour qu'une *consuetudo* soit valable met en relief la prudence avec laquelle il touche au sujet. Certes, il avait intérêt, dans sa défense d'un rigorisme montaniste dont une large part ne pouvait s'appuyer sur l'Écriture⁹ et ne remontait pas forcément aux temps apostoliques, à opposer à cette preuve scripturaire une garantie d'orthodoxie tout aussi sûre, fondée sur la *consuetudo*. Le *De corona* consacre un long chapitre à tenter d'établir la valeur d'obligation que tous les chrétiens doivent attribuer à certaines *consuetudines*, ainsi qu'à définir, justement, les conditions, rappelées ci-dessus, nécessaires pour l'application d'une coutume¹⁰.

Cependant Tertullien savait déjà, à ce moment, quel risque présentait un appel à la coutume en tant qu'instance normative. Après avoir donné une série d'*exempla* pour

6. Cf. *Cor.* 4, 5 : « La coutume est prise en compte aussi dans les affaires civiles quand la loi fait défaut. » En fait, le recours à la coutume était exceptionnel, cf. SCHMIEDEL, *Consuetudo*, p. 1-19.

7. *Cor.* 4, 5. Voir aussi SPEIGL, *Herkommen*, p. 166.

8. Cf. *Virg.* 2, 3 ; *Cor.* 4, 5. Voir SPEIGL, *Herkommen*, p. 166-168 ; 176 s.

9. Ces exigences portaient sur le jeûne, les diverses formes de vie ascétique, l'interdiction de porter une couronne.

10. Cf. *Cor.* 2-4.

étayer ses affirmations¹¹, il cite le mot de Paul (donc une parole de l'Écriture), selon lequel, dans les choix moraux, il faut aussi prendre la nature pour critérium¹². Mais l'Africain n'en reste pas là : il essaie de trouver également de nouvelles preuves scripturaires qui justifient l'interdiction, pour les chrétiens, de la couronne¹³. Là encore, il juge que trois critères interdépendants doivent entrer en jeu pour garantir l'orthodoxie : *consuetudo, natura, disciplina*¹⁴.

Quand ses adversaires dans la question du voile veulent alléguer la coutume¹⁵, il prend ses distances par rapport à cette triade, qu'il remplace par le groupe *scriptura, natura, disciplina*¹⁶. Le *De uirginibus* tente une fois de plus de mesurer la valeur normative d'une *consuetudo*, à l'aide de la *traditio* et de l'*obseruantia* (2, 2 : « ... quant aux temps et aux maîtres à suivre, [les Églises établies par les apôtres] sont plus fondées à mettre en avant de tels arguments que les autres, venues après », c'est-à-dire : les communautés postérieures de l'Occident distinguées des communautés apostoliques de l'Orient). D'ailleurs, une *consuetudo* doit

11. A savoir la liturgie baptismale, le refus du bain dans la semaine qui suit le baptême, l'eucharistie célébrée à l'aube, l'eucharistie donnée par le clergé seul (à l'encontre des paroles de Jésus), les offrandes en faveur des défunts, l'interdiction du jeûne certains jours, le signe de la croix (*Cor.* 3, 2-4); le voile des juives (*Cor.* 4, 3-4).

12. Cf. *Cor.* 5, 1; 6, 1 (qui renvoie à *I Cor.* 11, 14 et à *Rom.* 1, 25-27; 2, 14).

13. Il remarque d'abord que le chrétien doit se conformer aux exemples de la Bible (patriarches; prophètes; apôtres et surtout Christ lui-même, *Cor.* 9, 1-2); puis il invoque certains textes scripturaires qui, selon lui, visant en général l'idolâtrie, touchent du même coup le problème spécial de la couronne : par ex. *I Cor.* 7, 31 (= *Cor.* 10, 3); *Ps.* 113, 12-15 (= *Cor.* 10, 3); *I Cor.* 10, 14 (= *Cor.* 10, 6); *I Cor.* 10, 28 (= *Cor.* 10, 5); *Matth.* 6, 24 et 22, 21 (= *Cor.* 12, 4).

14. *Consuetudo* : *Cor.* 3, 1; *natura* : *Cor.* 5, 1; *scriptura* : *Cor.* 9, 1.

15. Cf. *Virg.* 1, 1-3 et comm.

16. Cf. *Virg.* 16, 1 et comm.

être en accord avec la *disciplina Dei*¹⁷. Mais visiblement, il existe aussi pour Tertullien des coutumes en vigueur dans certaines communautés, et qui ne remplissent pas cette condition¹⁸. Non seulement de nombreuses coutumes sont fondées sur la méprise et la naïveté, mais, bien plus, elles sont aussi en partie l'œuvre réfléchie du diable contre le projet salvifique de Dieu (*Virg.* 3, 2) et l'une des nombreuses façons par lesquelles celui-ci singe et falsifie la vérité divine. Tertullien rappelle que les *sanctissimi antecessores*, les apôtres déjà, ne toléraient pas la multiplication de coutumes contradictoires¹⁹ — sans doute une allusion au concile apostolique²⁰ —, et il renvoie ici encore à l'Écriture comme au critère décisif. L'action interpolatrice du mal va si loin, concernant les *consuetudines*, qu'elles exercent un effet identique à celui que produit le comportement des adversaires du christianisme : « Qu'aurait trouvé de pis un persécuteur ? » (*Virg.* 3, 8). C'est pourquoi il vaut mieux dès l'abord mettre en doute l'autorité de toutes les coutumes, et s'en tenir à la vérité (*Virg.* 3, 9)²¹. Tertullien explique, dans son apostrophe à la *ueritas*, comment la connaissance²² de cette « vérité » est à son avis possible : « Montre que c'est toi qui voiles les vierges, explique toi-même tes Écritures que la coutume ne connaît pas. » Cela signifie que la vérité est évidente dans l'Écriture elle-même et qu'il n'est pas utile de chercher ailleurs. Dès lors, toute

17. Cf. *Virg.* 2, 4. Sur la signification de *disciplina*, voir MOREL, *Disciplina*.

18. D'où la question : quelle coutume suivre (*Virg.* 2, 2b : *Quid obseruabimus, quid eligimus ?*), et l'étude qui s'ensuit pour déterminer la valeur probatoire à reconnaître aux coutumes.

19. *Sed nec inter consuetudines dispicere uoluerunt illi sanctissimi antecessores* (*Virg.* 3, 1 et comm.).

20. *Act.* 15, 1-34.

21. C'est là le tournant décisif dans les positions de T. sur la *consuetudo*. Cf. *supra*, p. 56, n. 4.

22. Sur la connaissance de la vérité, voir OTTO, *Natura*, p. 74-125.

la suite de l'argumentation apparaît comme une tentative pour s'en tenir exclusivement au contenu littéral de l'Écriture : à tel point que, voulant établir la validité des deux autres critères (*natura* et *disciplina*), Tertullien cite encore celle-ci, l'Ancien Testament et l'Apôtre²³.

Or, dans la question du voile — contrairement à celle de la couronne —, la Bible par chance donne des directives, qui concernent au moins les femmes en général²⁴. D'où la tendance prononcée de Tertullien à ne pas séparer le cas spécial des femmes ascètes de celui des autres *mulieres*.

Malgré la priorité qu'il accorde à la preuve scripturaire, après son refus de la *consuetudo*, notre auteur a bien conscience du fait que, de soi, l'interprétation de l'Écriture ne révèle pas la vérité. Il note qu'une autre interprétation abusive de la Bible est à son tour passée en « habitude », *consuetudo* : « Puisqu'il est coutume aussi d'argumenter contre la vérité à partir des Écritures... » (4, 1) — et cette remarque se retrouve dans un autre passage²⁵. L'interprétation véridique dépend selon lui des critères logiques de la rhétorique antique²⁶ et du respect du sens original des mots — de la *forma a primordio*²⁷. Toute autre exégèse ne conduit pas à la *ueritas*, mais seulement à une *opinio*, au sens que le mot $\delta\acute{o}\xi\alpha$ reçoit dans la tradition philosophique²⁸.

23. Voir « Structure de *Virg.* » *supra*, p. 37-38. Pour la preuve par la *natura*, T. se fonde sur les textes scripturaires suivants : *I Cor.* 11, 5 s. ; *Gen.* 2, 18 s. ; *Lc.* 1, 28 ; *Gal.* 4, 4 (*Virg.* 4, 1 s.). Pour la preuve par la *disciplina*, il cite *I Cor.* 14, 34 ; *I Tim.* 2, 12 ; *Matth.* 6, 2-6 (*Virg.* 9, 1 s.).

24. Il s'agit précisément de *I Cor.* 11, 5 s.

25. Même dénonciation d'une interprétation abusive de la Bible en *Praes.* 15, 2.

26. *Virg.* 4, 6-8 ; 8, 4 et comm.

27. Cf. *Virg.* 6, 4 et comm. : « L'origine, d'où vient le nom, préforme le jugement. »

28. Cf. *Virg.* 16, 1 et comm.

Après le *De uirginibus* et son strict rejet de la valeur accordée aux *consuetudines*, Tertullien n'a pas repris le sujet²⁹. Il a plutôt essayé de prouver par l'Écriture seule les exigences montanistes que la Grande Église accusait de *nouitas*, contraire au « joug léger » promis par Jésus³⁰.

29. Cf. p. 56, n. 4. En *Iei.* 12, 3, SPEIGL (*Herkommen*, p. 172) force le sens du terme ; dans ce texte, en fait, *consuetudo* ne prend que son acception usuelle.

30. Cf. *Matth.* 11, 30 que cite *Mon.* 2, 1 : « ... un poids contraire au léger fardeau du Seigneur. »

CHAPITRE V

L'ASCÈSE FÉMININE DES ORIGINES
À AUGUSTIN
ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

1. L'évolution jusqu'à l'époque de Tertullien

L'ascèse fut dès les débuts du christianisme une des formes possibles de la vie sous la Croix¹. Elle n'est pas, cependant, une « invention » chrétienne. Aux alentours de l'ère nouvelle, des idéaux ascétiques se trouvaient pensés et vécus sous de multiples formes. Le stoïcisme connaît l'alliance entre la vie philosophique et l'abstinence en différents domaines (règles alimentaires strictes, continence ou du moins retenue et limite imposée à la procréation²). Les philosophes cyniques itinérants ne se distinguaient sûrement pas beaucoup, aux yeux du profane, des premiers ascètes gyrovagues chrétiens, tant dans leur comportement que dans leurs idéaux ascétiques — voire leur excentricité, comme le montrent les critiques semblables adressées aux uns et aux autres³.

1. Vue d'ensemble sur l'ascèse chrétienne, cf. STRATHMANN, *Askese*; LECLERCQ, *Cénobitisme*.

2. Cf. FRANK, *Grundzüge*, p. 5 s.; A. BREMOND, « Le moine et le stoïcien », *RAM* 8 (1927), p. 26-40.

3. Cf. par ex. PS.-CLÉMENT, *Virg.*, 1, 10, 1-5; JÉRÔME, *Ep.*, 22, 28; *Hist. mon.*, 7, 15 (*PTS* 34, p. 305).

Même dans le judaïsme qui, en raison de la mission confiée par Dieu à son peuple et de l'ordre qui en découlait de fonder des familles et d'avoir des enfants, ne favorisait pas les idées ascétiques, se développèrent à basse époque des communautés d'ascètes que leur ressemblance avec le monachisme chrétien ultérieur fait parfois même considérer comme étant aux origines de la vie monastique⁴.

Si l'on cherche une idée force qui anime l'ascèse aux débuts du christianisme et donne la première place aux états de célibat ou de continence, on trouve d'abord une opinion paulinienne, exprimée dans la *Première aux Corinthiens*: l'homme, en ne se liant pas au monde — et à aucun autre être humain non plus —, se trouve entièrement libre pour vivre seul avec Dieu⁵. Les ascètes itinérants renoncent non seulement aux relations humaines, mais aussi à leur patrie et à la propriété.

À l'époque préchrétienne on établissait un lien entre la continence et l'aptitude particulière à la prière et au don de prophétie⁶; pareillement les filles de Philippe sont mentionnées comme des vierges aux pouvoirs prophétiques. Pour une raison sans doute analogue, la montaniste Prisca devait se nommer « vierge et prophétesse⁷ ».

À côté de l'ascétisme itinérant, une forme répandue de l'ascèse aux origines chrétiennes fut « l'ascèse familiale⁸ »; les femmes et les hommes continents vivaient à l'intérieur de la collectivité constituée par la famille et la communauté. De plus, très tôt, les ascètes qui se découvraient des affinités tentèrent de mener une vie commune. Les « unions spi-

4. Cf. VAN DER PLOEG, *Esséniens*.

5. Cf. *I Cor.* 7, 32. GUILLAUMONT (*Phénoménologie*) insiste sur le fait que le sens premier de *μοναχός* est « célibataire ».

6. Cf. STRATHMANN, *Askese*, col. 750 s.; 753 s.

7. Cf. *Exb.* 10, 5; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. ecl.*, V, 18, 3. Sur les filles de l'apôtre Philippe, cf. *ibid.*, III, 31, 5; 37, 1; V, 17, 3.

8. Cf. LECLERCQ, *Cénobitisme*, col. 3078 s.

rituelles » tant dénigrées par la suite et les *uirgines subintroductae* en sont un exemple⁹. Mais, dans la plupart des cas, il ne restait aux femmes ascètes que la possibilité de l'ascèse familiale, car l'image de la féminité à l'époque n'invitait guère au choix d'une vie gyrovague.

Ainsi l'ascèse féminine se définissait d'abord par la continence, et ce n'est pas sans raison que *uirgo* est devenu ce qu'il est resté, le nom désignant les femmes ascètes. Outre le désir individuel d'une vie exclusivement vouée à Dieu, un certain manque d'hommes dans les communautés chrétiennes¹⁰ contribua sans doute aussi à la diffusion de l'ascétisme parmi les femmes. Cependant, il ne faut pas surestimer à époque ancienne l'importance de ces causes externes dans une telle extension. Plus tard, un changement devait intervenir : Jérôme déplore amèrement que certains parents fassent consacrer leurs filles à la virginité dès leur plus jeune âge, afin de s'en décharger, si pour divers motifs — infirmité ou laidet surtout — elles leur déplaisaient¹¹. La décision d'adopter l'état de virginité dut être, au début, plutôt déterminée par le fait que le christianisme, malgré le nombre des conversions féminines et l'idée d'égalité de tous devant Dieu¹², n'ouvrait guère aux femmes la possibilité de revêtir des fonctions plus importantes au sein des communautés¹³. Le personnage de la *uirgo*, même si celle-ci restait dans le cercle familial, était certainement attractif, car ces femmes jouissaient de crédit et de respect et, assez tôt déjà, elles ont dû former des groupes à l'intérieur des communautés : de pareils

9. Cf. ACHELIS, *Subintroductae*; GUILLAUMONT, *Agapètes*.

10. Voir concile d'Elvire, c. 15. Cf. KOCH, *Virgines*, p. 63; LEIPOLT, *Frau*, p. 157.

11. Voir *Ep.* 130, 6. Comp. BASILE, *Ep.* 199, canon 18.

12. Parmi les auteurs contemporains de T., *Gal.* 3, 28 n'est cité que par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, 112, 3; *Paed.*, III, 101, 2; *Strom.*, II, 93, 2; V, 30, 4; et le PS.-CLÉMENT, *Cor.*, 12, 4.

13. Cf. THRAEDE, *Frau*, p. 238-241; FRANK, *Grundzüge*, p. 11.

groupes sont de fait spécialement mentionnés dans la littérature épistolaire du temps¹⁴. Les égards dont bénéficient les vierges, femmes et hommes, font naître chez eux orgueil et fierté, comme l'indiquent les avertissements répandus dans cette même littérature¹⁵. On voit s'amorcer là un conflit entre la hiérarchie et les charismatiques. Ces divergences devaient en partie entraîner plus tard le retrait des ascètes charismatiques à l'écart des communautés, dans l'anachorèse et ensuite l'établissement des premiers monastères.

Le traité de Tertullien sur le voile doit être replacé dans le contexte d'un ascétisme qui n'a pas encore trouvé un rôle défini au sein de la communauté. Dans l'Église de Carthage aussi, les *uirgines*, ou du moins une partie d'entre elles, insistent pour obtenir une place privilégiée et la reconnaissance de leurs « mérites¹⁶ ». Ces revendications trouvent manifestement un écho. Nous savons en effet que certaines *uirgines* faisaient l'objet d'honneurs particuliers — le cas de la « veuve-vierge », en *Virg.* 9, 5, pour être sans doute fortuit, n'en constitue pas moins, à coup sûr, un précédent. De même, nous savons que les communautés accordaient aux vierges aides matérielles et témoignages d'affection¹⁷. Cette place d'exception, les femmes ascètes, ou du moins une fraction parmi celles-ci, veulent la consolider; elles se présentent comme un groupe fermé, reconnaissable aux particularités de son vêtement : contrairement aux autres femmes adultes, elles ne portent pas le voile, mais, en demeurant tête nue — usage réservé, selon l'ancienne coutume, aux filles avant l'âge nubile¹⁸ —, elles entendent attirer l'attention sur leur état distinctif, la virginité.

14. Voir par ex. IGNACE D'ANTIOCHE, *Pol.*, 5, 2; *I Clem.*, 38, 2; POLYCARPE, *Smyrn.*, 13, 11.

15. Cf. p. 65, n. 14.

16. Cf. *Virg.* 3, 3.

17. Cf. *Virg.* 14, 3.

18. Cf. *infra*, chap. VI : « La coutume du port du voile », p. 91, n. 21.

2. La vie des femmes ascètes à l'époque de Tertullien

On l'a vu plus haut, le type de vie habituel des femmes ascètes était en ces temps l'ascétisme familial. Ces femmes, qui renoncent au mariage, participent toutefois, à l'intérieur de leur famille, aux activités quotidiennes. Certes on attend spécialement d'elles qu'elles ne se mettent pas dans des situations jugées indécentes même pour le chrétien moyen : assister aux spectacles quels qu'ils soient, ou bien se rendre à des fêtes païennes, et encore à des réjouissances aussi libres que les mariages. Cyprien traite de ce sujet en détail¹. Mais quant au reste, les vierges ne diffèrent des autres femmes ni par leur apparence, ni par leur habillement, ni par d'autres renoncements dans leur façon de vivre. Tertullien et, après lui, Cyprien décrivent la façon dont, tout comme les autres femmes, elles se parent, se coiffent, usent du maquillage et des bains, et, quand elles ont de la fortune, la dépensent largement². La critique que fait Tertullien de la toilette et des fards vise les chrétiens en général, lesquels n'ont pas le droit de modifier ou d'altérer un corps créé par Dieu³.

Chez Cyprien toutefois on perçoit une tendance nette à exiger des ascètes plus de réserve en ce domaine⁴. Un simple détail permet de mesurer sommairement l'évolution : tandis que Tertullien mentionne sans plus que les vierges fréquentent les thermes⁵, Cyprien réproouve qu'elles se baignent en même temps que des hommes et des femmes mariées⁶.

1. Cf. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 11, 18, 29.

2. *Ibid.*, 12-18 ; T., *Virg.* 12-4 (bains) ; sur la fortune des vierges, voir spécialement CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 7-11 ; cf. aussi JÉRÔME, *Ep.* 130, 14.

3. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 14 et 17. Comp. T., *Cult.* I, 8-6 ; II, 5, 2 — 6, 4 ; 7, 3.

4. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 21.

5. *Virg.* 12, 4.

6. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 19.

(Augustin devait limiter les bains à une seule toilette mensuelle — mis à part les bains médicaux⁷ —, et Jérôme souhaïter en fait les interdire absolument aux vierges, même dans un isolement complet⁸.)

De même qu'il n'existe pas de signe extérieur distinctif, caractérisant l'état des vierges, excepté leur célibat, de même elles n'ont pas de fonctions particulières dans l'Église, à la différence des veuves par exemple. D'après Tertullien⁹, l'organisation du groupe des veuves s'inspire de très près du modèle que donne la *Première épître à Timothée* (5, 9-10). Cette organisation se fonde sur l'assistance traditionnelle accordée aux veuves nécessiteuses et honorables. Tertullien relève que les postulantes doivent remplir les conditions suivantes : être âgées de plus de soixante ans, avoir connu un seul mari et élevé des enfants. Ces conditions sont justifiées par les tâches qu'ont à remplir de telles veuves au sein de la communauté : aider, conseiller et consoler les autres femmes dans toutes les difficultés de la vie¹⁰. Les veuves constituent ainsi un état voué à un rôle défini, mais non un état clérical proprement dit. Elles ont bien une place d'honneur dans l'Église (*Exb.* 11, 2 ; *Virg.* 9, 6), mais pas de fonction ecclésiastique.

Il est vrai que Tertullien mentionne quelquefois les veuves et les vierges comme des groupes à côté des *ordines* ecclésiastiques : « Qu'en est-il donc, si un évêque, un diacre, une veuve, une vierge, un catéchiste, et même un martyr renie la règle de foi ? » (*Praes.* 3, 5 ; cf. *Pat.* 13, 5 ; *Vx.* I, 8, 3). Mais l'équivalence avec un *ordo ecclesiasticus* n'est qu'apparente : tous les groupes ici mentionnés n'ont pas en commun leur fonction ecclésiastique, mais l'engagement, diversement

7. AUGUSTIN, *Ep.* 211, 13.

8. JÉRÔME, *Ep.* 107, 11.

9. Cf. *Virg.* 9, 6.

10. Cf. *ibid.*

motivé selon les groupes, à rester ferme dans la foi. L'évêque et le diacre sont liés à la *regula* par leur charge, le catéchiste par sa mission d'enseignement, le martyr par la grâce accordée, les veuves et les vierges par leur état de *sanctitas*. C'est pourquoi Tertullien n'emploie pas, pour désigner les vierges ou les ascètes masculins, l'expression *ordo ecclesiasticus*. Il dit bien que ces derniers ont fourni beaucoup de responsables ecclésiastiques : « Combien de continents, donc, compte-t-on dans les ordres ecclésiastiques, eux qui ont préféré s'unir à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et se sont consacrés enfants du siècle à venir en tuant en eux le désir de la volupté et tout ce qui ne pouvait être admis au paradis » (*Exh.* 13, 4) ; et : « Tu feras... intercéder un prêtre qui a été pris dans le cercle de ceux qui ne se sont mariés qu'une fois et qui ont même été sanctifiés dans l'état de virginité » (*ibid.* 11, 2). Mais, même pour les hommes, la virginité n'est ni une condition, ni un titre à recevoir une fonction. La « valeur » des hommes continents reste en règle générale méconnue — selon le mot de Tertullien : *caeco bono suo* (*Virg.* 10, 1).

Tertullien espère la même chose des femmes ascètes, bien qu'il ait manifestement existé dans la communauté carthaginoise une sorte d'aide matérielle pour les vierges — vraisemblablement les vierges nécessiteuses et qui ne recevaient aucune assistance de leur famille. Estime et respect de la part de la communauté accompagnaient probablement ces secours. Tertullien dit (*Virg.* 14, 3) que la communauté aime à aider les vierges, et parle d'honneurs et de marques d'affections témoignées par les frères.

Toutefois, il ignore tout d'un vœu qui serait prononcé devant les prêtres et la communauté, et qui marquerait une entrée officielle parmi les vierges ainsi assistées¹¹. Naturellement, toute vie ascétique suppose une décision

11. Voir KOCH, *Virgines*, p. 75 s.

personnelle et, en conséquence, un vœu privé. De fait, l'Africain parle clairement d'un tel acte et les expressions qu'il emploie à son sujet devaient par la suite s'imposer pour désigner le vœu solennel : *uotum, Deo se uouere*¹². Il emploie les mêmes expressions pour désigner l'engagement des veufs et des veuves à la continence¹³. Une telle décision peut être prise aussi dans une union conjugale encore existante (*Virg.* 10, 4 ; *Exh.* 1, 4). Ces « unions spirituelles » sont également ouvertes aux veufs, comme le conseillent *Mon.* 16, 3 et surtout *Exh.* 12, 2. Mais Tertullien veut que les vierges ne divulguent pas officiellement leur vœu de chasteté, afin de ne pas mettre en danger l'humilité qui est particulièrement exigée d'elles. On ne voit pas bien, toutefois, comment tenir secret dans une communauté le fait qu'une femme reste célibataire parce qu'elle a choisi l'ascèse.

En tout cas, cette décision est, selon notre auteur, tout à fait personnelle et ne sert qu'au salut individuel. C'est pourquoi l'homme ou la femme ascète a besoin de l'intercession de la communauté afin de n'être pas abandonné par la grâce de la virginité (*Virg.* 14, 2) ; ce ne sont pas les femmes ascètes qui intercèdent auprès de Dieu pour la communauté, en vertu de leurs mérites particuliers devant lui, comme le souhaitera Cyprien¹⁴. L'œuvre de Tertullien ne nous apprend rien de plus sur le mode de vie des vierges.

En résumé, on peut dire que les vierges étaient à Carthage un groupe plus ou moins reconnu dans la communauté, sans vœu officiel, sans fonctions ecclésiastiques, et sans caractéristique extérieure particulière. L'assistance et l'estime de la communauté s'imposaient, mais n'étaient pas encore institutionnalisées. Pourtant, ces marques d'honneur entrete-

12. *Virg.* 11, 7 : *uotum continentiae* ; *Or.* 22 : *sed aliqua se Deo uouit* ; *Virg.* 16, 6 : *sponsa Christi* ; *Virg.* 16, 6 et *Or.* 22, 9 : *nubere Christo*.

13. *Exh.* 13, 4 ; *Vx.* I, 4, 4.

14. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 24.

naient manifestement un certain afflux dans le groupe des vierges, et cela du fait de femmes à qui les privilèges importaient plus que la motivation religieuse. Tertullien met en garde contre le danger d'un tel ascétisme : ce n'est pas l'augmentation du nombre de vierges qui importe, mais la croissance de la grâce en chacune d'elles ¹⁵.

3. L'idéal de la virginité pour Tertullien

L'opinion de Tertullien sur la virginité et le mariage a été si souvent discutée et la plupart du temps avec une telle passion ¹ qu'il est nécessaire de dire quelques mots à ce sujet. Tout d'abord, on peut faire deux constatations fondamentales :

1. L'« hostilité au mariage » de Tertullien n'est le fruit ni d'une haine de la chair ni non plus d'un égoïsme ennemi des enfants ².

2. Sa préférence pour le célibat n'est pas le fruit d'une prétendue misogynie ³. Les motifs profonds de la très haute estime où Tertullien tient la virginité doivent être cherchés dans un ensemble très vaste, de sens avant tout théologique. Trois citations précisent cet arrière-plan théologique :

Quant à nous, le Seigneur, Dieu du salut, nous a révélé que la continence est un moyen de parvenir à la vie éter-

15. Sur le mode ironique en *Virg.* 14, 1 : « Elles nous combleront de biens, si leur nombre augmente, et non pas la grâce de Dieu, ni le mérite de chacun ! » Comp. *Hist. mon.*, Prol., 10 (*PTS* 34, p. 246). Au contraire, les auteurs postérieures souhaitent vivement que le nombre des ascètes augmente. Par ex. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 3 ; JÉRÔME, *Ep.* 22.

1. Ainsi PREISKER, *Ehe*, p. 187-200 ; RAMBAUX, *Morales*, p. 213-231 ; 256-262.

2. Comme le voudrait RAMBAUX (*Morales*, p. 220 s.).

3. Cf. *infra*, chap. VII, p. 97 s.

nelle ⁴ [*instrumentum aeternitatis*], de prouver notre foi [*testimonium fidei*], de préparer notre chair pour le jour où elle se présentera afin de revêtir le vêtement d'incorruptibilité, de nous soumettre, enfin, à la volonté de Dieu (*Vx.* I, 7, 1 ⁵).

Et la volonté de Dieu, c'est notre sanctification. Il veut, en effet, que nous, son image, nous devenions sa ressemblance, afin que nous soyons saints comme lui-même aussi est saint. Ce bien, je veux dire la sanctification, il l'a divisé en plusieurs espèces, afin que nous puissions être trouvés en possession de l'une d'entre elles. La première espèce est la virginité depuis la seconde naissance, c'est-à-dire depuis le baptême, soit que, après entente des époux, elle apporte la purification dans le mariage, soit que, après une libre décision, elle persévère dans le célibat ; reste le troisième degré : la monogamie, lorsque, après dissolution du premier mariage, on renonce dès lors à la sexualité. La première virginité est le propre de la félicité : c'est ignorer totalement ce dont ensuite tu souhaiteras être délivré ; la seconde est le propre de la vertu : c'est mépriser ce dont tu as pu si bien connaître la force ; la dernière espèce, celle du renoncement au mariage après la destruction d'une union par la mort, est non seulement l'honneur de la vertu, mais aussi celui de la modération (*Exh.* 1, 3-5 ⁶).

Et justement dans le Christ tout est rappelé au commencement, de telle façon que la foi est revenue de la circoncision à l'intégrité de la chair, comme au commencement, qu'a été restauré le libre usage des aliments à la seule exception du sang, comme au commencement, qu'ont été rétablies l'indissolubilité du mariage, comme au commencement, et l'interdiction du divorce, qui n'existait pas au commencement, et qu'enfin l'homme dans son intégrité est rappelé au Paradis, où il fut au commencement. Pourquoi

4. Rapprocher MÉTHODE D'OLYMPE, *Symposium*, IV, 4, 101 (*SC* 95, p. 135) : « Car Dieu, en nous donnant la virginité, nous a fait le présent le plus utile pour nous aider à acquérir l'incorruptibilité. »

5. *Comm.*, *SC* 273, p. 170.

6. *Comm.*, *SC* 319, p. 124 s.

donc le Christ n'y devrait-il pas ramener Adam monogame au moins, si Adam ne peut s'offrir dans la pureté qu'il avait lors de son renvoi ? Pour tout ce qui tient, dès lors, à la restitution du commencement, la logique et du plan divin et de ton espérance exige de toi ce qui fut au commencement conformément au commencement, ce qui trouve origine en Adam et nouvelle origine en Noé. Choisis lequel des deux tu prendras pour commencement : dans les deux, la discipline originelle de la monogamie te revendique pour elle. Mais aussi, si le commencement conduit à la fin, comme A à Ω, de la même façon que la fin renvoie au commencement comme Ω à A, et qu'ainsi notre origine se reporte sur le Christ, passant du charnel au spirituel (parce que « ce qui paraît d'abord, ce n'est pas le spirituel, mais le charnel, après quoi paraît le spirituel ») —, voyons donc si cette nouvelle origine t'astreint aux mêmes obligations, voyons si le dernier Adam aussi vient à toi pour te proposer le même modèle que le premier : car le dernier Adam, le Christ, n'a pas été marié du tout, comme le premier avant son exil. Or, donnant à ta faiblesse l'exemple de sa chair, un Adam plus parfait, le Christ, se présente devant toi eunuque dans la chair, si du moins tu veux bien. Mais si tu es trop faible, voici qu'il se présente monogame en esprit, n'ayant qu'une seule épouse, l'Église, conformément à l'allégorie que l'Apôtre interprète comme « ce grand symbole énoncé par rapport au Christ et à l'Église », dont l'unique union spirituelle est un exemple pour la monogamie de la chair (*Mon.* 5, 3-7⁷).

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent⁸, le but de l'histoire du salut est le rétablissement de l'état originel, le retour à la *ueritas* de la création. Au point de vue anthropologique, cela signifie un retour à l'état dans lequel l'homme constitue aussi bien l'image (*imago*) du Créateur que sa ressemblance (*similitudo*). Cet état de l'homme avant la chute est sa *ueritas*. Cela signifie aussi : l'homme dans

7. *Comm.*, SC 343, p. 252 s.

8. Cf. *supra*, chap. IV, p. 51 s.

l'état originel, au Paradis, était vierge ; Adam provenait de la terre encore vierge et Ève de la côte d'Adam — elle était vierge de ce fait⁹. Ève et Adam n'étaient pas mariés avant leur expulsion du Paradis, pas plus qu'ils ne connaissaient leur sexualité¹⁰.

Au cours de l'histoire, l'homme s'est éloigné de cet état de vérité. La chute l'a conduit d'abord seulement dans le mariage unique qui avait la bénédiction du Créateur et prenait son sens particulier, voire même son sens exclusif, dans la propagation de l'espèce¹¹. Les mariages multiples, la polygamie et ensuite aussi les inversions sexuelles ont toujours davantage éloigné l'homme de l'état originel¹². Par le Christ, c'est-à-dire par sa personne et sa vie, mais aussi par tous ceux qui l'ont annoncé ou qui l'ont entouré, la vraie destinée de l'homme a repris tout son éclat et il est devenu possible à nouveau de la réaliser¹³. Le Christ en tant que *nouissimus Adam* n'est pas seulement né vierge, comme le premier Adam, il l'est aussi resté jusqu'à sa mort. En ce sens, le Christ est pour Tertullien « la voie et la vérité » plus parce qu'il est *magister* et *exemplum* que par la Rédemption qu'il opère. L'engagement dans la virginité équivaut pour lui donc à la reconnaissance et à l'acceptation de la volonté de Dieu sur l'homme¹⁴.

Pour Tertullien montaniste, il est clair qu'avec l'ère du Paraclet la dernière étape avant la fin du monde a commencé¹⁵. Or si le Paraclet n'exige quand même pas pour ces derniers temps que tous les chrétiens soient absolument

9. C'est ce qu'affirment *Virg.* 5, 11 ; 7, 3 ; 8, 3 ; *An.* 28, 2 ; *Exh.* 13, 4 ; *Mon.* 5, 5.

10. Cf. par ex. *Virg.* 11, 1.

11. Cf. par ex. *Marc.* I, 29, 4-5 ; *Mon.* 7, 3 s.

12. *Exh.* 5, 4.

13. Cf. *Virg.* 5, 1-7 ; 8, 1-7.

14. Cf. *Exh.* 1, 2-3.

15. Cf. *Virg.* 1, 10.

vierges, c'est de sa part une grâce et une indulgence particulières à l'égard des faiblesses humaines, car en fait, tout chrétien devrait préparer l'approche de l'au-delà en anticipant sur la virginité eschatologique et se rendre digne du salut¹⁶. La remarque faite par Tertullien que les chrétiens, si près de la fin, ne doivent pas avoir souci d'une descendance est totalement conditionnée par cette proximité de l'*eschaton*¹⁷. C'est bien pour cette raison que Paul avait considéré son propre célibat comme un charisme et noté que les chrétiens sans liens familiaux peuvent beaucoup plus facilement « se soucier des affaires du Seigneur¹⁸ ». Tertullien relève en pleine connaissance de cause ces arguments pauliniens favorables au célibat. Mais cette motivation de l'ascèse¹⁹ retentit également sur la place reconnue aux ascètes dans la communauté : les ascètes ne sont pas, comme plus tard, ceux des chrétiens qu'anime la foi la plus pure et qui, arrivés au plus haut degré de la vie morale et du mérite, de ce fait prennent en charge la fonction ecclésiologique d'intercession en faveur de leurs frères²⁰ ; la virginité est une anticipation personnelle au cours de l'histoire du salut sur la récupération générale de la *ueritas* humaine.

D'où une façon bien déterminée de vivre cette virginité : celle-ci doit être aussi totale qu'irrévocable²², afin de correspondre à la *ueritas*, c'est-à-dire à la virginité de l'homme avant la chute. Lorsque Tertullien établit une échelle de la

16. *Mon.* 3, 10 (SC 343, p. 145) : « Et là aussi reconnais dans le Paraclet un avocat : il dispense ta faiblesse de la continence totale. »

17. Cf. par ex. *Vx.* I, 5, 1-4 ; *Exh.* 6, 1-3 ; *Mon.* 7, 3-4.

18. *I Cor.* 7, 32-34.

19. On retrouve cette motivation chez des auteurs plus tardifs : cf. *infra*, p. 84.

20. Cf. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 24 ; AMBROISE, *Virg.*, I, 7, 32 ; II, 1, 16 ; *Virginit.*, 7, 36. Voir sur ce point ANDRESEN, *Kirchen*, p. 180 s.

21. Cf. par ex. *Exh.* 13, 4 ; *Mon.* 5, 4.

22. Sur l'irrévocabilité du *propositum uirginitatis*, cf. *infra*, p. 75-76.

sanctitas, la virginité de la naissance à la mort, jugée d'après la condition qui fut celle d'Adam, ou bien celle du « dernier Adam²³ » qu'est le Christ, occupe le rang le plus haut²³. Tertullien insiste souvent sur le fait qu'un tel état de vie est une grâce et non pas un mérite²⁴ : une grâce dans la mesure où la décision de la pratiquer et sa conservation sont impossibles sans l'*exemplum* du Christ et la force qu'il donne de croire²⁵.

Les deux autres degrés de continence — l'ascèse après une vie sexuelle et le célibat volontaire dans le veuvage — ne sont, comparés à la virginité totale, que des approches de la *ueritas*. Ces formes exigent plus d'engagement moral et de force de caractère, car on doit alors renoncer à ce qu'on connaît déjà²⁶. Cependant, ces efforts ne peuvent pas — malgré toute la *uirtus* — annuler le fait que, par le contact avec la sexualité, la *similitudo* avec le Créateur a été ternie²⁷. De même que seule la virginité depuis la naissance correspond à la *ueritas*, seule une décision irrévocable peut fonder la vraie virginité.

Dès lors, Tertullien ne pouvait considérer le vœu de chasteté autrement que comme définitif, si du moins pareil vœu répondait à une motivation religieuse. Le *De uirginibus uelendis* l'affirme nettement : une virginité qui n'est pas durable est le fruit de l'ambition humaine (*Virg.* 14, 2) et

23. *Mon.* 5, 5 : *nouissimus Adam, id est Christus*. Cf. *Exh.* 1, 4.

24. Cf. *Virg.* 10, 4 : « De fait, la virginité repose sur la grâce, mais la continence sur le mérite. »

25. Cf. *Exh.* 13, 2 (comm., SC 319, p. 194 s.) : « Apparemment que le diable a trouvé aussi la chasteté, après la luxure, comme instrument de perdition, afin que soit d'autant plus coupable le chrétien qui aura refusé cet instrument de salut qu'est la chasteté. »

26. *Virg.* 10, 4 : « Ne pas désirer ce dont le désir a vieilli avec soi, voilà qui en coûte. »

27. Cf. *Bapt.* 5, 7 : cette ressemblance « qu'il avait ensuite perdue par le péché ».

non pas une « virginité vraie, parfaite et pure » (*Virg.* 15, 1). Un passage de l'un des premiers traités, le *De baptismo*, est également instructif :

Pour une raison non moins grave, il faut ajourner ceux qui ne sont pas mariés, car la tentation les guette, aussi bien les vierges en se développant que les veuves par leur instabilité. Retarde le baptême jusqu'à ce qu'ils soient ou mariés ou plus forts pour pratiquer la continence ²⁸.

Il est clair que Tertullien veut épargner aux personnes en question de tomber, après leur baptême, du degré le plus haut, la virginité ²⁹. Il est non moins clair qu'il juge ici indigne d'un baptisé de ne pas montrer assez de force pour préférer la continence et de choisir le mariage.

Le caractère, nous l'avons vu, purement privé et individuel du vœu de chasteté interdisait bien sûr de prévoir à l'égard des vierges « tombées » des sanctions ecclésiastiques — ainsi que devaient faire, on le sait, tels conciles postérieurs ³⁰. Au contraire, la remarque faite par Tertullien dans le *De virginibus uelands* selon laquelle la décision de porter le voile était laissé au choix des vierges en conscience, « tout comme se marier, ce qui n'est non plus ni exigé ni interdit » (3, 1 ; cf. *I Cor.* 7, 25 s.), permet de supposer que des femmes ascètes décidaient parfois dans la suite de se marier sans encourir aucun reproche. L'idée que le vœu fût irrévocable relève du rigorisme de Tertullien montaniste.

28. *Bapt.* 18, 6 (SC 35, p. 93 et n. 2).

29. *Exh.* 9, 5 (SC 319, p. 101 et comm., p. 172 s.) : « Il ne te suffit pas d'être tombé, par le mariage, du degré le plus haut d'une virginité sans tache au deuxième degré. »

30. Conciles d'Elvire, can. 13 ; d'Ancyre, can. 19 ; de Carthage I, can. 3, etc.

4. L'évolution de l'ascèse féminine après Tertullien et l'influence de ses écrits ascétiques

Il est impossible de donner ici un aperçu complet ¹. Le but de la présente section est de mettre en évidence quelques lignes qui relient l'ascétisme familial du temps de Tertullien à l'état institutionnel de vierges auxquelles l'évêque impose le voile ². On verra par là que les contradictions qui existaient entre les idées défendues par Tertullien et l'évolution générale vont croissant et sont loin de favoriser une influence profonde de ses écrits ascétiques sur la littérature postérieure. Toutefois, ces écrits ont été lus, surtout en Occident — très certainement par Cyprien, Novatien, Jérôme, et plus tard Isidore ³ —, et cités. Mais, vu l'évolution qu'ont subie les conceptions relatives à l'état de vie ascétique et à ses motivations, les paroles de Tertullien ont été souvent reprises dans un contexte qui ne correspondait plus à ses intentions. Isidore de Séville nous en offre le meilleur exemple : il transcrit presque mot pour mot des expressions de *Virg.* 9 dans un sens totalement opposé ⁴. L'évolution de l'ascèse féminine avait largement éloigné celle-ci des idées de Tertullien : la vie ascétique à l'intérieur de la famille et de la communauté avait fait place d'une part à l'anachorétisme et d'autre part à diverses formes de vie cénobitique.

Une vie consacrée exclusivement à Dieu et accompagnée par conséquent du célibat n'était plus une forme de vie à proposer comme un idéal pour tous les chrétiens, mais une

1. Cf. *supra*, p. 62, n. 1.

2. Cf. par ex. AMBROISE, *Virg.*, III, 1, 1.

3. Cf. CCL 1, Tabulae Ia-c et l'apparat des lieux parallèles de la présente édition.

4. Cf. ISIDORE, *Eccl. off.*, II, 18, 11, cité *supra*, p. 15, n. 6.

situation exceptionnelle réservée à un cercle d'élus peu nombreux. Les exigences éthiques de ce mode de vie — continence, humilité extrême et renoncement aux honneurs et aux plaisirs de ce monde — ne s'adressaient plus dans toute leur intransigeance à l'ensemble de la communauté, mais devinrent un type de conduite particulière à ce petit cercle qui, par ses vertus, représentait l'ensemble des chrétiens devant Dieu⁵. L'ascèse continuait à être considérée comme un don de la *gratia*⁶, mais elle n'était plus comprise comme un charisme qui rend le porteur de l'Esprit apte à prophétiser et à accomplir des miracles. La continence devint *opus superadditum*⁷, compté à l'homme comme un mérite second en importance après celui du martyr⁸. C'est surtout chez les *uirgines* que la virginité apparaît de cette façon comme le point central et en partie aussi comme une fin en soi, alors qu'elle n'était dans les débuts de l'ascèse qu'une condition préalable, nécessaire entre autres à l'accueil du charisme ascétique⁹.

Comme les vierges commençaient à occuper en tant que « meilleure partie du troupeau¹⁰ » une fonction représentative, le chemin individuel qui menait au salut, c'est-à-dire au rétablissement de l'état originel¹¹, se transforma en un genre

5. Cf. FRANK, *Grundzüge*, p. 12 s. et 19; HEUSSI, *Ursprung*, p. 26; NAGEL, *Motivierung*, p. 64.

6. Cf. surtout AUGUSTIN, par ex. *Sanct. uirginit.*, 42, 43; 43, 44; *Cast.*, 1; *Ep.* 211, 2.

7. AUGUSTIN, *Sanct. uirginit.*, 30: *In his autem quidquid amplius supererogaueritis, in redeundo reddet uobis* (« Mais si [par la continence] vous surajoutez au devoir, [le Seigneur] vous le rendra à son retour », BA 3, p. 167).

8. Cf. déjà CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 21; PSEUDO-CYPRIEN, *De centesima*, 2 s.; 21 s.; MÉTHODE, *Symp.*, VII, 3; AMBROISE, *Virg.*, I, 10, 60; AUGUSTIN, *Ciu. Dei*, XV, 26.

9. Cf. FRANK, *Bios*, p. 30 s.

10. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 3.

11. Cf. NAGEL, *Motivierung*, p. 55-62.

de vie institutionnel et contrôlé par le clergé; de ce fait, il devenait important de manifester en public l'appartenance à cet état et d'augmenter le nombre des femmes ascètes¹². Cela s'oppose en tout point à la revendication de Tertullien¹³.

Malgré ces transformations, quelques idées fondamentales subsistèrent. Cela vaut surtout pour l'anachorétisme, mais aussi, à un moindre degré, pour la vie cénobitique: car elle non plus ne pouvait renoncer aux motifs fondamentaux de l'ascèse.

La motivation de l'ascèse consiste toujours dans l'appel à l'*imitatio Christi*¹⁴; le Christ sert d'exemple en toutes les exigences éthiques: célibat, humilité et humiliation volontaire, obéissance, absence de patrie et pauvreté. Cette *imitatio*, comprise par Tertullien comme un retour à « l'homme vrai » réalisé par le Christ, est aussi bien le but auquel aspirent les anachorètes que le point sur lequel insistent les défenseurs d'une vie commune¹⁵. Toutefois, les femmes ascètes ont ici connu une évolution particulière: la métaphore de la « fiancée du Christ », qui exprime chez Paul la relation entre le Christ et son Église¹⁶ dans la ligne de la tradition vétérotestamentaire, a été surtout utilisée par Tertullien dans le *De uirginibus uelandis* pour mettre en évidence le fait que les femmes ascètes se trouvaient en quelque sorte, de même que toutes les autres femmes

12. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 3; AMBROISE, *Virginit.*, 5, 25-30; JÉRÔME, *Ep.* 22, 29; *Hist. mon.*, par ex. 7, 4 (PTS 34, p. 291 s.) et 9 (PTS 34, p. 314).

13. *Virg.* 9, 6b; 10, 1; 14, 1 s.

14. Cf. MÉTHODE, *Symp.*, I, 4-5; 10, 1; 19-21; Ps.-CLÉMENT, *Virg.*, I, 6, 1; AMBROISE, *Virg.*, I, 5, 21.22; JÉRÔME, *Ep.* 22, 38-39; AUGUSTIN, *Sanct. uirginit.*, 31-32, etc. Voir NAGEL, *Motivierung*, p. 5-19.

15. Voir NAGEL, *Motivierung*, p. 15-19. Cf. *Hist. mon. Gr.*, Prol., 4.5; *Vita Pachom.* (éd. F. Halkin, p. 188).

16. *II Cor.* 11, 1; *Éphés.* 5, 29-32. Comparer dans l'A.T. (*Os.* 1-2, etc.) l'image du mariage ou de la liaison amoureuse figurant la relation entre Israël et Yahvé.

adultes, dans la situation de fiancées¹⁷. De la sorte, il réduisait fortement la portée de l'image paulinienne pour les besoins de son argumentation. La littérature postérieure sur la virginité a repris volontiers cette signification pour désigner les femmes ascètes. Bientôt, l'expression *sponsa Christi* fut mise en rapport avec l'image de l'amante, de la « sœur fiancée » du *Cantique des cantiques*¹⁸. L'interprétation du *Cantique* comme union mystique entre la femme et le Christ se trouve déjà chez Méthode d'Olympe¹⁹; elle est approfondie par Jérôme²⁰ et surtout par Ambroise²¹. A cette exégèse, on associe la parabole des vierges folles et des vierges sages qui attendent le Christ comme un fiancé²². Ainsi, la femme ascète se voit attribuer dans une large mesure le rôle typique de la féminité²³ telle qu'on la comprenait à l'époque.

Lorsqu'on eut donné aux vierges pour exemple non plus le Christ mais Marie²⁴ (le Pseudo-Jérôme appelle le Christ l'exemple des moines, et Marie celui des vierges²⁵), les personnages sont désormais répartis, et l'image particulière de l'ascèse féminine plus nettement fixée. Tandis que chez les anachorètes on discerne sans peine une tendance à faire

de la femme ascète une égale des ascètes masculins²⁶, l'idéal d'Ambroise adopte l'image habituelle de la femme dans l'Antiquité et les vertus spécifiques qui s'y rattachent²⁷: soumission aux directives masculines, désintéret pour la vie publique, renoncement à l'initiative personnelle. Chez Cyprien et aussi chez Méthode et dans les épîtres pseudo-clémentines *De virginitate*, on pouvait encore reconnaître une certaine indépendance des femmes ascètes, même si les dons charismatiques n'étaient plus aussi centraux que chez Tertullien montaniste.

Pendant les vierges participent toujours sans se cacher à la vie courante²⁸, disposent de leurs biens²⁹ et vivent soit dans leur propre maison, soit en groupe avec des femmes qui partagent leur idéal³⁰ ou bien encore avec des hommes ascètes dans une liaison encratique³¹ telle que Tertullien l'évoque à plusieurs reprises sous la forme d'un mariage ascétique³². L'anachorétisme connaît aussi de tels mariages spirituels et peut encore en parler sans complexe³³.

A l'époque de Cyprien, cet état des « subintroduites » est déjà considéré avec suspicion et doit être combattu si l'on veut éviter le scandale³⁴. Puis la polémique dirigée contre cette forme de vie — Jérôme parle de l'« épidémie des aga-

17. *Or.* 22, 9; *Virg.* 16, 5-6. Sur ce point, voir aussi SCHMID, *Brautenschaft*, col. 559-562.

18. Par ex. *Cant.* 4, 9.12; 5, 1.

19. *Symp.*, VII.

20. *Ep.* 17, 19; 22, 1 et *passim*.

21. *Virg.*, I, 7, 38 s.; 8, 40-43; 9, 44-51; *Virginit.*, 9-16; *Inst. uirg.*, 3-5.

22. Par ex. AMBROISE, *Inst. uirg.*, 110; *Exhort. uirg.*, 62; JÉRÔME, *Ep.* 22, 5.

23. Par ex. AMBROISE, *Virg.*, III, 3, 9-14.

24. Cf. déjà PS.-CLÉMENT, *Virg.*, I, 6, 1. Voir aussi AMBROISE, *Virg.*, II, 2; JÉRÔME, *Ep.* 22, 18.

25. *Ep.* 13, 2: «... et Dieu notre Sauveur... ne s'est pas choisi un sein autre que virginal... En lui, pour les hommes, et en sa mère, pour les femmes, il a donné l'exemple de la virginité.»

26. Cf. par ex. PALLADIOS, *Hist. Laus.*, ProL. 2.15; *ibid.*, 11,2 (les sœurs d'Ammonius); *Hist. mon.*, 30 (*PTS* 34, p. 376); *Verba sen.*, V, 4, 41 s.; 5, 10; VI, 1, 2; *Vitae Eugeniae, Euphrasiae, Euphrosynae, Pelagiae*, etc. (*PL* 73, 605 s.).

27. *Virg.* II, 1, 9; III, 9-11.

28. Cf. CYPRIEN, *Hab. uirg.*, 11; 18-19.

29. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 130, 14.

30. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 130, 17.

31. Sur les unions spirituelles, cf. CHADWICK, *Enkrateia*, col. 343-365; ACHELIS, *Virgines*, surtout p. 47.

32. Cf. *Exh.* 12, 2; *Virg.* 10, 4.

33. Par ex., *Hist. mon.*, 16, 2 (*PTS* 34, p. 343); 30 (*PTS* 34, p. 375 s.).

34. Par ex. CYPRIEN, *Ep.* 4.

pètes³⁵ » — ne s'arrête plus ; il est également probable que l'afflux des postulantes — dû en partie à l'estime qui entourait l'état de virginité dans l'Église — amenait beaucoup de femmes peu faites pour se plaire à l'ascétisme durant toute leur vie et que, de la sorte, il fallait déplorer nombre de défaillances. Jérôme se plaint comme d'autres auteurs de la multiplication de ces chutes³⁶.

Il n'est donc pas surprenant que l'Église ait favorisé de plus en plus la vie commune des vierges sous la surveillance d'aînées et aussi de clercs³⁷, et qu'elle ait adopté dans les canons conciliaires des directives sur la conduite des femmes ascètes et leur punition éventuelle³⁸. Mais ces canons et certaines remarques qu'on trouve dans la littérature montrent aussi qu'il y eut des essais sans cesse repris pour conserver à l'état de virginité une forme qui échappât au contrôle de l'Église, même si cela ne se traduisait chez les femmes ascètes que par un effort pour dépouiller leur féminité³⁹ — ainsi que la tradition anachorétique l'exigeait en partie⁴⁰.

Dans un état où l'on entrait de plus en plus pour des motifs d'ordre social — fuite devant un mariage imposé, expulsion des filles gênantes et aussi prise en charge matérielle des filles et des femmes seules⁴¹ — et qui dépendait de

35. *Ep.* 22, 14. Voir LOHSE, *Mönchtum*, p. 181 s.

36. *Ep.* 22, 13.

37. Par ex. concile de Carthage, III, canon 32 ; JEAN CHRYSOSTOME, *De sacerdotio*, 3, 17.

38. Par ex. concile d'Ancyre, canon 1 ; Chalcedoine, canon 16 ; Tolède, canon 16. Opposer AUGUSTIN (*Bon. uid.*, 9, 11) qui condamne seulement la chute et ne refuse pas le mariage subséquent.

39. Par ex. JÉRÔME, *Ep.* 22, 27 : « D'autres adoptent une tenue masculine, changent leur vêtement, honteuses d'être des femmes, ce qu'elles sont de naissance, coupent leur chevelure et, sans pudeur, dressent un visage d'eunuque » ; Synode de Gangre, canon 13 et 17 ; *Vita Euphrosynae*, 8 (*PL* 73, 646) ; *Vita Marinae* (*PL* 73, 691 s.).

40. Par ex. *Hist. mon.*, 28 (*PTS* 34, p. 367).

41. La fuite devant le mariage n'était pas seulement un *topos*, utilisé aussi dans le cas d'ascètes masculins (par ex. : « [ses parents] le poussaient mal-

l'autorité de l'évêque⁴², l'aspect charismatique et l'hostilité au clergé qui lui était souvent liée n'étaient plus de mise. Tandis que les ascètes masculins se firent une place à côté du clergé et avec lui, les femmes devinrent particulièrement dépendantes de lui. Jean Chrysostome parle, avec bien d'autres, de la grande responsabilité d'un évêque envers les communautés de vierges⁴³. Ce devoir consistait surtout à veiller au maintien de leur intégrité physique, afin que fût préservée la réputation de l'Église.

Une autre tradition, que l'on trouve déjà chez Tertullien, se maintint encore dans la littérature postérieure relative à la virginité⁴⁴. Tout défenseur de la virginité se vit obligé, comme Tertullien, de prendre fait et cause en même temps pour le mariage voulu par Dieu : il fallait éviter d'être soupçonné d'encratisme hérétique. Ainsi, à côté des *topoi* déjà développés par Tertullien et qui vantent les avantages de la virginité par opposition aux peines et aux souffrances de la vie conjugale ou de la maternité⁴⁵, on trouve des justifications du mariage que l'Africain connaissait aussi⁴⁶. Le mariage est voulu par Dieu en vue de la procréation, mais,

gré lui au mariage », *Hist. mon.*, 30, 1, *PTS* 34, p. 375), c'était un fait qu'explique la situation des femmes mariées en ces temps. L'union avec un mari choisi par les parents voulait souvent dire série d'accouchements dangereux et vie de subordination totale sans aucune initiative personnelle (cf. les témoignages d'auteurs chrétiens qui détaillent les « molestiae nuptiarum », *infra*, n. 45). Sur la façon de se débarrasser des filles gênantes, voir *supra*, p. 64, n. 11. Par opposition, l'état ascétique offrait une occasion de sécurité matérielle (*Virg.* 14, 3 : « La communauté ne rechigne pas à subvenir aux besoins des vierges »), et aussi d'une vie relativement indépendante.

42. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *De sacerdotio*, 3, 17.

43. Cf. *ibid.*

44. Cf. par ex. MÉTHODE, *Symp.*, II *passim* ; AMBROISE, *Virg.*, I, 7, 34 ; AUGUSTIN, *De bono coniug.*, 8 ; *Sanct. uirginit.*, 18-21.

45. Par ex. AMBROISE *Virg.*, I, 6, 24-29 ; *Exhort. uirg.*, 4, 20 s. ; JÉRÔME, *Ep.* 22, 2.

46. Voir *Marc.* I, 29, 1 s.

depuis la venue de Jésus-Christ qui fait entrer dans les temps eschatologiques, il n'est plus nécessaire⁴⁷, à moins qu'il ne serve, ainsi que l'écrit Jérôme, à mettre au monde de futures vierges⁴⁸. Sans se lasser, on recourt au verset classique de Paul⁴⁹ pour juger le mariage et le célibat, comme le fait Tertullien⁵⁰.

Le jugement que porte Paul sur le mariage et la virginité et ses arguments en faveur du célibat, à savoir la possibilité de vivre entièrement pour Dieu⁵¹, se trouvent répétés sans cesse, encore que justement l'avis selon lequel le célibat serait « préférable » ait été interprété de diverse façon. De même, un passage discuté de Paul (*I Corinthiens* 7, 11), sur le mariage des « vierges » reste la norme d'après laquelle on résolvait la question de la perpétuité de leur vœu. Tertullien mentionne ce passage plutôt incidemment⁵² et, bien sûr, il ne pouvait encore envisager, vu le caractère privé du *propositum*, de pénitence pour les vierges infidèles⁵³. Mais plus l'Église, et surtout l'évêque, se sentait responsable de l'engagement des vierges et du maintien du vœu, plus on pensait à empêcher les femmes ascètes de rompre leur promesse et de se marier⁵⁴.

De même que les motifs avancés par Paul pour justifier l'ascèse ont été sans cesse repris par les écrivains postérieurs, on continua aussi de formuler, à l'égard des ascètes, les mêmes exigences éthiques fondamentales : on les mit tou-

47. Cf. par ex. *Marc.* I, 29, 2-8 ; *Exh.* 6, 1-3 ; MÉTHODE, *Symp.*, I ; JÉRÔME, *Ep.* 22, 21 ; AUGUSTIN, *De bono coniug.*, 25.

48. Cf. *Ep.* 22, 20. De même AMBROISE, *Virg.* I, 7, 35. Opposer AUGUSTIN, *Sanct. uirginit.*, 10, 10.

49. *I Cor.* 7, 32-34.

50. Par ex. *Exh.* 4, 2 ; *Virg.* 4, 2 ; *Mon.* 3, 3 ; 11, 10 ; *Pud.* 16, 20.

51. *I Cor.* 7, 32-34.

52. *Virg.* 3, 1 : « ... tout comme se marier, ce qui n'est non plus ni exigé ni défendu. »

53. Voir KOCH, *Virgines*, p. 75.

54. Cf. par ex. JEAN CHRYSOSTOME, *Ep.* canon 2, 18.60.

jours en garde contre l'orgueil et la vanité, et on les invita à une particulière humilité. Déjà Tertullien⁵⁵ faisait entrer dans l'*imitatio Christi* les vertus qui devaient maintenir la paix à l'intérieur des communautés⁵⁶ (imitation de l'*humilitas* de Jésus qui lui a fait accepter sa vie terrestre et sa mort sur la Croix). Dans le canon des vertus érémitiques, l'*humilitas* devint, à côté de l'obéissance, l'aspect le plus important de la vie ascétique⁵⁷ — et cela allait bien plus loin que la simple affirmation selon laquelle l'ascèse ne justifie pas l'orgueil à l'égard des autres chrétiens. Certains auteurs postérieurs, comme Jérôme et Augustin, eurent toujours à cœur de répéter cette affirmation, même si, vu l'autorité croissante dont jouissait l'état de virginité, il devenait difficile d'en chanter la louange et dans le même temps d'exhorter à l'humilité. Augustin déclare expressément vouloir, après avoir fait l'éloge de la virginité, entreprendre celui du mariage, afin que les femmes ascètes ne se croient pas supérieures à celles qui sont mariées⁵⁸. De même, dans sa « Règle » pour une communauté de vierges, il doit faire remarquer aux vierges de familles distinguées et riches qu'elles n'ont aucune raison de mépriser leurs sœurs plus pauvres⁵⁹.

Il faut ici noter que cette même « Règle » diffère bien peu de celle qu'Augustin rédigea pour les hommes : traitement égal qui n'allait pas de soi à l'époque.

Dans un autre domaine aussi, les vierges se trouvaient sur un pied d'égalité avec les ascètes masculins, et Tertullien y

55. Par ex. *Pat.* 13, 2-6. Cf. AUGUSTIN, *Sanct. uirginit.*, 18.31-37.44. Voir déjà *Phil.* 2, 5.

56. CLÉMENT, *Ep. ad Corinth.*, par ex. 37.38.57.61-63 ; IGNACE, *Pol.*, 1, 2 ; 5, 2.

57. Sur le rôle de l'humilité dans la vie ascétique, cf. FRANK, *Bios*, p. 38.46 s. ; NAGEL, *Motivierung*, p. 18 ; DIHLE, *Demut* (nombreux exemples).

58. *Sanct. uirginit.*, 1, 1 ; *De bono coniug.*, 26, 34-35.

59. *Ep.* 211, 6

fait déjà allusion : il s'agit de la relation établie entre le martyr et l'ascèse, et, plus tard, de leur identification. Tertullien avait souligné que la *luxuria* sous toutes ses formes rendait le chrétien inapte à supporter le martyr alors que l'*abstinentia* préparait le corps aux souffrances à venir ⁶⁰. De même que le martyr est le vrai *miles Christi* ⁶¹, l'ascète à sa manière, avec les armes de la chasteté ⁶², combat aussi pour le Christ. Cependant, on n'en vint tout de même pas à identifier parfaitement martyr et ascèse. Les anachorètes, tout en revendiquant davantage pour eux-mêmes l'appartenance commune à la *militia Christi* ⁶³, tiennent le martyr pour une valeur plus haute ; on rapporte de quelques ermites qu'ils recherchèrent une telle mort comme dépassement de l'ascèse ⁶⁴. Méthode toutefois peut vanter en l'ascèse un « martyr perpétuel ⁶⁵ ». La perfection la plus grande possible est atteinte par l'homme qui unit les deux en lui. Ambroise donne en exemple aux vierges des femmes qui, malgré la faiblesse de leur sexe et leur très jeune âge, ont conservé leur virginité et souffert le martyr pour témoigner du Christ ⁶⁶.

L'aperçu qu'on vient de lire sur le développement de l'ascèse féminine permet de mesurer ce qui, dans les conceptions de Tertullien, fut remployé et ce qui dut en être abandonné. Tertullien surtout a marqué de son empreinte la terminologie de l'ascèse dans le monde latin ⁶⁷ ; il a laissé une

60. Cf. *Mart.* 3, 5 ; *Cult.* II, 13, 3-6 ; *Iei.* 17, 9

61. *Mart.* 3, 1 s. ; *Cor.* 1, 2-3 ; cf. *Virg.* 15, 1 et comm.

62. Cf. *Virg.* 16, 5.

63. Ainsi *Hist. mon.*, Prol. (PTS 34, p. 243-247) et *passim*.

64. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 46, 2 (SC 400, p. 259) : « ... il désirait subir le martyr » ; *Hist. mon.*, 7 (PTS 34, p. 289-290) ; 19 (PTS 34, p. 351-353).

65. *Symp.*, VII, 3 ; cf. aussi ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 47.

66. Cf. AMBROISE, *Virg.*, I, 2, 5-9 ; II, 3, 19-21, 4, 22-23.

67. Par ex. : *propositum, sponsa Christi, se Deo uouere, perseuerare, continentiae uotum, uelare*, etc.

technique d'argumentation et une série de *topoi*. Mais le maintien d'un ascétisme charismatique ou même le retour aux formes originelles d'un tel ascétisme, comme il le réclamait dans sa période montaniste, ne correspondait pas à l'évolution historique.

CHAPITRE VI

LA COUTUME DU PORT DU VOILE

Le litige qui éclata parmi les ascètes carthagoises fit du port du voile un critère pour discerner l'orthodoxie de l'hérésie. Il est donc nécessaire de définir le caractère et l'origine de cette coutume.

Le voile, tant pour les gens que pour les choses, se retrouve en beaucoup de civilisations et sous différents aspects. Comme il n'existe pas de monographie exhaustive sur ce point¹, nous nous bornerons à analyser les faits en relation avec le problème traité par Tertullien.

En général, le voile sert à dissimuler un humain ou un objet, à le protéger ainsi d'influences extérieures². Soustrait aux regards, cet homme ou cet objet échappe à l'envie et par là, au « mauvais œil », selon un trait de mentalité commun à bien des religions primitives. L'usage du voile masculin existe encore aujourd'hui chez les Touareg, mais on n'a pas

1. Cf. DIERCKS, comm. Or., p. 232. Le titre de l'étude d'A. JEREMIAS, *Der Schleier von Sumer bis heute*, promet, comme le remarque à juste titre SEYRIG (*Bas-reliefs*, p. 164, rem. 5), bien plus qu'il ne peut tenir. On trouve la meilleure vue d'ensemble dans DE VAUX, *Voile*, où, conformément au sujet, l'Orient occupe naturellement le premier plan. FREIER (*Caput*) étudie le rite du voile chez les Romains. Cf. aussi DELLING, *Paulus*, p. 96-105; OEPKE, *Κάλυμμα*. Sur I Cor. 11, 4 s., cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 423 s.

2. Cf. SELIGMANN, *Blick*, t. 2, p. 278-283.

pu expliquer les origines de cette coutume³. Celui du voile féminin est encore largement attesté aujourd'hui dans la civilisation islamique ; on le justifie par le droit de propriété exclusif du mari sur sa femme. Mais l'existence en Arabie de femmes entièrement voilées est mentionnée par Tertullien dans le *De uirginibus uelandis*⁴ — donc à l'époque anté-islamique.

Cette dissimulation totale — y compris le visage — n'est pas le sujet du litige carthaginois : Tertullien la qualifie de *barbarior* et estime qu'il lui manque la mesure convenable⁵. En revanche, le voile qu'il revendique correspond à celui que nous révèlent les portraits de matrones romaines : un fichu ou une partie du vêtement recouvre la tête et retombe des deux côtés sur les oreilles et sur la nuque jusqu'aux épaules⁶. Un tel voile est porté à Rome en diverses occasions. Il est usuel — pour les hommes également — lors de cérémonies religieuses⁷ ; mais Tertullien prend nettement ses distances par rapport à ce voile rituel⁸. D'autre part, se couvrir la tête était chez les Romains — comme chez les Grecs — un signe de deuil⁹. C'est à cela que fait allusion Tertullien quand il parle du visage de la femme ascète qui porte un voile : *faciem, ut dixerim, tristem* (*Virg.* 15, 4).

3. Cf. FRAZER, *Bough*, t. 3, p. 120-122.

4. Cf. 17, 4 s. Voir DE VAUX, *Voile*, p. 401 ; J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887, p. 196.

5. Cf. 17, 6 et comm.

6. Cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 272 s. ; BERNOULLI, *Ikographie*, t. 2-2, planche LIII ; t. 2-3, planches XVI a ; XVII ; XVIII a.

7. Les règles imposées à propos du port rituel du voile (rite qui permet de mieux saisir les justifications anthropologiques du voile) valaient dans le monde romain pour les deux sexes (cf. FREIER, *Caput, passim*).

8. Cf. *Apol.* 30, 4 : « [Nous prions] tête nue, car nous n'avons pas honte. »

9. Cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 234 ; OEPKE, *Κάλυμμα*, p. 560.

Dans la vie quotidienne des Romains, seule la femme mariée, la matrone¹⁰, avait la tête couverte. Dans les premiers temps, le voile était constitué par un fichu carré, la *rica* ; plus tard, on se recouvrit la tête avec un pan de la *palla*, ou bien on se mit à porter une coiffure appelée *mitra*. Nulle part une telle coiffure n'est explicitement justifiée, et la loi ne l'impose pas non plus. Toutefois, qu'une femme se montrât tête nue en public était considéré comme un motif suffisant de divorce¹¹. L'abandon, par la suite, de cette coutume fut déploré comme un signe de décadence morale et d'indécence. On peut en conclure que le voile était considéré comme le signe qu'une femme acceptait la position légale d'épouse, c'est-à-dire qu'elle reconnaissait et honorait les droits du *paterfamilias* sur elle.

Malgré le relâchement des règles d'habillement sous l'Empire — relâchement que Tertullien lui aussi déplore¹² —, la coutume qui exigeait que les femmes mariées apparaissent voilées en public semble s'être conservée à Carthage, même si elle subissait les effets de la mode¹³. Cela vaut au moins pour les femmes de la communauté chrétienne, bien que, parmi les chrétiens carthaginois, il se soit trouvé beaucoup de gens d'origine grecque et que, dans le monde grec, une telle coutume ne fût pas d'un usage général¹⁴. Certes, il existait aussi des coiffures grecques destinées spécialement à recouvrir la tête dans la rue, mais elles ne furent jamais

10. Cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 236 : « Il était inconvenant pour les femmes mariées de paraître découvertes dans la rue ». Cependant, on ne connaît pas de loi formelle à ce sujet.

11. Sur les différentes façons de porter le voile et sur les accessoires utilisés à cet effet, cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 232 s. ; FREIER, *Caput*, p. 65 s. Témoignages anciens dans PLUTARQUE, *Quaest. Rom.*, 14 ; VALÈRE MAXIME, 6, 3, 10.

12. Cf. *Pal.* 4, 9.

13. Cf. *Virg.* 17, 1-8 et comm.

14. Cf. DELLING, *Paulus*, p. 101 ; CONZELMANN, comm. *I Cor.*, p. 217.

imposées en particulier aux femmes mariées. Comme en beaucoup d'autres domaines, ici aussi, visiblement, les mœurs romaines avaient prévalu dans le mélange ethnique de Carthage.

Les juives de la ville se faisaient en revanche remarquer par leur pratique particulièrement sévère du port du voile : « Le voile sur la tête est si coutumier aux femmes juives qu'on les reconnaît par là » (*Cor.* 4, 21). Ce voile n'était pas seulement constitué par un fichu mais par une coiffure compliquée formée de rubans et de nœuds pris dans les cheveux si bien que, en défaisant les tresses et le reste de la coiffure, on « dévoilait » la femme¹⁵. Toute juive mariée était obligée de porter cette coiffure, les juives d'observance plus stricte la gardant même chez elles¹⁶. Dévoiler une femme en public était considéré comme un affront fait à cette femme¹⁷. En outre, si une femme se montrait tête nue, elle donnait aussi chez les juifs un motif suffisant de divorce¹⁸. Le voile exprimait le pouvoir discrétionnaire de l'homme sur la femme : « Le pouvoir de l'homme est sur elle¹⁹. » C'est pourquoi la fiancée ne porte pas encore de voile car elle n'est pas au pouvoir d'un homme. La tête nue était donc un signe de virginité²⁰. Les arguments que développaient les femmes ascètes à Carthage en faveur d'un refus du voile allaient dans le même sens²¹, et il est possible de voir là une influence des coutumes juives connues dans la ville.

15. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 427-434, n. 105.

16. *Ibid.* p. 427.

17. *Ibid.* p. 429 s.

18. *Ibid.* p. 427 et 429, note b.

19. *Ibid.* p. 435-437.

20. *Ibid.* p. 431-435.

21. Cf. *Virg.* 12, 5 : « Elles veulent jouer les vierges par la seule liberté qu'elles laissent à leur tête » ; 3, 3 : « ... d'autant plus libres que servantes du seul Christ. » Ces ascètes carthaginoises insistent aussi fortement sur le fait que leur virginité les libère de l'ἐξουσία qu'aurait sur elles un homme.

Un autre motif avancé pour justifier le voile chez les juifs est d'ordre démonologique : c'est en particulier la chevelure des femmes qui attire les mauvais esprits²². Au reste, la relation entre les cheveux, la magie et la superstition est répandue dans le monde entier.

Cependant la raison majeure de la coutume juive était certainement la position inférieure de la femme et sa subordination à l'égard de l'homme selon l'anthropologie hébraïque. Dans ce domaine, on peut mentionner aussi le fait que — à la suite de la faute d'Eve — une des malédictions divines pèse sur elle, à savoir qu'elle doit être voilée comme en signe de deuil²³. Le jugement porté par Paul sur le voile est incompréhensible hors de cet arrière-plan judaïque. Et comme Tertullien fonde son argumentation sur les raisonnements de la *Première épître aux Corinthiens*, il est bon d'examiner ceux-ci²⁴.

L'argumentation de Paul est — on l'a souvent noté — étrangement hétérogène²⁵. Le passage relatif au port du voile pendant la prière et la prophétie repose, si l'on veut, sur un ordre hiérarchique déterminant les règles de conduite : le Christ est le chef de l'homme, l'homme celui de la femme, et, au-dessus d'eux tous, Dieu est le chef du Christ. L'idée de la puissance divine devant laquelle tout rang s'efface ou se confond est reprise dans *I Cor.* 11, 12. Néanmoins l'ordre hiérarchique Christ-homme-femme ne doit pas être ruiné par cette réalité fondamentale. Cet ordre se justifie totalement dans le domaine temporel et doit s'exprimer dans les comportements différents de l'homme et de la femme. La femme, d'après l'ordre de la création, n'a pas

22. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 439 s., n. 105.

23. *Ibid.* p. 427.

24. Voir sur ce point CONZELMANN, comm. *I Cor.* 11, et STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* sur *I Cor.* 11.

25. Cf. CONZELMANN, *Comm I Cor.*, p. 230-234.

été directement créée par Dieu, comme l'homme, mais à partir de la substance de l'homme²⁶. De plus, la femme n'a pas été créée pour elle-même mais « pour l'homme ». En raison de cette infériorité, la femme n'a qu'un rapport indirect à Dieu. Même lors d'actions qui supposent un rapport direct, comme la prière ou la réception et la transmission de prophéties, la femme doit porter, en signe de sa position subordonnée, le signe du « pouvoir » de l'homme. Par là, elle honore son « chef », c'est-à-dire, selon les deux sens du terme, d'une part elle-même, d'autre part son mari, dont elle est l'image. En revanche, l'homme, qui est l'image directe de Dieu, déshonorerait Dieu lui-même ou son chef qui est le Christ²⁷ en portant sur sa tête un tel signe de servitude.

A côté de cette justification anthropologique, Paul demande que l'on vérifie dans la nature même si le voile sied à la femme²⁸ (de fait il entend par « nature » la coiffure en usage à l'époque). Un dernier argument provient de la coutume observée dans d'autres communautés chrétiennes que celles de Corinthe²⁹.

On peut résumer ainsi l'opinion de Paul : l'Apôtre ne nie pas que la femme puisse avoir, dans la prière et la prophétie par exemple, un rapport direct à Dieu, mais elle doit payer le tribut qu'impose une différence des sexes conforme à la nature. Dans la mesure où les paroles « à cause des anges » (*I Cor.* 11, 10) ne sont pas une interpolation, il faut comprendre ces anges comme les gardiens de l'ordre de la création³⁰.

26. *I Cor.* 11, 8-9.

27. *I Cor.* 11, 3-4.7.

28. *I Cor.* 11, 14.

29. *I Cor.* 11, 16.

30. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 439 : « La femme ne doit pas contrister les anges en laissant entendre par son refus du voile (signe véritablement de son infériorité par rapport à l'homme) qu'elle dédaigne l'ordre antique de la création. »

La question du voile ne réapparaît clairement dans la littérature chrétienne qu'à l'époque de Tertullien. Et il ne nous est nullement dit que le voile fût une des tenues préférées des femmes ascètes. Tertullien mentionne seulement que le port du voile chez les femmes et aussi les jeunes filles se pratique dans les communautés apostoliques orientales³¹. Mais son contemporain, Clément d'Alexandrie, a jugé bon de rappeler la nécessité de cette coutume³². Contrairement à Paul, Clément justifie cette pratique par le dangereux empire qu'exerce sur les hommes le charme féminin³³.

Tertullien, on l'a dit plus haut, se réclame de Paul, même s'il déplace l'accent des arguments pauliniens. Lui aussi voit dans la différence qui affecte la position de la femme *ab initio* l'une des justifications du voile : vu que l'homme est l'image du créateur (*imago creatoris*, Marc. V, 8, 1 s.) et en même temps créé à l'image de l'« homme futur », il n'y a plus de place sur sa tête pour le signe d'une autre autorité. En revanche, le « pouvoir » sur la tête de la femme (*potestas* traduit ἐξουσία) est le signe qu'elle a été créée à partir de l'homme et pour l'homme³⁴. Mais aux yeux de Tertullien, la précision « à cause des anges » est bien plus importante. Il se réfère à la tradition judaïque qui voit en ces anges les « fils de Dieu » mentionnés par Genèse 6, 1-7, dans l'interprétation surtout que proposait par exemple le

31. Cf. *Virg.* 2, 1 : « Par la Grèce et certaines contrées barbares limitrophes, plusieurs Églises cachent leurs vierges sous le voile » ; 8, 8 : « ... encore aujourd'hui les Corinthiens voilent leurs vierges. » On ne dispose pas d'autres témoignages sur l'obligation du voile pour les ascètes au temps de T. Observer cependant que la *Tradition apostolique*, telle qu'éditée par B. BOTTE, stipule (§ 18, SC 11 bis, p. 77) : « Les femmes se couvriront toute la tête d'un pallium ; mais pas seulement d'une étoffe de lin, car ce n'est pas un voile. » Les *Canons* (arabes) d'*Hippolyte* mentionnent les jeunes filles à côté des femmes (éd. F.X. COQUIN, PO 31-2, p. 375).

32. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, II, 54, 2. ; III, 79, 4.

33. Cf. *ibid.*

34. Cf. Marc. V, 8, 2 ; *Virg.* 5, 2,5 (d'après I Cor. 11, 10).

Livre d'Hénok : des anges qui renièrent Dieu pour s'unir aux filles des hommes, puis corrompirent le genre humain par leurs inventions et leurs arts³⁵. Les anges ont donc été séduits par la beauté féminine, et tout le sexe féminin en porte la faute. Cette faute va plus loin que la simple séduction des anges, elle a aussi pour effet la falsification de toute la création — justement par les arts et les inventions que les anges enseignèrent alors aux hommes³⁶.

Ainsi, le voile devient pour Tertullien le « signe qui établit dans l'humilité et qui cache la beauté » et le « joug sur les nuques³⁷ ». Un peu comme chez Clément, le voile doit également empêcher que la beauté des femmes ne cause d'autres malheurs : « Il faut donc mettre dans l'ombre un visage aussi dangereux... Qu'il réprime cette liberté... qu'il accordait à sa tête, sans même l'offrir aux yeux des hommes » (*Virg.* 7, 7). Comme la culpabilité de la femme est étroitement liée à sa sexualité, Tertullien exige le port du voile dès l'entrée dans la puberté, car, selon la conception antique, les enfants étaient neutres au point de vue sexuel et donc « innocents ».

Non seulement le voile protège contre les dangers du charme féminin, mais il est utile aussi à celle qui le porte. Tertullien qualifie le voile d'« armure de la pudeur », de « rempart de la discrétion » (*Virg.* 16, 5). Dans cette fonction, il protège surtout les femmes ascètes des importuns.

Le voile cependant ne put devenir la tenue spéciale des femmes ascètes que lorsque l'usage se fut perdu de son port en public pour toutes les femmes indistinctement. Ainsi, Cyprien n'aborde plus du tout dans son *De habitu uirginum* la question du voile des vierges. Plus tard seulement,

35. Cf. *Id.* 4, 2,3 ; *Spec.* 2, 12 (d'après *Hénok* [éthiopien], 8, 1-3 ; 69, 4-12).

36. Cf. *Cult.* I, 2, 1 ; II, 5, 2-4 (d'après *Hénok*, 8, 1-3).

37. Cf. Marc. V, 8, 2 ; *Virg.* 17, 3.

les vierges portèrent un habit particulier³⁸. Jérôme et Augustin ne les exhortent encore qu'à choisir des vêtements de coupe et de couleur discrètes³⁹. On trouve toutefois dans la première règle augustinienne l'exhortation suivante, adressée aux vierges : « N'ayez d'aucune manière les cheveux à découvert⁴⁰ » ; tant chez Augustin que chez Ambroise, la *uelatio* désigne l'acte d'entrée dans l'état de vierge⁴¹. Ambroise se vante de ce que des jeunes filles viennent de pays lointains jusqu'à lui pour recevoir le voile de ses mains (*De uirginibus*, 1, 10) ; il précise que « le voeu entraîne une modification dans le costume » (*De uirginibus*, 3, 1). De cette manière le voile devint un signe distinctif de l'état d'ascète, en sorte que *uelata* était synonyme de *uirgo consecrata*.

38. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in I Tim.*, 8., qui propose une robe bleue, des souliers noirs, un voile blanc et un manteau de couleur foncée.

39. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 24, 5 ; AUGUSTIN, *Ep.* 211, 10 : « Que votre habillement ne se fasse pas remarquer. »

40. AUGUSTIN, *Ep.* 211, 10.

41. Cf. AMBROISE, *Virg.*, 1, 10 ; AUGUSTIN, *Ep.* 150.

CHAPITRE VII

EN GUISE D'ÉPILOGUE : LES IDÉES DE TERTULLIEN SUR LA FEMME

Nous l'avons vu : Tertullien justifie ses exigences à l'égard des vierges par les lois générales de la condition féminine. Or, ces justifications, c'est-à-dire en clair ses idées sur la femme, ont fait parmi les modernes l'objet de vives critiques. Et il ne paraît pas déplacé de présenter ici brièvement les conclusions d'une étude où, après d'autres, *sine ira et studio*, nous avons tenté de dégager les grands traits qui structurent ses idées — de réexaminer la question de sa prétendue « misogynie¹ ».

En cette matière, on ne saurait exagérer le poids des influences qui se sont exercées sur Tertullien : état du droit

1. « Tertullian und das 'zweite Geschlecht' », *REAug* 42 (1996), p. 3-19. — Sur la misogynie de Tertullien, formules sans appel de PREISKER, *Ebe*, p. 190 s. ; dans le même sens (mais il ne consacre à notre sujet aucun développement spécial), RAMBAUX, *Morales*, p. 256 : « (la) fuite devant le mariage correspond dans une large mesure à l'hostilité et à la peur à l'égard des femmes » (dans ces réquisitoires, un mot revient sans cesse : il s'agit de la fameuse apostrophe : *Tu es diaboli ianua*, que *Cult.* I, 1, 2 lance à la « fille d'Ève »). THRAEDE (*Frau*, p. 216) s'efforce à plus d'objectivité. La récente mise au point d'E. LAMIRANDE (« Tertullien misogyne ? Pour une relecture du *De cultu feminarum* », *Science et Esprit*, 39, 1987, p. 5-25) rejoint par son équanimité nos propres conclusions.

et des mentalités dans l'Afrique de son temps (ce que l'on aperçoit par exemple chez un Apulée² : la situation inférieure où la loi maintenait la femme n'empêchait pas, dans la vie quotidienne, bien des libertés), tradition littéraire latine, héritage biblique (vétérotestamentaire³ et paulinien⁴).

De fait, homme de son siècle et de sa province, Tertullien est conservateur ; il se situe dans la ligne des écrivains critiques à l'égard de la société romaine — de ses mœurs —, et déplore l'abandon des idéaux anciens touchant la position de la femme (*Apol.* 6, 4-6 ; *Pal.* 4, 9). Son christianisme stimule ces tendances conservatrices. Il s'en tient à l'anthropologie de la femme que véhicule l'Ancien Testament — encore qu'il sache là faire preuve de nuances, distinguant la volonté originelle du Créateur (la femme créée après l'homme, et pour être son aide, mais bonne en vertu de sa création même) et la détermination accidentelle (part prise par Ève dans la chute). Le conservatisme de Tertullien se vérifie non seulement dans ses conceptions anthropologiques mais aussi dans ses affirmations sur la place à laisser aux femmes dans l'Église — il leur interdit tout acte sacerdotal et, plus largement, toute fonction de gouvernement⁵ — ; sur l'un et l'autre point, Paul constitue l'autorité qu'il suit sans broncher. Et sur le second en particulier, il n'y avait dans le montanisme tel qu'il le connut rien qui fût susceptible de le changer : admettre qu'une femme pût recevoir le don de

2. Moins d'ailleurs dans l'*Apologie* (où, pour des raisons de prudence, l'orateur s'emploie à donner de ses relations avec la veuve Pudentilla une image très conventionnelle) que, malgré l'inévitable « réfraction » imposée à la réalité par le genre romanesque, dans les *Métamorphoses* (lesquelles présentent une riche galerie de femmes entreprenantes, depuis la jolie servante Photis au livre II jusqu'à l'abominable criminelle du livre X).

3. Penser surtout aux premiers chapitres de la *Genèse*, spécialement 1, 27 et 2, 18-25 (création de la femme) ; 3, 1 s. (chute et malédiction).

4. Spécialement *I Cor.* 11, 2 s., si important dans notre traité ; *Col.* 3, 18.19 (et parallèles en *Éphés.* ; comparer *I Pierre* 3, 1-7).

5. Cf. *Bapt.* 17, 2 ; *Virg.* 9, 1.

prophétie⁶ ne revenait pas à lui reconnaître le droit d'administrer le baptême et l'eucharistie — droit dont d'ailleurs, autant que nous sachions, les deux prophétesses acolytes de Montan, Prisca et Maximilla, n'avaient jamais joui.

Car, dans le domaine privé en revanche, dans les relations pratiques qu'il entretient avec ses « sœurs », Tertullien considère les femmes comme des être humains responsables, aptes à avoir avec Dieu un rapport direct ; il les juge dignes de bénéficier des charismes et les estime propres à atteindre la vertu (détail révélateur : il est apparemment le premier écrivain chrétien à s'adresser spécialement aux femmes dans certains opusculs moraux : *Ad uxorem* I et II, *De cultu feminarum* I et II — et aussi *De uirginibus uelandis*⁷). Dans l'union conjugale, la femme ne doit pas forcément se trouver confinée à un emploi de simple objet sexuel doté des qualités « féminines » traditionnelles, elle doit, en dépassant surtout la sexualité, élever les capacités spirituelles d'un homme. Au vrai, la « misogynie » de Tertullien s'explique par son rigorisme — lequel est le même pour tous, hommes et femmes —, car notre auteur n'enseigne pas une double morale⁸. Comme ces aspects positifs, limités à la sphère individuelle, n'ont guère de répercussions sur le rôle public de la femme dans l'Église, on les tiendra sans doute pour peu importants, comparés aux revendications d'autres époques ; on les trouvera peut-être même suspects, liés qu'ils sont à un fort penchant pour l'ascèse. Il ne faut pas les négliger cependant : en valeur, ils l'emportaient sûrement aux yeux de Tertullien, et ils nous révèlent en celui-ci un *casuiste* véritable, un prédicateur moins abrupt qu'on ne le croit encore trop souvent aujourd'hui.

6. Cf. *An.* 9, 4.

7. Voir encore dans d'autres traités, tels passages isolés visant directement un public féminin : *Mart.* 4, 3 ; *Mon.* 9, 3.

8. Cf. *Mon.* 10, 7.

CHAPITRE VIII

LE TEXTE

Pour établir le texte du *De uirginibus uelandis*, l'éditeur ne dispose que de témoins appartenant au *Corpus Cluniacense* (θ). Seul ce recueil, ainsi que le *Corpus Agobardinum* (A¹), contenait le *De uirginibus uelandis*. Mais en ce qui concerne le codex d'Agobard, sa seconde partie, qui renfermait notre opuscule, a disparu.

Le *Corpus Cluniacense* est sans doute la plus récente collection des œuvres de Tertullien. Constitué en Espagne, il connut la plus large diffusion. Il fut transcrit à Cluny au X^e ou XI^e s., et de là se propagea en France, en Allemagne et plus tard en Italie. E. Kroymann s'était donné pour tâche d'étudier l'histoire de la tradition de Tertullien, et encore aujourd'hui son travail (*Die Tertullian-Überlieferung in Italien*, Vienne 1897) se révèle d'une importance capitale. H. Tränkle a sûrement raison d'exprimer des réserves quant à l'identification de l'hyparchétype avec le recueil que mentionne un catalogue de la bibliothèque de Cluny daté des années 1158-1161². C. Moreschini a montré que deux

manuscrits de ce corpus, *F* et *X* (qui contiennent le *De uirginibus*), procèdent l'un comme l'autre non pas directement du *codex Hirsaugiensis* (*H*) et par là du *codex Cluniacensis*, mais d'un intermédiaire réalisé à Pforzheim³. Pour le reste cependant, les conclusions de Kroymann gardent leur valeur. Selon lui, le *Corpus Cluniacense*, au contraire du *Corpus Agobardinum*, a vraisemblablement subi une sorte de recension. Ce fait introduit un facteur non négligeable d'incertitude dans la stabilisation du texte de *Virg.* — d'autant plus qu'aucune comparaison n'est possible avec les variantes d'un autre recueil.

Par ailleurs, comme l'a montré Kroymann⁴, la famille clunisienne se divise en deux branches. Or, le *De uirginibus uelandis* ne se lit pas dans le plus vieux témoin conservé de la famille, le *Paterniacensis* (maintenant *Selestatiensis* 88, du XI^e s.), qui appartient à la première branche. Un autre témoin de la même époque (XI^e s. probablement, mais plus tardif que le *Paterniacensis*), et de la même branche, le *Montepessulanus* 307 (*M*⁵), est aujourd'hui mutilé et ne contient plus notre opuscule. Quant au *Gorziensis* (*G*), apparenté à *M*, il est perdu, et difficile à dater⁶ (B. Rhenanus y recourut pour sa troisième édition, Bâle 1539). Pour ce qui est de la seconde branche, le *Hirsaugiensis* (probablement du XII^e s.; Rhenanus l'utilisa pour sa première édition, Bâle 1521⁷) a également disparu. En fin de compte, le *De uirginibus uelandis* ne subsiste plus que dans des *recentiores* (XV^e s.): d'une part, le manuscrit florentin *N*, apographe (médiat) de *M*; d'autre part, le manuscrit florentin *F* et le

1. Le *Corpus Agobardinum* date probablement du V^e s.; il représente le recueil le plus volumineux des œuvres de T. Malheureusement, dans l'unique témoin de ce recueil, le *codex* que fit copier au IX^e s. Agobard, évêque de Lyon, la seconde partie s'est perdue et ce manuscrit ne comprend plus que 13 œuvres au lieu de 21 (cf. CCL 1, p. VII).

2. KROYMANN, *Überlieferung*, p. 134; *Vorarbeiten*, p. 14 s. Cf. aussi TRÄNKLE, comm. *Iud.*, p. XCIV.

3. Cf. MORESCHINI, *Prolegomena*.

4. Voir études mentionnées *supra*, n. 2.

5. Cf. l'essai de datation tenté par KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 14.

6. Sur le *Codex Gorziensis*, cf. KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 7 s.; sur le *Codex Montepessulanus*, cf. *ibid.*, p. 1.

7. Sur Beatus Rhenanus, cf. F.A. ECKSTEIN, *Nomenclator philologorum*, Leipzig 1871 (= Hildesheim 1966), p. 468.

manuscrit luxembourgeois X, tous deux, nous l'avons vu, originaires de Pforzheim⁸, c'est-à-dire du voisinage de Hirsau (F a laissé en Italie, où il était parvenu, une large postérité⁹).

Si l'on se rappelle que le texte qui était à la source tant de l'*Agobardinus* que de ce que l'on nomme la tradition de Cluny, souffrait déjà de multiples déficiences¹⁰, que le *Corpus Cluniacense* représente une recension, que ses témoins les plus anciens ont disparu et ne sont plus accessibles que dans les éditions de Beatus Rhenanus, que la tradition la plus récente est fortement altérée, restituer le texte définitif du *De uirginibus* s'avère une entreprise apparemment très ardue. E. Kroymann écrit à ce sujet : « Retrouver la teneur authentique des œuvres de Tertullien, vu le piteux état de la base manuscrite, restera en tout cas très largement hors de portée dans les traités qui composeront le quatrième volume¹¹. » Étant donné ce « piteux état », il convient d'envisager avec beaucoup de prudence les résultats auxquels parvient l'application mécanique des règles de la critique textuelle, et aussi bien E. Kroymann que H. Tränkle mettent en garde contre un traitement trop conservateur du texte¹².

L'établissement du texte s'appuie sur les manuscrits et les éditions suivantes :

N. Florentinus Magliabechianus, Conventi soppressi I, VI, 9, manuscrit sur papier, saec. XV.

Kroymann¹³ avait cru pouvoir conclure que *N* est d'une part une copie de *M*, d'autre part un parent du *Gorziensis*

8. KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 4 s.

9. Traitement détaillé de la question dans KROYMANN, *Italien*.

10. Cf. KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 21.

11. *Ibid.*, p. 39. (Il s'agit du 4^e vol. des œuvres de T. au CSEL.)

12. KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 36 ; TRÄNKLE, comm. *Iud.*, p. CXXXIV. BULHART (*SB*, p. 48 s.) lui-même conseille la prudence à l'égard d'un traitement trop conservateur du texte.

13. Cf. KROYMANN, *Italien*, p. 31 ; *Vorarbeiten*, p. 7 s.

perdu. Malgré les difficultés (*R*³ ne semble pas toujours donner d'indications complètes sur la nature de ses corrections : variantes du *Gorziensis* ou conjectures personnelles ?), il faut préciser ces conclusions ; selon J.-C. Fredouille, concernant l'*Aduersus Valentinianos*¹⁴ — mais la démonstration vaut pour le *De uirginibus* —, la relation entre *M*, *N* et *G* s'établit comme suit :



— ou, pour expliciter le schéma, si *G* provient directement de *M*, il faut supposer entre celui-ci et *N* un intermédiaire.

N n'est pas originaire d'Italie, mais probablement d'Allemagne¹⁵ ; il fut en la possession de Niccolo Niccoli (1363-1437) et se trouve actuellement à la Bibliothèque nationale de Florence. En général, on admet l'importance de ce manuscrit pour la restitution du texte¹⁶. Cependant, E. Kroymann a attiré l'attention sur le fait que *N* présente quantité de corrections arbitraires¹⁷. Pour le *De uirginibus*, les différences avec le reste de la tradition portent surtout sur l'ordre des mots, l'omission de parties apparemment superflues ou des conjectures simplificatrices aisément reconnaissables. On retire en tout cas l'impression que le copiste de *N* comprenait bien son texte, et que, s'il l'a modifié arbitrairement, c'est en pleine conscience. On peut donc d'autant plus se fier à lui, là où il donne une *lectio difficilior*.

F. Florentinus Magliabechianus, Conventi soppressi I, VI, 10, manuscrit sur papier (écrit en 1426 à Pforzheim).

14. SC 280, Paris 1981, p. 57-58.

15. Cf. KROYMANN, *Italien*, p. 138.

16. Cf. surtout V. BULHART (*Praefatio*, CSEL 76, p. IX).

17. KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 37-39.

Comme l'indiquent les copistes eux-mêmes, la plupart des manuscrits italiens proviennent de *F*; *V* et *L*, utilisés par Oehler comme base de son édition, sont également issus de lui. *F* lui-même est un « petit-fils » du *codex Hirsauensis*¹⁸. Comme *N*, il passa de la bibliothèque de Niccolo Niccoli à la Bibliothèque nationale de Florence. *F* permet de contrôler d'une certaine façon si Rhenanus dans sa première édition s'en est exactement tenu au *codex Hirsauensis* qui était, concernant *Virg.*, la seule base dont il pût alors disposer. Pour la reconstitution du texte original, *F* est moins sûr que *N*, car le rameau formé par le *Hirsauensis* et ses descendants, ainsi que l'a constaté H. Tränkle¹⁹, est en général moins soigné que celui auquel se rattache *N*. Le travail de Ph. Borleffs sur le manuscrit de Luxembourg²⁰ renforce la conclusion que *F* constitue un témoin de second ordre.

X. Luxemburgensis 75, manuscrit sur papier (xv^e s.).

D'origine probablement allemande, le manuscrit fut conservé dans l'abbaye bénédictine de Münster (Luxembourg²¹), d'où il passa en la possession de la Bibliothèque de Luxembourg.

Pour Ph. Borleffs dans son étude sur le *De paenitentia*²², *X* serait issu du *Hirsauensis* qu'il reproduirait plus fidèlement que *F*. En réalité, nous l'avons dit, *X*, comme *F*, ne descend du *Hirsauensis* qu'à travers le *Pforzbinensis deperditus*. Pour la restitution du texte primitif, *X*, comme *F*, à cause de leur commune origine, doit être utilisé avec précaution. Pour la reconstitution du *Hirsauensis*, toutefois, il faut préférer *X* à *F*.

18. KROYMANN, *Vorarbeiten*, p. 4-7; TRÄNKLE, comm. *Iud.*, p. XCII s.; MORESCHINI, *Prolegomena*.

19. Comm. *Iud.*, p. XCIII.

20. *Handschrift*, p. 307 s.

21. *Ibid.*, p. 300.

22. *Ibid.*, p. 306.

Les manuscrits aujourd'hui disparus auxquels s'apparentent *N*, *F*, et *X* (*Gorziensis* pour *N*; *Hirsauensis* pour *F* et *X*) ont été utilisés par le premier éditeur de Tertullien, Beatus Rhenanus, et ses trois éditions sont d'une grande importance pour la restitution du texte. (Signalons aussi dès à présent un *codex Diuionensis* [*D*], apparenté à *N* comme *G*, et qui sert à Rigault : cf. *infra*.)

R¹. Editio prima Beati Rhenani, Bâle 1521.

Selon Rhenanus lui-même dans sa *Praefatio*²³, cette édition, en ce qui concerne *Virg.*, se fonde sur *H* (xii^e s. [?]), provenant du monastère bénédictin de Hirsau, et aujourd'hui perdu). L'érudit déclare avoir reçu le *Hirsauensis* de Nicolas Bersellius « avec non moins de plaisir que s'il se fût agi de pierreries ». En général, comme on peut le vérifier sur d'autres traités dont Rhenanus établit le texte d'après un manuscrit parvenu jusqu'à nous²⁴, *R¹* s'en tient étroitement à ses sources. Il est vrai que l'impression fut exécutée assez hâtivement, car — ainsi que le rapporte encore la *Praefatio* — l'atelier de Froben était alors sans travail, et quelques coquilles ont pu se glisser. L'édition est assortie, dans ses marges, des conjectures de Rhenanus.

R². Editio altera Beati Rhenani, Bâle 1528.

Dans sa seconde édition — également chez Froben —, Rhenanus joignit un grand nombre d'annotations — parmi lesquelles, concernant *Virg.*, quelques suggestions judicieuses de correction.

R³. Editio tertia Beati Rhenani, Bâle 1539.

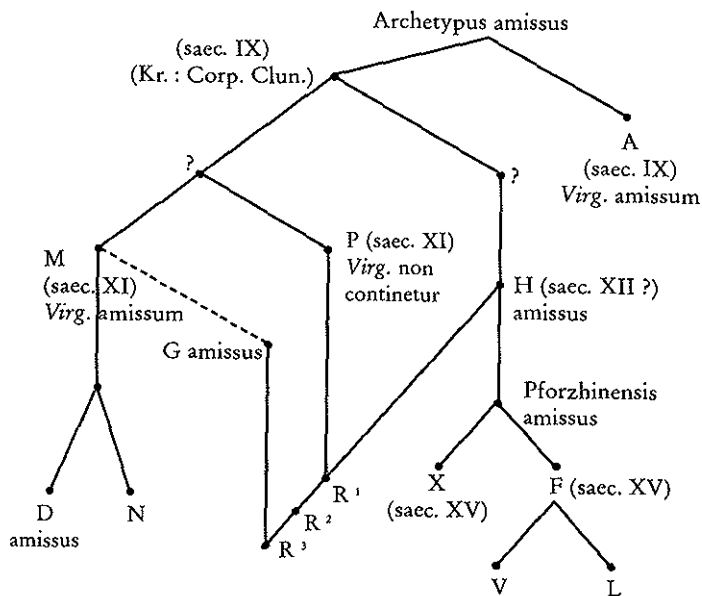
Pour cette édition, Rhenanus disposait d'une collation du manuscrit *G*, de Gorze (*Gorziensis*, xi^e s. [?]), aujourd'hui perdu). Il prend soin d'indiquer les leçons qu'il emprunte à

23. Cf. *R¹, Praefatio* (cette préface n'est pas paginée).

24. Il s'agit du *Paterniacensis* : cf. *supra*. ~ Sur la fidélité de Rhenanus à *H*, remarques plus critiques de C. MORESCHINI, par ex. *SC 365 (Marc. I, éd. R. Braun)*, p. 23-24.

ce manuscrit, mais naturellement, on ne peut plus vérifier l'exhaustivité du travail. De plus, *R*³ contient de nouvelles suggestions de correction, qui, pour le *De uirginibus*, furent dans la suite en grande partie reprises par les éditeurs.

Afin de rendre clairs les liens de dépendance entre les manuscrits, nous donnons ici un stemma qui n'est à considérer qu'avec réserve, étant donné les difficultés de l'histoire du texte. Cette remarque vaut surtout pour les relations entre *M*, *G* et *N*.



Les éditions postérieures n'apportent pas grand-chose à la restitution du texte de notre traité, comme on peut le constater d'après l'apparat critique. Cependant, les annotations de maint éditeur offrent des indications souvent non négligeables sur les sources littéraires, des tentatives pour expliquer tel ou tel passage difficile et des parallèles avec d'autres textes de Tertullien lui-même.

L'édition de Sigismond Gelenius, Bâle 1550, en ce qui concerne *Virg.*, reprend *R*³ quasiment sans le modifier.

L'édition de Iacobus Pamelius, Anvers 1584, qui s'appuie sur celle de Gelenius, n'introduit pas de changement ou d'amélioration importants. C'est à Pamelius que remonte la division en chapitres. La seconde édition de la *Pameliana* est assortie d'annotations, non dépourvues d'intérêt, de Franciscus Iunius (Franeker 1597).

L'édition de Johannes La Cerda, Paris 1624, contient des suggestions pleines d'innovation et d'ingéniosité, mais à peu près inutiles pour la restitution de notre texte.

L'édition de Nicolas Rigault, Paris 1634, l'emporte nettement sur les précédentes, d'autant plus que cet érudit a pu vérifier son texte sur le *codex Diuionensis* (aujourd'hui perdu), qui semble être un parent de *N*. Le *codex Diuionensis* fut connu de trois autres savants : Pithou en a fait une collation sur une édition de Gelenius, Théodore de Bèze sur une édition de M. Mesnartius (Paris 1545) et C. Saumaise sur une *Pameliana* de 1597²⁵.

L'édition très dénigrée de Franz Oehler (Leipzig 1853-1854) se fonde, il faut l'avouer, sur une base manuscrite trop étroite et trop défectueuse, bien que l'intuition de l'éditeur compense souvent ces mauvaises conditions. Reste que, pour ce qui est du *De uirginibus*, sa contribution se révèle sans importance.

Jacques-Paul Migne (*PL* 1-2, Paris 1844; nouvelle impression, 1879) reprend Pamèle et Rigault.

Au XX^e s., le *De uirginibus uelandis* a fait l'objet de trois éditions nouvelles : E. Dekkers, 1954 ; G.F. Diercks, 1956 ; V. Bulhart, 1957.

L'édition d'E. Dekkers (*CCL* 2, Turnhout 1954) s'appuie surtout sur *N* et *X* ainsi que sur *R* ; elle offre un apparat

25. Je dois à l'amabilité de P. Petitmengin d'avoir pu utiliser ses collations des traces du *Diuionensis*.

critique complet. Dekkers adopte volontiers les conjectures d'éditeurs antérieurs, qui rendent le texte plus clair mais aussi bien le simplifient.

L'édition de G.F. Diercks (*Strom. patr. et mediaev.*, 4, Anvers 1956) s'appuie également sur *N*, avec prudence toutefois, étant donné les remaniements évidents de ce manuscrit, et sur *X*. Mais il alourdit son appareil de leçons inutiles prises dans *V* et *L*. Il rapporte aussi une foule de conjectures avancées par les éditeurs antérieurs : ce matériel offre un panorama détaillé, mais souvent sans grand intérêt, de l'histoire du texte. Sur quelques points, Diercks explique les difficultés du texte transmis d'une façon neuve et satisfaisante, ce qui rend superflues les corrections jusqu'alors communément reçues. Mais il est difficile d'accepter telles interprétations qu'il propose hors de l'apparat.

V. Bulhart (*CSEL* 76, Vienne 1957) applique à la restitution du texte les résultats des recherches menées sur la langue de Tertullien, celles surtout de Hoppe et de Löfstedt, ainsi que les siennes propres. Son chapitre *De sermone Tertulliani* (*Praefatio*, p. IX-LVI) constitue un instrument indispensable pour qui travaille sur le texte de Tertullien.

Les préférences de Bulhart vont aux manuscrits *N* et *X*, ainsi qu'aux éditions de B. Rhenanus. Du fait de l'histoire retracée plus haut, on ne peut accepter sans examen critique le parti qui consiste à s'en tenir le plus possible au texte transmis ; toutefois, les recherches sur la langue ont pu établir que mainte leçon apparemment extravagante devait être retenue — si bien que, dans les cas douteux, mieux vaut en fin de compte une position conservatrice qu'une conjecture hasardeuse.

La présente édition obéit aux mêmes principes que celle de Bulhart, dont aussi bien, le plus souvent, notre texte adopte les solutions.

Elle se fonde sur trois manuscrits (*NFX*) et onze éditions (décrites plus haut et recensées dans le *conspectus siglo-*

*rum*²²). L'apparat critique donne toutes les leçons connues des manuscrits perdus *G* et *D* ; il ne retient de *V* et *L* que les variantes dignes d'intérêt.

La rédaction de cet appareil observe en substance trois règles, qui s'inspirent de celles mises en œuvre dans le volume *SC* 343²³ :

(1) Partout où cela ne crée aucune ambiguïté, nous avons eu recours à l'apparat négatif, lequel doit s'interpréter strictement par rapport aux quatorze témoins rappelés ci-dessus.

(2) Pour ne pas alourdir, nous avons exclu les leçons de *X* aberrantes et barbares, inutiles à l'intelligence du texte. Nous avons procédé de même pour *F*, et selon les mêmes critères.

(3) Toujours dans un but d'allègement et vu l'inégale importance des éditions utilisées, en cas seulement d'apparat positif nous n'avons signalé, à l'appui d'une leçon, que le premier des éditeurs qui l'adopte ou y revient : il faut donc *e silentio* imputer aussi cette leçon à tous les éditeurs qui le suivent immédiatement. Cependant, nous avons parfois renoncé à cette règle pour mieux mettre en évidence les choix opérés par les trois éditions marquantes de notre siècle (*Dekkers* ; *Diercks* ; *Bulhart*).

22. Au vrai, *Gel* et plus encore *La Cerda* sont, nous l'avons dit, de secours quasi nul. Pareillement, ou peu s'en faut, *Pam* et *Oehler*.

23. Cf. p. 115, dont les règles (1) et (3) reprennent les formules.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1. Œuvres de Tertullien

<i>An.</i>	De anima
<i>Ap.</i>	Apologeticum (<i>CUF</i> ; 1961 = 1929)
<i>Bapt.</i>	De baptismo (<i>SC</i> 35)
<i>Carn.</i>	De carne Christi (<i>SC</i> 216 et 217)
<i>Cor.</i>	De corona
<i>Cult.</i>	De cultu feminarum, I et II (<i>SC</i> 173)
<i>Exh.</i>	De exhortatione castitatis (<i>SC</i> 319)
<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 (<i>SC</i> 365), II (<i>SC</i> 368), III (<i>SC</i> 399), IV et V
<i>Mart.</i>	Ad martyras
<i>Mon.</i>	De monogamia (<i>SC</i> 343)
<i>Nat.</i>	Ad nationes
<i>Or.</i>	De oratione
<i>Paen.</i>	De paenitentia (<i>SC</i> 316)
<i>Pal.</i>	De pallio
<i>Pat.</i>	De patientia (<i>SC</i> 310)
<i>Praes.</i>	De praescriptione haereticorum (<i>SC</i> 46)
<i>Prax.</i>	Aduersus Praxean
<i>Pud.</i>	De pudicitia (<i>SC</i> 394 et 395)
<i>Res.</i>	De resurrectione mortuorum
<i>Scap.</i>	Ad Scapulam
<i>Scorp.</i>	Scorpiace
<i>Spect.</i>	De spectaculis (<i>SC</i> 332)

<i>Test.</i>	De testimonio animae
<i>Val.</i>	Aduersus Valentinianos (<i>SC</i> 280 et 281)
<i>Virg.</i>	De uirginibus uelands
<i>Vx.</i>	Ad uxorem, I et II (<i>SC</i> 273)

2. Revues et collections

N.B. — Les abréviations utilisées pour les revues sont celles de l'*Année Philologique*.

<i>ACW</i>	<i>Ancient Christian Writers</i> , Westminster (Maryland).
<i>ANF</i>	<i>The Ante-Nicene Fathers</i> (réimpr. Grand Rapids, MI).
<i>BA</i>	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> , Paris.
<i>BKV</i>	<i>Bibliothek der Kirchenväter</i> , Kempten, Munich.
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> , Turnhout.
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne.
<i>CUF</i>	<i>Collection des Universités de France</i> (Ass. G. Budé), Paris.
<i>HbAW</i>	<i>Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft</i> , Munich.
<i>PO</i>	<i>Patrologie Orientale</i> , Paris.
<i>PTS</i>	<i>Patristische Texte und Studien</i> , Berlin.
<i>PW</i>	PAULY-WISSOWA-KROLL, <i>Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart.
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart.
<i>SBW</i>	<i>Sitzungsb. d. Akad. d. Wiss. zu Wien</i> , phil.-hist. Kl., Vienne.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.
<i>ThW</i>	<i>Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments</i> , Stuttgart.
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , Munich.
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Leipzig.
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i> , Amsterdam.
<i>VL</i>	<i>Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel</i> , Fribourg-en-B.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE TERTULLIEN

1. Éditions et traductions du *De uirginibus uelandis*

- N.B. — Pour les éditions anciennes (XVI^e-XX^e s.), cf. l'Introduction, p. 105-107, et *Conspectus siglorum*, p. 124-125.
- É. DEKKERS dans *Tertulliani opera* II (*Opera Montanistica*), CCL 2, Turnhout 1954, p. 1207-1226.
- G.F. DIERCKX dans *Stromata patristica et mediaevalia* 4, Utrecht 1956, p. 38-60.
- V. BULHART dans *Tertulliani opera* IV, CSEL 76, Vienne 1957, p. 79-103.
- Traduction française par :
- A. DE GENOUDE, *Les Pères de l'Église*, t. 7, Paris 1842, p. 565-591.
- Traduction allemande par :
- K.A.H. KELLNER, *Tertullians sämtliche Schriften* aus dem Lateinischen übersetzt von H. Kellner, 1. Band : *Die apologetischen und praktischen Schriften*, Cologne 1882², p. 354-376.
- Eva SCHULZ-FLÜGEL, *De uirginibus uelandis*, introd., trad., comm. théologique et philosophique (thèse de doctorat), Göttingen 1977 (Rec. : P. PETITMENGIN, « *Chronica Tertulliana* 1977 », *REAug.* 24, 1978, p. 311).
- C. STÜCKLIN, *Tertullian, De uirginibus uelandis, Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage* (*Europäische Hochschulschriften*, XXIII, 26; thèse de doctorat en théologie de l'Université de Bâle), introd., trad., comm., Berne-Francfort 1974 (Rec. : P. PETITMENGIN, *REAug.* 21, 1975, p. 445-447).

Traduction anglaise par :

S. THELWALL, *ANF* 3 (1885), p. 27-37.

Traduction italienne par :

P.A. GRAMAGLIA, *De uirginibus uelandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane* (*Collana di testi e studi*), Turin 1984.

2. Éditions et traductions
utilisées d'autres œuvres de Tertullien. *Indices*

Ancient Christian Writers (Westminster MD)

13 (1951) : *Exh., Mon., Vx.* (trad. angl. et notes W.P. Le Saint).

24 (1956) : *Herm.* (trad. angl. et notes J.H. Waszink).

28 (1959) : *Paen., Pud.* (trad. angl. et notes W.P. Le Saint).

Bibliotheca Helvetica Romana (Genève 1968) : *Nat.* I (éd., trad. fr. et comm. A. Schneider).

CUF (Paris 1961 = 1929) : *Ap.* (éd. et trad. J.P. Waltzing et A. Severijns).

Érasme, série latine, 18 (Paris 1966) : *Cor.* (éd. et comm. J. Fontaine).

Hermes Einzelschr. 15 (Wiesbaden 1964) : *Iud.* (Ed. et comm. H. Tränkle).

Oxford Early Christian Texts (Oxford 1972) : *Marc.* (éd. et trad. E. Evans), t. 1 (I-III) ; t. 2 (III-V).

SC (Paris)

35 : *Bapt. Traité du Baptême.* R.F. Refoulé - M. Drouzy (1952)

46 : *Praes. De la prescription contre les hérétiques.* R.F. Refoulé, trad. par P. de Labriolle (1957).

173 : *Cult. La Toilette des femmes.* M. Turcan (1971).

216-217 : *Carn. La Chair du Christ.* J.-P. Mahé (1975).

273 : *Vx. A son épouse.* C. Munier (1980).

280-281 : *Val. Contre les Valentiniens.* J.-C. Fredouille (1980-1981).

310 : *Pat. De la patience.* J.-C. Fredouille (1984).

319 : *Exh. Exhortation à la chasteté.* C. Moreschini, trad. par J.-C. Fredouille (1985).

316 : *Paen. La Pénitence.* Ch. Munier (1984).

332 : *Spect. Les Spectacles.* M. Turcan (1986).

343 : *Mon. Le Mariage unique.* P. Mattei (1988).

- 365 : *Marc. I. Contre Marcion*, t. 1 (livre I). R. Braun (1990).
 368 : *Marc. II. Contre Marcion*, t. 2. (livre II). R. Braun (1991).
 394-395 : *Pud. La Pudicité*. C. Micaelli, trad. par C. Munier (1993).
 399 : *Marc. III. Contre Marcion*, t. 3. (livre III). R. Braun (1994).

SPCK (Londres)

- (1948) : *Prax.* (éd., trad. et comm. E. Evans).
 (1953) : *Or.* (éd., trad. et comm. E. Evans).
 (1964) : *Bapt.* (éd., trad. et comm. E. Evans).

Stromata patristica et mediaevalia 4 (Utrecht 1956) : *Or.* (éd. G.F. Diercks).

Supplements to VChr 1 (Leiden 1987) : *Id.* (éd. et trad. angl. J.H. Waszink et J.C.M. Van Winden).

Éditions isolées :

- (Amsterdam 1947) : *An.* (éd. et comm. J.H. Waszink = WASZINK, comm. *An.*).
 (Bussum 1947) : *Or.* (éd., trad. néerl. et comm. G.F. Diercks = DIERCKS, comm. *Or.*).
 (Florence 1984) : *Test.* (éd., trad. et comm. C. Tibiletti).

N.B. — Les errata des éditions critiques sont indiqués par P. PETITMENGIN, « Errata Tertulliana » in *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun* (*Publications de la Faculté des Lettres et Sc. hum. de Nice*, 56), 1990, t. 2, p. 35-46.

G. CLAESSION, *Index Tertullianus*, 3 t. : A-E, F-P, Q-Z et α - ω , Paris 1974-1975.

II. ÉTUDES ET TRAVAUX

- ACHELIS, *Christentum* = ACHELIS, H., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 t., Leipzig 1912.
 ACHELIS, *Virgines* = ACHELIS, H., *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu 1. Kor. 7*, Leipzig 1902.
 ADAM, *Kirchenbegriff* = ADAM, K., *Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 6-4)*, Paderborn 1907.

- ADAMS, *Words* = ADAMS, J.N., « Words for Woman and Wife », *Glotta*, 50 (1972), p. 234 s.
 ANDRESEN, *Kirchen* = ANDRESEN, C., *Die Kirchen der alten Christenheit (Die Religionen der Menschheit, 29)*, Stuttgart 1971.
 ARMSTRONG, *Genesis* = ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche (Beitr. z. Gesch. d. bibl. Hermeneutik, 4)*, Tübingen 1962.
 BANEY, M.M., *Tertullianus, Africa Romana. Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian (The Catholic University of America Patristic Studies, 80)*, Washington DC 1948.
 BARNES, *Tertullian* = BARNES, Th.D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1985².
 BECK, *Recht* = BECK, A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Aalen 1967 (= Halle 1930).
 BECKER, C., recension de BULHART, *CSEL* 76 (1957), t. 4, *Gnomon* 33 (1961), p. 289-291.
 BENDER, *Geist* = BENDER, W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian (MTS 2-18)*, Munich 1961.
 BERNOULLI, *Ikongraphie* = BERNOULLI, J.J., *Römische Ikongraphie*, t. 2, Stuttgart-Leipzig-Berlin 1894.
 BLÜMNER, *Privataltertümer* = BLÜMNER, H., *Die römischen Privataltertümer (HbAW 3)*, t. 4, 2, 2, Munich 1911.
 BONWETSCH, *Montanismus* = BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881.
 BORLEFFS, *Handschrift* = BORLEFFS, Ph., « Zur Luxemburger Tertullian-Handschrift », *Mnemosyne*, ser. III, 2 (1935), p. 299 s.
 BORNKAMM, *Paraklet* = BORNKAMM, G., « Der Paraklet im Johannesevangelium », dans *Festschrift für R. Bultmann*, Stuttgart 1949, p. 12-35.
 BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (éd. H. Gressmann), Tübingen 1966⁴.
 BRANDT, *Ethik* = BRANDT H., *Tertullians Ethik*, Gütersloh 1929.
 BRAUN, *Deus* = BRAUN, R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (EA 70)*, Paris 1977².
 BRAUN, *I Cor. 7* = BRAUN, R., « Tertullien et l'exégèse de *I Cor. 7* », *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris 1972, p. 21-28 (reproduit dans BRAUN, R., *Approches de Tertullien*, Paris 1992, p. 111-118).

- BULHART, *SB* = BULHART, V., *Tertullian-Studien* (*SBW* 231.5), Vienne 1957.
- BULHART, V., « De sermone Tertulliani », *CSEL* 76, p. IX-LVI.
- CAPELLE, *Symbole* = CAPELLE, P., « Le symbole romain au second siècle », *RBén* 39 (1922), p. 33-45.
- CHADWICK, *Enkrateia* = CHADWICK, H., art. « Enkrateia », *RAC* 5 (1962), col. 343-365.
- CHURCH, F.F., « Sex and Salvation in Tertullian », *HTbR* 68 (1976), p. 83-101.
- CONZELMANN, comm. *I Cor.* = *Der erste Brief an die Korinther*, trad. en all. et commenté par H. Conzelmann, *Krit. exeg. Kommentar über das NT*, Göttingen 1969.
- CORTELLEZZI, G., « Il concetto della donna nelle opere di Tertulliano », *Didaskaleion*, N.S. 1 (1923), 1, p. 5-29; 2, p. 57-79; 3, p. 43-100.
- DANIÉLOU = DANIÉLOU, J., « La littérature latine avant Tertullien », *REL* 48 (1970), p. 357-375.
- DE PAUW, *Justification* = PAUW, F. DE, « La justification des traditions non écrites chez Tertullien », *EthL* 19 (1942), p. 5-46.
- DELLING, *Paulus* = DELLING, G., *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe* (*BZAW* 4-5), 1931.
- DIHLE, *Demut* = DIHLE, A., art. « Demut », *RAC* 3 (1956), col. 765-771.
- DÖLGER, *Himmelskönigin* = DÖLGER, F.J., « Die Himmelskönigin von Karthago », *Antike und Christentum*, 1 (1929), p. 92-106.
- DÖLGER, *Lebensrecht* = DÖLGER, F.J., « Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike », *Antike und Christentum*, 4 (1934), p. 1-61.
- EHRHARDT, *Succession* = EHRHARDT, A., *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, Londres 1953.
- FONTAINE, *Titre* = FONTAINE, J., « Sur un titre de Satan chez Tertullien : *diabolus interpolator* », *SMSR* 38 (1967), p. 197-216.
- FORD, *Virgin* = FORD, Josephine M., « The Meaning of Virgin », *NTS* 1966, 293-299.
- FRANK, *Bios* = FRANK, K.S., *Angelikos Bios (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 26)*, Münster 1964.

- FRANK, *Grundzüge* = FRANK, K.S., *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1975.
- FRAZER, *Bough* = FRAZER, J. G., *The Golden Bough*, t. 2 : *Taboo and the Perils of the Soul*, Londres 1922³.
- FREDOUILLE, *Argumentation* = FREDOUILLE, J.-C., « Argumentation et rhétorique dans le *De corona* de Tertullien », *MH* 41 (1984), p. 96-116 (spécialement p. 112-116 sur *Virg.*).
- FREDOUILLE, *Conversion* = FREDOUILLE, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- FREIER, *Caput* = FREIER, H., *Caput uelare* (diss.), Tübingen 1963.
- FREND, *Donatist* = FREND, W.H.C., *The Donatist Church*, Oxford 1952.
- FREND, *Ebrei* = FREND, W.H.C., « Tertulliano e gli Ebrei », *RSLR* 4 (1968), p. 3-10.
- FREND, *Martyrdom* = FREND, W.H.C., *Martyrdom and Persecution*, Oxford 1965.
- FREND, *Seniores laici* = FREND, W.H.C., « The Seniores laici and the Origins of the Church in North Africa », *JThS* NS, 12-2 (1961), p. 280-284.
- GRIFFITHS, *Apuleius* = GRIFFITHS, G., *Apuleius of Madauros, The Isis Book*, Leyde 1975.
- GUILLAUMONT, *Agapètes* = GUILLAUMONT, A., « Le nom des agapètes », *VChr* 63 (1969), p. 30-37.
- GUILLAUMONT, *Phénoménologie* = GUILLAUMONT, A., « Esquisse d'une phénoménologie du monachisme », *Numen* 25 (1978), p. 40-41.
- HARNACK, *Chronologie* = HARNACK, A., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2. Teil : *Chronologie*, t. 2, Leipzig 1904 (réimpr. 1958).
- HARTEL, *Studien* = HARTEL, W. VON, *Patristische Studien* (*SBW* 121-6), 4 t., Vienne 1890.
- HEITSCH, E., « Die Nicht-philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ », *Hermes* 90 (1962), p. 24-33.
- HEUSSI, *Ursprung* = HEUSSI, K., *Dev Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- HOFMANN, *Syntax* = HOFMANN, J.B., *Lateinische Syntax und Stilistik*, neubearbeitet von A. SZANTYR, Munich 1965.
- HOPPE, *Beiträge* = HOPPE, H., *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932.

- HOPPE, *Quaestiones* = HOPPE, H., *De sermone Tertulliano quaestiones selectae*, Marburg 1897.
- HOPPE, *Syntax* = HOPPE, H., *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903 (trad. ital. Brescia 1985).
- HORBURY, *Jews* = HORBURY, W., « Tertullian on the Jews in the Light of *Spect.* 30, 5-6 », *JThS* 23 (1972), p. 455-459.
- JEREMIAS, *Schleier* = JEREMIAS, A., *Der Schleier von Sumer bis heute (Der alte Orient, 31-1/2)*, Leipzig 1931.
- KAHRSTEDT, U., *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Munich 1958².
- KARPP, *Schrift* = KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 47)*, Gütersloh 1955.
- KASER, *Privatrecht* = KASER, M., *Das römische Privatrecht (HbAW 10, 3, 3)*, 2 t., Munich 1975².
- KEENAN, *Cypr. Hab. uirg.* = KEENAN, A.E., *Thasci Caecilii Cypriani de habitu uirginum*, trad. anglaise et comm., Washington 1952.
- KELLY, *Early Christian Doctrines* = KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Londres 1958 (trad. franç., Paris 1968).
- KLEIN, *Forderungen* = KLEIN, J., *Tertullian: Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen*, Bonn 1940.
- KNECHT, *Grég.* = KNECHT, A., *Grég. Naz., Gegen die Putzsucht der Frauen* (éd., trad. et comm.), Heidelberg 1972.
- KOCH, *Jungfräuschaft* = KOCH, H., *Adhuc uirgo. Mariens Jungfräuschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jh.* (Beiträge zur hist. Theologie, 2), Tübingen 1929.
- KOCH, *Virgines* = KOCH, H., « Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten », *TU* 31-2 (1907), p. 59-103.
- KROYMANN, *Italien* = KROYMANN, E., *Die Tertullian-Überlieferung in Italien (SBW 138-3)*, Vienne 1897.
- KROYMANN, *Überlieferung* = KROYMANN, E., « Zur Überlieferungsgeschichte des Tertullian-Textes », *RhM* 68 (1913), p. 128-152.
- KROYMANN, *Vorarbeiten* = KROYMANN, E., *Kritische Vorarbeiten für den III. und IV. Band der neuen Tertullian-Ausgabe (SBW 143-6)*, Vienne 1900.

- KUHN, *Ἄγιος* = KUHN, K.G., art. « ἄγιος (dans le judaïsme rabbinique) », *ThW* 1 (1933), p. 101 s.
- KÜHNER, *Grammatik* = KÜHNER, R. - HOLZWEISSIG, F. - STEGMANN, G., *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, Hanovre 1912 (réimpr. Darmstadt 1974).
- KYTZLER, B., *Ehe und Familie in der frühchristlichen Apologetik. Minucius Felix, Tertullianus (Vox Patrum, 8-9)*, Lublin 1985.
- LABRIOLLE, *Crise* = LABRIOLLE, P. DE, *La crise montaniste*, Paris 1913.
- LABRIOLLE, P. DE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg 1913.
- LAMIRANDE, E. « Tertullien misogyne ? Pour une relecture du *De cultu feminarum* », *Science et Esprit*, 39 (1987), p. 5-25
- LECLERCQ, *Cénobitisme* = LECLERCQ, H., art. « Cénobitisme », *DACL* 2-2 (1925), col. 3047-3248.
- LEIPOLDT, *Frau* = LEIPOLDT, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954.
- LÖFSTEDT, *Arnobiana* = LÖFSTEDT, E., *Arnobiana, Textkritische und sprachliche Studien zu Arnobius*, Lund 1917.
- LÖFSTEDT, E., *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum*, Lund 1918.
- LÖFSTEDT, *Sprache* = LÖFSTEDT, E., *Zur Sprache Tertullians*, Lund 1920.
- LÖFSTEDT, *Studien* = LÖFSTEDT, E., *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1936.
- LOHSE, *Mönchtum* = LOHSE, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen*, t. 1, Munich-Vienne 1969.
- MARTIN, *Rhetorik* = MARTIN, J., *Antike Rhetorik (HbAW 2 B)*, Munich 1974.
- MATTEI, *Critique* = MATTEI, P., « Tertullien *De monogamia*. Critique textuelle et contenu doctrinal », *RSLR* 22 (1986), p. 68-87.
- MATTEI, P., « Du divorce, de Tertullien, et de quelques autres sujets... Perspectives nouvelles et idées reçues », *REAug.* 39 (1993), p. 23-35 (note critique sur C. MUNIER, *Autorité épiscopale* : cf. *infra*).

- MATTEI, *Schisme* = MATTEI, P., « Le schisme de Tertullien. Essai de mise au point biographique et ecclésiologique », *Hommage à René Braun*, t. 2 : *Autour de Tertullien*, Paris-Nice 1990, p. 129-148.
- METZ, *Vierges* = METZ, R., *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris 1954.
- MOINGT, *Théologie* = MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien (Théologie, 68-69-70-75)*, 4 t., Paris 1966-1969.
- MONCEAUX, *Voile* = MONCEAUX, P., « Sur le voile des femmes en Afrique », *Bull. de la Soc. nat. des antiqu. de France* (1901), p. 339-341.
- MOREL, *Deductio* = MOREL, V., « Deductio omnis ueritatis, Het vers Joh. 16, 23 bij Tertullian », *Stud. Cath.* 16 (1940), p. 194-206.
- MOREL, *Développement* = MOREL, V., « Le développement de la disciplina sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien », *RHE* 35 (1939), p. 243-265.
- MOREL, *Disciplina* = MOREL, V., « Disciplina : le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien », *RHE* 40 (1944-1945), p. 5-46.
- MOREL, *Ontwikkeling* = MOREL, V., *De ontwikkeling van de christelijke overlevering*, Bruges-Bruxelles 1946.
- MORESCHINI, *Prolegomena* = MORESCHINI, C., « Prolegomena ad una futura edizione dell'Adversus Marcionem », *ASNP* serie III, 35 (1966), p. 239-308 ; 36 (1967), p. 93-102 et 235-244.
- MUNIER, Ch., « La tradition apostolique chez Tertullien », *L'année canonique*, 33 (1979), p. 175-192 ; repris dans *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale — I^{re}-VI^e s. (Variorum, 7)*, Londres 1991 (sur cet art., cf. P. MATTEI, « Du divorce... » p. 33, n. 9).
- NAGEL, *Motivierung* = NAGEL, P., « Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums » (*TU* 95), Berlin 1966.
- NÖLDECHEN, E., *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians (TU* 5, 2), Leipzig 1888.
- NÖLDECHEN, *Schleierstreit* = NÖLDECHEN, E., « Die Krisis im karthagischen Schleierstreit 206 », *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 7 (1886), p. 46 s.
- NORDEN, *Kunstprosa* = NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, 2 t., Darmstadt 1958⁵.

- NORDEN, *Theos* = NORDEN, E., *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913.
- O'MALLEY, *Bible* = O'MALLEY, T.P., *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis (Latinitas Christianorum Primaeva, 21)*, Nimègue 1967.
- ΟΕΡΚΕ, *Κάλυμμα* = ΟΕΡΚΕ, A., art. « κάλυμμα, κατακαλύπτω », *ThW* 3 (1938), p. 560-562 ; p. 563-565.
- OJOADE, J.O., « A Latin Text on the Veiling of Women in Pre-Islamic Arabia », *Museum Africum. West African Journal of Classical and Related Studies* 4 (1975), p. 57-58.
- OTTO, *Sprichwörter* = OTTO, A., *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890.
- OTTO, *Natura* = OTTO, S., *Natura und dispositio. Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Munich 1960.
- OTTO, *Zeit* = OTTO, S., « Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie », *ZKTh* 82 (1960), p. 74-87.
- PICARD, G.Ch., *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 2^e éd. mise à jour, Paris 1990.
- POHLENZ, *Stoa* = POHLENZ, M., *Die Stoa*, 2 t., Göttingen 1948-1951.
- POSCHMANN, *Paenitentia* = POSCHMANN, B., *Paenitentia secunda*, Bonn 1940.
- POWELL, *Tertullianists* = POWELL, D., « Tertullianists and Cataphrygians », *VChr* 29 (1975), p. 33-54.
- PREISKER, *Ehe* = PREISKER, H., *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927.
- PROKSCH, *Ἄγιος* = PROKSCH, O., art. « ἄγιος (dans le N.T.) », *ThW* 1 (1933), p. 101-112.
- RAMBAUX, *Morales* = RAMBAUX, C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.
- REITZENSTEIN, *Früchte* = REITZENSTEIN, R., « Eine frühchristliche Schrift von den Dreierlei Früchten des christlichen Lebens », *ZNTW* 15 (1914), p. 63 s.
- RICHTER, *Zeitgeschichte* = RICHTER, W., « Römische Zeitgeschichte und innere Emigration », *Gymnasium* 68 (1961), p. 286-315.
- RÖNSCH, *Itala* = RÖNSCH, H., *Itala und Vulgata*, Munich 1965².
- RÖNSCH, *NT* = RÖNSCH, H., *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig 1871.

- SÄFLUND, *Pal.* = SÄFLUND, G., *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians*, Lund 1955.
- SCHMID, *Brautschaft* = SCHMID, J., art. « Brautschaft », *RAC* 2 (1954), col. 528-564.
- SCHMIEDEL, *Consuetudo* = SCHMIEDEL, B., *Consuetudo im klassischen und nachklassischen römischen Recht*, Graz 1966.
- SCHULZ-FLÜGEL, Eva, « Tertullian und das 'zweite Geschlecht' », *REAug.* 42 (1996), p. 3-19.
- SCIUTO, *Ispirazione* = SCIUTO, F., « Una ispirazione paolina in Tertulliano. *Virg.* 17, 9 (Bulhart) », *Orpheus* 10 (1963), p. 33-38.
- SCIUTO, F., Recension de *CSEL* 76 (1957), t. 4 dans *Orpheus* 4 (1958), p. 164-171.
- SELIGMANN, *Blick* = SELIGMANN, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, t. 1-2, Berlin 1910.
- SEYRIG, *Bas-reliefs* = SEYRIG, H., « Bas-reliefs monumentaux du temple de Bél à Palmyre », *Syria* 15 (1934), p. 155-156.
- SIDER, *Rhetoric* = SIDER, R.D., *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford 1971.
- SPEIGL, *Herkommen* = SPEIGL, J., « Herkommen und Fortschritt im Christentum nach Tertullian », dans *Pietas, Festschrift für B. Kötting* (*JbAC* Ergänzungsband 8), Münster 1980, p. 165-178.
- STIRNIMANN, *Praescriptio* = STIRNIMANN, *Die praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechtes und der Theologie*, Freiburg 1949.
- STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* = STRACK, H.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3, Munich 1926 (1956²).
- STRATHMANN, *Askese* = STRATHMANN, H.-KESELING, P., art. « Askese (nichtchristlich und christlich) », *RAC* 1 (1950), col. 749-795.
- STRECKER, *Ebioniten* = STRECKER, G., art. « Ebioniten », *RAC* 4 (1959), col. 487-500.
- SVENNUNG, *Orosiana* = SVENNUNG, J., *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius* (diss.), Uppsala 1922.
- SVENNUNG, *Palladius* = SVENNUNG, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala 1935.

- TEEUWEN, *Bedeutungswandel* = TEEUWEN, S.W.J., *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn 1926.
- TELFER, *Origins* = TELFER, W., « The Origins of Christianity in Africa », *TU* 79 (1961), p. 512-517.
- THÖRNELL, *Studia* = THÖRNELL, G., *Studia Tertullianea I-IV*, Uppsala 1918, 1921, 1922, 1926.
- THRAEDE, *Fortschritt* = THRAEDE, K., art. « Fortschritt », *RAC* 8 (1972), col. 141-182.
- THRAEDE, *Frau* = THRAEDE, K., art. « Frau », *RAC* 8 (1972), col. 197-269.
- VAN DER GEEST, J.E.L., *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique (Latinitas Christianorum Primaeva, 22)*, Nimègue 1972.
- VAN DER PLOEG, *Esséniens* = VAN DER PLOEG, J., « Les esséniens et les origines du monachisme chrétien », *OChA* 153 (1958), p. 321 s.
- DE VAUX, *Voile* = VAUX, R. DE, « Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien », *RBib* 44 (1935), p. 395 s.
- WASZINK, *Pompa diaboli* = WASZINK, J.H., « Pompa diaboli », *VChr* 1 (1947), p. 19-41 (repris dans *Opuscula selecta*, Leyde 1979, p. 288-316).
- WILPERT, *Jungfrauen* = WILPERT, J., *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1892.
- WUELFING, *Veritas* = WUELFING VON MARTITZ, P., « Verus, Verum und Veritas », *Glotta*, 46 (1968), p. 278-293.
- WUESCHER-BECCHI, *Kopftracht* = WUESCHER-BECCHI, E., « Die Kopftracht der Vestalinnen und das Velum der gottgeweihten Jungfrauen », *RQA* 1902, p. 313 s.

CONSPECTVS SIGLORVM

Codices

- N* Florentinus Magliabechianus, Conventi soppressi I, VI, 9, saec. XV
F Florentinus Magliabechianus, Conventi soppressi I, VI, 10, scriptus a. 1426
X Luxemburgensis 75, saec. XV ex.
G Gorziensis in tertia editione a Rhenano adhibitus, amissus
L Leidensis 2, saec. XV
V Vindobonensis 4194, nunc Neapolitanus Mus. Naz. 55, saec. XV
*V*² emendationes a manu recentiore codici *V* insertae
*D*¹ Diuionensis, ex collatione Pithoi (Pithou)
*D*² Diuionensis, ex collatione Salmasii (C. Saumaise)
D consensus collationum *D*¹ *D*²

Editiones

- R*¹ editio princeps Beati Rhenani, Basileae 1521
*R*² editio altera Beati Rhenani, Basileae 1528
*R*³ editio tertia Beati Rhenani, Basileae 1539
*R*¹ *mg.* coniecturae Rhenani in margine eius editionis prolatae
*R*² (p. 505-507) coniecturae Rhenani p. 505-507 editionis alterius prolatae
R consensus harum editionum
Gel Sigismundi Gelenii, Basileae 1550
Pam Iacobi Pamelii, Antuerpiae 1579

- La Cerda* Ioannis Ludouici de la Cerda, Parisiis 1624
Rig Nicolai Rigaltii, Parisiis 1634
Oe Francisci Oehler, Lipsiae 1853-1854
Dek Eligii Dekkers in Corpore Christianorum, uol. 2, Turnholti 1954
Di Gerardi Frederici Diercks, De oratione et de uirginibus uelandis libelli, Strom. patr. et mediaeualia, 4, 1956
Bu Vincenti Bulhart in Corpore Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 76, Vindobonae 1957
edd. editores
Auctores librorum criticorum
Urs Fuluii Ursini emendationes epidicticae a Ioanne a Wouwer in lucem emissae, Francofurti 1603
Lat Latini Latini coniecturae apud Pamelium, ed. cit.
Iun Francisci Iunii, Franekerae 1597
Salm Claudii Salmasii libri de pallio, Parisiis 1622
Kr Aemiliani Kroymann coniecturae in manuscripto suo prolatae
Thörnell Gustav Thörnell, Studia Tertulliana I-IV, Upsala 1917-1926
Bor emendatio quam Ianus Gulielmus Borleffs Gerardo Frederico Diercks publicandum concessit

TEXTE
ET
TRADUCTION

DE VIRGINIBVS VELANDIS

I. 1. (1.)* Proprium iam negotium passus meae opinionis Latine quoque ostendam uirgines nostras uelari oportere, ex quo transitum aetatis suae fecerint; hoc exigere ueritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non
5 patrocina personarum, non priuilegium regionum; ex his enim fere consuetudo initium ab aliqua ignorantia uel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur et ita aduersus ueritatem uindicatur. 2. Sed Dominus noster Christus ueritatem se, non consuetudinem, cognominauit^a.
10 (2.) Si semper Christus, et prior omnibus, aequae ueritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo, quibus nouum est quod sibi uetus est. 3. Haeresis non tam nouitas quam ueritas reuincit. Quodcumque aduersus ueritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam uetus consuetudo. Ceterum suo uitio quis
15 quid ignorat; quod autem ignoratur fuit tam requirendum quam recipiendum quod agnoscitur.

* Nous avons conservé concurremment la numérotation du *CSEL* 76 (chiffres arabes en caractères gras) et celle du *CCL* 2 (entre parenthèses); nous n'avons pas retenu celle de Diercks. Toutefois l'Introduction et le Commentaire pour *Virg.* ne tiennent compte que des divisions du *CSEL* et pour les autres traités de Tertullien n'utilisent que les divisions du *CCL*.

incipit de uirginibus uelandis *N* explicit liber tertulliani de penitencia. incipit liber eiusdem de uirginibus uelandis *F* q. septimi florentis tertulliani incipit liber de uirginibus uelandis *X* || 5 patrocina *NR*: patrocini *FX* patrocini *LV* patrocini *V*² || 12 haeresis (her- *FX D*¹) *FX D*¹ *Bu*: haeresis *NR Dek* haereses *O e Di* || 16 quam recipiendum: *om. X*

LE VOILE DES VIERGES

Vérité et coutume

1. Rapport entre vérité et hérésie, nouveauté et coutume

Antériorité du Christ, I. 1. (1.) Bien que j'aie déjà essayé pour mon opinion le désagrément
ancienneté qui l'attendait, je montrerai en latin
des coutumes aussi que nos vierges doivent se voiler dès lors qu'elles sont entrées dans l'âge adulte. C'est là — je le montrerai — ce qu'exige la vérité, que nul ne peut frapper de prescription, ni durée écoulée, ni autorité personnelle, ni privilège local. Telles sont en effet presque toujours les raisons pour lesquelles une coutume qui a pris sa source en quelque ignorance ou naïveté se renforce avec le temps et passe en usage, pour être de la sorte invoquée contre la vérité. 2. Or le Christ notre Seigneur s'est nommé *vérité* et non *coutume*^a. (2.) Si le Christ est éternel et antérieur à tout, la vérité de même est chose éternelle et primordiale. Tant pis pour ceux qui jugent nouveau ce qui de soi est ancien. 3. Les hérésies sont réfutées moins par leur nouveauté que par la vérité. Tout ce qui va à contresens de la vérité, voilà l'hérésie, même une coutume ancienne. Au reste, c'est de sa faute si tel ou tel ignore ceci ou cela; car il eût fallu aussi bien chercher ce que l'on ignore qu'accepter ce que l'on reconnaît.

a. cf. Jn 14, 6

4. (3.) Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium eius Iesum Christum, natum ex uirgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, uenturum iudicare uiuos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. 5. (4.) Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conuersationis admittunt nouitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei.

6. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adiciente cottidie ad iniquitatis ingenia opus Dei aut cessauerit aut proficere destiterit, cum propterea Paraclitum miserit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo uicario Domini, Spiritu Sancto. 7. (5.) *Adhuc multa habeo loqui ad uos, sed nondum potestis ea baiulare; cum uenerit ille Spiritus ueritatis, deducet uos in omnem ueritatem et superuenientia renuntiabit uobis*^b. Sed et supra de hoc eius opere pronuntiauit^c. 8. Quae est ergo Paracliti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae reuelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? 40 Nihil sine aetate est, omnia tempus expectant. Denique Ecclesiastes: *Tempus, inquit, omni rei*^d. 9. Aspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoueri: (6.) granum est

Intangibilité de la règle de foi, évolution de la discipline

4. (3.) Assurément, il n'y a qu'une seule et unique règle de foi, seule immuable et irréformable: croire en un Dieu unique, tout puissant, créateur de l'Univers, et en son Fils, Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, le troisième jour ressuscité des morts, monté au ciel, maintenant assis à la droite du Père, et qui viendra juger les vivants et les morts, après la résurrection, laquelle atteindra aussi la chair. 5. (4.) Pourvu que cette loi de la foi demeure intacte, tout le reste, qui touche à la discipline et aux mœurs, admet certainement des innovations qui le corrigent, étant entendu que la grâce de Dieu opère et progresse jusqu'à la fin.

2. Rôle salvifique du Paraclet

6. Comment se pourrait-il en effet que, le diable ne cessant d'opérer et multipliant tous les jours ses malignes inventions, l'action de Dieu se soit mise en vacance ou ait arrêté son progrès? Bien plutôt, le Seigneur a envoyé le Paraclet justement afin que peu à peu — puisque l'insuffisance humaine ne pouvait tout saisir d'un coup — la discipline fût dirigée dans la bonne voie, ordonnée et conduite à la perfection par ce vicaire du Seigneur, le Saint-Esprit. 7. (5.) « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter pour l'instant; quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière et vous annoncera les choses à venir^b. » Plus haut, le Seigneur s'était déjà prononcé sur cette action du Paraclet^c. 8. Quel sens a donc la fonction du Paraclet, sinon que la discipline est dirigée dans la bonne voie, le sens de l'Écriture révélé, l'intelligence redressée, que l'on progresse vers le meilleur? Il n'est rien qui ait lieu sans le temps, toute chose attend son heure. Car, dit l'Écclésiaste, « il y a un temps pour tout^d. » 9. Vois comme dans la création même tout se développe jusqu'à monter en fruit: (6.)

²¹ tertio *R Gel* || 25-26 perficiente *X* || 33 adhuc *NFX Di Bu*: inquit *add. R Dek* || ad uos *NFD² Dek*: uobis *X R Di Bu*

^b. Jn 16, 12 s. || c. cf. Jn 14, 26 || d. Eccl. 3, 17

primo et de grano frutex oritur et de frutice arbuscula eni-
 titur, deinde rami et frondes inualescunt et totum arboris
 45 nomen expanditur, inde germinis tumor et flos de germine
 soluitur et de flore fructus aperitur; is quoque rudis ali-
 quamdiu et informis paulatim aetatem suam dirigens erudi-
 tur in mansuetudinem saporis. 10. (7.) Sic et iustitia —
 nam idem Deus iustitiae et creaturae — primo fuit in rudi-
 50 mentis natura Deum metuens, dehinc per legem et prophe-
 tas promouit in infantiam, dehinc per euangelium efferebit
 in iuuentutem, nunc per Paracletum componitur in maturi-
 tatem. 11. Hic erit solus a Christo magister^e et dicendus
 et uerendus. Non enim ab se loquetur, sed quae mandantur
 55 a Christo^f; hic solus antecessor, quia solus post Christum;
 hunc qui receperunt, ueritatem consuetudini antepo-
 nunt, hunc qui audierunt usque non olim prophetantem, uirgines
 contegunt.

II. 1. (1.) Sed nolo interim hunc morem ueritatis depu-
 tare, consuetudo sit tantisper, ut consuetudini etiam consue-
 tudinem opponam. Per Graeciam et quasdam barbarias eius
 plures ecclesiae uirgines suas abscondunt; est et sub hoc
 5 caelo institutum istud alicubi, ne qui gentilitati Graecanicae
 aut barbaricae consuetudinem illam ascribat. 2. (2.) Sed eas
 ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli uel apostolici uiri
 condiderunt, et puto ante quosdam. Habent igitur et illae
 eandem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores

51 efferuit FX || 54 ab : a ND || loquitur Dek Bu || 56 consuetudinem
 ueritati N || 57 usque non olim (*de sensu, uid. comm.*) : usque, non olim
dist. Di usque nunc, non olim Urs Rig qui tamen usque nunc *tantum res-
 cribere maluit*

II. 1 ueritati R³ edd.

e. cf. Matth. 23, 8; Jn 13, 13 || f. cf. Jn 12, 49

d'abord une graine, puis la graine produit un germe, et du
 germe se dégage une pousse; puis branches et feuille for-
 cissent, et tout ce qui forme l'arbre s'épanouit; alors se
 gonfle un bourgeon, du bourgeon jaillit une fleur, et la fleur
 découvre un fruit; ce fruit aussi, quelque temps grossier et
 sans forme, progressivement, s'affine et prend de la saveur,
 dirigeant son évolution comme il faut. 10. (7.) Ainsi la jus-
 tice — car justice et création relèvent du même Dieu — fut
 d'abord au berceau, craignant Dieu par nature, puis elle se
 haussa jusqu'à l'enfance, grâce à la Loi et aux Prophètes,
 puis déborda en une bouillonnante jeunesse, grâce à
 l'Évangile, et maintenant s'ordonne en une maturité pondé-
 rée, grâce au Paraclet. 11. Voilà le seul après le Christ qu'il
 faille appeler maître^e et honorer comme tel. Car il ne par-
 lera pas de son propre chef, il dira ce dont l'a chargé le
 Christ^f; seul maître à suivre, car seul à venir après le Christ.
 Ceux qui l'ont reçu préfèrent la vérité à la coutume, ceux
 qui écoutent les prophéties qu'il a données jusqu'il y a peu
 imposent le voile aux vierges.

3. Comment juger des coutumes

II. 1. (1.) Mais je ne veux pas pour
 1^{er} critère : apostolicité l'instant imputer cet usage à la
 et ancienneté vérité. Que ce soit, jusqu'à nouvel
 ordre, une coutume, pour me permettre de dresser à égalité
 coutume contre coutume. Par la Grèce et certaines contrées
 barbares limitrophes, plusieurs Églises cachent leurs vierges
 sous le voile; précisons que cette institution existe aussi en
 nos climats, ici ou là — afin que nul ne mette cette coutume
 au compte de la race grecque ou barbare. 2. (2.) Mais j'ai
 préféré citer les autres, établies par les apôtres en personne,
 ou des hommes apostoliques et, c'était, je pense, avant cer-
 taines. Ces Églises ont donc aussi pour elles le crédit atta-
 ché à la coutume; mais quant aux temps et aux maîtres à
 suivre, elles sont plus fondées à mettre en avant de tels argu-

10 opponunt magis quam posterae istae. Quid obseruabimus,
quid eligimus? 3. Non possumus respuere consuetudi-
nem, quam damnare non possumus, utpote non extraneam,
quia non extraneorum, cum quibus communicamus scilicet
15 Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lauacri sacramenta,
semel dixerim, una ecclesia sumus. Ita nostrum est quod-
cumque nostrorum est, ceterum diuidis corpus ^a.

4. (3.) Tam hic, sicut in omnibus uarie institutis et dubiis
et incertis fieri solet, adhibenda fuit examinatio, quae magis
20 ex duabus tam diuersis consuetudinibus disciplinae Dei
conueniret, et utique ea deligenda quae uirginis includit, soli
Deo notas, quibus, praeterea a Deo, non ab hominibus cap-
tanda gloria est ^b et iam ipsum bonum suum erubescendum
est. Virginem magis laudando quam uituperando confun-
25 das; quia delicti durior frons est, ab ipso et in ipso delicto
impudentiam docta. Nam illam consuetudinem, quae uir-
gines negat dum ostendit, nemo probasset, nisi aliqui talis
quales uirgines ipsae. 5. (4.) Tales enim oculi uolent uirgi-
nem uisam, quales habet uirgo quae uideri uolet; inuicem
30 se eadem oculorum genera desiderant; eiusdem libidinis est
uideri et uidere. Tam sancti uiri est subfundi, si uirginem
uiderit, quam sanctae uirginis, si a uiro uisa sit.

28-30 cf. AUGUSTIN, *Ep.*, 211, 10

11 eligimus *N Bu*: deligimus *F* diligemus *L V* diligimus *X R^{1,2}* deli-
gemus *R²* || 13 communicamus scilicet *N Bu*: s. c. *cett.* || 14 et illis: *om.*
ND || 15 deus: *om.* *ND* || 16 dixerim *NR*: dilexerim *FX* || 18 tam *R*: tā
NFX tamen *Rig Bu* || institutus *Iun* || 21 deligenda *R*: diligenda *NFD²*
post corr. diligentia *X* || uirginis *N Bu*: uirgines *cett.* || 22 praeterea
NFX R^{1,2}: praeter quod *R²* || 23 et iam *X*: etiam si *ND²* etiam *FR* || 25
in: iam *X* || 26-27 uirginis *N* || 27 aliqui *NFX R² mg.*: aliquae *R* || talis
NF: tales *XR* || 28 uolunt *ND* || 30 eadem *R²*: eiusdem *NFX R^{1,2}*

ments que les Églises venues après. A quoi nous confor-
mer? Que choisir? 3. Nous ne pouvons rejeter une cou-
tume que nous ne pouvons condamner: ce n'est pas une
coutume étrangère; car elle n'est pas le fait d'étrangers: oui,
nous partageons avec eux le droit au baiser de paix et le nom
de frères. Entre eux et nous, c'est une seule et même foi: un
seul Dieu, le même Christ, la même espérance, les mêmes
rites sacramentels du baptême: en un mot, nous sommes
une seule Église. Ainsi, tout ce qui est aux nôtres est à nous.
Autrement, on divise le Corps ^a.

2^e critère: 4. (3.) Bien plus, il eût ici fallu,
la discipline de Dieu comme pour toutes institutions
divergentes, à la fois problématiques
et ambiguës, considérer laquelle des deux coutumes si diffé-
rentes correspondait le mieux à la discipline divine — et cer-
tainement choisir celle qui dissimule les vierges, connues
alors de Dieu seul: elles doivent spécialement rechercher
gloire auprès de Dieu, et non pas des hommes ^b, et même
rougir du bien qu'elles possèdent. C'est la louange, plus que
le blâme, qui pourrait remplir une vierge de confusion, car
le péché présente un front plus endurci, formé qu'il est à
l'effronterie par le péché et dans le péché même. De fait,
cette coutume qui nie la virginité en donnant la vierge en
spectacle, nul ne l'eût approuvée qu'un individu tout pareil
à ces vierges mêmes. 5. (4.) Car les yeux qui veulent voir
une vierge sont pareils à ceux de la vierge qui veut être vue;
les mêmes genres d'yeux se convoitent l'un l'autre; voir et
être vu sont fruits d'un même désir effréné. Un homme
chaste doit être confus à la vue d'une vierge, comme une
chaste vierge, au cas où un homme l'a vue.

a. cf. Éphés. 4, 4-6 || b. cf. Jn 5, 44

III. 1. (1.) Sed nec inter consuetudines dispicere uoluerunt illi sanctissimi antecessores. Tamen tolerabilius apud nos ad usque proxime utrique consuetudini communicabatur; arbitrio commissa res erat, ut quaeque uoluisset aut tegi aut prostituui, sicut et nubere^a, quod et ipsum neque cogitur neque prohibetur. 2. Contenta erat ueritas pacisci cum consuetudine, ut tacite sub consuetudinis nomine frueretur se uel ex parte. (2.) Sed quoniam coeperat agnitio proficere, ut per licentiam utriusque moris indicium melioris partis emergeret, statim ille aduersarius bonorum multoque institutorum opus suum fecit. 3. Ambiunt uirgines hominum aduersus uirgines Dei, nuda plane fronte temerarie audacia excitatae, et uirgines uidentur quae aliquid a uiris petere possunt, nedum tale factum, ut scilicet aemulae earum, tanto magis liberae quanto Christi solius ancillae, dedantur illis! 4. (3.) « Scandalizamur, inquiunt, quia aliter aliae incedunt », et malunt scandalizari quam prouocari. Scandalum, nisi fallor, non bonae rei, sed malae exemplum est, aedificans ad delictum. Bonae res neminem scandalizant, nisi malam mentem. 5. Si bonum est modestia, uerecundia, fastidium gloriae, soli Deo captans placere, agnoscant malum suum quae de tali bono scandalizantur. (4.) Quid enim, si incontinentes dicant se a continentibus scandalizari, et continentia reuocanda est? Et ne multinubi scandalizentur, monogamia recusanda est? 6. Cur non magis hae queran-

13 cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 15

III. 1 dispicere *R*² *mg.* *R*³: despiciere *NFX R*¹ || 4 commissa *ND Dek Bu*: perm- *FX R Di* || 5 nec *N* || 6 pacisci *R*² (*p.* 505): pacis si *NX D*¹ *X V*¹ paucis si *R*¹ || 9 indicium *R*: iudicium *NFX* || 12 temerarie audacia *NFX R*: in temerariam audaciam *Urs* temerariam in audaciam *Oe* temeraria audacia *Dek* temerarie in audaciam *Di Bu* || 15 dantur *ND* || 19 delictum: est *add. N* || 21 agnoscunt *X* || 22 si: et *add. NFX R Dek Di* || 23 incontinentes *R Di Bu*: continentes *NFX Dek* || et: *om. FX* || 24 continentia *N edd.*: -tiae *FX* || multinubi *Rig*: multi nobis *NFX R* || 25-26 quaerantur *L Dek, hic tamen mero mendo typographico, ut uid.*

4. Situation à Carthage

Litige
entre les vierges

III. 1. (1.) Mais, s'agissant de coutumes, ils ont même refusé, ces maîtres vénérables, tout examen. Cela n'empêcha pas, chez nous, l'une et l'autre de coexister en pleine tolérance jusqu'à ces derniers temps. On s'en remettait à la conscience de chaque vierge, selon qu'elle voulait se couvrir ou s'offrir aux regards — tout comme se marier^a, ce qui n'est non plus ni exigé ni interdit. 2. La vérité se contentait de pactiser avec la coutume, afin d'avoir tacitement le droit d'exister, au moins en partie, sous le nom de coutume. (2.) Mais, comme la connaissance avait commencé à marquer des progrès et que, grâce à la liberté laissée à l'un et l'autre usage, apparaissait l'indication du meilleur choix, aussitôt le fameux ennemi des gens de bien, et davantage encore des bonnes institutions, fit son office. 3. Les vierges selon les hommes intriquent contre les vierges selon Dieu, le front tout nu, animées follement par l'audace; elles se donnent l'air de la virginité quand peut-être elles cherchent auprès des messieurs quelque chose, et plus encore ce résultat que leurs rivales, d'autant plus libres que servantes du seul Christ, leur soient soumises! 4. (3.) « C'est pour nous, disent-elles, un scandale que la divergence dans les vêtements. » Et elles préfèrent le scandale à l'émulation. Le scandale, sauf erreur, ne donne pas en exemple le bien, mais le mal, et il forme au péché. Nul ne se scandalise d'un bien, à moins d'avoir l'esprit porté au mal. 5. Mais si la modestie est un bien, comme le sont la réserve respectueuse et le mépris de la gloire qui essaie de plaire à Dieu seul, qu'elles reconnaissent leur mal, celles que scandalise un tel bien. (4.) Eh quoi? Si les incontinents se disent scandalisés par les continents, faut-il aussi abolir la continence? Et de peur que les polygames ne soient scandalisés, faut-il récuser la monogamie? 6. Pourquoi donc les

a. cf. I Cor. 7, 28.38

tur scandalo sibi esse petulantiam, impudentiam ostentati-
ciae uirginitatis ? Propter huiusmodi igitur capita mundina-
ticia trahantur uirgines sanctae in ecclesiam, erubescentes
quod cognoscantur in medio, pauentes quod detegantur
30 accersitae quasi ad stuprum ? Non minus enim et hoc pati
nolunt.

7. Omnis publicatio uirginis bonae stupri passio est. Et
tamen uim carnis pati minus est, quia de officio naturae
uenit ; (5.) sed cum spiritus ipse uiolatur in uirgine sublato
35 uelamine, didicit amittere quod tuebatur. 8. O sacrilegae
manus, quae dicatum Deo habitum detrahare potuerunt !
Quid peius aliquis persecutor fecisset, si hoc a uirgine elec-
tum agnouisset ? Denudasti puellam a capite, et tota iam sibi
uirgo non est, alia est facta. 9. Exsurge igitur, ueritas,
40 exsurge et quasi de patientia erumpe ! Nullam uolo consue-
tudinem defendas, nam iam et illa consuetudine, sub qua te
fruebaris, expugnatur. Te esse demonstra quae uirgines
tegis, ipsa scripturas tuas interpretare, quas consuetudo non
nouit ; si enim nosset, numquam esset.

IV. 1. (1.) Quatenus autem et de scripturis aduersus ueri-
tatem argumentari consuetudo est, statim opponitur nobis
nullam mentionem uirginum ab apostolo factam, ubi de

26 impudentiam : om. *ND* || 27 huiusmodi *N Bu* : eiusm- *cett.* || 27-28
mundinaticia *F* mundanitia *X* || 30 et : ad *X* || 31 nolunt : uolunt *X* || 37
peius *N R³ ex G* : prius *FX R^{1,2}* || 38 agnouisset *N Bu* : cognou- *cett.* || tota :
nota *ND Bu* || 38-39 sibi uirgo *ND¹ Dek Bu* : uirgo sibi *cett. Di* || 41
consuetudine *NFX R Dek Bu* : -tudo *R² (p. 505) secl. Rig Di* || 42 expu-
gnatur : expungitur *Pam ex cod. Vat. Iun* || 43 tegis *N Rig* : tegit *NFX R* ||
ipsas *ND¹*

IV. 1 aduersus : ad *ND*

vierges selon Dieu ne se plaindraient pas plutôt du scandale
à elles infligé par l'insolence, l'impudence d'une virginité de
parade ? C'est donc pour ces créatures de foire que les
vierges saintes seraient traînées à l'église, rougissant de lais-
ser connaître en public leur état, s'effrayant d'être décou-
vertes et comme incitées à l'infamie. Car elles mettent là
autant de volonté qu'à ne pas subir l'infamie.

Le voile
comme exigence
de la vérité

7. Donner en spectacle une vierge
honorale revient à lui faire subir un
viol. Et pourtant, il est moins grave de
subir violence dans la chair : cela est
conforme aux fonctions naturelles ; (5.) mais quand chez
une vierge, en lui ôtant son voile, on viole l'esprit même, on
lui enseigne à laisser choir ce qui faisait sa protection. 8. O
mains sacrilèges, qui ont pu arracher un vêtement consacré
à Dieu ! Qu'aurait trouvé de pire un persécuteur, s'il avait
connu que ce vêtement, la vierge l'a choisi ? Chez cette
jeune fille, c'est la tête qu'on a dévoilée, et tout son être à
présent pour elle a perdu sa virginité, elle est toute chan-
gée ! 9. Lève-toi donc, ô vérité, lève-toi, et lance-toi, si je
puis dire, hors des bornes de la patience ! Non, ne prends
plus, s'il te plaît, la défense d'aucune coutume, car, à pré-
sent, celle dont l'abri t'offrait le droit d'exister, l'autre va
jusqu'à l'assaillir. Montre que c'est toi qui voiles les vierges,
explique toi-même tes Écritures, que la coutume ne connaît
pas ! Car les connût-elle, elle ne serait pas !

Preuves de l'Écriture, de la nature et de la discipline

1. Selon l'Écriture, *mulier* inclut les vierges

IV. 1. (1.) Or, puisque c'est aussi une coutume que d'ar-
gumenter contre la vérité à partir des Écritures, on m'ob-
jecte aussitôt que l'Apôtre ne fait nulle part mention des

5 uelamine praefinit ^a, sed tantum mulieres nominatas, cum, si uoluisset et uirgines tegi, de uirginibus quoque cum mulieribus nominatis pronuntiasset, « quomodo illic, inquit, ubi de nuptiis tractat ^b, quid obseruandum sit etiam de uirginibus declarat », itaque non contineri eas lege uelandi capitis, 10 ut non nominatas in hac lege, immo ex hoc uetari, qua non iubentur quae nec nominantur.

2. (2.) Sed et nos eandem argumentationem retorquemus. Qui enim sciebat in alias utriusque generis facere mentionem ^c — uirginis dico et mulieris, id est non uirginis —, ex 15 causa distinctionis, in his, in quibus non nominat uirginem, non faciens distinctionem ostendit condicionis communio-nem. 3. Ceterum potuit hic quoque constituere differen-tiam inter uirginem et mulierem sicut alibi dicit: *Diuisa est mulier et uirgo* ^d. Igitur quas non diuisit, tacendo in altera 20 uniit. Nec tamen quia illic diuisa est et mulier et uirgo, hic quoque patrociniabitur illa diuisio, ut quidam uolunt. 4. Quanta enim alibi dicta non ualent, ubi dicta scilicet non sunt, nisi si eadem sit causa quae alibi, ut sufficiat semel dic-tum! Illa autem causa uirginis et mulieris longe diuisa est 25 ab hac specie. (3.) *Diuisa est*, inquit, *mulier et uirgo* ^e. Quare? Quoniam *innupta*, id est uirgo, *cogitat ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu, nupta autem*, id est non uirgo, *cogitat quomodo placeat uiro* ^f. 5. Haec erit

6 nominatim *Iun* || 9 uetari *scripsi*: uelari *NFX R* non uelari *Pam* reuelari *Urs Rig* uetari uelari *Kr Bu* || qua: quia *ND* || 11 et: *om. N* quia *X* || 12 in *NFX R Bu*: *del. Pam e trib. Vatic.* || alias *Dek Di Bu*: aliis *NR* *Gel* || 18 diuisit, tacendo *interpungendum esse puto* || 19 uniit *Thörnell Dek Di Bu*: in iit *NFX R*^{1,2} inalterauit *R*³ alteram indidit *Oe* || 22 ut: non *X* || 26 et¹: *om. ND* || 27 placeat uiro *FX R*: uiro placeat *ND*²

a. cf. I Cor. 11, 5-15 || b. cf. I Cor. 7, 1-40 || c. cf. I Cor. 7, 34 || d. I Cor. 7, 34 || e. I Cor. 7, 34 || f. I Cor. 7, 34

vierges dans ses instructions sur le voile ^a. Il aurait seulement nommé les femmes, car, dit-on, s'il eût voulu que les vierges aussi fussent voilées, il se fût prononcé sur les vierges en même temps que sur les femmes, qu'il nomme: « de la même façon que là où il traite du mariage ^b, dit-on, il explique également ce qu'il faut observer à propos des vierges »; c'est pourquoi, conclut-on, les vierges ne sont pas soumises à la règle du voile, n'étant pas nommées, et bien au contraire, du coup le voile leur est interdit, aucun ordre ne s'appliquant à celle qui n'est même pas nommée.

Emploi de *mulier* et *uirgo* chez Paul 2. (2.) Mais moi, à mon tour, je vais retourner l'argumentation. Car l'Apôtre en d'autres occasions, quand la distinction s'imposait, savait mentionner l'une et l'autre espèce ^c — j'entends la vierge et la femme, c'est-à-dire celle qui n'est plus vierge —; donc, là où il ne nomme pas la vierge, en ne distinguant pas, il fait voir qu'elles partagent une commune condition. 3. Sinon, ici aussi, il aurait pu marquer une distinction entre la vierge et la femme, comme il dit ailleurs: « Il y a une différence entre la femme et la vierge ^d. » Donc, en ne les séparant pas, implicitement, il les unit sous un seul vocable. Et ce n'est pas parce que, là, une différence est faite entre la femme et la vierge qu'ici aussi cette différence intervient, ainsi que le veulent certains. 4. Combien en effet de précisions données à tel endroit ne valent pas là où, de fait, elles ne sont pas données — à moins qu'il ne s'agisse, aux deux endroits, du même cas, si bien qu'il suffit de ne préciser qu'une fois! Mais le présent cas où sont impliquées la femme et la vierge diffère beaucoup de ce type. (3.) « Il y a une différence, dit-il, entre la femme et la vierge ^e. » Pourquoi? Parce que « la femme non mariée » — c'est-à-dire la vierge — « a souci des affaires du Seigneur, elle cherche à être sainte de corps et d'esprit; la femme mariée » — c'est-à-dire celle qui n'est plus vierge — « elle, a souci des moyens de plaire à son mari ^f. » 5. Voilà comment s'ex-

interpretatio diuisionis illius, nullum habens locum in isto
 30 capitulo, in quo neque de nuptiis neque de animo et cogi-
 tatu muliebri et uirginis pronuntiatum, sed de capite
 uelando. Cuius nullam uolens esse disceptationem Spiritus
 Sanctus ^s uno nomine mulieris etiam uirginem intellegi
 35 uoluit quam proprie non nominando a muliere non sepa-
 ruit, et non separando coniunxit ei a qua non separauit.

6. (4.) Nouum est nunc ergo principali uocabulo uti
 et cetera nihilominus in eo uocabulo intellegi, ubi nulla
 est necessitas singillatim distinguendae uniuersitatis? Naturaliter
 40 compendium sermonis et gratum et necessarium
 est, quoniam sermo lacinosus et onerosus et uanus est. Sic
 et generalibus uocabulis contenti sumus, comprehendenti-
 bus in se specialium intellectum. 7. Ergo iam de uocabulo
 ipso. Naturale uocabulum est femina, naturalis uocabuli
 generale mulier, generalis etiam speciale uirgo uel nupta uel
 45 uidua uel quot etiam aetatis nomina accedunt. (5.)
 Subiectum est igitur generali speciale, quia generale prius
 est, et subcessuum antecessiuo et portionale uniuersali: in
 ipso intellegitur cui subicitur et in ipso significatur, quia in
 ipso continetur. 8. Sic nec manus nec pes nec ullum mem-
 50 brorum desiderat significari corpore nominato; et si mun-
 dum dixeris, illic erit et caelum et quae in eo, sol et luna et
 sidera et astra et terra et freta et omnis census elementorum.
 Omnia dixeris, cum id dixeris quod ex omnibus constat. Sic
 et mulierem nominando quicquid est mulieris nominauit.

30 muliebri *NXR Di Bu*: mulieri *F* mulieris *V Pam Dek* || 34 et non
 — separauit: *om. N* || 35 uocabuli *Dek* || 39 quoniam *NR Bu*: quomodo
FX Di || 43 uel¹: et *FX* || 45 est igitur *N Dek Bu*: igitur est *FX R Di* || 46
 subcessuum *Urs Rig*: subiectiuum *NFX R* || 49 significari *NFX R*: nomi-
 nari *Bu* || 51 et terra: *om. X*

g. cf. I Cor. 11, 16

plique la différence en question, et cette explication n'a pas
 du tout sa place ici, dans ce passage où il n'est traité ni du
 mariage, ni de l'état d'esprit et des soucis de la femme et de
 la vierge, mais du voile. Le Saint-Esprit n'a pas voulu qu'il
 y eût discussion ^s sur ce point, et c'est pourquoi sous le seul
 nom de femme, il a voulu qu'on entendît aussi la vierge: en
 ne la nommant pas à part, il ne l'a point séparée de la femme,
 et, en ne la séparant pas, il l'a jointe à celle dont il ne l'a
 point séparée.

Signification
 de *femina*,
 mulier et uirgo

6. (4.) Est-ce donc innover maintenant
 que d'employer un concept global et de
 n'en pas moins comprendre tout le reste
 sous ce terme, quand il n'est pas nécessaire
 de détailler une totalité? Conformément à la nature, la
 concision est aussi agréable que nécessaire, vu qu'un discours
 verbeux est aussi ennuyeux qu'inutile. C'est pourquoi, nous
 nous contentons de termes génériques qui incluent sous leur
 extension les espèces. 7. Passons donc au terme lui-même.
 Le sexe est désigné par le mot *femelle*, le terme générique
 répondant à cette désignation est *femme*, et, dans ce terme
 générique, on inclut les termes spécifiques: vierge, épouse,
 veuve, ou tous autres noms qui viennent s'ajouter pour dési-
 gner l'âge. (5.) Donc, le terme spécifique est subordonné au
 générique, parce que le générique est antérieur, comme le
 subséquent est subordonné à ce qui le précède et la partie
 l'est au tout: on saisit le spécifique dans le générique, auquel
 il est subordonné, et il reçoit en lui signification, parce qu'il
 est compris en lui. 8. Ainsi, point n'est besoin de désigner
 la main, le pied, ou un autre membre quand on a déjà nommé
 le corps; et qui dit *monde* entend aussi le ciel et ce qui est
 en lui — le soleil, la lune, les étoiles et les astres —, et la terre,
 la mer, et toute la série des éléments. On a nommé toutes les
 parties quand on a nommé ce qui est composé de toutes ces
 parties. Ainsi, en nommant la femme, l'Apôtre a nommé tout
 ce que dénote le terme *femme*.

V. 1. (1.) Sed quoniam ita mulieris nomen usurpant, ut non putent competere illud nisi ei soli quae uirum passa sit, probari a nobis oportet proprietatem eius uocabuli ad
 5 sexum ipsum, non ad gradum sexus pertinere, quo communiter etiam uirgines censeantur. 2. Cum hoc genus secundi hominis a Deo factum est in adiutorium hominis^a, femina illa statim mulier cognominata est, adhuc felix, adhuc digna paradiso, adhuc uirgo. *Vocabitur*, inquit, *mulier*^b. Habes
 10 itaque nomen, non dico iam uirgini commune, sed proprium, quod a principio uirgo sortita est. 3. (2.) Sed ingeniose quidam de futuro uolunt dictum: *Vocabitur mulier*, quasi quae hoc futura esset, cum uirginitatem resignasset, quoniam et adicit: *Propterea relinquet homo patrem et*
 15 *matrem et conglutinabitur mulieri suae, et erunt duo in carne una*^c. Ostendant igitur primo, ubi sit subtilitas ista, si de futuro mulier cognominata est, quod interea uocabulum acceperit. Non potest enim sine uocabulo praesentis qualitatis suae fuisse. 4. Ceterum quale est, ut quae in futurum uocaretur nomine designato, in praesenti nihil cognominaretur! Omnibus animalibus Adam nomina imposuit^d et nemini ex futura condicione, sed ex praesenti institutione, cui conditio quaecumque seruiret, hoc appellata quod ex primordio uoluit. 5. Quid ergo tunc uocabatur? Atquin
 20 quotienscumque in scriptura nominatur, mulier appellatur, antequam nupta, et numquam uirgo, cum uirgo; hoc nomen unum illi fuit, et quando nihil prophético modo dictum est. 6. Nam cum scriptura refert fuisse nudos duos, Adam

³ s. cf. AMBROISE, *Inst. uirg.*, 5, 36

¹⁸ s. cf. ISIDORE, *Etym.*, 12, 1, 1

V. 1 usurpauit *ND* || 7 cognominata est *N Bu*: est cognominata *cett.* || 8 habens *X* || 13 adiecit *R edd.* || 15 carne una *ND² Bu*: una carne *cett.* || ubi sit: uti scit *Kr Bu* || 20 animantibus *ND* || 22 conditio *NV Bu*: conditio *FX R* || seruiret, hoc appellata: *dubitandum est an hic lacuna pateat* || ex *N Dek Bu*: a *FX R Di* || 27 duos: *om. N*

Ève V. 1. (1.) Mais puisqu'on fait du nom de *femme* un emploi tel qu'on le juge réservé à celle qui a déjà connu l'homme, il nous faut démontrer que ce terme se rapporte non à un état du sexe féminin, mais à ce sexe en général, où l'on englobe aussi communément les vierges. 2. Lorsque le genre féminin, humanité venue après, fut créé par Dieu pour servir d'aide à l'homme^a, l'être dont il s'agissait fut aussitôt nommé *femme*, bien qu'il fût encore dans l'état de félicité, encore digne du paradis, encore vierge. Il est dit: « On l'appellera femme^b. » Voilà donc le nom qui, ne disons plus revient à la vierge parce qu'il est commun — mais qui lui est propre, car dès le commencement la vierge l'a reçu. 3. (2.) Or, ingénieusement, certains soutiennent qu'il n'était question que de l'avenir dans la clause: « On l'appellera femme », comme si elle allait ne le devenir qu'après le sceau rompu de sa virginité; de fait, l'Écriture ajoute: « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et ils seront deux en une seule chair^c. » Qu'ils indiquent donc d'abord — où que soit cette subtilité — quel nom elle a reçu entre-temps, si elle a été nommée *femme* seulement pour l'avenir. Car elle ne peut être restée sans nom pour la qualité qu'elle avait alors. 4. Aussi bien, quelle apparence qu'on lui eût désigné le nom qu'elle porterait dans l'avenir, sans la nommer du tout pour le présent? Adam a imposé un nom à tous les êtres vivants^d, jamais d'après leur état futur, mais d'après la nature qu'ils possédaient à ce moment-là, et à quoi toute créature devait correspondre, sous le nom qu'Adam voulut dès l'origine. 5. Comment donc fut-elle alors désignée? Eh bien, chaque fois qu'Ève est nommée dans l'Écriture, elle est appelée *femme*, dès avant son mariage, et jamais *vierge*, bien qu'elle fût vierge. Ce nom était le seul qu'elle possédât même quand rien encore n'était dit par voie de prophétie. 6. Quand l'Écri-

a. cf. Gen. 2, 18 || b. Gen. 2, 23 || c. Gen. 2, 24 || d. cf. Gen. 2, 19 s.

et mulierem eius^e, nec hoc de futuro sapit, quasi mulierem
 30 dixerit eius in praesagio uxoris, sed quoniam et innupta illius
 mulier ut de substantia ipsius : *Hoc*, inquit, *os ex ossibus*
meis et caro ex carne mea uocabitur mulier^f. 7. (3.) Hinc
 ergo tacita conscientia naturae ipsa diuinitas animae in usum
 sermonis eduxit nescientibus hominibus — sicut et alia
 35 multa quae ex scriptura fieri et dici solere alibi poterimus
 ostendere —, uti mulieres nostras dicamus uxores, quam-
 quam et improprie quaedam loquamur. Nam et Graeci, qui
 magis uocabulo mulieris in uxore utuntur, alia habent pro-
 pria uocabula uxoris. Sed malo hunc usum ad scripturae tes-
 40 timonium deputare. 8. Vbi enim duo in unam carnem effi-
 ciuntur per matrimonii nexum, *caro ex carne et os ex*
ossibus^g uocatur secundum originem mulier eius, ex cuius
 substantia incipit censi facta uxor. Ita mulier non natura
 nomen est uxoris, sed uxor condicione nomen est mulieris.
 45 Denique mulier et non uxor dici potest, non mulier autem
 uxor dici non potest, quia nec esse. 9. (4.) Constituto igitur
 nomine nouae feminae, quod est mulier, et explicito
 quod prius fuit, id est nomine assignato, conuertit iam ad
 propheticam rationem, uti diceret : *Propter hanc relinquet*
 50 *homo patrem et matrem*^h. Adeo separatum est nomen a
 propheta quantum et ab ipsa persona, ut non utique de ipsa
 Eua dixerit, sed in illas feminas futuras, quas in matrice
 generis feminini nominarit. 10. Alioquin non Adam relic-
 turus erat patrem et matrem, quos non habebat, propter

³⁰ ipsius : eius *Bu* || ⁴⁴ mulier autem *NR* : autem mulier *F* mulier ante
X || ⁴⁸ prophetica *F* || ⁵⁰ quantum *NXR* : quam *F*

e. cf. Gen. 2, 25 || f. Gen. 2, 23 || g. Gen. 2, 23 || h. Gen. 2, 24

ture en effet rapporte qu'ils étaient nus tous deux, Adam
 et sa femme^e, cela n'a pas trait à l'avenir, comme si *femme*
 était dit en prévision du mariage d'Ève, mais parce que,
 même avant le mariage, elle était sa *femme* en tant qu'issue
 de sa substance même. « Cet os de mes os, dit-il, cette chair
 de ma chair, on l'appellera femme^f. » 7. (3.) De là donc,
 par une tacite connaissance de la nature, l'âme elle-même,
 en sa divinité inspirée, a introduit dans l'usage à l'insu des
 hommes — comme aussi en bien d'autres domaines, où,
 nous pourrons le montrer ailleurs, la chose et le nom pro-
 viennent ordinairement de l'Écriture — le fait de dire *nos*
femmes en parlant de nos épouses — encore que notre lan-
 55 gage admette aussi des impropriétés. Les Grecs également,
 qui de préférence emploient le mot *femme* à propos
 d'*épouses*, ont d'autres mots propres pour *épouse*. Mais
 j'aime mieux justifier le présent usage par le témoignage de
 l'Écriture. 8. En effet, dès que les deux deviennent une
 seule chair par le lien du mariage, « la chair de la chair, l'os
 des os^g », est, conformément à son origine, désigné comme
femme de celui à la substance duquel elle a dû son origine
 avant d'en devenir l'épouse. Ainsi *femme* ne désigne pas ce
 qui fait la nature spéciale à l'épouse, mais *épouse* désigne un
 état dans la vie de la femme. De ce fait, une femme peut
 n'être pas dite épouse, une épouse en revanche ne peut pas
 n'être pas dite femme, ne pouvant pas ne pas l'être. 9. (4.)
 Donc, une fois fixé le nom de cet être féminin nouvellement
 créé, à savoir *femme*, et mis en évidence ce qu'elle était
 au début — je veux dire d'après le nom à elle attribué —,
 l'Écriture à présent passe au style prophétique et dit : « A
 cause d'elle, l'homme quittera son père et sa mère^h. » Le
 nom de femme est aussi peu lié à la prophétie qu'il l'est peu
 à la seule personne d'Ève — au point qu'il n'est assurément
 pas question d'Ève elle-même, mais des personnes à venir
 du sexe féminin, nommées en cette mère du genre féminin.
 10. D'ailleurs, Adam ne devait quitter ni père ni mère à

55 Euam ; ergo non ad Euam pertinet, quia nec ad Adam, quod propheticè dictum est ; de maritorum enim condicione praedictum, qui ob mulierem parentes suos erant relicturi, quod in Euam cadere non potuit, quia nec in Adam. 11. Si ita res est, apparet non propter futurum mulierem cognominatam, ad quam futurum non pertinebat. (5.) Eo accedit, quod ipse rationem eius nominis edidit ; cum enim dixisset : *Vocabitur mulier, quoniam ex uiro suo sumpta est*ⁱ — et ipso adhuc uirgine. Sed dicemus et de uiri nomine suo loco. 12. Nemo itaque nomen ad prophetiam interpretetur, quod
60 ex alia significatione deductum est, praesertim cum appareat, ubi de futuro nomen acceperit, illic scilicet, ubi Eua cognominatur, personali iam uocabulo, quia naturale praecesserat. Si enim Eua *mater uiuentium*ⁱ est, ecce ex futuro cognominatur, ecce uxor et non uirgo praenuntiatur. Hoc erit uocabulum nupturae, ex nupta enim mater. 13. Ita hic quoque
66 ostenditur non de futuro mulierem tunc nominatam quae postmodum acceptura erat futurae condicionis suae nomen. Responsum satis est ad hanc partem.

VI. 1. (1.) Videamus nunc, si et apostolus formam uocabuli istius secundum Genesim obseruat, sexui deputans illuc, sic mulierem uocans uirginem Mariam quemadmodum
5 et Genesis Euam. Scribens enim ad Galatas : *Misit*, inquit, *Deus Filium suum factum ex muliere*^a, quam utique uirginem constat fuisse, licet Hebion resistat. 2. Agnosco et angelum Gabrielem ad uirginem missum ; sed cum benedi-

54 nec : om. D' || 55-56 praedictum : est add. FX Di || 61 mulier : addidit add. Urs Rig Dek Di ait Iun Oe

VI. 2 obseruat NFX R^{1,2} Dek Di Bu : -uet R³ || 3 illuc NFX R^{1,2} : illud R³

i. Gen. 2, 23 || j. Gen. 3, 20

a. Gal. 4, 4

cause d'Ève : il n'en avait pas ; donc ce qui est dit prophétiquement ne concerne pas Ève, ne concernant pas non plus Adam : car cette prédiction vise l'état des hommes mariés, qui devraient quitter leurs parents à cause de leur femme — et cela ne pouvait toucher Ève, ne touchant pas Adam. 11. S'il en va bien ainsi, il est net que l'Écriture n'a pas nommé femme en vue de l'avenir quelqu'un que cet avenir ne concernait pas. (5.) A quoi s'ajoute que Dieu même fournit une explication du nom : car après avoir dit « On l'appellera femme », il précise : « puisque c'est de l'homme qu'elle a été priseⁱ » — et d'un homme encore vierge aussi. Pour le nom de l'homme, j'en parlerai aussi, en son temps. 12. Que nul donc n'interprète ce nom de *femme* comme une prophétie ; il ressortit à une autre signification, d'autant plus qu'on voit nettement où elle a reçu un nom pour l'avenir : c'est au passage où elle est nommée Ève, d'un nom maintenant propre à la personne, puisqu'avait précédé l'appellation de la condition naturelle. Si en effet Ève signifie « mère des vivantsⁱ », le voici, le nom qu'elle reçoit pour l'avenir, les voici prédits son état d'épouse et la perte de sa virginité. Tel sera le nom de cette femme dans la perspective du mariage, car on n'est mère qu'à ce prix. 13. De la sorte, on le découvre encore ici, elle n'a pas été pour lors nommée *femme* en vue de l'avenir : car elle devait recevoir dans la suite un nom qui désignât son état à venir. Voilà qui est assez répondu sur cet aspect de la question.

Marie VI. 1. (1.) Voyons maintenant si l'Apôtre aussi respecte le sens normal du mot conformément à l'emploi de la *Genèse*, s'il le rapporte au sexe et appelle *femme* la Vierge Marie, tout comme la *Genèse* le fait pour Ève. Il écrit en effet aux Galates : « Dieu a envoyé son Fils né d'une femme^a » — et cette femme, il est assurément établi qu'elle était vierge, quoique Ébion le conteste. 2. Je vois aussi que l'ange Gabriel fut envoyé à une vierge ; mais

cit illam, inter mulieres, non inter uirgines deputat :
 10 *Benedicta tu inter mulieres*^b. Sciebat et angelus mulierem
 etiam uirginem dici. 3. (2.) Sed et ad haec duo ingeniose
 quidam respondisse sibi uisus est, quoniam quidem desponsata est Maria, idcirco et ab angelo et ab apostolo mulie-
 rem pronuntiatam ; desponsata enim quodammodo nupta.
 15 Tamen inter quodammodo et uerum satis interest, dumtaxat
 hoc in loco ; nam alibi ita sane habendum est. 4. Nunc
 uero non quasi iam nuptam mulierem Mariam pronun-
 tiauerunt, sed quasi nihilominus feminam, etiamsi non
 sponsam, quasi hoc a primordio dictam ; illud enim praeiu-
 20 dicet necesse est a quo forma descendit. 5. (3.) Ceterum
 quod pertineat ad hoc capitulum, si hic desponsatae adae-
 quatur, ut ideo mulier dicta sit Maria, non qua femina, sed
 qua maritata, iam ergo Christus non ex uirgine natus est,
 quia ex desponsata, quae uirgo esse desierit hoc nomine ;
 25 quod si ex uirgine natus est, licet ex desponsata, tamen inte-
 gra, agnosce mulierem etiam uirginem, etiam integram dici.
 6. Hic certe nihil propheticè dictum uideri potest, ut futu-
 ram mulierem, id est nuptam, apostolus nominarit dicendo
factum ex muliere^c. Non enim poterat posteriorem mulie-
 30 rem nominare, de qua Christus nasci non habebat, id est
 uirum passam, sed illam quae erat praesens, quae erat uirgo
 et mulier uocabatur.

VII. 1. (1.) Post uocabuli huius proprietatem secundum
 primordii formam uirginis et ita uniuerso mulierum generi

10 s. cf. JÉRÔME, *Adv. Helu.*, 4 ; HILAIRE, *In Matth.*, 1, 3 s.

10 et : om. N || 14 inter : interest ND || 20 pertinet X || 21 qua R²³ : que
 NFX R¹ || 24 ex² : et Oe Dek || 27 id est : idem ND || 30 illam ND¹ R²
 (p. 505) Bu : illa R

VII. 1 *Initium noui capitis huc retraxit Bu* || post : per Lat || 2 uirginis
 FX R^{1,2} Dek Bu : -ni R³ Di -nem N

b. Lc 1, 26-28 || c. Gal. 4, 4

quand il la bénit, il la compte au nombre des femmes, non
 des vierges : « Tu es bénie entre les femmes^b. » L'ange non
 plus n'ignorait pas qu'on appelle femme même une vierge.
 3. (2.) Or, sur ces deux points encore, il se trouve un qui-
 dam pour s'imaginer avoir ingénieusement répondu : « C'est
 évidemment, dit-il, parce qu'elle était fiancée que l'ange et
 l'Apôtre ont qualifié Marie de femme ; car être fiancée, c'est
 à peu près être mariée. » Mais il y a une belle marge entre
 l'à-peu-près et l'effectif, en l'espèce du moins — de fait,
 ailleurs, il faut bien prendre les choses ainsi. 4. A la vérité,
 l'ange et l'Apôtre ont appelé Marie *femme* non qu'elle eût
 déjà été mariée, mais parce que, indépendamment d'éven-
 tuelles fiançailles, elle n'en était pas moins du sexe féminin,
 selon un nom donné depuis l'origine : car c'est l'origine,
 d'où vient l'usage du nom, qui doit préformer le jugement.
 5. (3.) Au reste, concernant ce passage, si *femme* ici équi-
 vaut à *fiancée*, en sorte que Marie a été nommée *femme* pour
 la raison qu'elle était non du sexe féminin, mais une femme
 mariée, alors le Christ n'est plus né d'une vierge, étant né
 d'une fiancée qui, de ce point de vue, a perdu sa virginité ;
 mais s'il est né d'une Vierge — quoique fiancée, vierge tout
 de même — reconnais alors que même une jeune fille, même
 une vierge reçoit aussi le nom de *femme*. 6. En tout cas,
 rien ici ne peut sembler avoir un sens prophétique, comme
 si l'Apôtre avait désigné la femme à venir, c'est-à-dire
 mariée, par les mots « né d'une femme^c ». Car il ne pouvait
 pas désigner Marie dans son état futur, puisque le Christ
 n'avait pas à naître d'une telle femme, je veux dire qui eût
 connu un homme. Il parlait d'elle selon ce qu'elle était alors,
 quand elle était vierge et qu'on l'appelait *femme*.

2. Justification du voile d'après la nature

Anthropologie
 féminine

VII. 1. (1.) Je viens de défendre l'idée que
 le terme *femme* selon la norme originelle
 est approprié à la vierge et de ce fait à l'en-

defensam, conuertamus ad ipsas rationes recensendas, per
 5 quas apostolus docet uelari feminam oportere ^a, an eadem
 etiam uirginibus competa<n>t, ut ex hoc quoque uocabuli
 communio inter uirgines et non uirgines constet, dum eae-
 dem uelaminis causae in utraque parte deprehenduntur.
 2. Si *caput mulieris uir est* ^b, utique et uirginis, de qua fit
 10 mulier illa quae nupsit, nisi si uirgo tertium genus est mons-
 truosum aliquod sui capitis. Si mulieri turpe est radi siue
 tonderi ^c, utique et uirgini. Proinde uiderit saeculum, aemu-
 lum Dei, si ita uirgini caesum capillum decori mentitur, quem-
 admodum et puero permissum. (2.) Ergo cui aequae non
 15 conuenit radi siue tonderi, aequae conuenit operiri. 3. Si
gloria uiri est mulier ^d, quanto magis uirgo quae et sibi glo-
 ria est; si *mulier ex uiro* ^e et propter uirum, costa illa Adae
 uirgo primum fuit; si *mulier potestatem habere super caput*
 20 *debet* ^f, uel eo iustius uirgo, ad quam pertinet quod in causa
 est.

4. Si enim *propter angelos* ^g, scilicet quos legimus a Deo
 et caelo excidisse ob concupiscentiam feminarum, quis prae-
 sumere potest quales angelos maculata iam corpora et
 humanae libidinis reliquias desiderasse, ut non ad uirgines
 25 potius exarserint, quarum flos etiam humanam libidinem
 excusat? 5. Nam et scriptura sic suggerit: *Et factum est,*
inquit, cum coepissent homines plures fieri super terram, et
filiae natae sunt eis; conspicati autem filii Dei filias homi-

16 s. cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 19

3 conuertamus *FX Pam e trib. Vatic. Di Bu*: -mur *N D' R Dek* || 4
 -eadem *NFX R' Dek Bu*: eadem *R² Di* || 5 competant *R²*: -tat *NFX R'* ||
 5-6 uocabuli communio *R³*: uocabulo communionis *NFX R'^{1,2}* || 6-7 eae-
 dem: eadem *FX* || 8 fit: fuit *N D* || 10 aliquod *FX*: aliqd' *N* || 12 menti-
 tur: metitur *Lat* || 13 permissum *NFR Dek Bu*: pro- *X (?) Di* || 15 quae
 et: et quae et *N* || 15-16 sibi gloria *N*: gloria sibi *cett.* || 22 quales *NFX R*
Di Bu: tales *R² (p. 506) Pam Dek* || uxoris: *om. N D*

a. cf. I Cor. 11, 5-15 || b. I Cor. 11, 3 || c. cf. I Cor. 11, 6 || d. I Cor.
 11, 7 || e. cf. I Cor. 11, 8, 9 || f. I Cor. 11, 10 || g. I Cor. 11, 10

semble du sexe féminin. Passons maintenant au rappel des
 raisons que l'Apôtre donne quand il enseigne qu'une per-
 sonne de ce sexe doit porter le voile ^a: voyons si ces raisons
 valent également pour les vierges, afin qu'il soit par là aussi
 établi que le terme est commun aux vierges comme aux
 autres, dans la mesure où, des deux côtés, on découvre les
 mêmes raisons de porter le voile. 2. Si « le chef de la
 femme, c'est l'homme ^b », il l'est bien sûr aussi de la vierge
 qu'était la femme qui se marie, à moins que les vierges ne
 forment un troisième sexe monstrueux, sous un chef parti-
 culier. S'il est honteux pour une femme d'avoir les cheveux
 courts ou tondus ^c, ce l'est bien sûr aussi pour la vierge. Là-
 dessus, libre au siècle rival de Dieu d'affirmer, ce menteur,
 que les cheveux coupés vont bien à la vierge, tout comme
 ils sont permis au jeune garçon. (2.) Celle donc à qui ne sied
 point d'avoir les cheveux courts ou tondus, il lui sied en
 revanche de se voiler. 3. Si « la gloire de l'homme, c'est la
 femme ^d », combien plus la vierge, qui déjà de soi est sujet
 de gloire. Si « la femme a été créée de l'homme ^e » et pour
 l'homme, cette fameuse côte d'Adam était tout d'abord
 vierge. Si « la femme doit avoir un signe de sujétion sur le
 chef ^f », cela vaut encore plus justement pour la vierge, que
 concerne l'affaire ici en débat.

Culpabilité
 dans la chute
 des anges

4. Si en effet le voile s'impose « à cause des
 anges ^g » — il s'agit de ceux qui, selon
 l'Écriture, se sont séparés de Dieu et du ciel
 dans leur désir du sexe féminin —, qui
 pourrait présumer que des anges, quels qu'ils fussent, aient
 convoité des corps déjà souillés, restes laissés par la luxure
 humaine? N'ont-ils pas brûlé plutôt pour des vierges dont
 la fraîcheur donne des excuses même à la luxure humaine?
 5. De fait, l'Écriture expose la chose ainsi: « Et cela eut lieu,
 dit-elle, alors que les hommes avaient commencé de se mul-
 tiplier sur la terre, et que des filles leur étaient nées; et les
 fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles,

num, quod pulchrae essent, acceperunt sibi uxoris ex omnibus quas elegerunt^h. (3.) Hic enim nomen mulierum Graecum uxoris sapit, quia de nuptiis mentio est. 6. Cum ergo *filias hominum* dicit, manifeste uirgines portendit, quae adhuc apud parentes deputarentur — nam nuptiae maritorum nuncupantur —, cum potuerit dixisse uxores hominum; aequè non adulteros nominans angelos, sed maritos, dum innuptas sumunt filias hominum, quas natas supra dixit, sic quoque uirgines significauit, supra natas, at hic angelis nuptas. Aliud eas nescio quam natas et dehinc nuptas. 7. Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad caelum scandala iaculata est, ut cum Deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimant, iam nec hominum oculis offerendam.

8. (4.) Sed etsi contaminatas iam feminas angeli illi appetissent, tanto magis *propter angelos* uirgines uelari debuissent, quanto magis propter uirgines angeli deliquisse potuissent. 9. Si autem et naturae praedictum adicit apostolus, quod honor sit mulieris redundantia capillorum, quia coma pro operimento estⁱ, utique hoc maxime uirgini insigne est quarum et ornatus ipse proprie sic est, ut concumulata in uerticem ipsam capitis arcem ambitu crinium contegat.

43 s. cf. ISIDORE, *Etym.*, 19, 23, 8

28 uxoris *FX R¹ Bu* : om. *N D* uxores *R²* || 29 elegerunt (= elegerint) *N* || 31 portendit : pro- *X Di* || 36 significauit *NFX R^{1,2} Di Bu* : -cans *R³* || 36-37 supra natas at hic angelis nuptas : *Di ut interpretamentum postea additum secludendum esse putat* || 39 cum *NFX R Di Bu* : coram *Rig Dek* || 43 etsi : et *N* || 49 quarum *NX R¹ ex G* : quare *F R^{1,2}* || concumulata *X R Dek Di Bu* : cumulatam (-tā) *N D¹* concumulata *F* commulata *D²* cumulata *Rig*

et ils prirent pour épouses toutes celles de leur choix^h. » (3.) Dans ce passage, le mot grec pour *femme* signifie *épouse*, car il est question du mariage. 6. Quand donc il est dit « filles des hommes », cela désigne clairement les vierges, présentées comme étant encore chez leurs parents : car les femmes mariées sont nommées d'après leur maris ; autrement, l'Écriture aurait pu dire « épouses des hommes ». De même, elle n'appelle pas les anges *adultères*, mais *maris* — ils prirent pour femmes des filles d'hommes non mariées, dont il est dit d'abord qu'elles étaient « nées » : par là aussi elle a voulu affirmer que ces filles étaient vierges, rapportant d'abord leur naissance et maintenant leur mariage avec les anges. Voilà tout ce que je sais de ces filles : elles sont nées, et puis se sont mariées. 7. Il faut donc rejeter dans l'ombre un visage aussi dangereux, qui a pu semer jusqu'au ciel des occasions de chute : que, placé sous le regard de Dieu, devant qui il doit répondre des anges déchus, il rougisse également du fait des autres anges et réprime cette liberté, fatale jadis, qu'il accordait à sa tête — sans même désormais l'offrir aux yeux des hommes.

La chevelure, voilé naturel

8. (4.) Mais quand ces anges auraient désiré des femmes déjà déflorées, les vierges auraient dû d'autant plus se voiler « à cause des anges » que les anges auraient pu tomber plutôt à cause des vierges. 9. Et si l'Apôtre produit en plus l'argument préjudiciel que lui fournit la nature — une chevelure abondante est un honneur pour la femme, dit-il, parce que ses cheveux lui sont un vêtementⁱ —, du coup cela vaut tout spécialement pour les vierges. Car la coiffure qui leur est propre consiste à rassembler la chevelure au sommet du crâne pour couvrir d'un enveloppement de cheveux cette citadelle qu'est la tête.

h. Gen. 6, 1-2 || i. cf. I Cor. 11, 15

VIII. 1. (1.) Horum certe omnium contraria efficiunt, ne uir caput uellet, scilicet quia non sit naturaliter consecutus ambitionem capillorum, quia radi siue tonderi non sit turpe illi, quia non propter illum angeli exorbitarint, quia gloria et imago Dei sit, quia caput eius Christus ^a. 2. Itaque cum de uiro et muliere apostolus tractet, cur illam oporteat uelari, illum uero non, apparet cur et uirginis silentium fecerit, eadem ratione scilicet uirginem in mulierem intellegendam sinens, qua et puerum ut in uiro deputandum non nominauit, totum ordinem utriusque sexus propriis uocabulis complexus, mulieris et uiri. 3. (2.) Sic etiam Adam adhuc integer uir in Genesi est cognominatus: *Vocabitur*, inquit, *mulier*, quia ex uiro suo sumpta est ^b. Sic uir Adam ante nuptiarum congressum, quemadmodum et Eua mulier. 4. De utraque parte satis ad uniuersam speciem cuiusque sexus apostolus pronuntiauit et breuiter et plene tam instructa definitione: *Omnis*, inquit, *mulier* ^c. Quid est omnis, nisi omnis generis, omnis ordinis, omnis condicionis, omnis dignitatis, omnis aetatis? Siquidem omne totum est et integrum et nulla sui parte defectum. Pars autem mulieris et uirgo est. 5. Aequè et de uiro non uelando: *Omnis* ^d, inquit. (3.) Ecce duo diuersa nomina, uir et mulier, omnis uterque, duae leges obnoxiae inuicem, hinc uelandi, inde nudandi. 6. Igitur si eo, quod dictum sit omnis uir, commune est nomen uiri etiam nondum uiri, masculi inuestis, commune autem cum sit nomen secundum naturam, com-

VIII. 7 uirgini *ND* || 8 mulierem *NFX R' Dek Bu*: muliere *R²³ Di* || 13 ex *ND Dek Bu*: de *FX R Di* || 17 definitione *R*: diff- *NFX* || 21 et *R*: ei *NFX* || 23 utraque *X* || 25-26 uiri — naturam: *om. N*

a. cf. I Cor. 11, 7.4.3 || b. Gen. 2, 23 || c. I Cor. 11, 5 || d. I Cor. 11, 4

Pas de voile
pour les hommes

VIII. 1. (1.) Le contraire de tout ce qui précède a pour conséquence d'interdire à l'homme de se voiler: car assurément la nature ne lui a pas donné d'étaler une opulente chevelure, il n'est pas honteux pour lui de se couper ou de se tondre les cheveux et ce n'est pas à cause de lui que les anges se sont dévoyés, il est « la gloire et l'image de Dieu », son chef est le Christ ^a. 2. Ainsi, puisque l'Apôtre parle d'*homme* et de *femme* quand il examine pourquoi elle doit se voiler et lui non, le motif pour lequel il ne souffle mot de la vierge apparaît nettement: en laissant entendre la vierge parmi les femmes, il s'est plié à la même raison qu'en ne désignant pas non plus le jeune garçon parmi les hommes; pour l'un et l'autre sexe, il a subsumé l'ensemble du groupe sous le nom propre à chacun, *homme* et *femme*. 3. (2.) Ainsi Adam encore vierge est dans la *Genèse* appelé *homme*. Il est dit: « On l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme qui était le sien ^b. » Adam était donc *homme* avant l'union matrimoniale, de même qu'aussi Ève était *femme*. 4. Dans les deux cas, l'Apôtre a porté un arrêt formel, s'adressant pour chaque sexe à l'ensemble de ses états, en une définition formulée avec autant de concision que de densité: « toute femme ^c », dit-il. Que signifie « toute », sinon « de toute origine, de tout rang, de toute condition, de toute dignité, de tout âge »? Car « tout » signifie une totalité dans son intégrité, sans soustraction d'aucune partie. Or les vierges aussi constituent une partie des femmes. 5. Pareillement, quand il défend à l'homme de se voiler, l'Apôtre dit « tout homme ^d ». (3.) Voilà donc les deux noms opposés: *homme* et *femme*. A eux deux, ils englobent tout. Et il existe deux lois en dépendance réciproque: l'ordre ici de se voiler, là d'être tête nue. 6. Si donc il ressort de l'expression « tout homme » que cette appellation est commune, valant également pour celui qui n'est pas encore homme: le garçon impubère, — si d'autre part, le nom selon la nature étant

munis est et lex non uelandi eius qui inter uiros uirgo est, secundum disciplinam, cur non praeiudicatum sit proinde et
 30 mulierem uirginem omnem muliere nominata contineri consortio nominis, ut contineatur et communione legis ?
 7. Si uirgo mulier non est, nec uir inuestis est ; si non operitur uirgo, quia mulier non sit, operiatur inuestis, quia uir non sit ; eiusdem uirginitatis aequa sit uenia : sicut uirgines
 35 non coguntur uelari, ita pueri non iubeantur reuelari. (4.) Cur ex parte definitionem apostoli agnoscimus absolutam circa omnem uirum nec detractamus, quare non et puerum nominauit, ex parte autem praeuaricamur, aequae absoluta ea circa omnem mulierem ? 8. *Si quis, inquit, contentiosus est,*
 40 *nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei.* Ostendit contentionem aliquam de ista specie fuisse, ad quam extinguendam toto compendio usus est, neque uirginem nominans, ut ostenderet dubitandum de uelanda non esse, et omnem nominans mulierem, cum <non> nominasset uirginem. Sic et ipsi Corinthii intellexerunt ; hodie
 45 denique uirgines suas Corinthii uelant. Quid docuerint apostoli qui didicerunt approbant.

IX. 1. (1.) Videamus nunc an, sicut naturae et causae argumenta uirgini quoque competere monstrauius, ita etiam disciplinae ecclesiasticae praescripta de muliere in uirginem spectent. 2. *Non permittitur mulieri in ecclesia*

27 est¹ : om. N || 36 detractamus NFX R Dek Bu : retr- R¹ mg. Rig Di || 37 nominauit N Bu : -arit cett. || 43-44 non nominasset con. R³, rec. Thörnell Dek : non om. NFX R Di Bu in ea nominasset et Kr || 45-46 docuerint apostoli qui : om. N || 46 qui : quid D¹ (sed D² cum omnibus) || didicerunt : dixerunt N dixerint L V D¹ || approbant : -tes N D² Rig

IX. 4 spectent NFX Pam Di Bu : -tant R Dek, hic tamen mero mendo typographico, ut uid.

e. I Cor. 11, 16

commun, commune aussi selon la discipline est l'interdiction du voile et valant pour celui qui, parmi les hommes, est vierge —, pourquoi n'en point tirer argument préjudiciel et affirmer pareillement que toute femme vierge, une fois le mot *femme* prononcé, est prise dans l'indivision du nom, afin d'être prise aussi dans la communauté de loi ? 7. Si la vierge n'est pas une femme, alors le jeune impubère n'est pas un homme ; si la vierge ne se voile pas — au motif, dit-on, qu'elle n'est pas une femme —, que l'impubère se voile puisqu'il n'est pas un homme. Qu'il y ait permission égale pour une identique virginité : si les vierges n'ont pas à se voiler, que les garçons ne soient pas contraints de rester tête nue. (4.) Pourquoi donner d'un côté à la définition de l'Apôtre une valeur absolue, concernant tout homme, et admettre le motif pour lequel il n'a pas nommé aussi le jeune garçon, et de l'autre s'écarter du droit chemin, alors que la définition de Paul est aussi absolue concernant toute femme ? 8. L'Apôtre dit : « Si quelqu'un veut ergoter, tel n'est pas notre usage ni celui de l'Église de Dieu. » Il fait voir qu'avait éclaté une querelle à ce sujet, et, pour l'éteindre, il use d'un style fort raccourci, en ne parlant pas de la vierge, pour montrer qu'il ne fallait pas hésiter à lui imposer le voile, et en parlant de « toute femme », bien que sans parler de la vierge. Voilà ce que les Corinthiens eux aussi ont compris, et c'est pourquoi, encore aujourd'hui, ils voilent leurs vierges. Ce qu'ont enseigné les apôtres nous est prouvé par ceux qui ont reçu cet enseignement.

3. Privilèges interdits par la discipline

Pas de privilèges pour les femmes...

IX. 1. (1.) Voyons maintenant si les règles qu'impose à la femme la discipline ecclésiastique s'adressent également à la vierge, comme la concernent aussi, je viens de le montrer, les arguments que dans la présente affaire on tire de la nature. 2. « Il n'est pas permis à la femme de parler

loqui^a, *sed nec docere*^b, nec tinguere, nec offerre, nec ullius uirilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi uindicarent. Quaeramus an aliquid horum uirgini liceat ! 3. Si uirgini <non> licet, sed in omnibus eadem condicione subicitur et necessitas humilitatis cum muliere censetur, unde illi unum hoc licebit, quod omni feminae non licet ?

Quid praerogatiuae meretur aduersus condicionem suam, 4. si qua uirgo est, et carnem suam sanctificare proposuit ? Idcirco uelaminis uenia fit illi, ut in ecclesiam notabilis et insignis introeat, ut honorem sanctitatis in libertate capitis ostendat ? Potuit dignius honorari aliqua praerogatiua uirilis aut gradus aut officii ! 5. (2.) Plane scio alicubi uirginem in uiduatu ab annis nondum uiginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique saluo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in ecclesia denotaretur, uirgo uidua, hoc quidem portentuosior, quod nec qua uidua caput textit, utrumque se negans, et uirginem, quae uidua deputeretur, et uiduam, quae uirgo dicatur. 6. (3.) Sed ea auctoritate illic sedet intacta qua et uirgo, ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum uniuirae, id est nuptiae aliquando, eliguntur, sed et matres, et quidem educatrices filiorum^c, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint ceteras et consilio et solacio iuuare et ut nihi-

5-8 cf. ISIDORE, *Eccl. off.*, 2, 18, 11

12-15 cf. ISIDORE, *Eccl. off.*, 2, 18, 11

20-21 cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 13

5 tinguere : tingere NR || 6 nedum R² : nec duo N ne duo FX R¹ || 6-7 uindicarent FX R^{1,2} Bu : uend- ND¹ uindicare R² || 8 non V² R² : om. NFX R^{1,2} || 13 uenia : ueniat FX || 17 uiduatu : uiduam N D L V || 24 intacta NR² ex G edd. : cont- FX R^{1,2} cum tecta intacta Kr || qua : quasi N post corr. || 25-26 nuptiae aliquando, eliguntur *interpungendum esse puto* || 26 et quidem : equidem FX

a. I Cor. 14, 34 || b. I Tim. 2, 12 || c. cf. I Tim. 5, 9-10

à l'église^a » « ni non plus d'enseigner^b », baptiser, offrir le sacrifice, revendiquer l'attribution d'aucune fonction masculine, et moins encore d'une charge sacerdotale. Cherchons si l'un de ces actes est permis à la vierge ! 3. Si rien de cela ne lui est permis, mais qu'en tout elle soit soumise à la même condition que la femme, si on tient que l'humilité est chez elle aussi nécessaire, d'où lui viendra la seule permission qu'on refuse à toute femme ?

...ni non plus
pour les femmes
ascètes

Quel privilège, opposé à sa condition, mérite 4. celle qui a choisi l'état de virginité et formé le propos de sanctifier sa chair ? Est-elle exemptée du voile justement pour venir à l'assemblée facile à reconnaître et visible de tous, pour montrer l'honneur de sa sainteté par la libre nudité de sa tête ? Mais on pouvait plus dignement l'honorer par quelque prérogative attachée à un rang ou une charge masculine ! 5. (2.) Oui, je sais bien, dans telle communauté, on a installé parmi les veuves une vierge de moins de vingt ans. Si l'évêque devait à cette fille un secours quelconque, il aurait pu le lui accorder assurément d'autre façon, sans blesser le respect dû à la discipline, afin d'empêcher qu'un pareil objet de stupeur, pour ne pas dire un pareil monstre, ne se signalât maintenant dans l'Église : une veuve vierge ! Monstre d'autant plus affreux que, même en tant que veuve, elle n'a point pris le voile, niant qu'elle fût vierge et veuve : ni vierge, car on la compte parmi les veuves, ni veuve, car on l'appelle vierge. 6. (3.) Pourtant, forte de cette permission, elle siège sans voile, en tant que vierge, à une place où — pour ne point parler de l'âge minimum, soixante ans — l'on ne choisit pas seulement des femmes une seule fois mariées, d'anciennes épouses, mais encore des mères, et qui ont élevé des enfants^c. L'objectif est bien sûr que, formées par l'expérience à tous les états d'âme, elles sachent facilement à leur tour aider les autres de leurs conseils et de leur réconfort et, vu cet objectif, la condition

30/1 Iominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest^d. Adeo nihil uirgini ad honorem de loco permissum est, X. 1. (1.) sic nec de aliquibus insignibus.

Ceterum satis inhumanum, si feminae quidem per omnia uiris subditae honorigeram notam uirginitatis suae praeferrant, qua suspiciantur et circumspiciantur et magnificentur a fratribus, uiri autem tot uirgines, tot spadones uoluntarii^a, caeco bono suo incedant, nihil gestantes quod et ipsos faceret illustres.

10 2. (2.) Debebunt etiam et ipsi aliqua sibi insignia defendere, aut pennas Garamantum aut stropulos barbarorum aut cicadas Atheniensium aut cirros Germanorum aut stigmata Britonum, aut ex diuerso fiat: capite uelati in ecclesia lateant! 3. Certi sumus Spiritum Sanctum magis masculis
15 tale aliquid subscribere potuisse, si feminis subscripisset, cum praeter sexus auctoritatem etiam ipsius continentiae nomine masculos potius honorari oportuisset, (3.) quorum quanto sexus audior et calidior in feminas, tanto continentia maioris ardoris laboratior ideoque dignior omni ostentatione, si ostentatio uirginitatis est dignitas. 4. Non enim et
20 continentia uirginitati antistat, siue uiduorum, siue qui ex consensu contumeliam communem iam recusauerunt? Nam uirginitas gratia constat, at continentia uero uirtute; (4.) non concupiscendi cui concupiscendo inoleueris, grande
25 certamen est, cuius autem concupiscendi ignoraueris fruc-

29 decurrerint N

X. 3 si R: om. NFX || 4 uiris: uiri F uire X || 10 stropulos (*id est* στροφάλους) Salm Rig: scrobulos ND R^{1,2} ferobulos FX strobulus (*id est* nucis pineas) R³ croblylos Pam || 12 britonum NR³ Bu: brittonum FX R^{1,2} Dek Di || uelati R: uelari NFX || 13 magis spiritum sanctum X || 17 -feminis X || 20 uirginitati NR³ ex G: -tatis FX D¹ R^{1,2} || uiduorum NR³: -arum FX R^{1,2} || 22 at N Bu: om. cett.

d. cf. I Tim. 2, 15

a. cf. Matth. 19, 12

à remplir est qu'elles aient passé par où toute femme peut être éprouvée^d. De ce fait, il n'est pas permis d'honorer une vierge en lui donnant un rang particulier, X. 1. (1.) non plus qu'en lui reconnaissant tels signes extérieurs.

Car enfin, ce serait assez peu conforme à la nature humaine, si des femmes, qui sont en tout subordonnées aux hommes, affichaient en public pour leur virginité une distinction qui les fit remarquer, admirer, fêter de leurs frères, tandis que les hommes, en si grand nombre vierges ou eunuques volontaires^a, on les laissât aller sans faire éclater leur vertu, sans qu'ils portassent rien qui eux aussi les mît en lumière.

...ni non plus
pour les ascètes
masculins

2. (2.) Eux aussi devaient revendiquer certains insignes: par exemple les plumes des Garamantes, les bandeaux des barbares, les cigales des Athéniens, les cheveux bouclés des Germains, les tatouages des Bretons — ou alors, qu'à l'inverse des vierges ils demeurent dans l'assemblée cachés sous le voile! 3. L'Esprit-Saint, j'en suis sûr, aurait pu consentir plutôt pareil honneur aux hommes, s'il en avait consenti un aux femmes: outre en effet le prestige du sexe, il eût fallu plutôt distinguer les hommes en raison de leur abstinence même: (3.) dans la mesure où l'instinct qui les porte aux femmes est plus avide et plus brûlant, contenir cette plus violente ardeur demande plus d'effort et, de ce fait, mérite plus de s'exhiber au grand jour — si tant est qu'exhiber sa virginité soit un comportement honorable. 4. Car n'est-il pas vrai que la continence l'emporte sur la virginité, que ce soit la continence des veufs ou de ceux qui par consentement mutuel ont renoncé aux bassesses de la vie commune? De fait, la virginité repose sur la grâce, mais la continence sur le mérite; (4.) ne pas désirer ce dont le désir a vieilli avec soi, voilà qui en coûte, mais le désir dont on ignore la satisfaction, on le réprime avec faci-

tum, facile non concupisces, aduersarium non habens, concupiscentiam fructus. 5. Quomodo ergo non magis uiris aliquid tale Deus in honorem subscripsisset, uel quia familiariori scilicet imagini suae^b, uel quia plus laboranti? Si autem nihil masculo, multo magis feminae!

XI. 1. (1.) Sed quod supra intermisimus ex parte subsecutae disputationis, ne cohaerentiam eius dispergeremus, nunc responso expungemus. Vbi enim gradum fiximus de
5 apostoli absoluta definitione, omnem mulierem etiam omnium aetatis intellegendam, responderi ex diuerso habebat, ergo a natiuitate et a primo nomine aetatis uirginem operiri oportere.

2. Non ita est autem, sed ex quo intelligere se coeperit et
10 sensum naturae suae intrare et de uirginis exire et pati nouum illud quod alterius aetatis est. 3. (2.) Nam et principis generis Adam et Eua, quamdiu intellectu carebant, nudi agebant; at ubi de arbore agnitionis gustauerunt, nihil primum senserunt quam erubescendum^a; ita sui quique
15 sexus intellectum tegmine notauerunt. 4. Sed etsi *propter angelos*^b uelanda est, sine dubio ab ea aetate lex uelaminis

25 concupisces — habens : om. N

XI. 2 dispergeremur N || 8 intelligere se N Bu : se intelligere cett. || 10-11 principis NF D¹ Bu : -ceps X -cipes R || 13 quique NFX R^{1,2} : quisque R³ || 14 etsi Dek Bu : et si Di

b. cf. I Cor. 11, 7

a. cf. Gen. 2, 25 || b. I Cor. 11, 10

lité, car il n'y a point d'adversaire à vaincre : la satisfaction du désir. 5. Comment donc Dieu n'aurait-il pas plutôt consenti aux hommes un tel honneur, soit parce que l'homme est plus proche de lui, en tant que son image^b, soit parce qu'il se donne plus de peine? Et s'il n'a rien consenti à l'homme, à plus forte raison à la femme!

Exceptions éventuelles : filles, fiancées, célibataires, ascètes

1. Rôle de l'âge et de la maturité sexuelle

XI. 1. (1.) Mais je veux maintenant donner pleine réponse à la question que j'avais plus haut laissée en suspens, pour développer la discussion qui a suivi sans briser sa cohérence. Car, touchant la définition sans condition que donne l'Apôtre, j'avais pris une ferme position : il fallait comprendre « toute femme » comme signifiant aussi « de tout âge » ; or mes adversaires pouvaient objecter que dans ce cas les vierges devaient être voilées dès la naissance, dès la première étape de leur vie.

2. Mais non, ce n'est pas cela : la vierge doit se voiler dès lors qu'elle commence à connaître ce qu'elle est, à entrer dans le sentiment de sa nature, à perdre celui de sa virginité, et à subir cette nouveauté qui est le propre de l'âge suivant. 3. (2.) Car les auteurs de notre race, Adam et Ève, restèrent nus eux aussi tant qu'ils n'eurent pas la connaissance ; mais dès qu'ils eurent goûté à l'arbre de la science, leur premier sentiment fut la honte^a ; c'est en se vêtant qu'ils manifestèrent chacun la connaissance qu'ils avaient de leur sexualité. 4. Mais de plus, si le voile est nécessaire « à cause des anges^b », sans aucun doute la loi du voile s'imposera dès

Dispense
du voile
pour les petites filles

2. Mais non, ce n'est pas cela : la vierge doit se voiler dès lors qu'elle commence à connaître ce qu'elle est, à entrer dans le sentiment de

operabitur, a qua potuerunt filiae hominum concupiscen-
tiam sui adducere et nuptias pati; ex illo enim uirgo desinit
ex quo potest non esse. 5. Et ideo penes Israellem illicitum
20 est ad uirum tradere nisi post contestatam sanguine maturi-
tatem; ita ante hunc indicem acerba res est. Igitur si tam diu
uirgo, quamdiu acerba est, desinit uirginem, cum matura
cognoscitur, et ut non uirgo iam legi applicatur sicut et nup-
tiis.

25 6. (3.) Et desponsatae quidem habent exemplum
Rebecca quae, cum ad sponsum ignotum adhuc ignota per-
duceretur, simul ipsum cognouit esse quem de longinquo
perspexerat, non sustinuit dexteræ colluctationem nec
osculi congressionem nec salutationis communicationem,
30 sed confessa quod senserat, id est spiritu nuptam, negauit
uirginem uelata ibidem^c. O mulierem iam de Christi disci-
plina! Ostendit enim etiam nuptias de aspectu et animo fieri
quemadmodum stuprum^d.

7. Nisi quod etiam Rebeccam quidam adhuc uelant, (4.)
35 de ceteris uero, id est quae desponsatae non sunt, uiderit aut
parentum procrastinatio ex angustiis uel scrupulositate des-
cendens, uiderit et ipsum continentiae uotum: nihil pertinet
ad aetatem sua spatia currentem suaque debita maturitati
ludentem; alia in occulto mater, natura, et alius in latenti
40 pater, tempus, filiam suam legibus suis maritarunt.

8. Aspice nuptam iam in illam tuam uirginem, et animam
expectatione[m] et carnem transfiguratione[m], cui tu
secundum paras maritum: iam et uox obsoleta est et

24 s. cf. AMBROISE, *Virg.*, III, 3, 10

18 israellem *N Bu*: israel *cett.* || licitum *N* || 20 indicem *edd.*: iudicem *NFX*
|| 24 desponsata equidem *N D'* || 27 perspexerat *NFX R*: prosp- *Rig* ||
34 uiderit *N Dek Di Bu*: -rint *FX R* || aut *NF R'*: autem *X (?) del. R² om.*
R³ || 40 in *NFX R' Dek Bu*: del. *R²* (p. 506) *Di om. R³* || 41 expectatione...
transfiguratione *R³*: -nem... -nem *NFX R^{1,2}* || et cui *N*

c. cf. Gen. 24, 64 s. || d. cf. Matth. 5, 28

l'âge où les filles des hommes pourraient susciter le désir
et seraient mûres pour le mariage; car du jour où la vierge
peut ne plus l'être, elle cesse de l'être. 5. Et c'est pour-
quoi chez les Israélites il est défendu de donner une vierge
à un homme avant que sa puberté ne se soit déclarée par
les règles; ainsi, avant cette indication, c'est un être immat-
ure. Si donc une fille est vierge tant qu'elle n'est pas
pubère, elle cesse d'être vierge quand on la reconnaît pour
pubère, et comme elle n'a plus de virginité, on la soumet
à la Loi ainsi qu'au mariage.

Obligation pour les fiancées 6. (3.) Quand aux fiancées, elles ont évi-
demment l'exemple de Rébecca: lorsque
Rébecca fut conduite à son fiancé, qui lui
était aussi inconnu qu'elle de lui, et dès qu'elle eut reconnu
qu'il était celui qu'elle avait aperçu de loin, elle n'attendit ni
l'enlacement des mains, ni la rencontre dans le baiser, ni
l'union dans la salutation, mais elle avoua ce qu'elle avait
ressenti, je veux dire qu'elle était mariée en esprit; elle nia
être encore vierge et se voila sur-le-champ^c. O femme qui
déjà suivait la discipline du Christ! Car elle montre que les
noces, tout comme le viol, se réalisent par le regard et par
la pensée^d.

Obligation pour les célibataires 7. Outre qu'encore aujourd'hui cer-
tains voilent leur Rébecca, (4.) pour
les autres cependant, celles qui ne
sont pas fiancées, peu importent les retards qu'opposent les
parents, pauvres ou scrupuleux, peu importe même le vœu
de continence: cela n'influe en rien sur l'âge qui parcourt
ses étapes et paie sa dette à la maturité. Une autre mère en
cachette — la nature —, un autre père dans le secret — le
temps —, ont marié leur fille selon leurs lois. 8. Aperçois
que ta fille est déjà mariée, en son âme par ses attentes, en
son corps par ses transformations, quand, toi, tu lui prépares
un autre mari: déjà la voix s'est faite moins claire, les
membres se sont formés, les parties sexuelles se recouvrent

membra completa sunt et pudor ubique uestitur et menses
 45 tributa defendunt, ac tu mulierem negas quam muliebria pati
 dicis ? 9. Si congressio uiri mulierem facit, non tegantur
 nisi post ipsam nuptiarum passionem — atquin etiam apud
 ethnicos uelatae ad uirum ducuntur — ; (5.) si autem ad des-
 50 ponsationem uelantur, quia et corpore et spiritu masculino
 mixtae sunt per osculum et dexteras, per quae primum resi-
 gnarunt pudorem, spiritu per commune conscientiae pignus,
 quo totam condixerunt confusionem, quanto magis tempus
 illas uelabit, sine quo sponsari non possunt et quo urgente
 sine sponsalibus uirgines desinunt esse ! 10. (6.) Tempus
 55 etiam ethnici obseruant, ut ex lege naturae iura sua aetati-
 bus reddant ; nam feminas quidem a duodecim annis, mas-
 culum uero a duobus amplius ad negotia mittunt, puberta-
 tem in annis, non sponsalibus aut nuptiis decernentes ;
 mater familiae uocatur, licet uirgo, et pater familiae, licet
 60 inuestis. A nobis nec naturalia obseruantur, quasi alius sit
 Deus naturae quam noster !

XII. 1. (1.) Agnosce et mulierem, agnosce et nuptam de
 testimoniis et corporis et spiritus quae patitur et in
 conscientia et in carne ; haec sunt tabellae priores natura-
 5 lium sponsalium et nuptiarum. Impone uelamen extrinsecus
 habenti tegumen intrinsecus ; tegantur etiam superiora cuius
 inferiora nuda non sunt. 2. Vis scire quae sit aetatis auc-
 toritas ? Propone utramque, immature compressam in
 habitu mulieris et quae maturitate progressa in uirginitate
 10 duret cum suo habitu : facilius illa mulier negabitur, quam

44 defendunt NFX R : dep- Giacconius apud Lat || ac : at N || 49 per¹ :
 om. N || 50 spiritu NFX R Hoppe Dek Bu : -tus Urs Rig -tui Oe secl. Di
 || 55 a : ad N || 56 mittunt : adm- N

XII. 1 agnosce et (bis) R¹ mg. R² : agnoscet (bis) NFX R¹ || 2 et³ : om.
 N || 3 haec (hec) X Bu : hae cett.

partout de leur vêtement, les mois s'acquittent de leur tri-
 but, et, toi, tu nies qu'elle soit femme, celle qui, de ton
 propre aveu, subit le sort des femmes ? 9. Si l'union avec
 l'homme fait la femme, qu'on la voile seulement après la
 consommation du mariage. Or, même chez les païens, les
 fiancées sont conduites voilées à leur mari. (5.) Mais si on
 les voile en vue des fiançailles parce qu'alors elles s'unissent
 à l'homme en leur corps et en leur esprit par le baiser et la
 jonction des mains par quoi pour la première fois elles rési-
 gnent leur pudeur — en esprit encore par le gage commun
 du consentement qui les fait acquiescer à une totale union
 —, combien plus le temps les voilera-t-il : sans lui les fian-
 çailles sont impossibles et, sous sa pression, même sans fian-
 çailles, les filles cessent d'être vierges ! 10. (6.) Même les
 gentils respectent le temps : selon la loi naturelle, ils accor-
 dent aux divers âges les droits qui leur reviennent. Car la
 majorité est fixée pour les femmes à douze ans, et deux ans
 après pour les hommes, et, ce faisant, on juge de la maturité
 d'après les années et non d'après fiançailles ou mariage. On
 appelle une femme, même vierge, *maîtresse*, et un homme,
 même adolescent, *maître*. Mais nous, nous méprisons jus-
 qu'aux données de la nature, comme si nous avions un autre
 Dieu que celui de la nature.

XII. 1. (1.) Reconnais qu'elle est femme, reconnais
 qu'elle est épouse d'après le témoignage de son corps et de
 son esprit, qu'elle subit tant en sa conscience qu'en sa chair.
 Tels sont les premiers témoins, selon la nature, de fiançailles
 et de mariage. Impose un voile extérieur à celle dont l'inté-
 rieur est déjà vêtu. Couvre aussi le haut : le bas n'est plus
 nu. 2. Tu veux savoir l'influence de l'âge ? Imaginons deux
 femmes, l'une déflorée avant sa maturité et vêtue comme
 l'est une femme, et l'autre qui, malgré sa pleine maturité,
 persiste dans sa virginité et garde l'habit des vierges : il sera
 plus facile de refuser à la première le nom de femme que de

ista uirgo credetur ; tanta est adeo fides aetatis, ut nec habitu obstrui possit.

3. (2.) Quid, quod etiam haec nostrae etiam habitu mutationem aetatis confitentur, simulque se mulieres intellexerunt, de uirginibus educantur ? A capite quidem ipso deponentes quod fuerunt uertunt capillum et acu lasciuore comam sibi inferunt, crinibus a fronte diuisis apertam professae mulieritatem. 4. Iam et consilium formae a speculo petunt, et faciem morosiozem lauacro macerant, forsitan et aliquo eam medicamine interpolent, pallium extrinsecus iactant, calceum stipant multiformem, plus instrumenti ad balneas deferunt. 5. Quid singula persequar ? Solae autem manifestae paraturae totam circumferunt mulieritatem, sed uirginari uolunt sola capitis nuditate, uno habitu negantes quod toto suggestu profitentur.

XIII. 1. (1.) Si propter homines habitu abutuntur, impleant illum etiam in hoc, ut et apud ethnicos caput uelent, certe in ecclesia uirginitatem suam abscondant, quam extra ecclesia celant. Timeant extraneos, reuereantur et fratres aut constanter audeant et in uicis uirgines uideri, sicut audent in ecclesiis. Laudabo uigorem, si aliquid et apud ethnicos uirginitatis nundinarint. 2. Eadem natura foris quae et intus, eadem institutio apud homines et apud

12 etiam : et iam *Iun* || 16 inferunt *NFX R Di* : ins- *Rig Dek Bu* || 19 interpolent *Bu* : interpolent *NFX* -polant *R¹ Dek Di* -pollant *R²* || 21-22 solae autem manifestae paraturae *NFX R^{1,2} Dek Bu* : solemnem manifestae paraturae *R²* sola autem manifesta paratura *Rig corruptum esse textum codd. putat Di* || 23 uirginari *R²* (p. 506) *R³* : -ali *NFX R¹*

XIII. 2 ut et *NFX R Bu* : et ut *Rig Dek* ut, ut et *Di* || 3 uelent *NFX R* : uelant *Rig Dek Di* reuelent *Kr Bu* || uelent, certe *interpungendum esse puto* || 4 timeant *N Dek* : timent *cett.* || extraneos, reuereantur *interpungendum esse puto* || 5 uicis *R* : uices *NFX*

croire l'autre encore vierge. L'âge a donc tant de crédit que même le vêtement ne peut le contredire.

2. Justifications du voile des femmes ascètes

Pas de différences 3. (2.) Mais quoi ? Même celles dont nous parlons ici, par leur tenue même, avouent qu'elles ont changé d'âge, et du moment qu'elles se voient femmes, elles se distinguent des vierges. Oui, justement, c'est par la tête qu'elles commencent pour écarter ce qu'elles étaient, elles modifient leur coiffure, et, fixant leurs cheveux par une épingle plus provocante, les partagent en deux bandeaux ; elles reconnaissent par là clairement leur féminité. 4. Puis elles consultent le miroir sur leur beauté, macèrent leur visage en de bien minutieux nettoyages, peut-être même le dénaturent par quelque fard, s'enveloppent dans un pallium, compriment leurs pieds dans des chaussures fantaisie, emportent avec elles aux bains un attirail plus encombrant. 5. Mais pourquoi passer une revue de détail ? Rien que par la toilette qu'elles exhibent, elles affichent partout leur pleine féminité, mais, par la seule liberté laissée à leur tête, elles veulent jouer les vierges, niant par un seul point de leur tenue ce qu'elles avouent par tout leur équipement.

La virginité comme grâce XIII. 1. (1.) Si c'est pour la galerie qu'elles abusent de leur tenue, qu'elles aillent jusqu'au bout : que, se voilant devant les gentils, dans l'église aussi elles cachent leur virginité, comme elles la taisent hors de l'église. Qu'elles craignent les étrangers, mais qu'elles respectent les frères — ou alors, qu'elles osent bravement montrer dans la rue ce qu'elles sont, comme elles l'osent dans l'église. Louable force d'âme, si devant les païens aussi elles mettent en vente un peu de leur virginité. 2. Le même état au-dehors et au-dedans, le même comportement devant les hommes et devant Dieu ont pour

10 Dominum eadem libertate constat. (2.) Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in ecclesia uero prouulgant? Exposco rationem! Vtrumne, ut fratribus suis placeant, an ut ipsi Deo^a? 3. Si ut ipsi Deo, tam idoneus est ad conspicienda quaeque in occulto fiunt^b quam iustus ad remuneranda quae soli sibi fiunt. Denique praecipit, nihil debucinemus eorum quae apud illum mercedem merebuntur, nec ea ab hominibus compensemus. 4. Quodsi unius uictoriati uel quamcumque elimosinae operationem sinistra<e> conscientia facere prohibemur^c, quantum tenebrarum circumfundere debemus, cum tantam oblationem Deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus? 5. Ergo quod non potest uideri propter Deum fieri, quia sic fieri Deus non uult, sequitur ut hominum gratia fiat, utique primo illicitum, ut gloriae libidinosum; gloria enim illicitum est eis, quorum probatio in omni humiliatione constat. 6. (3.) Et si a Deo confertur continentiae uirtus, *quid gloriaris quasi non acceperis*^d? Si uero non accepisti, quid habes quod datum tibi non est? Hoc ipso autem constat a Deo datum tibi non esse, quod
15
20
25
30 illum non soli Deo praestas. Videamus ergo quod humanum est, an firmum sit et uerum.

XIV. 1. (1.) Referunt aliquando dictum a quodam, cum primum quaestio ista temptata est: « Et quomodo ceteras sollicitabimus ad huiusmodi opus? » Scilicet felices nos

23 s. cf. AUGUSTIN, *Sanct. uirginit.*, 42, 43

10 promulgant (?) *N* || 13 quaeque: qua *Rig* quaequae *Oe Dek* || 15 mercedem: *om. N* || 16 ea: eam *Di* || 17 elimosinae (-ne) *NX Bu*: elemosinae *F Di* elemosynae *R* || 17-18 sinistrae conscientia *scripsi*: sinistra conscientia *NFX R'* sinistra conscia *R' mg. edd.* sinistra consciente *coni. Salm* || 20 illi ipsam: ipsi ipsam *N D²* illi ipsi *D'* || 28-29 datum... illum *NFX R'*: datum... illum *R² edd.* datum... illud *Di* || 30 sit: *om. R'* sed restituit *R³ ex G*

XIV. 3 ad: ab *N*

ressort la même liberté. (2.) Pourquoi donc dissimulent-elles au-dehors leur valeur, pour la publier dans l'église? J'aimerais bien qu'on me l'expliquât! Est-ce pour plaire à leurs frères, ou à Dieu même^a? 3. Si c'est pour plaire à Dieu même, il a autant d'aisance à voir ce qui se fait dans le secret^b que de justice à récompenser ce qui se fait pour lui seul. C'est pourquoi il ordonne de ne jamais claironner ce qui de sa part méritera rétribution, ni d'en chercher compensation auprès des hommes. 4. S'il nous est défendu de faire savoir à notre main gauche cette bonne œuvre qu'est l'aumône d'un petit sou ou de telle autre somme^c, de quelle obscurité ne nous faut-il pas nous environner quand nous faisons à Dieu un si grand sacrifice, l'offrande de notre corps et de notre esprit, quand nous lui consacrons notre sexe! 5. Si donc là on ne peut voir un acte fait pour Dieu — car Dieu ne veut pas qu'il se fasse ainsi —, il s'ensuit que cet acte se fait pour les hommes: conduite assurément prohibée pour ce premier motif qu'elle a comme ressort le désir de la gloire; car la gloire est chose prohibée pour ceux dont l'épreuve consiste en la complète humilité. 6. (3.) Et si la force d'observer la continence est accordée par Dieu, « pourquoi te glorifier comme si tu n'avais rien reçu^d? » Mais si tu n'as rien reçu, que possèdes-tu qui ne t'ai pas été donné? Car, évidemment, ce n'est pas un don de Dieu, par la seule raison que tu ne l'offres pas à Dieu seul. Voyons donc si cette chose, qui est humaine, est solide et vraie.

Danger
d'une incitation
par les privilèges

XIV. 1. (1.) On rapporte qu'un jour, quand cette question fut soulevée pour la première fois, quelqu'un a dit: « Sans cela, quel moyen de séduire les autres femmes et de les gagner à une telle œuvre? » Ah oui! Elles

a. cf. Gal. 1, 10 || b. cf. Matth. 6, 4-6 || c. cf. Matth. 6, 2-4 || d. cf. I Cor. 4, 7

5 facient, si plures erunt, et non Dei gratia uel merita
 cuiusque. Virgines ecclesiam, an ecclesia uirgines ornat Deo
 siue commendat ? 2. Confessus est igitur gloriam esse in
 causa ; porro ubi gloria, illic sollicitatio, ubi sollicitatio, illic
 coactio, ubi coactio, illic necessitas, ubi necessitas, illic infir-
 10 mitas. (2.) Merito itaque, dum caput non tegunt, ut sollici-
 tentur gloriae causa, uentres tegere coguntur infirmitatis
 ruina : aemulatio enim illarum, non religio producit.
 3. Aliquando et ipse uenter deus earum ^a, quia facile uir-
 gines fraternitas suscipit. Nec tantum autem ruunt, sed et
 15 funem longum delictorum sibi attrahunt ^b — prolatae enim
 in medium et publicato bono suo elatae et fratribus omni
 honore et caritate et operatione cumulatae, dum non latent,
 ubi quid admissum est, tantum dedecoris cogitantes quan-
 tum honoris habuerunt. 4. (3.) Si intectum caput uirgini-
 20 tati adscribitur, si qua uirgo exciderit de gratia uirginitatis,
 ne prodatur, intecto permanet capite esse et tunc iam alieno
 ambulat habitu, [id est, quem sibi uindicat uirginitas ; per-
 manet nihilominus in habitu uel tunc saltem alieno, ne sci-
 licet mutatione prodatur]. 5. Et conscientiae mulieritatis
 25 iam indubitatae audent nudo capite ad Deum adire ; sed
 aemulator Deus et Dominus ^c, qui dixit : *Nihil occultum
 quod non reueletur* ^d. Plerasque etiam in conspectum dedu-

7 s. cf. AMBROISE, *Virg.*, I, 4, 15 ; MÉTHODE, *Symp.*, 8, 1

9-11 cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 13

12 cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 10

5-6 ornant... commendat *ND* || 5 deo : *om. D²* || 11 illarum *NFX R^{1,2}*
Bu : illas *V² R³ Dek Di* || 12 uenter deus *NFD Dek Di Bu* : deus uenter *X*
R || 15 publicatae *N* || 16 caritate et *NFX R^{1,2} Dek Di* : caritatis *R³ Bu* ||
 dum : clarent *add. Bu* || latent : labent *Oe* || 17 cogitantes *FX Bu* : -tantis
N, forte recte tant *R³ Dek Di* || 20 esse *NFX R^{1,2}* : *om. R³* || 21-23 id est
 — prodatur : *del. Rig (item La Cerda, qui tamen inde a permanet tantum
 interpolationem indicasset) Di Bu, seruauit Dek* || 22 saltem *ND²* || 23 et :
om. R² mg. R³ || conscientiae *NFX R¹* : conscientia *R¹ mg.* consciae *R²*
 (p. 506) *R³* || mulieritatis *N Dek Bu* : muliebritatis *FX R Di* || 26 reueletur
ND : reuelabitur *cett.*

nous combleront, si leur nombre augmente, et non pas la
 grâce de Dieu ou les mérites de chacun ! Qui, de l'Église ou
 des vierges, fait aux yeux de Dieu l'ornement de l'autre ou
 sa recommandation ? 2. Notre personnage a donc reconnu
 qu'il s'agissait bien de gloire. Or où il y a gloire, il y a séduc-
 tion ; où il y a séduction, il y a pression ; où il y a pression,
 il y a contrainte ; où il y a contrainte, il y a faiblesse. (2.) C'est
 donc fort bien fait si, pendant qu'elles vont tête nue, accep-
 tant d'être séduites pour la gloire, le désastre de leur fai-
 blesse les contraint à se couvrir le ventre : c'est l'émulation,
 non la religion qui les pousse ! 3. Parfois, leur ventre
 même est leur dieu ^a ; car la communauté s'empresse de sub-
 venir aux besoins des vierges. Or, non seulement elles tom-
 bent, mais en plus elle tirent après elles une longue chaîne
 de péchés ^b. Exposées en effet aux regard de tous, fières de
 leur vertu partout publiée, comblées par les frères de toutes
 les marques d'honneur, d'affection, de charité, comme elles
 ne sont point cachées quand survient quelque accident, elles
 se forgent autant de honte qu'elles avaient auparavant
 d'honneur. 4. (3.) Si une tête nue est signe de virginité, la
 vierge déçue de la grâce accordée demeure toujours tête
 nue pour ne pas se trahir et dès lors se promène en une
 tenue qui ne lui revient plus. [C'est-à-dire la tenue qu'exige
 la virginité. Elle reste quand même dans cette tenue qui, au
 moins alors, ne lui revient plus, afin bien sûr de ne point se
 trahir par un changement.] 5. Et, conscientes d'une fémi-
 nité désormais hors de doute, elles osent se présenter tête
 nue devant Dieu. Mais Dieu, le Seigneur, est un Dieu
 jaloux ^c, qui a dit : « Rien n'est caché qui ne sera un jour
 dévoilé ^d. » Pour la plupart, il les livre même au regard de

a. cf. Phil. 3, 19 || b. cf. Ps. 118, 61 ; Prov. 5, 22 ; Is. 5, 18 || c. cf. Deut.
 5, 9 || d. Matth. 10, 26

cit. 6. Non enim confitebuntur nisi ipsorum infantium
 suorum uagitibus proditae. (4.) Quantum autem plures, non
 30 etiam de pluribus sceleribus suspectas habebis? 7. Dicam,
 licet nolim, difficile mulier semel fit quae timet fieri,
 quaeque iam facta potest uirginem mentiri sub Deo. Quanta
 item circa uterum suum audebit, ne etiam mater detegatur?
 Scit Deus, quot iam infantes et perfici et perduci ad partum
 35 integros duxerit, debellatos aliquamdiu a matribus.
 8. Facillime semper concipiunt et felicissime pariunt huius-
 modi uirgines, et quidem simillimos patribus. 9. (5.) Haec
 admittit flagitia coacta et inuitata uirginitas. 10. Ipsa
 concupiscentia non latendi non est pudica. Patitur aliquid
 40 quod uirginis non sit, studium placendi, utique et uiris.
 Quantum uelis bona mente conetur, necesse est publicatione
 sui periclitetur, dum percutitur oculis incertis et multis, dum
 digitis monstrantium titillatur, dum nimium amatur, dum
 inter amplexus et oscula assidua concalescit. Sic frons dura-
 45 tur, sic pudor teritur, sic soluitur, sic discitur aliter iam pla-
 cere desiderare.

XV. 1. (1.) Sed enim uera et tota et pura uirginitas nihil
 magis timet quam semetipsam. Etiam feminarum oculos pati
 non uult, alios ipsa oculos habet. Confugit ad uelamen capi-
 5 tis quasi ad galeam, quasi ad clipeum, qui bonum suum pro-
 tegat aduersus ictus temptationum, aduersus iacula scanda-
 lorum, aduersus suspiciones et susurros et aemulationem,

27 s. cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 13

31-32 cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 13

35 s. cf. MÉTHODE, *Symp.*, 2, 3, 35

36-37 cf. AMBROISE, *Virg.*, 1, 5, 23

41-42 cf. JÉRÔME, *Ep.*, 22, 27

30 fit : sit *ND* || non timet *Rig Bu* || 34 duxerit : iuuerit *Oe* iusserit *Di*
 || 37 inuitata *NFX R¹ Bu* : inuita *R² Dek Di* || 42 digitis : dignis *N* || 44 teri-
 tur : feritur *Bu*

XV. 1 et tota : *om. NDG*

tous. 6. Car elles n'avoueront que trahies par les cris de
 leurs propres enfants. (4.) N'est-il pas vrai que plus leur
 nombre grandira, plus aussi augmenteront les soupçons de
 forfait? 7. Disons-le, même à contrecœur, elle se résout
 mal à devenir femme une seule fois, celle qui craint de le
 devenir, et qui, le pas sauté, parvient à jouer la vierge devant
 Dieu. Que n'ira-t-elle aussi essayer sur son ventre, afin de
 cacher sa grossesse? Dieu sait combien d'enfants il a menés
 à terme sains et saufs, que leurs mères un temps avaient
 combattus. 8. La rare aisance qu'ont toujours de telles
 vierges à concevoir, le rare bonheur qu'elles ont à accou-
 cher — et d'enfants portraits crachés de leurs pères! 9. (5.)
 Voilà les crimes que commet la virginité forcée et excitée
 par l'émulation. 10. Désirer de ne pas rester inconnue est
 à soi seul une effronterie; cela suppose quelque chose d'in-
 congru chez une vierge: le goût de plaire — je veux dire
 aux hommes aussi. Qu'elle fasse preuve, tant qu'on voudra,
 de bonne volonté, la vierge nécessairement court quand
 même un danger lorsqu'elle paraît en public, lorsqu'elle est
 transpercée par les regards ambigus et multipliés, cha-
 touillée par les doigts qui la montrent, quand on l'aime à
 l'excès et qu'elle sent monter en elle une chaleur au milieu
 des embrassements et des baisers assidus. C'est ainsi que
 chez elle le front s'endurcit, que le sentiment de pudeur
 s'émousse, qu'il se relâche, que s'apprend le désir désormais
 de plaire autrement.

La vraie virginité

XV. 1. (1.) Mais la virginité vraie, totale et
 sans mélange, ne redoute rien plus qu'elle-
 même. Elle ne souffre même pas les regards
 des femmes, et ses propres regards lui sont étrangers. Elle
 se réfugie sous le voile comme sous un casque, comme der-
 rière un bouclier qui lui défend son bien contre les coups
 des tentations, contre les traits des scandales, contre les
 soupçons, les murmures, la jalousie, même contre l'envie.

ipsum quoque liuorem. 2. Nam est aliquid etiam apud eth-
 10 nicos metuendum, quod fascinum uocant, infeliciorem lau-
 dis et gloriae enormioris euentum. (2.) Hoc nos interdum
 diabolo interpretamur, ipsius enim est boni odium, inter-
 dum Deo deputamus, illius est enim superbiae iudicium,
 extollentis humiles et deprimentis elatos^a. 3. Timebit
 15 itaque uirgo sanctior uel in nomine fascini hinc aduersarium,
 inde Deum, illius liuidum ingenium, huius censorium
 lumen, et gaudebit sibi soli et Deo nota. (3.) Sed et si cui
 innotuerit, sapit si temptationibus gradum ob<s>truxerit.
 4. Quis enim audebit oculis suis premere faciem clausam,
 faciem non sentientem, faciem, ut dixerim, tristem ?
 20 Quicumque malus cogitatus ipsa seueritate frangetur. Iam se
 etiam mulierem negat, quae uirginem celat.

XVI. 1. (1.) In his consistit defensio nostrae opinionis
 secundum scripturam, secundum naturam, secundum disci-
 plinam. Scriptura legem condit, natura contestatur, disci-
 5 plina exigit. Cui ex his consuetudo opinionis prodest uel qui
 diuersae sententiae color ? 2. (2.) Dei est scriptura, Dei est
 natura, Dei est disciplina ; quicquid contrarium est istis, Dei
 non est. Si scriptura incerta est, natura manifesta est et de
 cuius testimonio scriptura incerta non potest esse ; si de
 10 natura dubitatur, disciplina quid magis Deo ratum sit osten-
 dit. 3. Nihil est illi carius humilitate, nihil acceptius

¹⁰ enim est *N* : est enim *cett.* || ¹² humiles et deprimentis : *om. N D²* ||
¹⁴ liuidum : libidini *X* || ¹⁶ obstruxerit *D¹ R²* (*p. 506*) : obtraxerit
NFX R

XVI. 5 color *N Dek Bu* : est *add. FX R Di* || 7 et : *del. Di* || 8 cuius
NFX : eius *R* || 9 deo : *om. N*

a. cf. Ps. 146, 6 ; Lc 1, 52 ; 18, 14

2. Car il existe quelque chose que craignent même les
 païens : on l'appelle le *mauvais œil*, résultat néfaste de
 l'éloge et de la gloire exagérés. (2.) Ce *mauvais œil*, nous
 l'expliquons parfois par le diable, car le diable déteste le
 bien. Parfois, nous l'imputons à Dieu, car Dieu juge l'or-
 gueil, lui qui élève les humbles et abaisse les fiers^a. 3. Une
 vierge à la sainteté assurée redoutera donc, au moins, sous
 le nom de *mauvais œil*, d'un côté l'adversaire et de l'autre
 Dieu, la pâle envie du premier, l'éclat vengeur du second ;
 et elle se réjouira d'être connue d'elle seule et de Dieu. (3.)
 Mais même si quelqu'un d'autre est au courant, elle sera
 bien inspirée de barrer la route aux tentations. 4. Qui en
 effet osera importuner de ses regards un visage fermé, un
 visage qui n'exprime aucun sentiment, pour ainsi dire un
 visage en deuil. Toute mauvaise pensée se brisera sur cette
 sévérité. La vierge qui tait ce qu'elle est nie même désor-
 mais être femme.

Résumé : tout manifeste l'humilité demandée par Dieu

XVI. 1. (1.) Voilà donc en quoi consiste la défense de
 mon opinion selon l'Écriture, selon la nature et selon la dis-
 cipline. L'Écriture fonde la loi, la nature l'atteste, la disci-
 pline en réclame l'exécution. A laquelle des trois la coutume,
 qui n'est qu'une opinion, offre-t-elle une utilité, ou bien de
 quels motifs l'avis opposé se colore-t-il ? 2. (2.) L'Écriture
 est de Dieu, la nature est de Dieu, la discipline est de Dieu ;
 tout ce qui est leur contraire n'est pas de Dieu. Là où l'É-
 criture est ambiguë, la nature est évidente, et lorsqu'elle a
 témoigné, l'Écriture ne peut plus être ambiguë ; si des
 doutes naissent au sujet de la nature, la discipline montre où
 vont les préférences de Dieu. 3. Rien ne lui est plus cher
 que l'humilité, rien ne lui plaît plus que la modestie, rien ne

modestia, nihil operosius gloria et studio hominibus placendi^a. Illud itaque sit tibi et scriptura et natura et disciplina, quod ratum Deo inueneris, sicut iuberis omnia examinare et meliora quaeque sectari^b.

15 4. (3.) Superest etiam, ut ad ipsas conuertamur, quo libentius ista suscipiant. Oro te, siue mater siue soror siue filia, uirgo, secundum annorum nomina dixerim, uela caput, si mater, propter filios, si soror, propter fratres, si filia, 20 propter patres : omnes in te aetates periclitantur. 5. (4.) Indue armaturam pudoris, circumduc uallum uerecundiae, murum sexui tuo strue, qui nec tuos emittat oculos nec admittat alienos. Adimple habitum mulieris, ut statum uirginis serues. Mentire aliquid ex his quae intus sunt, ut soli 25 Deo exhibeas ueritatem. 6. Quamquam non mentiris nuptam : nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui uoluntatem. Christus est qui et alienas sponsas et maritatas uelari iubet, utique multo magis suas.

XVII. 1. (1.) Sed et uos admonemus, alterius pudicitiae mulieres, quae nuptias incidistis, ne sic a disciplina uelaminis exsolescatis, ne quidem in momento horae, ut, quia reicere illam non potestis, alio modo destruatis neque tectae 5

11 operosius NFX G R' Dek Bu : exosius R² (p. 506) perosius R³ Di, fortasse recte || 13 ratum : gratum Salm || 16 suspitiant N || 19 in te : uitae N (?) D' || 20 induc : induc FX R' || 27 maritatas N Pam Dek Bu : maritas FX R Di

XVII. 2 quae N : in add. cett.

a. cf. Lc 16, 15 || b. cf. I Thess. 5, 21

lui pèse plus que l'ambition et l'application à plaire aux hommes^a. Que l'Écriture, la nature et la discipline soient donc pour toi le lieu où tu auras découvert ce que préfère Dieu : c'est ainsi qu'on t'a ordonné de tout examiner et de suivre toujours ce qui est meilleur^b.

Exhortation générale à porter le voile

1. Exhortation aux ascètes

4. (3.) Reste encore à m'adresser personnellement aux femmes concernées, pour qu'elles réservent à ces pages assez bon accueil. Je t'en prie, vierge, que tu sois mère, sœur ou fille — pour vous énumérer d'après les noms qui conviennent à vos âges —, porte le voile, si tu es mère à cause des fils, si tu es sœur à cause des frères, si tu es fille à cause des pères. Chaque âge en toi court un danger. 5. (4.) Revêts l'armure de la pudeur, entoure-toi du rempart de la discrétion, élève autour de ton sexe un mur qui ne laisse ni sortir tes regards, ni entrer les regards d'autrui. Adopte pleinement la tenue de femme, afin de préserver ton état de vierge. Dissimule un tant soit peu ce que tu es à l'intérieur, pour offrir à Dieu seul la vérité. 6. Aussi bien ne simules-tu pas que tu es mariée : car tu es l'épouse du Christ, tu lui as livré ta chair, tu lui as promis ton âge adulte. Marche selon la volonté de ton époux. C'est le Christ qui impose le voile même aux promises et aux femmes d'autrui : à bien plus forte raison, évidemment, aux siennes !

2. Exhortation aux femmes mariées

XVII. 1. (1.) Mais je vous exhorte aussi, vous qui avez choisi la seconde chasteté, qui êtes engagées dans le mariage, ne vous relâchez point, fût-ce un instant, de la règle du voile, ne ruinez pas d'autre façon une discipline qu'il vous est impossible de rejeter, en allant ni couvertes

neque nudaе incedentes. 2. Mitris enim et lanis quaedam non uelant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae, qua proprie autem caput est, renudae. Aliae modice linteolis, credo ne caput premant, nec ad aures usque demissis cerebro tenus operiuntur. (2.) Misereor<r> si tam infirmo auditu sunt, ut per tegmen audire non possint. 3. Sciunt quia totum caput mulier est, limites et fines eius eo usque porriguntur unde incipit uestis; quantum resoluti crines occupare possunt, tanta est uelaminis regio, ut ceruices quoque ambiantur. Ipsae enim sunt quas subiectas esse oportet, propter quas potestas supra caput haberi debet^a; velamen iugum illarum est. 4. Iudicabunt nos Arabiae feminae ethnicae quae non caput, sed faciem quoque ita totam tegunt, ut uno oculo liberato contentae sint dimidiam frui lucem quam totam faciem prostituere: (3.) mauult femina uidere quam uideri. 5. Quas propterea infelicissimas ait Romana quaedam regina, quod adamare magis quam adamari possint, cum sint uel ex alterius felicitatis et quidem frequentioris immunitate felices, quia facilius adamari quam adamare feminae possint. 6. Et ethnicae quidem disciplinae meracior et, ut ita dixerim, barbarior modestia. Nobis Dominus etiam reuelationibus uelaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis ceruices, quasi applauderet, uerberans: « Elegantes, inquit, ceruices et merito nudaе! Bonum est usque ad lumbos a capite <re>ueleris, ne et tibi ista ceruicum libertas non pro-

5 s. cf. AUGUSTIN, *Sanct. uirginit.*, 34, 34

19 s. cf. AMBROISE, *Off.*, 1, 18

7 renudae *ND Dek Bu*: enudae *FX* nudaе *R Di* || 9 misereor *R*: miser eo *NFX* || 10 auditu: adito *FX* || possunt *X* || 15 habere *FR*¹² || 16 nos *NFX R Di*: uos *Gel Dek Bu* || 22-23 cum — frequentioris: *om. X* || 22 felicitatis *NF D² R¹²*: infelicitatis *R³* || 30 reueleris *Iun Dek Di Bu*: ueleris *NFX R*

ni découvertes. 2. Car certaines, avec leurs petits bonnets et leurs bandeaux, ne se voilent pas la tête; elles la ficellent, pour le front bien couvertes, mais pour la tête à proprement parler toutes nues. D'autres sans excès — pour ne pas se charger la tête, je crois — avec leurs petits fichus, et qui n'arrivent pas même aux oreilles, se couvrent le crâne. (2.) Je les plains d'avoir l'ouïe si faible qu'elles ne puissent entendre à travers un tissu. 3. Qu'elles sachent que tout est féminin dans une tête de femme; que la tête, c'est ce qui s'étend jusqu'aux bords, aux confins du vêtement; tout ce que les cheveux dénoués peuvent recouvrir, voilà le domaine du voile, de façon qu'il enveloppe aussi la nuque. C'est la nuque en effet qui doit être soumise, elle à cause de qui la femme doit avoir sur la tête un signe de sujétion^a. Le voile est son joug. 4. Les païennes d'Arabie nous jugeront, qui en plus de la tête se couvrent le visage entier, contentes ainsi de jouir, par le seul œil laissé libre, d'une moitié de lumière, plutôt que de livrer à tous leurs visages entiers: (3.) la femme aime mieux voir qu'être vue. 5. Et c'est pourquoi telle reine romaine les déclare bien malheureuses, au motif qu'elles peuvent mieux éprouver de l'amour qu'en inspirer. Heureuses plutôt, en ceci au moins qu'elles échappent à l'autre bonheur, assurément plus courant, les femmes ayant plus de facilité à inspirer de l'amour qu'à en éprouver. 6. A coup sûr, la réserve que montre la discipline païenne est plus fruste et, pour ainsi dire, plus barbare. Nous, le Seigneur, par des révélation, nous a mesuré jusqu'à la taille du voile. Car un ange a dit en songe à l'une de nos sœurs, alors qu'il lui tapotait la nuque comme pour l'encourager: « Charmante nuque, et découverte à juste raison! Tu ferais bien de te mettre nue de la tête aux reins, pour que cette liberté que tu laisses à ta nuque ne reste pas non plus sans profit pour toi! » Et bien

a. cf. I Cor. 11, 10

sit. » Et utique quod uni dixeris omnibus dixeris. 7. (4.)
 Quantam autem castigationem merebuntur etiam illae quae
 inter Psalmos uel in quacumque Dei mentione relectae per-
 35 seuerant ! Meritone etiam in oratione ipsa facillime fim-
 briam aut uillum aut quodlibet filum cerebro superponunt
 et tectas se opinantur ? Tanti caput suum mentiuntur.
 8. Aliae, quibus plane maior est palma omni fimbria et filo,
 non minus capite suo abutuntur, ut bestia quaedam magis
 40 quam auis, licet pennata, breui capite, protracta ceruice,
 cetera altegra[n]dia. Hanc aiunt, cum delitescendum habet,
 caput solum plane totum in condensum abstrudere, reli-
 quam se in aperto relinquere ; ita dum in capite secreta est,
 nuda, qua maior est, capitur tota cum capite. Tales enim
 45 erunt et istae minus quam utile est tectae.

9. (5.) Oportet ergo tempore omni et omni loco memores
 legis incedere, paratas et instructas ad omnem Dei mentio-
 nem, qui si fuerit in pectore, cognoscetur et in capite femi-
 narum.

50 Haec cum bona pace legentibus, utilitatem consuetudini
 praeponentibus, pax et gratia a Domino nostro Iesu redun-
 det cum Septimio Tertulliano, cuius hoc opusculum est.

32 quantam castigationem *R¹ mg. R² :-ta -ne NFX R¹ || 34 meritone
 NFX R : meritorum etiam quae in Rig moraturae etiam in Oe Dek merito
 hae Bor, quem sequi. Di meritoque Kr Bu || 36 mentiuntur NFX R^{1,2} Dek :
 metiuntur R³ Di Bu || 37 palma : sic omnes, etiam G teste R³ : palla R² adn.
 || 40 altegradia R¹ mg. R² : -grandia NFX || 41 abstrudere : astruere N abs-
 trudere D || 43 enim N Dek Bu : om. FX R Di || 45 tempore omni N : omni
 tempore cezz. || 49 utilitatem : ueritatem V² Lat Rig Dek || 50-51 redundet
 XR Di Bu : et add. NFD¹ Dek || tertulliani de uirginibus uelandis expli-
 cit N explicit liber de uirginibus uelandis F*

entendu ce que l'on dit à une est valable pour toutes.
 7. (4.) Quel sévère châtement mériteront aussi les femmes
 qui restent tête nue pendant les psaumes et quand on rap-
 pelle le nom de Dieu ! Ont-elles aussi raison de se mettre
 sur le crâne, au cours de la prière à proprement parler, tout
 simplement un ourlet frangé, ou bien une houpe, ou un fil
 quelconque, et avec cela de se croire voilées ? Telle est,
 d'après ce faux-semblant, la grosseur de leur tête !
 8. D'autres, qui jugent, à l'évidence, la paume de la main
 plus large que n'importe quel ourlet ou fil, n'usent pas
 mieux de leur tête que certain animal, grosse bête, malgré
 ses plumes, plutôt qu'oiseau, petite tête et long cou, quant
 au reste tout en jambes. Cet animal, dit-on, quand il doit
 se dissimuler, cache dans les buissons sa tête seulement,
 mais alors en entier, laissant le reste à découvert. De cette
 façon, tandis que la tête est en sûreté, comme il demeure
 sans protection sur la plus grande partie du corps, il se fait
 capturer tout entier, la tête y compris. Car tel sera aussi le
 sort de qui se couvre moins qu'il ne sert au salut.

3. Exhortation à l'ensemble des femmes

9. (5.) Il faut donc que les femmes en tout temps, en tout
 lieu marchent pleines du souvenir de la loi, prêtes et dispo-
 sées à tout rappel du nom de Dieu. Ainsi, sa présence en
 leur cœur se verra à leur tête.

Mot final de l'auteur

Quant aux lecteurs bienveillants de ces pages, et qui pla-
 cent avant la coutume ce qui sert au salut, que notre
 Seigneur Jésus les comble de grâce et de paix, et avec eux,
 Septimius Tertullien, l'auteur de cet opuscule.

COMMENTAIRE

Vérité et coutume (1, 1 — 3, 9)

CHAPITRE PREMIER

1. Rapport entre vérité et hérésie, nouveauté et coutume (1, 1-5)

Le Christ est la vérité, et il est antérieur à tout ; même une ancienne coutume peut être hérétique (1, 1-3)

1. *negotium passus*. Même expression en *Scap.* 4, 7 ; *Marc.* II, 2, 1. *Negotium* est donc pris en mauvaise part : comp. APULÉE, *Ap.* 54.

Latine quoque. Allusion claire à un écrit grec sur le même sujet : comp. *Bapt.* 15, 2 (renvoi à un traité sur le baptême des hérétiques) ; *Cor.* 6, 3 (rappel de la version grecque de *Spec.*). On ne sait à quels lecteurs s'adressaient de telles compositions. L'opinion de BARNES (*Tertullian*, p. 69) selon laquelle elles auraient été publiées pour une partie importante de la communauté africaine, demeurée hellénophone, est corroborée par *Cor.* 6, 3 : *Huic materiae propter suavidios nostros Graeco stilo satisfecimus* (« A cause de nos amateurs de cirques, nous avons traité cette question en langue grecque »). Quant à la version grecque de *Virg.*, on a supposé (d'après HARNACK, *Chronologie*, I, 2, 507) que T. avait par là réagi à une intervention de Rome dans la question du voile. Une telle intervention ne peut se prouver, mais certaines allusions claires du traité s'accordent avec la position romaine (cf. 1, 1 : *spatium temporum, patrocina personarum, privilegium regionum* ; de même 2, 2 : *ante quosdam*), si bien que l'on doit au moins admettre que les chrétiens visés par ces allusions étaient des Carthaginois

favorables à Rome. D'autre part, la conclusion, de forme épistolaire (*infra* 17, 9), invite à supposer une diffusion intentionnelle dans d'autres communautés, particulièrement en Orient, de langue grecque. En fait, il ne s'agit pas d'une épître « catholique » au sens propre (cf. ANDRESEN, *Kirchen*, p. 44-50) : il manque pour cela une préface typique, et T. n'avait aucun droit à écrire une telle épître, ne serait-ce que parce qu'il n'occupait aucune fonction. Assurément, on a déduit d'*An.* 9, 4 : « Nous avons par hasard parlé [*disserueramus*] de l'âme [au cours de l'office] » (cf. ACHELIS, *Christentum*, t. 2, p. 46), que T. occupait une fonction au sein de la communauté montaniste. Mais, bien que notre auteur recoure assez souvent au pluriel « de majesté », le verbe en l'espèce, semble-t-il, ne le désigne pas forcément comme l'orateur, et il s'agirait plutôt de la communauté montaniste rassemblée (comp. *ibid.*, *apud nos*). T. n'indique nulle part explicitement qu'il occupât une fonction, et il convient de ne pas inférer d'un seul passage, au surplus imprécis, qu'il était prêtre. Nous devons plutôt voir, dans la forme épistolaire de la conclusion, en *Virg.* 17, 9, un jeu littéraire soulignant efficacement l'intention qu'avait l'auteur de diffuser largement son écrit. La version grecque de notre traité, antérieure à la latine d'après 1, 1, fit manifestement sensation et provoqua une opposition. Si l'on peut véritablement déduire que l'existence de la version grecque répond à un souci de diffusion plus large, le thème du voile a donc d'abord paru à T. d'un intérêt général, ne prenant que par la suite un intérêt proprement local. *Cor.* 6, 3 ne livre aucune explication sur l'ordre de succession des deux versions de *Spec.*, mais il est clair que le traité grec sur le baptême des hérétiques précédait le *Bapt.* latin (comp. *Bapt.* 15, 2). On trouve là le même ordre que pour les écrits sur le voile, les deux traités du Baptême n'étant visiblement pas tout à fait identiques, car la version grecque abordait la question du baptême des hérétiques (cf. *Bapt. ibid.*) — question d'intérêt universel —, tandis que le *Bapt.* latin était certainement destiné aux catéchumènes carthaginois. Il est difficile de différencier aussi nettement version grecque et version latine de

Virg., mais la version grecque était sans doute plus générale et l'apologie de la « Nouvelle Prophétie » présentée en introduction y prenait plus de place encore : d'où, étant donné la discussion relative au montanisme, le grand scandale évoqué par T.

uirgines. Le mot, suivant les cas, signifie « vierge » ou « jeune fille » (cf. FORD, *Virgin*). Au sens de « jeune fille », T. préfère *uirgo* à *puella* (rare ; cf. par ex. *Apol.* 12, 11 ; *Bapt.* 18, 6 ; *Cor.* 4, 2). Il désigne aussi par *uirgo* les femmes qui servent par leur continence Dieu ou des divinités païennes, restant ainsi célibataires (*Exh.* 9, 4 ; 13, 2 ; *Mon.* 17, 4 ; *Praes.* 3, 5). Le fait que *uirgo* prenne le sens de « continent » sans adj. qui l'explicite ressort tout particulièrement de *Res.* 27, 1 : *Hi sunt, ait* [sc. *Iohannes* : *Apoc.* 14, 3] *qui uestimenta sua non coinquinauerunt cum mulieribus, uirgines scilicet significans et qui semetipsos castrauerunt propter regna caelorum* ([les compagnons de l'Agneau] « qui n'ont pas souillé leurs vêtements avec des femmes désignent les vierges et ceux qui se sont châtrés eux-mêmes en vue du Royaume des cieux » ; il s'agit ici seulement d'hommes vierges). Le plus souvent, *uirgo* s'applique à Marie, et, par analogie, à Ève. Le Christ est également appelé *uirgo* (*Carn.* 20, 7). T. utilise aussi le mot adjectivement : par ex. *Carn.* (pour qualifier la terre dont Adam fut formé) ; voir aussi *Apol.* 9, 19 (*uirgo continentia*) et *Val.* 5, 1 (*uirgo senecta*).

uelari. Une lecture attentive de *Virg.* convainc que T. réclame, en imposant le voile, une identité absolue entre le vêtement des femmes mariées et celui des vierges consacrées à Dieu. Dès lors, le voile en question doit correspondre à la coiffure des matrones telle qu'elle apparaît sur les monnaies et les coiffures du temps (ainsi Iulia Domna dans BERNOULLI, *Ikonographie*, t. 2, 3, planche XV et planche numismatique I, n° 15 ; ou, représentation plus ancienne, Faustina Maior, *ibid.* 2, planche numismatique IV, n° 9 et 10). Dans une telle coiffure, un morceau de toile ou bien un pan de vêtement recouvre l'arrière de la tête et pend dans le cou et des deux côtés jusqu'aux oreilles. Cela répond aux données de *Virg.* 17, 2-3. Le voile dont il s'agit ici n'est pas

identique à la coiffure plus tardive des vierges consacrées, quelle que que soit la nature de cette coiffure (cf. WUESCHER-BECCHI, *Kopfracht*). Sur le voile en général, voir Introd., chap. VI, p. 88-96 ; DE VAUX, *Voile*, p. 398-410 ; OEPKE, *Κάλυμμα* ; FREIER, *Caput* ; et aussi, avec réserve, JEREMIAS, *Schleier*.

transitum aetatis suae. *Aetas* peut offrir le sens prégnant d'« âge adulte », c'est-à-dire « âge nubile » (cf. *TLL* 1, 1128, 481129, 4). T. fixe cet âge à 14 ans pour les garçons (*An.* 38, 1) et à 12 pour les filles (*Virg.* 11, 10) — ce qui correspond aux dispositions légales (cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 344 ; KASER, *Privatrecht*, t. 1, p. 275).

praescribere. Terme technique de droit qu'affectionne T. (cf. STIRNIMANN, *Praescriptio, passim*). FREDOUILLE (*Conversion*, p. 195-234) range l'emploi de *praescribere* en *Virg.* 1, 1, sous la rubrique « objection de principe » (spécialement p. 198 et 200 s.), mais il ne prend pas assez en considération le ton juridique de notre passage. En fait, tout comme dans *Praes.*, il s'agit de l'objection formelle par laquelle on peut arrêter le cours d'un procès. T. conteste ici à la tradition, à l'autorité de certaines personnes, au privilège local la possibilité d'une *praescriptio*. On mesure le changement par rapport à *Praes.*, où il avait lui-même utilisé le même argument contre les hérésies (*Praes.* 36, 2-5). Voir aussi le témoignage de la tradition apostolique chez IRÉNÉE, *Haer.*, 3, 3, 1-4. Il est clair que les adversaires de T. lui avaient opposé une *praescriptio* fondée sur l'âge, la tradition et l'autorité pour le convaincre d'hérésie (comp. *Iei.* 13, 1).

patrocinia... priuilegium. *Patrocinium, priuilegium* désignent les garants d'une autorité ; ils se retrouvent en *Bapt.* 9, 1 ; *Marc.* V, 3, 1 ; *Mon.* 5, 1. (Sur leur origine juridique, cf. BECK, *Recht*, p. 123.)

ignorantia uel simplicitate. *Simplicitas* est l'une des vertus chrétiennes (*Paen.* 1, 4) dont l'exercice se fonde sur la parole du Christ en *Matth.* 10, 16 (*Bapt.* 8, 4 ; *Mon.* 8, 7) ; elle est aussi une caractéristique de la doctrine chrétienne, de la vérité et de l'Écriture sainte (par ex. *An.* 18, 7 ; *Apol.* 23, 7 ;

Cult. II, 9, 2 ; *Marc.* II, 21, 2 ; IV, 19, 6 ; 24, 9). Voir surtout en *Val.* 2 un développement détaillé sur la *simplicitas* chrétienne. Aux 38 cas où le mot présente une valeur positive s'opposent 2 occurrences où il revêt une signification péjorative (*Prax.* 1, 6 : *dormientibus multis in simplicitate doctrinae* ; 3, 1 : *simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae* ; ajouter peut-être aussi *Val.* 1, 4). La *simplicitas* dont il s'agit dans notre passage demeure aux yeux de T. une notion fondamentalement positive et le montanisme n'a pas modifié ce point de vue (contre NÖLDECHEN, *Schleierstreit*, p. 48). Selon MOINGT (*Théologie*, t. 1, p. 116-119), les *simplices* seraient les chrétiens qui n'ont pas encore, ou pas assez, approfondi leurs connaissances en matière de foi (comp. surtout *Res.* 2, 11 : *nam et multi rudes et plerique sua fide dubii et simplices plures quos instrui dirigi muniri oportebit* — « Beaucoup en sont aux rudiments, la plupart hésitent dans leur foi, un bon nombre sont naïfs et il conviendra de les instruire, de les guider, de les fortifier »). Dans cette perspective, T. en *Virg.* reproche à ses adversaires d'en être restés à un christianisme élémentaire et juge qu'ils ont besoin de s'instruire encore. (Étude complète sur *simplex, simplicitas* chez T. dans O'MALLEY, *Bible*, p. 166-172.)

consuetudo... corroboratur. Comp. *Cor.* 3, 1. En *Cor.*, 4, 5, T. considère la coutume comme une autorité, dans la mesure où elle s'accorde avec Dieu, sert la discipline et profite au salut. Même critère en *Virg.* 2, 4. Cf. Introd., chap. IV, p. 57.

2. **Christus ueritatem se...** Même citation en *Prax.* 24, 1. Cf. aussi Introd., chap. IV, p. 52.

Si semper Christus. Sur l'ellipse, fréquente chez T., de l'auxiliaire *esse*, cf. BULHART, *CSEL* 76, § 94 ; *SB*, p. 12 ; HOPPE, *Syntax*, p. 143 s. ; LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 57. La suite de notre commentaire ne relèvera que les occurrences les plus caractéristiques de ce « tic de style ».

Viderint. Tournure, courante chez T., employée tant absolument que suivie d'une interrogative, et destinée à réduire une objection à l'absurde. Cf. *SC* 173, p. 68 ; WASZINK, *comm. An.*, p. 112 ; RÖNSCH, p. 598.

3. **Haeresis... nouitas.** La « nouveauté » est signe d'hérésie, ou du moins de dégradation, selon une vieille tradition apologétique (par ex. IRÉNÉE, *Haer.*, 2, 27; 3, 24): cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 235-242; symétriquement, l'orthodoxie pour T. est corroborée par une succession ininterrompue (*Praes.* 21, 4-5); d'où le reproche de *nouitas* qu'il adresse en général à ses adversaires (*Prax.* 2, 2). Notre passage montre qu'à son tour le groupe montaniste de Carthage se voyait accusé de nouveauté et par là d'hérésie (rapprocher *Iei.* 1, 5; *Mon.* 2, 1 et 3, 9) et T. tente de prouver l'antiquité des opinions qu'il adopte. Voir encore FREDOUILLE, *Conversion*, p. 274-277 (origine en dernière analyse aristotélicienne de ces considérations sur l'antérieur et le postérieur).

aduersus ueritatem sapit. Même tournure en *Praes.* 21, 5. Pour la signification de *sapere*, voir HARTEL, *Studien*, t. 3, p. 52 s.

hoc erit haeresis. Valeur gnomique ou potentielle du futur, très fréquente chez T., et souvent étudiée: cf. HOPPE, *Syntax*, p. 64; CSEL 76, § 41 (liste complète des emplois dans *Virg.*); TRÄNKLE, comm. *Iud.* 22, 20, auxquels nous renvoyons une fois pour toutes.

etiam uetus consuetudo. Cette déclaration contraste vivement avec *Cor.* 4-6: cf. *Introd.*, chap. IV, p. 57 s.

suo uitio quis quid ignorat. L'erreur est une faute, et T. reprend cette idée en *Test.* 6, 5 (*Merito igitur omnis anima et rea et testis est, in tantum et rea erroris in quantum et testis ueritatis* — « L'âme est tout à la fois complice et témoin: complice de l'erreur, témoin de la vérité »), et *Praes.* 8, 1 — 12, 5 (surtout 11, 1: *Errare delinquere est* — « Se tromper, c'est pécher »). C'est pourquoi il faut chercher la vérité, c'est-à-dire « ce que le Christ a établi » (*quod Christus instituit*) (10, 2), jusqu'à ce qu'on l'ait trouvée, c'est-à-dire qu'on ait atteint la foi. Mais rechercher au-delà de la vérité de la foi est inadéquat et hérétique: *Praes.* 10, 1 — 11, 10 — à quoi fait écho *Virg.* 1, 3 (*recipiendum quod agnoscitur*).

La règle de la foi est inaltérable; la discipline peut s'améliorer (1, 4-5)

4. **Regula... fidei.** Il n'existait pas vraisemblablement en Afrique au temps de T. de forme fixe pour la *regula* (cf. KELLY, *Early Christian Doctrines*, p. 39-41). D'où les discordances constatées entre les diverses versions qu'en donne T.; mais le contenu varie peu, particulièrement dans la mention du Dieu Créateur et de la naissance virginale; le troisième article offre moins de stabilité: on y retrouve toutefois le plus souvent la mention de la « résurrection de la chair » ou de l'« espoir » de la Résurrection (comp. surtout *Praes.* 23, 11). Ce troisième article est, sous la forme donnée par *Virg.*, étroitement liée au deuxième (*per carnis etiam resurrectionem*). Comme le constate MOREL (*Ontwikkeling*, p. 148), le cœur de la *regula* est chez T. la christologie, tandis que l'ecclésiologie et la doctrine pénitentielle tombent dans le domaine de la *disciplina* (on opposera le *Credo* romain). Sur le rapport entre T. et le *Credo* romain, cf. CAPELLE, *Symbole*; sur l'ensemble des questions relatives au *Credo* de T., cf. MOINGT, *Théologie*, t. 1, p. 75-79. Dans *Virg.*, on notera l'insistance particulière sur la résurrection corporelle, écho peut-être des polémiques développées en *Res.* Comp. notre passage aux versions détaillées données en *Praes.* 13, 4 et *Prax.* 2, 1, et, sous une forme plus brève ou allusive, en *Iei.* 1, 3; 11, 4; *Marc.* IV, 2, 2; *Mon.* 2, 4 (comm., SC 343, p. 226); *Praes.* 23, 11; 26, 10; 36, 4; rapprocher aussi *Prax.* 30, 4-5 (exposé christologique complet).

irreformabilis. Néologisme de T. (HOPPE, *Beiträge*, p. 143). Sur sa signification, cf. BRAUN, *Deus*, p. 59 et 548.

ex uirgine. Cette expression, qui s'oppose au *per uirginem* des gnostiques, insiste, contre tout docétisme, sur la réalité de la chair du Christ. Comp. *Carn.* 20-22.

receptum in caelis. Conserver l'ablatif, avec HOPPE, *Beiträge*, p. 26 (exemples de *in* + abl. au lieu de l'accusatif, p. 23 s.; parallèles particulièrement étroits: *Prax.* 2, 10 *in caelo resumptum*; *Carn.* 15, 3 *in caelo resumpta est*).

5. **Hac lege fidei manente.** Comp. *Praes.* 14, 1 (*manente forma eius in suo ordine*); *Marc.* I, 21, 3 (*Stabat igitur fides semper in Creatore et Christo eius, sed conuersatio et disciplina mutabat*). ~ La *regula fidei* (ou, selon *Iei.* 1, 3, *fidei aut spei regula*) est le noyau absolument original et intangible de la foi, comme le souligne fréquemment T. (par ex., *Praes.* 14, 4, *fides in regula posita est*). Et l'orthodoxie se révèle si bien en elle qu'il faut juger le développement complet de la *regula* donnée par *Virg.* comme une tentative de T. pour prouver la rectitude de sa croyance : comp. sur ce point *Mon.* 2, 3-4. La Règle de foi est établie directement par le Christ (*Praes.* 13, 6 : *a Christo... instituta*), non pas en paroles, mais par sa vie et sa mort mêmes (cf. MOREL, *Ontwikkeling*, p. 148); de la sorte, elle est un fait historique, et par là fixé, qui s'oppose à la *disciplina*.

cetera... disciplina et conuersationis. Même alliance en *Idol.* 20, 1; *Marc.* I, 21, 3; *Test.* 2, 2. Sur le sens de *conuersatio*, cf. SVENNUNG, *Orosiana*, p. 13. *Disciplina* revêt chez T. une signification vaste et multiforme, étudiée avec soin par MOREL (*Développement; Disciplina; Ontwikkeling*, p. 125-139 et 150-154). Le couple *disciplina-conuersatio*, ainsi que l'opposition explicite avec la *regula fidei*, s'observe, d'après MOREL, *Ontwikkeling*, p. 131, surtout dans les écrits montanistes de T. : par ex., *Marc.* I, 21, 3 qui, outre la question des idolothytes, du port du voile et du divorce, fait entrer dans la *disciplina* la doctrine de la Résurrection. C'est que la discipline ne touche pas à des questions secondaires pour l'existence chrétienne, mais à la réalisation de la foi parmi les hommes.

nouitatem correctionis. Sur le génitif employé pour l'adjectif correspondant, cf. CSEL 76, § 17; HOPPE, *Syntax*, p. 19; HOFMANN, *Syntax*, p. 64. ~ T. traite ici volontairement par l'ironie le reproche de *nouitas* (comp. *supra* 1, 2) : car justement le Paraclet ne prétend à aucune nouveauté; il s'agit plutôt d'une *correctio*, en ce sens qu'il ne définit pas une discipline nouvelle de l'Église, mais rétablit la forme originelle (comp. *Mon.* 4, 1 : le Paraclet « restitue [restitutor] » plutôt qu'il n'« institue [institutor] »).

proficiente. *Proficere* appartient au vocabulaire chrétien du progrès (THRAEDE, *Fortschritt*, col. 163) et chez T., plus particulièrement à celui de la doctrine montaniste concernant l'évolution de la *disciplina* sous l'action du Paraclet (cf. *infra* 1, 6 : *Paraclitum*).

2. Rôle du Paraclet dans le plan du salut (1, 6-11)

6. **Quale est enim ut.** Tournure fréquente chez T. (voir liste d'exemples dans HOPPE, *Syntax*, p. 82), comme dans l'ensemble du latin tardif (cf. LÖFSTEDT, *Arnobiana*, p. 70).

ingenia. Sur la signification de ce terme, cf. WASZINK, comm. *An.* 2, 6.

Paraclitum. Excepté *Praes.* 8, 14-15, T. n'emploie ce mot que dans ses œuvres montanistes (*An.*, *Fug.*, *Iei.*, *Marc.* I, *Mon.*, *Prax.*, *Pud.*, *Res.*, *Virg.* : cf. CLAESSON, *Index*, s.v. « Paraclitus »); *aduocatus* en fournit parfois une traduction (*Mon.* 3, 10; *Prax.* 9, 3) et le terme désigne exclusivement le Saint-Esprit promis par le Christ (d'après *Jn* 14, 16), le *deductor in omnem ueritatem* (cf. *Jn* 16, 12-13). Le Paraclet n'est jamais directement identifié aux initiateurs de la Nouvelle Prophétie, qui ne sont formellement désignés que comme ses instruments (*Iei.* 12, 4; *Pud.* 21, 7; *Res.* 11, 2; 63, 9). Selon la théologie trinitaire de T., le Paraclet est le représentant (*uicarius*) du Christ, de même que ce dernier est le représentant de Dieu (*Prax.* 24, 5), et il est la force qui dirige et règle l'évolution de la discipline (*Pud.* 11, 3 : *Spiritus sanctus disciplinae determinator*). Tel est son rôle ici, tout comme en *Mon.* 2 (SC 343, p. 221-222; LABRIOLLE, *Crise*, p. 324-337). ~ Sur l'Évangile de Jean chez T., cf. *Introd.*, chap. IV, p. 54-55.

paulatim dirigeretur. Comp. IRÉNÉE, *Haer.*, 3, 23, 5 : « Dieu prend pitié très graduellement [*sensim paulatimque*]. »

7. **Adhuc multa habeo.** Excepté en *Praes.* 8, 14 et 22, 8, T. ne cite ce verset de *Jn* que dans ses œuvres montanistes, et toujours pour défendre l'action du Saint-Esprit après la Pentecôte (cf. *Index locorum s. scripturae*, CCL 2, p. 1481).

baiulare. Pour traduire le grec βασιτάζειν, T. recourt à *portare* (*Mon.* 2, 2 ; 14, 6 : comparer Vulgate) mais surtout (4 autres fois) à *baiulare*, rare en latin classique (cf. *TLL* 2, 1685, 77 — 1686, 56) : *Cult.* I, 9, 3 ; *Iud.* 10, 6 ; *Marc.* III, 18, 2 ; *Pal.* 5, 2 (au sens de « porter avec difficulté, traîner »), et en l'occurrence sans nuance familière (par ex., à propos du « bois de la Passion » dans *Iud.*). Rajouter un 6^e emploi du verbe, en citation scripturaire (*Bapt.* 19, 1 = *Mc* 14, 13).

8. ad meliora proficitur. Expression de l'idée de progrès : comp. IRÉNÉE, *Haer.*, 5, 10, 1 (*siquidem per fidem in melius profecerint*) et T., *Iud.* 2, 9 (*et in melius reformauit*).

Nihil sine aetate est. Comp. *Prax.* 16, 2. L'idée que le temps constitue l'une des causes (*causa* au sens philosophique) est d'origine stoïcienne : voir ZÉNON dans STOBÉE, *Ecl.*, I, 104, 9-11 et SÉN., *Epist.* 65, 11. Irénée utilise également cette conception du temps dans sa théorie de l'évolution (*Haer.*, 3, 16, 7 : « au moment opportun », « l'heure connue d'avance par le Père »). Si proche du stoïcisme que soit la pensée de T. (ce que prouve par ex. la comparaison qui suit, empruntée au domaine de la nature ; cf. OTTO, *Natura*, p. 199-204), le *tempus* n'est assurément pas pour lui cyclique, il a un aboutissement eschatologique et se présente comme le déroulement de stades nécessaires (*Iei.* 4, 1 ; *Mon.* 3, 8 ; *Iud.* 2, 9), jusqu'à l'accomplissement final. C'est ainsi que le temps est seulement né avec la création (*Marc.* II, 3, 4 ; V, 6, 3 s.) ou qu'il est déterminé par elle (comp. *Marc.* V, 6, 4). Sur le problème du temps chez T. en général, cf. OTTO, *Zeit.*, p. 80-82 et 85-87.

tempus... omni rei. Comp. *Marc.* V, 4, 15 ; *Mon.* 3, 8. L'épanouissement graduel de la *disciplina* sous l'action de l'Esprit ou Paraclet est l'une des idées fondamentales de la Nouvelle Prophétie. L'affirmation en *Virg.* de cette opinion demeure théorique et générale, tandis que *Mon.* centre le développement sur l'exemple du mariage unique (4, 2 — 8, 7 ; cf. OTTO, *Natura*, p. 199-204) et *Iei.* sur celui de l'alimentation et du jeûne (4, 1 — 8, 4). Sur ce concept d'« évolution selon les degrés des temps », voir aussi l'exposé détaillé que donne *Iud.* 2.

9. Aspice ipsam creaturam. *Creatura* désigne l'ensemble du monde en tant que création (comp. *An.* 30, 3). Le mot peut être aussi employé pour les diverses parties de ce monde : les plantes et les animaux (*Cult.* II, 9, 7), ici pour la seule flore. ~ *Aspice* introduit un exemple : cf. WASZINK, comm. *An.* 26, 1 ; THÖRNELL, *Studia*, 4, p. 99.

granum est primo. Cf. *Rom.* 3, 21. ~ T. affectionne ces images végétales (O'MALLEY, *Bible*, p. 68 s., qui en voit l'origine aussi bien dans la littérature profane que dans le Nouveau Testament ; comp. encore IRÉNÉE, *Haer.*, 5, 10, 1 cité *supra* § 8 : *ad meliora proficitur*). A l'arrière-plan de la comparaison se trouvent chez T. — comme chez Irénée dont il dépend — l'idée que l'histoire évolue par degrés sous l'action éducatrice de Dieu, et le point de vue stoïcien selon lequel toute créature porte déjà *in nuce* la totalité de ses aptitudes (comp. *An.* 19, 3 ; 20, 1, avec référence explicite à Sénèque). L'art de T. consiste à décrire — d'une façon quasi impossible à rendre en traduction — la pousse de l'arbre en des termes empruntés au domaine de l'éducation humaine ou offrant des connotations de cet ordre (par ex. *sapor / sapere*). De la sorte s'établit un lien avec l'allégorie, qui suit, du développement individuel de l'homme, ainsi qu'avec la notion de progrès de la loi et de son application par l'homme : la croissance d'une créature et le déroulement de l'histoire du salut se laissent comparer aux étapes de la vie humaine et sont pareillement des actions éducatrices de Dieu.

totum arboris nomen. *Nomen* comme désignation d'un tout appartient à la langue juridique (cf. TEEUWEN, *Bedeutungswandel*, p. 68 s.).

paulatim aetatem suam dirigens. Comp. *Marc.* I, 29, 5 (et la comparaison végétale, semblable à celle de *Virg.*) ~ *Dirigere* au sens de *ad rectam normam accommodare* (*TLL* 5, 1, 1237, 58 s.) se lit aussi en *Marc.* I, 9, 10 ; III, 5, 2 ; *Pat.* 1, 1. Comp. encore JÉRÔME, *Epist.*, 39, 6, 1.

eruditur. *Erudire* est dit de plantes également en *Carn.* 21, 6 (cf. *SC* 217, p. 425) : *Flos enim fructus quia per florem et ex flore omnis fructus eruditur*.

in mansuetudinem. Cf. *An.* 24, 5 et WASZINK, comm. *ad loc.*, p. 311.

10. **Sic et iustitia.** Traces de cette allégorie chez PHILON, *Abr.*, 48 ; IRÉNÉE, par ex. *Haer.*, 4, 9, 3 et 4, 11, 1. *Dan.* 8 et *Hénok* offrent aussi l'esquisse d'une conception de l'histoire comme déroulement de périodes. La première attestation développée de la comparaison se lit chez SÉNÈQUE (fragm. 116/25, Haase), cité par LACTANCE (*Inst.*, 7, 15, 14) : cf. RICHTER, *Zeitgeschichte*, p. 302-315. Il est vrai que chez Sénèque, l'histoire (de Rome) passe directement de la jeunesse à la faible vieillesse. Cette théorie de la dégénérescence s'oppose évidemment à la notion chrétienne d'une histoire tendant vers sa plénitude : T. achève son développement par la mention de la maturité obtenue sous l'action du Paraclet. Noter cependant que l'allégorie, chez Florus, affectait déjà un aspect positif (RICHTER, p. 311-313). ~ Voir une conception analogue de l'évolution graduelle de la *iustitia* (sans toutefois la comparaison avec les étapes de la vie) dans *Iud.* 2, 1-10, qui insiste sur le fait que, dans la première loi imposée *in principio* (ne pas toucher à l'arbre de la science), la loi tout entière était déjà contenue (§ 4) ; de même, plus brièvement, *Vx.* 1, 2, 1-3 (cf. KARPP, *Schrift*, p. 65).

idem Deus iustitiae et creaturae. Comp. *supra* 11, 10 et *Cor.* 5, 1 *Puto autem naturae Deus noster* : déclarations dirigées contre le gnosticisme. Ici il s'agit de l'une de ces boutades par lesquelles T. essaie de prêter à ses adversaires des motifs hérétiques (cf. *infra* 6, 6 : *licet Hebion resistat*). Sur cette technique consistant à faire passer le plus important de la pensée sous cette forme, voir BARNES, *Tertullian*, p. 83 s. ~ Dans ce passage, *iustitia* signifie non seulement *lex* (« loi divine ») mais vise aussi la réponse donnée par l'homme à cette loi, et son état par rapport à Dieu (= δικαιοσύνη — comp. *Mon.* 7, 1). Au sens large, *iustitia* est un attribut de Dieu (*Marc.* II, 15, 1-6) qui se manifeste différemment au cours de l'histoire : avant la naissance du mal, elle est *arbitratrix operum* [*Dei*] et sert à ordonner la création (*Marc.* II, 12, 1-3), puis la chute lui impose de nouvelles tâches (elle

« dirige désormais la bonté » - *Marc.* II, 13, 1) ; elle se manifeste dans la révélation graduelle de la loi, dont les étapes d'après *Mon.* se développent comme suit : 1) d'Adam et Ève à Abraham, par Noé (4, 1-2) ; 2) Moïse et la Torah (7, 1) ; 3) Jésus-Christ et saint Paul (8, 1) ; 4) le temps du Paraclet, en vue duquel a été différé ce que les hommes ne pouvaient porter jusqu'alors (14, 6).

primo... in rudimentis. Comp. IRÉNÉE, *Haer.*, 4, 38, 1 (*SC* 100, p. 945-946) : « Dieu pouvait donner dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant. »

natura Deum metuens. Sur le concept de nature chez T., voir OTTO, *Natura*, p. 18-26. *Natura* désigne les relations rationnelles entre les éléments de la création. Le présent passage fait allusion à la piété des patriarches, trouvés « justes » dès avant la Loi, parce qu'ils respectaient « l'orientation vers le bien » (*institutio ad bonum*, *Marc.* II, 6, 4 s.) établie dans l'homme dès sa création (*Iud.* 2, 7 : *Quae [lex] naturaliter intellegebatur et a patribus custodiebatur*). Comp. IRÉNÉE, *Haer.*, 4, 8, 1 s. ; CLÉM. ALEX., *Strom.*, 6, 6, 47, 3.

11. **a Christo magister.** Selon *CSEL* 76, § 53, la préposition présente une valeur temporelle (de même S. THELWALL, trad. in *Ante-Nicene Christian Library*, t. 18, Edimbourg 1870, p. 156). Cependant, compte tenu des mots qui suivent dans la phrase, *a* signifie peut-être plutôt « venant de l'école de quelqu'un » (cf. *TLL* 1, 25 : *de schola philosophorum*).

hic solus antecessor. Comp. *Or.* 22, 10. *Antecessor* signifie à la fois « prédécesseur dans une fonction » et « maître ». T. veut prouver que les autorités alléguées par ses adversaires ne tiennent pas devant l'autorité du Christ et de son envoyé direct, le Paraclet.

solus post Christum. Ici, *post* = « directement après » (dans une série) : comp. *Res.* 5, 2 (*angelos post Deum nouimus*). En *Virg.* 1, 11, le sens de la préposition tend à se confondre avec celui de *secundum* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 243), attesté aussi chez T. : comp. par ex. *An.* 44, 2 (*nisi uix Neronem <somniasse> in ultimo exitu post pauores suos*).

hunc qui receperunt. Critère de séparation entre les montanistes et leurs adversaires. Comp. *Fug.* 14, 3 ; *Iei.* 13, 5 ; *Res.* 63, 10, et surtout *Mon.* 1, 3.

usque non olim. L'alliance de *usque* avec un adverbe de temps est si banale (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 243) qu'une correction ne s'impose pas (malgré RIGAUT et URSINUS). La ponctuation *usque, non olim* (DIERCKS) ne convainc pas. Le sens futur de *olim* n'est attesté chez T. qu'en deux occurrences (*An.* 26, 3 ; *Vx.* 1, 5, 4) sur 39, tandis que l'équivalence *non olim* = *nuper* apparaît aussi en *Mart.* 4, 5 et *Scor.* 9, 12.

prophetantem. T. fait-il allusion à une sentence des « Nouveaux Prophètes » ? Il cite très rarement les noms de Montan, Priscilla et Maximilla, beaucoup plus souvent en revanche le Paraclet ou l'Esprit qui parle par ces prophètes (cf. POSCHMANN, *Paenitentia*, p. 138 s.).

CHAPITRE II

3. Comment juger des coutumes (2, 1-5)

Premier critère : apostolicité et ancienneté (2, 1-3)

1. **hunc morem ueritatis deputare.** Sur *deputare* + génitif, voir CSEL 76, § 16 ; LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 8.

quasdam barbarias eius. *Barbariae* = pays non-grecs ou non-romains (cf. TLL 2, 1729, 29-45). Le terme se retrouve en *Iud.* 7, 8 (*Maurorum et Getulorum barbariae*). Ici toutefois le possessif établit une relation entre ces pays et la Grèce : T. pense sûrement aux fondations apostoliques qui, bien qu'habitées par des Grecs, n'étaient pas cependant situées sur le sol grec à proprement parler — ainsi Éphèse et Philippi (comp. *Praes.* 36, 2).

sub hoc caelo... alicubi. On ne sait de quelle communauté africaine il s'agit ici. En tout cas, cette remarque permet de supposer qu'il existait en Afrique des communautés qui subissaient l'influence grecque (cf. BARNES, *Tertullian*, p. 6 et 276).

2. **ipsi apostolici... ante quosdam.** Sur la primauté que conféraient à telles Églises leur âge et leur fondation, comp. *Praes.* 32 et 36.

Habent igitur... opponent. Asyndète adversative. ~ Sur la relation entre *consuetudo* et *traditio*, cf. SPEIGL, *Herkommen*, p. 166-168 ; DE PAUW, *Justification*, p. 6-12.

obseruabimus... eligimus. Sur la *uariatio temporum*, cf. BULHART, *SB*, 33.

3. **extraneam.** *Extraneus* signifie chez T. « étranger à la foi chrétienne » et se trouve utilisé indifféremment pour désigner les païens (*Apol.* 7, 7 ; *Bapt.* 5, 1) et les hérétiques (*Mon.* 4, 1).

unus Deus, idem Christus, eadem spes. Forme abrégée du *Credo* qui donne les conditions d'appartenance à l'Église (rapprocher *Praes.* 23, 11 ; 26, 10) ; *Bapt.* 15, 2 ajoute à ces conditions le baptême. ~ Mention d'autres signes de communion entre les Églises en *Praes.* 20, 8 (échange de la paix, qualification mutuelle de frères, hospitalité réciproque) ; 21, 7 (identité de doctrine). Comp. encore, adressé aux païens, *Apol.* 39, 1 : *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei scedere* (« Nous formons un corps par la communauté de la religion, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance »).

semel. = « tout d'un coup » : cf. HOPPE, *Syntax*, 113.

una ecclesia sumus. La phrase met surtout l'accent sur les relations avec les communautés orientales citées plus haut. Comp. *infra* : *Ceterum diuidis corpus* (et comm.).

ceterum. = *alioquin*. Comp. *Virg.* 5, 4. Autres exemples dans HOPPE, *Syntax*, p. 109.

diuidis corpus. La notion de *corpus* appliquée à la communauté chrétienne a chez T. deux racines : 1) le sens profane de « corporation de gens exerçant la même profession ou tenant le même rang » (cf. TLL 4, 1021, 40), qui domine dans les textes adressés aux non-chrétiens (par ex. *Apol.* 38, 1 ; 39, 1), par opposition aux *illicitae factiones* ; 2) l'idée paulinienne de l'Église comme corps du Christ, qui est sa tête (*Rom.* 12, 4-6 ; *I Cor.* 10, 17 ; 12, 12-17 ; comp. *I Cor.* 1, 13,

qui souligne l'indivisibilité de ce corps). Cette conception de l'*Ecclesia corpus* se lit, sous une autre forme, en *Bapt.* 6, 2 : *Quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est* (cf. *Matth.* 18, 20). On a pensé que l'insistance sur le danger de division s'expliquait par le fait que T. n'avait pas encore, au moment de *Virg.*, rompu avec la Grande Église (cf. *Introd.*, chap. III, p. 43-44). Mais à cela s'oppose, outre la couleur polémique de l'opuscule, certains passages de traités certainement postérieurs à la rupture et tout autant consacrés à l'unité et à l'indivisibilité de l'unique Église — ainsi *Mon.* 5, 7 ; 11, 1. *Iei.* 13, 6 appelle aussi les conciles tenus en terre grecque *representatio totius nominis Christiani*. C'est justement le montanisme qui amena T. à considérer l'Église comme celle de l'Esprit et de la Nouvelle Prophétie (cf. BENDER, *Geist*, p. 102) : comp. *Mon.* 13, 3 (comm., SC 343, p. 362) : *corpus Christi, quod est ecclesia quae spiritu nouitatis constat*.

Deuxième critère : concordance avec la discipline de Dieu (2, 4-5)

4. **Tam.** La correction *tamen* (RIGAUT) ne s'impose pas : *tam* peut offrir le même sens que *tamen* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 495). En fait, *tam* n'a probablement ici qu'une valeur copulative (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 470).

quae magis... disciplinae Dei conueniret. Comp. *Cor.* 4, 5. Voir *Introd.*, chap. IV, p. 57-58.

quae... ex duabus. *Quae = utra.* Cf. HOPPE, *Syntax*, 105.

quae uirginis includit soli Deo notas. Comp. *infra* 15, 3 (même expression). La clause *soli Deo notas* ne peut concerner que des vierges ayant prononcé un vœu (non public) de chasteté (voir un mot analogue dans l'*Historia monachorum*, version latine, 30, 1, 4, PTS 34, p. 376 : *solius Dei contenti testimonio*).

quibus praeterea a Deo. Tous les éditeurs ont suivi *R*³ : *praeter quod*. Il n'est pas douteux que *praeterea* constitue la leçon unanime des mss. ; toutefois, si l'on admet cette leçon,

il manque, semble-t-il un lien logique entre la principale et la subordonnée. De fait, *praeterea*, au sens habituel de « en outre » exigerait qu'il ait déjà été question, dans la principale, des devoirs des vierges — ce qui ne s'admet qu'à la condition de comprendre *soli Deo notas* comme une relative tronquée, de valeur exhortative (à peu près : *quae soli Deo notas esse debent*). D'autre part, T. applique sans doute ici une maxime générale (inspirée de *Jn* 5, 44 ou 12, 43) exclusivement au groupe des vierges ; or c'est un *topos* que les abstinents sont particulièrement exposés au danger que font courir désir de gloire et vanité (cf. *Introd.*, chap. V, p. 65) et qu'ils doivent donc se montrer spécialement modestes (cf. *Virg.* 13, 5). Dès lors *praeterea* pourrait offrir l'acception de *praesertim* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 245 ; LÖFSTEDT, *Studien*, p. 162 s.). Cette acception se retrouve ailleurs chez T., qui du reste emploie très rarement *praeterea* (comp. *Nat.* 1, 4, 13 où le mot signifie « surtout », « spécialement », et non pas « en outre ») ; comp. aussi, probablement, *Cor.* 10, 8 ; *Idol.* 18, 3 (LÖFSTEDT, *l. c.*).

bonum... erubescendum est. Sur *erubescere* transitif, cf. *TLL* 5, 2, 821, 59 — 822, 2. Dans T., comp. par ex. *Val.* 3, 2 (cf. HOPPE, *Syntax*, p. 14).

quia delicti durior frons est. *Durior* n'est pas, comme l'a traduit H. KELLNER (Cologne 1882), attribut mais épithète. **nisi aliqui.** Sur *aliqui* au lieu de *qui*, cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 194.

5. **eiusdem libidinis est uideri et uidere.** Comp. *Cult.* II, 11, 1 (comm., SC 173, p. 152-153) ; *Spec.* 25, 3 (*in spectaculo ineundo prius cogitat <nemo> nisi uideri et uidere*). Rapprocher aussi *Ov.*, *A.A.*, 1, 99 : *Spectatum ueniunt, ueniunt spectentur ut ipsae* ; *AMBR.*, *Off.*, 2, 8 : *Nec uidere uiros femina nec uideri uelit* ; *AUG.*, *Epist.*, 211, 10 : *Nec solo tactu, sed affectu quoque et aspectu appetitur et appetit femina*. Voir et être vu revêt une importance particulière, car il peut s'agir là d'un premier pas vers la débauche : cf. *supra* 11, 6 (d'après *Matth.* 5, 28).

sancti uiri... sanctae uirginis. Dans le judaïsme tardif, ἄγιος peut avoir le simple sens de « chaste » (cf. KUHN, ἄγιος,

p. 101) ; de même dans la tradition chrétienne : ainsi *I Pierre* 1, 15 (cf. PROKSCH, "Αγιος, p. 110 qui souligne qu'à l'inverse ἀκαθαρσία renvoie aux « fautes sexuelles du monde païen »). ~ Chez T., *sanctus* est ordinairement l'épithète de *spiritus* et de *scriptura*. De plus, le terme qualifie aussi les morts (chrétiens et figures de l'Ancien Testament : *An.* 26, 1 ; 39, 4 ; *Mon.* 17, 1 : cf. BRAUN, *Deus*, p. 82), ou même le chrétien en général (par ex. *Cult.* II, 7, 3 ; *Fug.* 2, 6 s. ; *Pud.* 17, 16 [= *Éphés.* 4, 29] ; *Res.* 26, 4 ; *Vx.* 1, 6, 3 ; 2, 3, 4). D'autre part, la *sanctitas* est souvent mise en rapport avec la continence (par ex. *Mon.* 3, 7 citant à la suite d'*Exh.* 1, 3, *I Pierre* 1, 16 [= *Lév.* 17, 1] : *Estote sancti sicut et ipse sanctus fuit* ; comp. aussi *Cult.* II, 7, 1). L'expression *sancta prophetis* désignant Prisca (*Exh.* 10, 5, cf. comm., SC 319, p. 177) appartient au même registre, comme le suggère la *sententia* qui la suit. Un emploi non religieux, purement moral (« irréprochable »), de *sanctus*, tel que le connaît le latin classique, n'existe pas chez T. Ici aussi *sanctus* doit donc être compris comme l'expression d'une moralité spécifiquement chrétienne, où dans une large mesure entre la chasteté (comp. aussi *infra* 9, 4 : *honorem sanctitatis*). ~ Cette signification de *sanctus* se retrouvera dans la littérature ascétique postérieure (par ex. *Hist. mon. Lat.*, PTS 34, index p. 411).

si... uiderit. Sur le subjonctif (de répétition), après *si* temporel, cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 663 s.

CHAPITRE III

4. Situation à Carthage (3, 1-9)

Le litige entre deux groupes de vierges à propos du voile pendant la liturgie (3, 1-6)

- inter consuetudines dispicere.** *Displicere inter* se retrouve en une seule autre occurrence, chez VITR., IX, 4, 5 (cf. *TLL s.v.*). Dans T., *dispicere* (soit transitif soit construit avec une interrogative indirecte) a le sens d'*explorare* (par ex. *Marc.* II, 6, 7) ou *examinare* (par ex. *Apol.* 1, 1).

illi sanctissimi antecessores. Comp. *Or.* 22, 10 : *Sed non putat institutionem uniusquisque antecessoris commouendam.* T. ironise ici sur ces autorités prétendument inviolables qui décident des mœurs chrétiennes (cf. DIERCKS, comm. *Or.* 22, 10 ; LABRIOLLE, *Crise*, p. 309).

tolerabilius. Ici au sens actif (cf. SVENNUNG, *Orosiana*, p. 57). Sur les adjectifs en *bilis* à sens actif, cf. WASZINK, comm. *An.* 43, 3.

apud nos. Le pronom ne vise pas en l'occurrence les seuls montanistes supposés séparés de la Grande Église (cf. LABRIOLLE, *Crise*, p. 358) ; il désigne plutôt l'ensemble de la chrétienté carthaginoise.

utriusque consuetudini communicabatur. Comp. *Or.* 21, 1, et la largeur de vue de T. lui-même *ibid.* 22, 10.

aut tegi aut prostitui. Sur l'emploi de *prostituere*, cf. LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 109. Comme le suppose LÖFSTEDT, à propos de *Marc.* I, 9, 2 et *Spec.* 8, 5, ce n'est pas sans arrière-pensée que T., pour décrire la conduite de ses adversaires, utilise un terme aussi fortement connoté, même si, au sens propre, *prostituere* ne signifie que « exposer ouvertement ».

sicut et nubere. T. manifestement pense à *I Cor.* 7, 25 s. On ne peut décider, d'après cette allusion, ni d'après celle que fait *Mon.* 11, 9, si dans ce verset difficile (cf. CONZELMANN, comm. *I Cor.*, *ad loc.*) il entendait παρθένοι de femmes non mariées en général ou de continentes. Observer cependant qu'en *Mon.* 11, 9, T. fait des *uirgines* de *I Cor.* 7, 25 des célibataires (femmes et hommes) convertis, à qui l'Apôtre conseillerait justement de persévérer dans le célibat, c'est-à-dire de faire vœu (privé) de continence (cf. SC 343, p. 336 ; BRAUN, *I Cor.* 7, p. 24). D'autre part, la question posée par les Corinthiens était marquée par l'attente d'une Parousie imminente : les célibataires devaient-ils dans ces conditions contracter mariage ? Il faut supposer que cette attente n'avait plus la même vivacité dans la *catholica* à Carthage, au début du III^e s. : contrairement aux sectes gnostiques, le mariage en effet y était considéré

comme voulu par Dieu et, même passé au montanisme, T. resta fidèle à ce principe (*Marc.* I, 29, 2 s. ; *Mon.* 1, 2). Il paraît dès lors vraisemblable qu'il a compris le conseil paulinien comme s'adressant à des femmes continentes.

2. **coeperat agnitio proficere.** T. n'utilise le mot *agnitio*, sauf rares exceptions, que dans ses œuvres montanistes (cf. CLAESSON, *Index, s.v.*), et pour désigner essentiellement la « reconnaissance » de la Nouvelle Prophétie et de ses représentants (par ex. *Mon.* 1, 2 ; *Prax.* 1, 5 ; 1, 7). Tel est le sens du terme ici : l'influence croissante du montanisme avait fait éclater les contradictions latentes dans la chrétienté carthaginoise.
3. **uirgines hominum... uirgines Dei.** *Comp. Cult.* II, 11, 2 : *Dei ancillae et diaboli. Homo Dei, seruus Dei* (et expressions analogues) désignent chez T. le chrétien dans son appartenance à Dieu (par ex. *Cor.* 7, 8 ; 9, 1 ; *comp. Rom.* 1, 1 ; *Gal.* 1, 10). En ce sens, aux vierges qui se savent vouées à Dieu, s'opposent les vierges qui veulent acquérir la gloire humaine. Celles-ci sont alors des *uirgines hominum*, de même que, en *Cult.* II, 11, 2, les femmes qui recourent aux arts du diable sont des « servantes du diable ». Il faut donc, ici du moins, interpréter *uirgo Dei* comme la désignation d'une femme qui a choisi la virginité, mais seulement pour plaire à Dieu.

quae aliquid a uiris petere possunt. Il n'est pas exclu qu'*aliquid* soit un euphémisme pour l'acte sexuel (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 195, β ; *TLL* 1, 1615, 59 s.) : *comp. PÉTRONE, Sat.*, 100 (*aliquid sumere*) et peut-être aussi 61 (*si quid ab illa petii*). T. veut dire au moins qu'une femme qui exige quelque chose d'un homme ne peut absolument plus être tenue pour une vierge. Les termes *prostituere* (3, 1), *petulantia* et *impudentia* (3, 6) esquissent un portrait moralement douteux des vierges du parti adverse.

tanto magis liberae quanto Christi solius ancillae. Seules les vrais vierges sont « servantes du Christ ». Pour justifier leur refus du voile, les adversaires de T. semblent avoir utilisé des arguments laxistes semblables au « tout m'est per-

mis » corinthien (cf. *I Cor.* 6, 12). L'idée de la liberté dans l'obéissance se trouve chez SÉN., *Vit.*, 15, 7 : *In regno nati sumus ; Deo parere libertas est* (« Nous sommes nés sous un roi : obéir à Dieu, voilà la liberté »). T. lui-même écrit en *Id.* 18, 5 : *Tu uero nullius seruus in quantum solius Christi* (« Tu n'es l'esclave de personne dans la mesure où tu l'es seulement du Christ » — cf. WASZINK, *comm. Id., ad loc.*, p. 262), allusion à Paul et à ses affirmations sur la liberté des chrétiens (par ex. *Rom.* 6, 22 ; *I Cor.* 7, 22 ; *Gal.* 1, 10).

4. **aedificans ad delictum.** *Aedificare* est péjoratif : *comp. Carn.* 17, 5 (*aedificatorium mortis*) ; *Marc.* I, 8, 1 (*stuporem aedificant*). Paul emploie οὐκοδομεῖν en bonne part ; excepter *I Cor.* 8, 10, rendu par la Vulgate : *aedificabitur ad manducandum idolothyta*, où la construction prépositionnelle du verbe est justement celle de notre texte. Cette construction se retrouve ailleurs chez T., et avec la même forme participiale : *ad quarum* (sc. *passionum*) *tolerantiam aedificans* (*Scorp.* 9, 6). ~ Sur *aedificare* dans l'usage chrétien, voir TEEUWEN, *Bedeutungswandel*, p. 129.
5. **soli Deo captans placere.** Allusion au vœu privé de chasteté que T. exige des vierges.

si incontinentes. Même ironie en *Pud.* 1, 16 : *Nimirum propter continentiam incontinentia necessaria est.*

monogamia recusanda est ? La discussion sur la licéité du remariage (un des points litigieux entre les montanistes et la Grande Église) avait donc apparemment commencé.

multinubi. L'emploi du substantif *multinubentia* en *Iei.* 1, 2 ; *Pud.* 1, 16 confirme la conjecture de RIGAULT. L'adjectif est toutefois un hapax chez T.

6. **petulantiam impudentiam.** L'asyndète à deux membres est un tic de style chez T. (cf. BULHART, *CSEL* 76, § 86a ; *SB*, p. 23 ; HOPPE, *Beiträge*, p. 51 ; LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 69 ; THÖRNELL, *Studia*, II, p. 19 s. ; HARTEL, *Studien*, t. 2, p. 48, avec de nombreux exemples). ~ Malgré l'omission d'*impudentiam* dans *N*, il n'est pas nécessaire de supprimer ce mot comme le fait KROYMANN.

ostentaticius... nundinaticius. Néologismes et hapax. T. se plaisait manifestement à former des mots analogues : comp. *superinducticius* (*Mon.* 14, 1 : cf. SC 343, p. 365) ; *obuenticius... pronocaticius* (*Marc.* II, 3, 3 : cf. SC 368, n. c. 22, p. 213). Pour la trad. de *nundinaticius*, rapprocher *Pal.* 4, 9 et *Nat.* II, 13, 17, où des mots de la même famille s'appliquent également à la débauche. Comme *supra* 3, 3, T. humilie les femmes qui ne sont pas de son avis.

detegantur. Comme l'a constaté FREIER, *Caput* (p. 37), le contraire de *caput uelatum* est généralement *caput apertum* ; *detegere* / *detectum* fait exception. Mais compte tenu de la suite *quae... habitum detrahare potuerunt* (3, 8), la traduction « dévoiler » est préférable à celle de « découvrir » (voir aussi *TLL* 5, 1 s.v. « *detegere* », surtout col. 793, 4 s. = *reuelare, denudare*). Quant au fond, il ressort de ces mots que les vierges voilées craignent d'être reconnues comme ascètes et violemment dévoilées par ceux qui sont au courant de leur vœu. *Cognoscere* aurait peu de sens s'il se rapportait aux jeunes filles en général (comp. aussi l'expression *dicatum Deo habitum* comme indice d'une vie ascétique). En entendant *detegere* au sens de « dénuder », T. ajoute encore l'idée d'un déshonneur physique : comp. PÉTRONE, *Sat.*, 23 (*Cinaedus detexit me recubantem*).

Le voile comme exigence de la vérité (3, 7-9)

7. **publicatio... stupri passio est.** Cette remarque complète ce qui vient d'être dit § 6. *Publicatio* offre un double sens : 1) publication d'un vœu ; 2) exhibition devant tous de l'état de vie adopté par la vierge.
8. **Quid peius aliquid persecutor fecisset.** Comp. *Id.* 21, 4 : *Quid aliter fecisset ethnicus*. Rien de sûr concernant la datation ne peut se tirer de ces mots, sauf peut-être que l'irréel *fecisset* suggère qu'au temps de *Virg.* ne sévissait aucune persécution. On ne peut guère en déduire un danger récent : l'idée d'« une violation de la virginité » (comp. *uim carnis*

patis ; *spiritus ipse uiolatur in uirgine*) a pu aisément rappeler à T. le viol de femmes chrétiennes au cours des persécutions (*Apol.* 50, 12 ; *Pud.* 1, 14 : cf. SC 395, p. 305 s.). La comparaison entre ces outrages et le dévoilement d'une *uirgo* tombait fort à propos pour accabler l'adversaire : il n'était pas nécessaire que l'événement fût contemporain. Le lien entre martyre et ascèse est ici sous-jacent (cf. *Introd.*, chap. v, p. 86).

agnouisset. *Agnoscere* ici = *cognoscere*. Sur cette équivalence, cf. BULHART, *SB*, p. 62 ; *TLL* 1, 1358, 21 ; 1359, 1.

a capite. Sur cette construction prépositionnelle au lieu de l'ablatif de limitation, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 33.

tota iam sibi uirgo non est. Contre BULHART, ne pas suivre *N* (*nota*) : *tota* correspond logiquement à ce qui précède (*a capite*). *Sibi* (comme *supra* 1, 2 : *quod sibi uetus est*) est à traduire « en soi », « comme telle ».

9. **nam iam et illa consuetudine sub qua te fruebaris.** La leçon *consuetudine* fait difficulté : d'où la correction de *R*³ (*consuetudo*) et la suppression opérée par RIGAUULT puis par DIERCKS à sa suite. DEKKERS et BULHART adoptent le texte des manuscrits sans s'expliquer sur leur interprétation du passage. Il s'agit sans doute en l'occurrence de l'ellipse, fréquente chez T., d'une forme pronominale à suppléer d'après le contexte (cf. *CSEL* 76, § 105 ; LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 54) : *illa consuetudine <ista> sub qua*, etc. ; du reste, l'ellipse d'un démonstratif antécédent du relatif est un phénomène banal en latin. *Illa* ne renvoie pas forcément à l'objet cité en premier (ici la coutume sous laquelle se cache la vérité), mais aussi bien à celui mentionné en dernier (ici la coutume d'aller tête nue) : sur cet emploi, voir *TLL* 6, 3, 2715, 46 ; 7, 1, 343, 64 s. De plus l'apostrophe à la vérité entraîne qu'*illa* ne peut désigner la coutume appartenant à cette vérité (cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-1, 609-623).

expugnatur. Sur *expugnare* au sens de *oppugnare*, comme en *Mon.* 14, 5 ; *Val.* 4, 2, voir WASZINK, *comm. An.*, p. 406.

Preuves de l'Écriture, de la nature et de la discipline (4, 1 — 10, 5)

1. Témoignage de l'Écriture, selon lequel le nom *mulier* inclut les vierges

CHAPITRE IV

1. **Quatenus.** Au sens causal (cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-2, 384), *quatenus* se lit souvent chez T. : par ex. *Marc.* II, 1, 1. Autres exemples dans HOPPE, *Syntax*, p. 82 s.

et de *scripturis aduersus ueritatem argumentari.* Même insinuation en *Praes.* 15, 2, où l'utilisation à contresens de l'Écriture apparaît comme un signe d'hérésie.

statim opponitur. Comp. *Or.* 21, 1-4.

immo ex hoc uetari. La conjecture de KROYMANN *uelari uetari*, d'après *Or.* 22, 4 : *inuestis uelari uetatur*, est sans doute superflue. La confusion des mss. ne concerne que deux lettres semblables : *l* et *t*. Dans un traité sur le voile, la substitution de *uelari* à un mot graphiquement proche s'explique sans difficulté. Comp. aussi 10, 2 où *capite uelari* apparaît sous la forme *capite uelari*.

qua. Sur *qua* au lieu de *quia*, cf. CSEL 76, § 63 ; HOPPE, *Beiträge*, p. 122.

L'emploi de *mulier* et *uirgo* chez Paul (4, 2-5)

2. **in alias.** Texte difficile. Avec BULHART, nous suivons *FX* ; *in aliis* n'est visiblement qu'une correction ; de même, la suppression de *in*, *alias* étant alors compris comme adverbe (« ailleurs » ; T. n'emploie ce mot que dans les alliances et *alias*, non *alias*). Comment toutefois expliquer ici *in* + acc. ? Selon CSEL 76, § 59 d, il s'agirait d'une simple confusion (remontant à T.) avec *in* + abl.

3. **in altera uniit.** Conjecture de THÖRNELL, *Studia*, t. 1, 18 qui réduit sûrement au mieux l'altération sans doute très

ancienne du texte. *Vnire* se lit encore six fois chez T. (cf. CLAESSON, s.v.), le plus souvent d'ailleurs sous la forme du participe passé, dans un sens analogue à celui qu'il offre ici.

tamen. La particule ne retient que le sens affaibli du grec *δέ* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 496 s.).

4. **Quanta.** Sur *quanti* au sens de *quot*, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 106 ; SVENNUNG, *Orosiana*, p. 76 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 207. Comp. *infra* 14, 7.

innupta... cogitat ea. La trad. de *I Cor.* 7, 34 revêt une forme différente en *Vx.* I, 3, 6 : *Innupta de dominicis cogitat, uti et corpore et spiritu sancta sit, nupta uero sollicita est, quomodo coniungi suo placeat.* ~ T. de fait recourt volontiers à *I Cor.* 7, 32-34 dans ses traités sur le (re)mariage, le plus souvent par allusion (*Vx.* II, 5, 1 ; *Exh.* 4, 2 ; 9, 1 ; *Mon.* 3, 3 ; 11, 2 ; 11, 10 ; *Pud.* 16, 20 cite le v. 32).

5. **Haec erit interpretatio.** Comp. *Mon.* 11, 13 : *Haec erit interpretatio capituli istius.*

Cuius nullam uolens esse disceptationem. Cf. *Or.* 22, 2 : *Nullam uult differentiam intellegi, dum utramque non nominat.*

Spiritus Sanctus. L'Apôtre parle sous l'inspiration de l'Esprit : comp. *Cor.* 4, 6 ; *Exh.* 4, 5-6 ; *Mon.* 3, 6 (cf. SC 343, p. 235-236).

La signification de *femina*, *mulier* et *uirgo* selon les catégories de genre et de l'espèce (4, 6-8)

6. **Nouum.** Cf. *supra* 1, 5 : *nouitas*.

sermo laciniosus et onerosus et uanus. La *breuitas* est l'un des idéaux de la rhétorique antique (cf. par ex. CIC., *Part.*, 6, 19 ; *Orat.*, III, 80, 326 ; SÉN., *Épist.* 38, 2) ; on l'atteint par la *simplicitas* (cf. CIC., *Part.*, l.c.) Comme le constate FREDOUILLE (*Conversion*, p. 33), cet idéal se combine chez T. avec le souvenir de mises en garde portées dans *I Tim.* 2, 3 s. contre les discussions longues et vaines, et avec l'idée que

la vérité, au contraire du mensonge, n'a pas besoin d'être prolix (Marc. II, 29, 1). T. voyait ces idéaux réalisés dans le N.T. (cf. *infra* 8, 8 : *compendio*).

generalibus... specialium. T. aime ce genre de classifications systématiques : voir par ex. *Spec.* 3, 7 ; *Or.* 22, 6. Comp. aussi CLÉM. D'ALEX., *Strom.*, 8, 8.

7. **Naturale uocabulum est femina.** Comp. EUGRAPHIUS, *Comm. in Ter., Heaut.*, 1005 (cf. *TLL* 6, 1, 457, 16-17) : *Femina sexus est, mulier est aetas*. Le mot *femina* avait déjà perdu en partie cette signification originelle au temps de T. (cf. ADAMS, *Words*, p. 234), si bien qu'une nouvelle définition des termes n'était pas superflue. Voir aussi *TLL* 6, 1, 458, 9 s.

et **subcessiuum.** Il faut conserver avec DIERCKS la particule et donnée par tous les mss. ; la correction introduite par URSINUS (et par beaucoup d'éditeurs à sa suite) est inutile : les deux membres développant le couple *generale-speciale* sont coordonnés par *et... et*.

8. **si mundum dixeris.** Futur gnomique : cf. *CSEL* 76, § 43 ; THÖRNELL, *Studia*, t. 2, p. 6.

CHAPITRE V

Exemple vétérotestamentaire : Ève (5, 1-13)

- uirgines censeantur.** T. se trouve ainsi d'accord avec le droit en vigueur, cf. par ex. ULPEN, *frg.* 528 (Huschke, 625) : *Inuenimus apud ueteres mulieris appellatione etiam uirginem contineri* (« Nous voyons chez les anciens que le nom de femme englobe aussi les vierges »).
- secundi hominis.** *Secundus* est neutre, au contraire de *sequior* (APULÉE, *Met.*, 7, 8 ; 10, 23 — contre L. ZSCHARNACK, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902, p. 13 : « un genre d'être humain inférieur ») ; il ne renseigne que sur l'ordre chrono-

logique : comp. *Mon.* 4, 4 *secundum genus*, qui désigne le genre humain postérieur au déluge. La subordination n'est qu'une conséquence, car ce qui vient en second lieu est en principe aussi subordonné (comp. *supra* 4, 7). Cette dernière opinion est courante dans la pensée juive (voir STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 645 s.).

adiutorium. Comp. *Marc.* II, 11, 1 : *in adiutorium masculo, non in seruitium fuerit destinata*. L'état d'oppression de la femme dans l'institution matrimoniale du temps, sorte de servitude aux yeux de T., ne lui apparaît pas comme une règle imposée par la création, mais comme une punition.

adhuc felix... adhuc uirgo. JUSTIN, *Dial.*, 100, 5 s. et IRÉNÉE, *Haer.*, 5, 19, 1 s. soulignent aussi qu'Ève était vierge avant la chute. Pour T., la virginité comme élément constitutif de l'état paradisiaque revêt une grande importance dans la mesure où, la *restitutio* représentant la but de l'histoire, les hommes doivent également regagner cette virginité primitive (voir surtout *Exh.* 13, 4 ; *Mon.* 5, 7 : cf. *SC* 343, p. 252-253). C'est chez lui l'une des justifications les plus constantes de l'abstinence (cf. *Introd.*, chap. v, p. 70 s.).

nomen... uirgini commune. Renvoi clair à *Or.* 22, 1 (*commune id uocabulum et uirgini factum est*), implicitement corrigé.

a principio. Sur le sens de la démonstration *a primordio* chez T., voir ARMSTRONG, *Genesis*, p. 100 et WASZINK, *comm. An.*, p. 176 (cf. *Introd.*, chap. IV, p. 51 s.). Même raisonnement *infra* 6, 4. Outre l'influence de la téléologie stoïcienne, la justification théologique de cette argumentation est à découvrir dans la théorie de la récapitulation empruntée à Irénée (cf. *SC* 343, p. 87-88).

- de futuro uolunt.** Dans *An.* 21, 2 (cf. 11, 4), T., citant *Gen.* 2, 23-24, y voyait d'après *Éphés.* 5, 31, une prophétie. Ses adversaires dans la question du voile avaient du coup objecté que les mots : « Celle-ci sera appelée femme » (*Gen.* 2, 23) faisaient partie de la prophétie et que par conséquent le nom *mulier* valait pour l'avenir. Manifestement, cette objection a poussé T. à collationner la citation d'*Éphés.* sur le passage de

Gen. ; corrigeant alors son opinion, il affirme, selon la lettre du texte paulinien, que la prophétie commence seulement avec « C'est pourquoi l'homme... » (comp. *Virg.* 5, 9). Il est improbable qu'*An.* soit postérieur à la discussion approfondie menée par *Virg.* sur ces versets ou néglige les résultats d'une telle réflexion. En tout cas, dans ses dernières œuvres, T. circonscrit étroitement la prophétie : comp. *Mon.* 4, 2 (*erunt duo in unum carnem* : cf. *SC* 343, p. 242 s.) ; et, allusion plus libre, *Iei.* 3, 2 (*post ecstasin spiritalem in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetauerat*). Observer aussi entre *An.* et *Virg.* un changement de perspective : *An.* lisait en *Gen.* 2, 23-24 une prophétie relative au Christ et à l'Église (selon *Éphés.* 5, 31-32) ; *Virg.* lit dans ce même texte une prophétie relative, non pas d'ailleurs à Adam et Ève après la chute, mais à leur seule postérité. Ce changement s'explique parce que les paroles d'Adam en extase ont un double sens (prémonitoire), charnel et spirituel, sans d'ailleurs que T. discerne (ou dise clairement qu'existe) ici entre le charnel et le spirituel une relation d'image à original.

conglutinabitur. Comp. *An.* 11, 4 (*agglutinabit se*) et 21, 2 (*agglutinabit*). Les trois formes essaient de rendre le grec προσκολληθήσεται (LXX ; Vulg. : *adhaerebit*).

ubi sit. DIERCKS explique ainsi le passage : « *ubi sit*, ὅπου ὄν ἦ », *ubi* signifiant *ubiubi*, *ubicumque* ; les ex. rassemblés par HOPPE, *Beiträge*, p. 113 s. (et n. 3) ; HOFMANN, *Syntax*, p. 561 et 651 rendent l'interprétation possible, de même que le subjonctif après un relatif indéfini ; il s'agit même à coup sûr de la solution la plus convaincante. Une autre possibilité d'explication est ouverte par la comparaison avec *An.* 13, 1, où deux subordonnées interrogatives dépendent d'une même principale ; seulement, dans *An.*, *id est* est intercalé entre les deux subordonnées : *ad hoc dispicere superest, principalitas ubi sit, id est, qui cui praeest* ; il faut donc se demander si T. voulait en *Virg.* 5, 3 laisser entendre implicitement *id est* ou bien si *ista* doit être considéré comme une corruption de ce groupe ; la traduction ainsi obtenue (« ils doivent tout d'abord montrer où gît la subtilité, c'est-à-dire quel nom elle

a reçu entre temps, si elle a été nommée, etc. ») donne un sens raisonnable. Une dernière supposition (*ubi* causal, cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-2, 364) paraît invraisemblable : ce serait un hapax chez T.

subtilitas ista. *Subtilis, subtilitas, subtiliter* ont chez T. un sens principalement négatif (« pointilleux », « vétilleux ») et sont employés dans un contexte antihérétique ou (après le passage au montanisme) anticatholique : cf. par ex. *An.* 6, 1 ; *Herm.* 27, 2 ; *Marc.* V, 5, 7 ; *Mon.* 12, 1 ; *Pud.* 9, 3.

4. **Ceterum.** = *alioquin*, comme *supra* 2, 3.

nihil cognominaretur. Sur *nihil* au sens de *non* chez T., voir CSEL 76, § 76 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 454.

ex praesenti institutione. Le nom donné à une chose correspond à son essence, conformément à la tradition stoïcienne (cf. POHLENZ, *Stoa*, p. 40 s.). Comp. une application de cette idée à l'histoire de la création biblique dans PHIL., *Opif. mundi*, 149 : Dieu invita Adam « à faire de lui-même des impositions de noms... entièrement révélatrices des qualités de leur objet. » ~ Sur le sens d'*institutio* (« caractère dû à la création, disposition », déjà chez CIC., *Fin.*, 4, 41), voir surtout *Marc.* II, 6, 1-8 ; cf. BRAUN, *Deus*, p. 364-369 ; OTTO, *Natura*, p. 44 s.

conditio. Il est difficile de décider entre *condicio* et *conditio*. DIERCKS, qui choisit *condicio*, note que ce terme rappelle *nemini ex futura condicione* ; le texte s'adapte ainsi parfaitement au schéma *institutio / condicio* défendu par T. Une difficulté subsiste pourtant : les mots qui suivent (*hoc appellata*) ne peuvent pas logiquement se rapporter à *condicio*, car il n'est pas fait allusion à une condition de vie, mais aux êtres vivants. La variante donnée par N, et que préfère BULHART, *conditio*, s'accorde mieux avec ce contexte ; BULHART cite, pour défendre cette leçon, d'autres occurrences de *conditio* au sens de « créature », « être créé ». Toutefois, dans tous les cas mentionnés par HOPPE (*TLL* 4, 145, 22 s.), *conditio* désigne la « création », mais non pas une « créature » en particulier (même en *Cult.* I, 8, 5 ; *Pud.* 8, 7 [avec *quaeque*] ; *Marc.* II, 10, 4 [au pluriel]). Malgré

cette faible attestation, mieux vaut ici opter pour *conditio* si du moins le texte est intact et si l'expression *hoc appellata, quod ex primordio uoluit* ne représente pas une indépendante, peut-être tronquée. Car il reste surprenant que, après l'énoncé de l'idée générale (*omnibus animalibus... seruiret*), *Quid ergo tunc uocabatur* marque un retour au cas spécial de la femme, sans que soit explicité le sujet grammatical (*femina, Eua* ou éventuellement *illa*); c'est pourquoi il paraît au moins possible de couper après *seruiret* par une ponctuation forte et de rapporter *appellata* à l'un de ces sujets disparus.

6. **nudos duos.** *Duo* pour *uterque* se lit aussi par ex. chez OVIDE, *Met.* 7, 800; PÉTRONE, *Sat.*, 21, 3. Dans le présent verset, la LXX porte également δύο.

Hoc inquit. Cf. *supra* 5, 3 : *de futuro...*

7. **tacita conscientia naturae.** *Naturae* est un génitif objectif comme en *Test.* 6, 4 : *conscientia mortis* et *Res.* 2, 8 : *conscientia infirmitatis*. T. ne personnifie jamais la « Nature » au point de lui prêter une conscience. Il s'agit plutôt de la conscience humaine qui a connaissance de la véritable nature mais admet cependant un usage impropre de la langue (comp. aussi *Nat.* I, 6, 1 : *conscientia uestra, tacita ignorantiae suae testis*).

diuinitas animae. Selon BRAUN, *Deus*, p. 36-38, T. donne à *diuinitas* deux sens : concret (= Dieu) et abstrait (= θεότης). Si l'on excepte tout ce qui est en relation directe avec Dieu, le second sens de *diuinitas* ne revient chez lui qu'à l'âme humaine; déjà, en *Test.*, l'*anima* est qualifiée de *diuina* : *animam diuinam et a Deo conlatam* (2, 4); de même en *An.* (par ex. 24, 1; 40, 1; 45, 3). L'âme est divine dans la mesure où elle est *adflatus*, et non pas *spiritus* de Dieu (comp. *Marc.* II, 9, 2 s.; cf. SC 368, p. 217 s.); sa relation à Dieu est donc comparable à celle qui existe entre la vérité et l'image (*ueritas et imago* : *Marc.* II, 9, 3); selon ce rapport, la *diuinitas* de l'âme n'est qu'une divinité affaiblie (*non usque ad ipsam uim diuinitatis*, *Marc.* II, 9, 4) et limitée dans la mesure où elle est « née » (*An.* 24, 12); elle n'en

possède pas moins les traits de Dieu (*lineae Dei*) du fait qu'elle est immortelle, douée de libre arbitre, généralement prévoyante, raisonnable et capable d'intelligence et de science (comp. *Marc.* II, 9, 4, *ibid.*). La divinité de l'âme se révèle surtout dans ses pouvoirs prophétiques : *Sic et diuinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia Dei in testimonio prodit* (« La divinité de l'âme, en vertu de son bien antérieur, éclate en présages, et la conscience prend une voix pour rendre témoignage à Dieu » — *An.* 41, 3; comp. *Pud.* 21, 5 : *Exhibe... prophetiae exempla, ut agnoscam diuinitatem*); WASZINK, *comm. An.*, p. 355 fait remarquer à ce sujet le double sens de *diuinus*, « divin » et « prophète », sur lequel T. joue consciemment. Une dernière preuve de la *diuinitas animae* consiste en ceci que l'âme témoigne de Dieu sans presque s'en rendre compte : idée qu'expose en détail *Test.* ~ L'expression *diuinitas animae* n'apparaît, dans la littérature latine antérieure à T., que chez CIC., *Nat. deor.*, 1, 27 (*animi diuinitas*); *De senectute*, 81.

eduxit... uti. LÖFSTEDT (*Sprache*, p. 21) donnerait volontiers à *educere* le sens d'*euadere*, le verbe transitif prenant une valeur réflexive (voir d'autres verbes de ce type chez T. *ibid.* p. 19). BULHART (*CSEL* 76, § 51b) refuse cette explication : de fait, la subordonnée introduite par *uti* remplace bien, après *educere*, le régime direct. Cependant, selon le *TLL* (qui cite le présent passage), *educere uti* constituerait un hapax. A la vérité, le régime *logique* est, comme souvent chez T. (cf. LÖFSTEDT, *ibid.*, p. 54; *CSEL* 76, § 105), un pronom personnel sous-entendu, sur le même plan que les mots suivants *alia multa*. De plus, il n'est pas impossible que T. veuille rappeler le verbe *educare* — en sorte que la notion d'éducation se trouve implicitement suggérée.

alibi. Par ex. *Apol.* 17, 4; *Res.* 3, 2; *Test.* 5, 6 s.

mulieres... uxores. ADAMS (*Words*, p. 249-251) cite, comme exemples de cet usage, QUINT., *I.O.*, 7, 8, 2; GELL., *Noct.*, 6, 3, 1; ULP., *Dig.*, 23, 2, 10, 6). Selon lui, l'emploi de *mulier* pour *uxor* semble avoir appartenu principalement à la langue non littéraire. La fréquence de cette équivalence

dans la *Vetus Latina* est peut-être due à une traduction mécanique du grec γυνή, dont la double signification est mentionnée aussi par T. (comp. *Mon.* 8, 5 ; *Or.* 22, 3 ; *Virg.* 5, 7).

quamquam. Sur le subjonctif après *quamquam* dans T., cf. HOPPE, *Syntax*, p. 78.

Nam et Graeci. *Nam* ne sert qu'à justifier la concessive *quamquam... loquamur*.

8. **Denique.** = *itaque*. Cf. *TLL* 5, 1, 533, 10 s.

non uxor... non mulier. Hyphen : comp. *infra* § 12 ; 11, 5 : *non uirgo*. Sur cette figure, voir HOPPE, *Syntax*, p. 107 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 452.

quia nec esse. Sous-entendu *potest*.

9. **nomine assignato.** Sur le nom comme révélation de l'être et de sa nature, cf. *supra* § 4 : *ex praesenti institutione*.

propheticam. Cf. *supra* § 3 : *de futuro uolunt*.

Adeo... quantum. Sur cette corrélation, voir *CSEL* 76, § 5 ; LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 35.

de ipsa... in illas. Sur la *uariatio* chez T., voir *CSEL* 76, § 111a ; SÄFLUND, *Pal.*, p. 79 s.

11. **ex uiro suo sumpta.** Le sens originel de cette phrase, qui repose sur une fausse étymologie hébraïque (*ishsha* tiré de *ish*), disparaît évidemment dans cette traduction. La Vulgate tente une imitation avec l'à-peu-près *uirago-uir*. La version de T. s'appuie manifestement sur la LXX, qui néglige le jeu de mots (γυνή-άνήρ).

adhuc uirgine. Dans la tradition juive aussi, Adam était vierge, étant issu de la terre encore vierge, c'est-à-dire non cultivée (comp. par ex. FL. JOS., *Ant. Iud.*, 1, 34). T. évoque encore la virginité d'Adam en *Carn.* 17, 3 ; *Iud.* 13, 11 ; *Mon.* 5, 4 ; *Pat.* 5, 10 (cf. *SC* 310, p. 156).

de uiri nomine suo loco. Comp. *infra* 8, 6.

12. **ad prophetiam interpretatur.** *Interpretari ad* se lit aussi en *Iei.* 10, 2 ; *Marc.* IV, 1, 9. Il s'agit sûrement d'une construction propre à T. (cf. *TLL* 7, 1, 2257, 67 — 2258, 17).

CHAPITRE VI

Exemple néotestamentaire : Marie (6, 1-6)

1. **Videamus... si.** Sur *si* introduisant une interrogative indirecte à l'indicatif, voir HOPPE, *Syntax*, p. 72 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 543.

illuc. Sur *illuc* au lieu de *illud*, cf. *CSEL* 76, § 8 ; *TLL* 7, 1, 370, 36.

Mariam... Euam. La matière du parallèle Ève-Marie, qui n'apparaissait pas encore dans le chapitre correspondant d'*Or.*, est fournie par la tradition (attestée chez JUSTIN, *Dial.*, 100, 5-6 ; IRÉNÉE, *Haer.*, 3, 22, 4 ; 5, 19, 1). T. met en œuvre explicitement cette typologie en *Marc.* II, 4, 5 : *Sciebat* (sc. *deus*) *illi sexum Mariae et deinceps ecclesiae profuturum* ; voir surtout *Carn.* 17, 5 (cf. *SC* 217, p. 401 s., qui compare ces textes à ceux de Justin et Irénée, pour conclure avec prudence en faveur d'une commune dépendance à l'égard du *Syntagma de toutes les hérésies* [perdu] de Justin).

Hebion. La négation de la naissance virginale caractérisait les ébionites (cf. STRECKER, *Ebioniten*, col. 496 s.). Comme T. mentionne à tort un Hébion (ou Ébion) en tant que chef de la secte (*Carn.* 14, 5 ; cf. *SC* 217, p. 388 ; *Carn.* 24, 2 ; *Praes.* 10, 8 ; 33, 11), il est clair qu'il ne connaît les ébionites que par ouï-dire. ~ Le nom apparaît ici par boutade, intentionnellement : l'auteur entend montrer que ses adversaires en voulant donner Marie pour « en quelque sorte mariée » (*infra* § 5), ne se distinguaient pas des hérétiques qui, en refusant la naissance virginale, portaient atteinte à la « Règle de foi », c'est-à-dire à la vérité.

3. **alibi.** Sans doute renvoi à l'exposé donné *infra* 11, 6 (Rébecca était mariée en esprit dès ses fiançailles : *spiritu nuptam*) et 11, 9 (la même opinion vaut pour toutes les fiancées). Par

cette précision, T. insiste sur le fait que l'objection, exacte en général, ne s'applique pas au cas particulier de la naissance virginale. Celle-ci reste inattaquable en raison de la *regula fidei*.

4. **mulierem Mariam.** *Carn.* affirme que l'Apôtre Paul appellerait Marie *mulier* pour avoir « reconnu qu'elle avait eu l'expérience d'une femme mariée, sa matrice ayant livré passage » (23, 5 : *agnouit adapertae uuluae nuptialem passionem* ; comp. aussi 23, 3 : *in partu suo nupsit*). Cela ne contredit pas les analyses de *Virg.* 6. Les deux problématiques sont indépendantes : il s'agit de prouver, en *Carn.* 23, la réalité de la naissance humaine, et donc charnelle, de Jésus, et en *Virg.* de prouver que Marie est dite *mulier* par nature ; là, T. polémique contre le *uirgo et non uirgo* (*Carn.* 23, 2), ici, contre le *Maria quasi iam nupta*. ~ DIERCKS, comm. *Or.*, p. 215, avait tiré de ces prétendues divergences quelques conclusions relatives à la chronologie, plaçant *Virg.* avant *Carn.* et soutenant que T. aurait changé d'opinion sur le point de savoir si Marie était restée vierge *post partum*. Or, d'une part, il est assuré aujourd'hui que *Carn.* n'est pas montaniste (cf. BRAUN, *Deus*, p. 268-269 et 706). D'autre part, *Virg.* n'envisage directement que le thème de la *uirginitas ante partum* ; le thème de la *uirginitas in partu* n'est pas abordé et, sur celui de la *uirginitas post partum*, T. prend plus loin (§ 6 : *posteriorem mulierem... id est uirum passam*), incidemment, une position négative qui rejoint les affirmations de *Carn.* 7, 2 et *Marc.* IV, 19, 6-13 touchant les frères de Jésus ainsi que la doctrine expresse de *Mon.* 8, 2 (*semel nuptura post partum*). C'est à juste titre que KOCH (*Jungfrauschaft*, p. 3 s.) ne voit pas d'évolution dans l'opinion de T. ~ Sur la mariologie de T., éléments dans MATTEL, *Critique*, p. 78-80.
5. **Christus non ex uirgine natus.** Cf. *supra* § 1 : *Hebion*.
6. **nasci non habebat.** *Habere* + inf. est fréquent depuis la *Vetus Latina* sous l'influence de $\epsilon\chi\omega$, cf. *TLL* 7, 3, 2454, 12 s. ; HOFMANN, *Syntax*, p. 314 s.

2. Justification du voile pour toutes les femmes d'après la nature (7, 1 — 8, 8)

CHAPITRE VII

La position anthropologique de la femme (7, 1-3)

1. **Post uocabuli...** Ponctuation, justifiée, de BULHART, rattachant de façon plus cohérente le participe *post... defensam* (rappel de l'étape achevée) à *conuertamus* (nouvelle étape annoncée). Pour l'emploi, fréquent chez T., de *post* dans de telles transitions, comp. *Mon.* 7, 1 ; *Res.* 22, 1 ; 38, 1.
- uirginis.** Sur le génitif au lieu du datif, cf. BULHART, *SB*, p. 80 ; *CSEL* 76, § 111d.
- rationes recensendas.** SIDER (*Rhetoric*, p. 112 s.) a montré que la démonstration qui suit est déterminée par les principes de la rhétorique antique : T. traite l'un après l'autre l'*argumentum a definitione, a comparatione, a similitudine* (comp. *CIC.*, *Top.*, 18, 71). Il est vrai que l'ordre dans lequel se succèdent ces arguments était déjà esquissé dans *I Cor.* 11, sur lequel T. s'appuie fortement ici.
- competant.** Cf. BULHART, *SB*, p. 81 ; THÖRNELL, *Studia*, t. 2, p. 9, 17 ; t. 3, p. 29. Il est difficile de décider s'il s'agit d'un neutre pluriel. Une variation de nombre ne paraîtrait pas impossible : *eadem [ratio]... competat*.
2. **caput mulieris.** Sur l'interprétation que T. donne de ces paroles pauliniennes, comp. *Marc.* V, 8, 1 : '*Caput*' enim ad auctoritatem posuit, auctoritas autem non alterius erit quam auctoris ([Paul] « a écrit tête en référence à l'autorité, et l'autorité n'appartient à personne d'autre qu'à l'auteur »). T. comprend donc *caput* d'après les genèses respectives de l'homme et de la femme : l'homme a été créé directement par Dieu (en particulier le Christ, homme parfait) comme son image, et nul autre que le créateur n'a autorité sur lui ; la femme a été faite de la substance de l'homme et celui-ci est pour ainsi dire son *auctor* et par là aussi sa « tête ». Cf. *Introd.*, chap. VI, p. 92 s.

uiderit. Cf. *supra* 1, 2 : *uiderint*.

saeculum, aemulum Dei. *Aemulus Dei* désigne chez T. le diable (par ex. *Cor.* 6, 2 ; *Pat.* 5, 4 : cf. SC 310, p. 151) que remplace ici le « siècle ». Cf. *Introd.*, chap. IV, p. 53-59 ; FONTAINE, *Titre* ; WASZINK, *comm. An.* 20, 5.

caesum capillum. La mode, au temps de T., n'était pas aux cheveux courts pour les jeunes filles. Au contraire, une abondante chevelure était considérée comme un élément capital et irremplaçable de la beauté féminine (comp. par ex., APUL., *Met.*, 2, 8 s.). T. fait peut-être ici allusion aux rites d'initiation des Vestales auxquelles on taillait les cheveux en un sacrifice qui n'était point renouvelé (comp. PLINE, *Nat. hist.*, 16 ; BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 273, n. 2). Quant aux femmes qui, selon certains témoignages postérieurs (JÉR., *Epist.*, 22, 27, 8 ; *Conc. Gangr.*, 17), se laissaient couper les cheveux en vue d'une consécration particulière à Dieu, elles ne sont pas visées : elles ne relèvent pas du *saeculum aemulum Dei*, considéré comme l'instigateur du présent usage.

3. **gloria uiri est mulier.** La suite *quae et sibi gloria est [uirgo]* montre que T. emploie en l'espèce *gloria* au sens premier (« gloire », « honneur ») et non dans l'acception que Paul donne à δόξα (= εἰκών, cf. CONZELMANN, *comm. I Cor.*, p. 220 s.).

sibi gloria. *Sibi* ne doit pas s'interpréter comme le pendant logique du génitif *uiri*, mais de même qu'en 1, 2 (*quod sibi uetus est*) comme une sorte de datif éthique (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 93 s. ; SVENNUNG, *Palladius*, p. 316), conformément à l'usage, fréquent en latin tardif, de *sibi* redondant. De ce fait, il faut le traduire par une expression tout aussi générale (« en soi », « en tant que tel »).

costa illa Adae uirgo. Comme Adam, tiré de la terre vierge, était lui-même également vierge (cf. *supra* 5, 11 : *et ipso adhuc uirgine*), Ève, formée d'une côte d'Adam, était issue d'une substance vierge.

potestatem. T. traduit littéralement par *potestas* le terme difficile ἐξουσία de *I Cor.* 11, 10 (cf. sur ce mot CONZELMANN, *comm. I Cor. ad loc.*). Ce qu'il entend par

là apparaît clairement en *Marc.* V, 8, 2 : le mot d'une part signifie l'*aucltoritas* de l'homme sur la femme, d'autre part l'humiliation où doit être tenue la beauté féminine pour avoir séduit les anges (cf. *Gen.* 6, 1 s. : voir *comm. ci-après*). Ici, T. vise surtout le second aspect, qu'il présente au demeurant d'une manière un peu différente : le voile est protection contre une beauté dont il s'agit de neutraliser le danger toujours menaçant (*infra*, § 7).

La culpabilité de la femme dans la chute des anges (7, 4-8)

4. **propter angelos.** Le présent passage explique *I Cor.* 11, 10 à la lumière de *Gen.* 6, 1-4 — versets eux-mêmes sans doute interprétés à travers le *Livre d'Hénoq* (« *Hénoq* éthiopien »), 8, 1-13 : *Introd.*, chap. VI, p. 94-95. De fait, *Cult.* alléguait à propos de *Gen.* 6, 1-4 l'autorité de cet apocryphe dont il défendait en détail la concordance avec les « autres » Écritures saintes (I, 2, 3-3, 1). Une telle exégèse de *Gen.* 6, 1-4 était traditionnelle, tant chez les juifs (par ex. JOS., *Ant. Jud.*, 34, 65 s.), que chez les chrétiens (par ex. IRÉNÉE, *Dém.*, 18). T. cependant paraît avoir accordé à Hénoq une importance particulière (voir *Id.* 4, 2-3 qui cite *Hénoq* 99, 6-7 : cf. WASZINK, *comm. ad loc.*, p. 113 s. ; 15, 6 : *per antiquissimum prophetam Enoch*) ; il se réfère à lui non seulement à propos de la chute des anges (*Cult.*, *l.c.* ; II, 10, 1 ; allusion à *Gen.* 6, 1-4 sans utilisation décelable d'Hénoq : outre le présent texte de *Virg.*, *Apol.* 22, 3 ; *Marc.* V, 8, 2 ; *Or.* 22, 5), mais aussi en d'autres occasions (*An.* 50, 5 ; *Res.* 58, 9 : enlèvement du patriarche au ciel, comme Élie).

quis praesumere potest quales angelos... desiderasse... ut non... potius exarserint. Voir d'autres périodes de ce type (principale négative — ici remplacée par une question rhétorique appelant une réponse négative — et consécutive assortie de la restriction *non potius* ou *non magis*) en *Cult.* I, 1, 1 et *Vx.* I, 3, 6. ~ Sur *quales* au sens de *qualescumque*, cf. CSEL 76, § 30 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 194 qui explique cet emploi par une traduction de ποῖός.

5. **Et factum est.** Version différente du texte biblique en *Or.* 22, 6 (*et acceperunt sibi in uxores*).

Graecum. Il est clair que T. a la LXX (ῥυναικός) sous les yeux.

6. **Aliud eas.** *Aliud* signifie « quelque chose d'autre », comme par exemple dans CIC., *Or.*, 113 : *aliud uidetur oratio esse, aliud disputatio*. Cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-1, 33.

7. **adumbrari.** Sur ce verbe, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 126 s. ; HARTEL, *Studien*, t. 4, p. 26.

facies tam periculosa. Le danger de la beauté féminine est souligné aussi par CLÉM. D'ALEX., *Paed.*, 3, 11, 79, 4. T. l'appelle « cause du malheur (des anges) » (*Cult.* I, 2, 4). Il ne condamne pas cependant la beauté en soi, mais seulement son abus (*Cult.* II, 2, 6). Il ne peut être question chez lui d'un mépris du corps, même dans les œuvres montanistes (contre RAMBAUX, *Morales*, p. 217) ; *Res.* le montre bien, ainsi que *Marc.* II qui exalte la création corporelle : voir sur ce point OTTO, *Natura*, p. 141-144.

cum Deo adsistens. *Cum* au sens de *coram* : cf. BULHART, *SB*, p. 66.

rea est. Cette conception d'une faute définissable quasi juridiquement se retrouve en *Cult.* I, 2, 1.

ceteris... angelis. Nette allusion à l'opinion selon laquelle des anges seraient présents aux célébrations liturgiques (comp. par ex. *Hist. mon. Lat.*, 29, 4, 15 et 32, 3, *PTS* 34, p. 373 et 383). Cette opinion est également perceptible en *Or.* 16, 6 : *sub conspectu Dei iuxta angelo adhuc orationis adstante* (voir DIERCKS, comm. *Or. ad loc.*).

erubescat. *Erubescere* signifie *uenerari, cum reuerentia respicere*, cf. *TLL* 7, 822, 18.

L'abondance de la chevelure comme voile naturel (7, 9)

9. **naturae praeiudicium.** Comp. *Or.* 22, 7. La conviction que la nature elle-même indique le comportement à tenir envers la création a été emprunté par T. à Paul (*I Cor.* 11, 15 ;

CONZELMANN, comm. *I Cor. ad loc.*). La conception, influencée par le stoïcisme, d'une nature éducatrice occupe chez T. une place importante (comp. *Res.* 12, 8 ; *Cor.* 5 et 6). Cependant, *Cor.* 7, 2 montre que le rôle de la nature ainsi comprise n'est pas sans limite : *Nam et urguemur a communionem naturalis disciplinae conuerti ad proprietatem Christianam totam iam defendendam* (« Nous nous hâtons [dans notre exposé] de laisser ce que nous partageons avec la discipline naturelle pour passer à la défense de la spécificité chrétienne en son intégralité ») ; à l'intérieur de la doctrine chrétienne, la place de la nature se trouve donc nettement circonscrite : il y a là une différence avec le stoïcisme. ~ Sur *praeiudicium* employé comme terme technique du droit, cf. BECK, *Recht*, p. 87 s. ~ Sur l'idée de nature chez T. et ses rapports avec le stoïcisme, cf. OTTO, *Natura*, p. 17-37.

uirgini... quarum. Sur la *constructio ad sensum*, cf. *CSEL* 76, § 81 ; HOPPE, *Beiträge*, p. 49.

ornatus ipse. Voir dans APUL., *Met.*, 2, 9, 7 la description précise d'une coiffure qui était peut-être celle alors portée par les jeunes filles : *Vberes enim crines leniter remissos et ceruice dependulos ac dein per colla dispositos sensimque sinuatos patagio residentes paulisper ad finem conglobatos in summum uerticem nodus adstrinxerat* (« Ses cheveux opulents, mollement rejetés en arrière, tombaient sur sa nuque, se répandaient sur son cou, puis, légèrement enroulés et s'arrêtaient à la bordure de sa tunique, ils étaient ramassés vers leur extrémité et serrés en un nœud sur le sommet de la tête » — trad. P. Valette, *CUF*, t. 1, p. 37). En tout cas, les jeunes filles portaient une autre coiffure que les femmes mariées, comme le montre BLÜMNER en référence à PLAUTE, *Mil.*, 791 et T., *Virg.* 12, 3.

capitis arcem. Expression fréquente dans la littérature latine, par ex. CIC., *Nat.*, 2, 140 : *in capitis tamquam in arce* ; APUL., *Plat.*, 1, 13 : *rationalem animae partem... hanc ait Plato capitis arcem tenere* (cf. APUL., *Ap.*, 50, 5). L'expression insiste donc sur le fait que la tête est le siège de la raison et de la sorte l'endroit le plus noble du corps humain. T. voit dans la coiffure traditionnelle des jeunes filles un avertissement de

la nature : la partie du corps qui donne à l'être humain le plus juste motif de fierté et d'orgueil devrait précisément être couverte chez les vierges.

ambitu crinium. Sur le sens d'*ambitus* ici, comp. *Cult.* II, 7, 3 : *in illo capitis ambitu* (il s'agit de coiffures à la mode présentées précédemment); *Pal.* 5, 1 (le mot désigne la masse d'étoffe qui forme la toge). Voir aussi *infra* 8, 1 : *ambitionem capillorum*.

CHAPITRE VIII

Contre-épreuve : la défense faite aux hommes de porter le voile (8, 1-8)

1. **quia non sit.** Sur *quia* + subjonctif, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 76; KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-2, p. 384.
ambitionem capillorum. T. définit l'*ambitio* comme le désir « de posséder sans mesure (*immoderate habendi*) », lequel « fait le siège (*ambiente*) de l'âme pour lui inspirer des souhaits vaniteux » (*Cult.* I, 9, 2). Comp. CLÉM. D'ALEX., *Paed.*, 3, 11, 63 : διὰ τὴν ὑποβολὴν τῆς κόμης (il s'agit de per-ruques).
caput eius. Cf. *supra* 7, 2 : *caput mulieris*. Même démonstration en *Cor.* 14, 1 : ... *siquidem caput uiri Christus : tam liberum quam et Christus, ne uelamento quidem obnoxium* (« ... puisque le Christ est le chef de l'homme : aussi libre que le Christ, et exempt même du voile »).
2. **apostolus tractet.** Comp. *Or.* 22, 4.
in mulierem... in uiro. Sur l'alternance de l'accusatif et de l'ablatif à des fins de *uariatio*, cf. *CSEL* 76, § 59.
3. **Adam adhuc integer.** Cf. *supra* 5, 11 : *adhuc uirgine*.
ex uiro suo. Le latin joue sur les deux sens du mot *uir*, « homme » et « mari ».
4. **Omnis inquit.** En *Or.* 22, 4, T. cite *I Cor.* 11, 5 entier. Il n'y a pas lieu toutefois de penser qu'il ait ici voulu éviter les

mots *adorans et prophetans* parce qu'il aurait durci sa position ; il admet en *Virg.* 17, 6 tout autant les prophéties des femmes que leur prière. Il s'agit sans doute, comme pour la citation de *Gen.* 2, 23 (= *Éphés.* 5, 31), d'un abrègement graduel dû à une utilisation répétée (cf. *supra* 5, 3 : *de futuro uolunt*). (De la forme plus ou moins abrégée que prend chez T. une citation scripturaire on pourrait sans doute tirer d'utiles conclusions sur la chronologie de ses œuvres.)

Quid est. Voir une énumération analogue en *An.* 38, 1.

6. **inuestis.** *Inuestis* prend le sens de « dévêtu » en *Paen.* 3, 4. Ici toutefois, comme en *An.* 56, 5, le mot signifie « celui qui n'est pas encore adulte » (antonyme : *uesticeps*). Ce couple de contraires peut aussi recevoir une acception figurée (« innocent » — « corrompu ») : comp. APULÉE, *Ap.*, 98.
naturam... disciplinam. Sur la relation entre *natura* et *disciplina*, voir *Cor.* 5, 1 : *natura quae prima omnium disciplina est*. *Natura* signifie dans le présent texte l'appartenance à l'un des deux sexes, imposée par la création et qui décide en même temps du nom. De l'identité du nom donné par la nature à tous les représentants d'un sexe, T. déduit comme conséquence logique une égalité devant la discipline.
uirgo est. L'usage de *uirgo* comme adjectif n'est pas propre à T. Sur cet emploi chez lui, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 94 s. (avec exemples d'autres substantifs traités adjectivement); *supra* 1, 1 (*uirgines*).
7. **apostoli... absolutam.** Comp. *Mon.* 14, 1 (cf. SC 343, p. 364) : *absolute apostolus permisisset*.
nominauit. HOPPE (*Syntax*, p. 72) a montré la fréquence chez T. de l'indicatif dans les interrogatives indirectes. N, ici comme en d'autres points, a conservé le texte authentique.
praeuaricamur. Sur les divers sens de ce verbe, cf. RÖNSCH, *NT*, p. 377; WASZINK, comm. *An.*, p. 94. Ici, l'acception classique (« faire semblant seulement d'accuser », « être de connivence avec la partie adverse ») ne se défend pas ; en revanche, le sens premier (« s'écarter de la ligne droite en

laborant ») est conservé, non sans une certaine connotation juridique : il s'agit d'une pratique persistant contre une connaissance plus éclairée et en dépit de la logique.

8. **compendio.** T. voyait l'idéal d'un style bref (cf. *supra* 4, 6 : *sermo lacinosus...*) réalisé par le N. T. : *Compendium est enim nouum testamentum et a legis lacinosus oneribus expeditum* (« Le N.T. est très concis et débarrassé des verbeux fardeaux de la Loi » — *Marc.* IV, 1, 6, paraphrase d'*Is.* 10, 23 : ... *quoniam decisum sermonem faciet Dominus in terra*, « ... parce que Dieu produira une parole décisive sur la terre »). *Marc.* IV, 16, 13 s. montre comment ce style atteint son effet, par l'exemple de la Règle d'or. Comp. des idées semblables et une même interprétation d'*Is.* 10, 23 dans le sermon *De centesima* que DANIELOU croit antérieur à T. ~ *Totus = summus*, cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 203.

cum <non> nominasset. THÖRNELL (*Studia*, t. 2, p. 49-51), autres exemples à l'appui, garderait volontiers le texte transmis, en sous-entendant *alioquin* ; dans ce cas aussi, le subjonctif se justifierait pleinement. Toutefois, la supposition, avancée par R³, d'une chute de la négation par haplographie n'est pas à rejeter. On ne peut trancher avec certitude.

Corinthii. Ce texte souligne encore l'autorité des communautés fondées par les Apôtres (cf. *supra* 2, 2 : *ipsi apostolici...*) ; nous ne connaissons pas autrement la coutume prêtre ici aux Corinthiens.

3. Interdiction des privilèges par la discipline (9, 1 — 10, 5)

CHAPITRE IX

L'interdiction de fonctions et de distinctions pour toutes les femmes (9, 1-3a)

1. **causae argumenta.** Hendiadyne : *causa* n'est pas un élément qui s'ajoute à la triade indiquée *infra* 16, 1 : *scriptura, natura, disciplina*. La phrase forme une transition, avant la discussion de *disciplina*.

2. **Non permittitur.** Tandis que les arguments de *I Cor.* 11 ressortissent au développement de *natura*, le précepte du silence donné en *I Cor.* 14, 34 est considéré comme relevant de la *disciplina*. ~ Sur l'interprétation de ce verset chez T., comp. *Bapt.* 17, 4 s. et *Marc.* V, 8, 11 : aux activités défendues par *Virg.*, *Bapt.* ajoute l'enseignement (*discere*), tandis que *Marc.* V présente la prophétie (*prophetare*) comme admise par Paul. Le § parallèle d'*Or.* ne mentionne pas le précepte du silence.

sed nec docere. *Sed* introduit un renchérissement (= all. *und zwar*) : HOFMANN, *Syntax*, p. 487.

tinguere. Après T., ce terme laissera place à la transcription du grec *baptizare* que T. d'ailleurs connaît déjà (cf. CLAESON, *Index*, s.v.). Voir TEEUWEN, *Bedeutungswandel*, p. 48, n. 1.

uindicarent. Sur cette construction selon le sens, cf. CSEL 76, § 81 ; HOPPE, *Beiträge*, p. 49. Comp. *supra* 7, 9 : *uirgo... quarum*.

3. **si uirgini <non> licet.** Cette conjecture de R³ clarifie la suite des idées. De fait, T. veut montrer qu'au regard de la discipline la vierge ne diffère en rien de la femme. Or il n'est permis à la femme ni de prêcher, ni de baptiser, etc. Si dans tous ces domaines, la vierge et la femme sont sur le même plan, alors il ne faut pas les séparer dans la seule question du voile.

eadem condicione subicitur. CSEL 76, § 22 voit ici un exemple d'ablatif à la place du datif. Toutefois il s'agit, semble-t-il, d'un ablatif instrumental, *subicitur* étant employé absolument, comme le participe passé correspondant *infra* 17, 3, au sens d'« être dans une position subalterne ». Cela cadre avec les idées exprimées jusqu'ici par T. sur la *condicio* : toutes les *feminae* doivent être subordonnées, à cause justement de cette condition féminine.

cum muliere. THÖRNELL (*Studia*, I, p. 58 s.) donne une série d'exemples de *cum* au sens de *sicut* (ainsi *An.* 1, 4 : *etsi post deos et cum deis daemonia deputantur* ; *Marc.* I, 9, 9 : *cum quibus de communione status principalis censentur*).

La validité de cette interdiction également pour les femmes ascètes (9, 3b-10, 1)

condicionem suam, si qua. Cette ponctuation, traditionnelle, semble plus logique que celle adoptée par BULHART (*Quid... suam? Si qua uirgo est... proposuit, idcirco... ostendat?*): avec les mots *quid praerogatiuae* commence un nouveau chapitre traitant des privilèges éventuels des continents. En *Or.* 22, 9, le passage correspondant s'ouvre par une objection fictive: *Sed aliqua se Deo uouit*; cette objection apparaît dans *Virg.* sous la forme d'une période entière. La remarque faite par P. PETITMENGIN (*REAug.* 21, 1975, p. 466) à l'encontre de cette ponctuation (Isidore de Séville confirmerait l'autre) ne vaut pas, dans la mesure où Isidore, en maint passage et notamment celui-ci, a mal compris T.: comp. ISID., *Eccl. off.*, 2, 18, 11, et *Introd.*, chap. 1, p. 15.

4. **si qua uirgo est.** La preuve que *uirgo* a aussi le sens de « continent » sans adjectif explicatif est donnée par des passages tels que *Marc.* I, 29, 1; *Praes.* 3, 5. Cf. METZ, *Vierges*, p. 53: « Origène, Clément d'Alexandrie et Méthode d'Olympe ne connaissent, tout comme T. et saint CYPRIEN à l'ordinaire, que le terme de *uirgines* ou de $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$. »

sanctificare proposuit. Sur *sanctificare*, cf. BRAUN (*Deus*, p. 524-529) qui laisse trop dans l'ombre le rapport avec la continence (cf. note suivante). ~ Le vocable *propositum*, plus tard terme technique pour « vœu », revêt chez T. des significations variées, souvent celle de « plan », « projet » (dans tous les sens du mot), mais aussi déjà celle d'« intention de rester veuve pour toujours » (*Vx.* II, 1, 2). *Proposuit* offre peut-être ici une acception analogue.

honorem sanctitatis. Par opposition à *sanctus*, qui peut avoir plusieurs sens (cf. *supra* 2, 5: *sancti*), le substantif *sanctitas* chez T. se lit presque uniquement dans un contexte où sont évoquées *pudicitia*, *continentia*, *uirginitas*. Cet usage est particulièrement net en *Exh.* 9, 4; 10, 1; *Marc.* I, 28 et 29; *V.* 15, 3; *Mon.* 8, 1 s.; *Pud.* 6, 3.14; 10, 9; 15, 1; 20, 1. La

chasteté ne s'identifie pas tout à fait à la *sanctitas*, mais elle en est l'élément capital: *Pudicitia... fundamentum sanctitatis* (*Pud.* 1, 1; cf. *SC* 395, p. 296).

Potuit dignius honorari. Évidemment ironique, cf. *supra* 9, 2: *nec ullius uirilis muneris*.

5. **Plane.** Sur *plane* au sens de « bien sûr » (souvent ironique), cf. HOPPE, *Syntax*, p. 112.

alicubi. On ne peut déterminer la communauté à laquelle T. fait allusion. NÖLDECHEN, *Schleierstreit*, p. 48, pense pouvoir y reconnaître Rome « presque à coup sûr », mais à la condition bien invraisemblable que l'adversaire visé par T. en *Virg.* et dans les œuvres postérieures soit Zéphyrin (cf. BARNES, *Tertullian*, p. 247).

uiduatu. Des écrits de T. on peut tirer sur l'état des veuves à Carthage en son temps des renseignements importants. Conformément à *I Tim.* 5, 9 s., les veuves devaient être formellement admises dans cet *ordo* (cf. *collocatam*); les conditions étaient les suivantes: être âgée de plus de soixante ans, n'avoir été mariée qu'une seule fois, certifier avoir élevé des enfants (*infra* § 6); la tâche des veuves était de conseiller les autres femmes (*ceteras, ibid.*), de les consoler et de les protéger; elles consacraient leur vie à la prière et au dialogue avec Dieu (*Vx.* I, 4, 4); elles étaient tenues par leur admission dans l'*ordo uiduarum* de ne jamais se remarier (*Mon.* 13, 1 et surtout *Vx.* I, 4, 8: « Le veuvage consacré à Dieu ne connaît d'autre nécessité que de persévérer »); pendant les liturgies, les veuves avaient une place d'honneur (*infra* § 6), au banc des presbytres (comp. *Exh.* 11, 2: *...per sacerdotem... circumdatum uiduis uniuiribus*: cf. *SC* 319, p. 182 s.; *Pud.* 13, 7). Sans doute T. parle-t-il de *sacerdotium uiduitatis* (*Vx.* I, 6, 3; 7, 5); mais *sacerdotium* désigne dans toute son œuvre (excepté *Praes.* 29, 3) uniquement les sacerdoxes des juifs et des païens, et en *Vx.* I, c'est bien de sacerdoxes païens réservés au veuvage (et à la virginité) qu'il est question; le veuvage et la virginité des chrétiennes se trouvent seulement comparés à de tels *sacerdotia*; de plus, *Vx.* I concerne surtout les veuves qui ne sont pas consacrées; la veuve n'a donc

pas de fonction proprement dite, elle bénéficie seulement d'une aide matérielle, ainsi que du respect et de la reconnaissance de tous (Vx. I, 8, 1-3), et s'engage en revanche à mener une vie au service de ses sœurs chrétiennes : ce service n'est ni défini exactement, ni élevé au rang de charge par une ordination. Il est en fait facilement imaginable que dans la pratique, la valeur et la position de plus d'une de ces veuves dépassaient ce cadre étroit, surtout dans le cas où elles étaient consacrées. ~ La *uirgo uidua* dont il est ici question a excédé avec ses vingt ans l'âge moyen du mariage pour les filles (cf. THRAEDE, *Frau*, col. 222) et semble, puisqu'on ne l'appelle pas *innupta* mais *uirgo*, s'être décidée pour la continence. J.M. FORD (*Virgin*, p. 297) voit dans la *uirgo uidua* une fiancée ou une jeune mariée devenue veuve, au sens de *I Tim.* 5, 11 (νεωτέραι χήραι); mais T. nomme de telles femmes *iunenculas uiduas* (*Mon.* 13, 1). Comparer aussi « les vierges appelées veuves » dont parle IGNACE, *Smyrn.*, 13, 1 : τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας; mais Ignace emploie le terme dans un sens tout à fait positif, alors que T. entend justement stigmatiser le caractère artificiel et paradoxal de la situation (*tale miraculum, ne dixerim monstrum*). Il est bien possible que certaines vierges aient nourri l'ambition d'obtenir une position d'honneur analogue à celle des veuves; on ne peut cependant, à partir des seuls cas évoqués par T., prouver que pareille tendance existât réellement. ~ Sur l'association des mots *uirgo* et *uidua*, comp. APULÉE, *Met.*, 4, 32, 4 (l'expression désigne Psyché, vierge délaissée, parce que trop belle).

ab annis nondum uiginti. Selon CSEL 76, § 53, il s'agit là de la plus ancienne attestation d'un ablatif introduit par *ab* au lieu du génitif de qualité (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 71).

refrigerium. Sur la signification de ce mot, cf. TEEUWEN, *Bedeutungswandel*, p. 44.

6. **ad quam...** Cette phrase fait l'objet d'étranges contresens chez KELLNER (et plus encore chez C. STÜCKLIN). Or, il est clair que T. cite le texte de *I Tim.* 5, 9-10 tout en le commentant; dès lors, le sens ne laisse aucun doute. Le fait que notre auteur ait recours à une brachylogie pour éviter une

relative (comme souvent : cf. HOPPE, *Syntax*, p. 142) créée quelque difficulté; BULHART (CSEL 76, p. 93, app. *ad loc.*) paraphrase : *Tales uiduae, quae non tantum uniuirae, sed etiam matres sint.* De plus, *aliquando* ne porte pas sur *eliguntur* : T. veut rappeler ce qu'est la règle, et non ce qui se passait « autrefois » ou se passerait « parfois »; *aliquando* porte sur *nuptae* : T. veut insister sur la condition impérative aux termes de laquelle ces veuves devraient auparavant avoir été mariées, condition que ne pouvait évidemment remplir une *uirgo*. ~ Le commentaire des versets pauliniens commence avec *scilicet* et comprend deux parties : 1) *ut... norint... iuuare* (valeur final de *ut*); 2) *ut... decucurrerint, per quae... potest* (valeur stipulative); *nihilominus* n'a pas de signification adversative mais sert seulement à la coordination : « de même » (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 497).

annos sexaginta. Cf. *I Tim.* 5, 9 : ἐτῶν ἐξήκοντα.

uniuirae. Cf. *ibid.* : ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή.

educatrices filiorum. Cf. *I Tim.* 5, 10 : εἰ ἐτεκνοτρόφησεν. *Filii* est employé ici au sens de *liberi* : comp. *An.* 5, 4 (et WASZINK, comm. *An.*, p. 90).

structae. Sur *struere* au sens de *instruere*, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 138 s. (avec exemples); LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 78.

Adeo nihil. *Adeo* = ici *ideo* (sur cette équivalence chez T., voir HOPPE, *Beiträge*, p. 114 s. ~ En même temps, *adeo*, comme souvent, introduit une conclusion (cf. WASZINK, comm. *An.*, p. 90).

CHAPITRE X

1. **nec de aliquibus insignibus.** Comprendre *nec de uenia uelaminis*.

satis inhumanum. Le mot ne signifie pas chez T. « cruel », « inhumain », mais « non conforme à la nature humaine »; et ses emplois sont peu nombreux : outre le présent passage, *Marc.* I, 1, 4; *Marc.* IV, 29, 12 (= « inhospitalier »); *Pal.* 5, 3 (qualifiant le pallium). ~ *Ceterum* = *nam*, cf. HOFMANN, p. 492.

feminae... per omnia uiris subditae. Cette affirmation est moins à mettre en relation avec la conception aristotélicienne de la femme comme « homme imparfait » (par ex. *Gen. anim.*, 2, 4 [37 a]; 4, 6 [75 a]; comp. PHILON, *Contr. Ap.*, 2, 201 : « La femme est sous tous les rapports inférieure à l'homme »), qu'avec la *condicio* de subordination due à la création et à la chute : les déclarations d'Aristote avaient un fondement physiologique. ~ *Honorigeram* : néologisme de T.

uiri... uirgines. T. compare le groupe des hommes continents aux *uirgines* féminines. Il en ressort que ce mot désigne les ascètes et non toutes les femmes non mariées (cf. *Introd.*, chap. V, p. 64).

Contre-épreuve : même les ascètes masculins n'ont pas des privilèges (10, 2-5)

2. **Debebunt.** La suite est évidemment ironique : T. choisit les coiffures les plus bizarres et les plus barbares aux yeux d'un Romain, et qui produiraient sur la tête d'hommes civilisés un effet aussi absurde à son avis que la tenue des « vierges ».

pennas Garamantum. Comp. par ex. PLINE, *Nat. hist.*, 10, 1 ; THÉOPHRASTE, *Hist.*, 45.

stropulos barbarorum. Selon toute apparence, ainsi que le supposait SAUMAISE, ce mot, maltraité par la tradition manuscrite (*scrobulos, ferobulos, crobilos*), représente la forme latinisée de *στρόφος*. T. emploie la forme *strophium* en *Cor.* 15, 2. Les Grecs nommaient *μτροφόρους* certains peuples barbares : cf. par ex. HÉRODOTE, 7, 62 (sur les Kissiens).

cidas Atheniensium. Cet ornement que les Athéniens portaient dans les cheveux est assez fréquemment évoqué : par ex. THUCYDIDE, 1, 6 ; ARISTOPHANE, *Nub.*, 984 ; CLÉM. D'ALEX., *Paed.*, 2, 10, 105, 3.

cirros Germanorum. TAC., *Germ.*, 38 fait mention d'une coiffure semblable chez les Suèves ; SÉN., *Epist.*, 124, 22, chez les Germains en général (de même JUVÉNAL, 13, 164 s.).

stigmata Britonum. Particularité très souvent rappelée : par ex. CÉS., *Bell. Gall.*, 5, 14 ; MARTIAL, 14, 99, 1 ; HÉRODIEN, *Hist.*, 3, 14.

3. **Spiritum Sanctum.** T. veut dire par là qu'aucune révélation n'impose aux vierges de marque distinctive, ni dans le N.T. (et singulièrement chez Paul) ni plus tard. La *disciplina* est donc réglée en détail par les préceptes de l'Esprit.

subscribere potuisse. Cf. CSEL 76, § 42 (*possum* + infinitif comme expression de l'irréal). Sur *subscribere* au sens de *concedere*, voir HOPPE, *Syntax*, p. 139.

quanto sexus audior et calidior in feminas. Ce point de vue n'est pas partagé par tous les Anciens : OVIDE, *A.A.*, 1, 271 s. affirme le contraire. ARISTOTE signale surtout la plus forte chaleur corporelle et l'activité plus grande des hommes (*Gen. anim.*, 1, 20 [21 a]; 2, 1 [32 a]; 4, 6 [75 a]), tandis qu'HIPPOCRATE (*Morb. mul.*, 1) attribue justement aux femmes un « sang plus chaud ». Une idée analogue à celle T. se lit dans SÉN., *Epist.*, 95, 20 s. ; de même, CLÉM. D'ALEX., *Strom.*, 3, 2, 8, 3 rapporte l'opinion des carpocratéens selon laquelle Dieu « aurait créé chez les hommes un désir fort et irrésistible ».

continentia... arboris. Un génitif objectif de ce type après *continentia* se trouve par ex. chez TITE LIVE, 30, 14, 5 : *continentia libidinum* ; BOËCE, *Top. ar.*, 4, 5 : *continentia irae*.

4. **Non... continentia uirginitati antistat.** Cette *continentia* s'adresse ici seulement aux hommes ; il s'agit de la continence observée par des sujets qui ont connu par le passé des relations sexuelles (sens le plus courant chez T., sauf cependant par ex. *Virg.* 13, 6) ; *uirginitas* est la virginité préservée *a natiuitate* (*Exh.* 1, 4). La valorisation de la *continentia* et de la *uirginitas* se réalise selon deux points de vue différents. En ce qui concerne la sanctification (*sanctificare* ; *sanctitas*, par ex. *Exh.* 1, 2), la virginité est le degré le plus haut : elle est totalement étrangère à l'usage de la sexualité et à la fornication dont cet usage est proche (*quia caret stupri affinitate*, *Exh.* 9, 4). Du point de vue du mérite humain (cf. K.H. WIRTH, *Der Verdienst-Begriff bei Tertullian*, Leipzig 1892,

p. 19-25), il faut davantage estimer la *continentia*, qui exige un plus grand effort. T. compare ailleurs encore les deux états : *Exh.* 1, 4 s. ; *Vx.* I, 8, 2 où *felicitas* et *gratia* sont attribuées à la *uirginitas* et *labor, uirtus, gloria, humana operatio* à la *continentia*. Cf. aussi *Introd.*, chap. v, p. 74-75.

contumeliam communem... recusauerunt. *Comp. Res.* 8, 4 : *modesta in occulto matrimonii dissimulatio* (« la discrétion [d'une continence] cachée sous les apparences du mariage » ; mais peut-être s'agit-il là d'une continence temporaire : *comp. Exh.* 10, 2) ; *Vx.* I, 6, 2. A Carthage au moins, les couples vivant dans la continence semblent ne pas avoir été quelque chose d'extraordinaire ; T. conseille aussi aux veufs de se choisir une *uxor spiritalis* parmi les veuves (*Exh.* 12, 2 ; cf. *Mon.* 16, 3, moins net : *SC* 343, p. 385 ; en *Mon.* 8, 6 les « femmes qui servaient les apôtres » ne sont pas des *uxores spirituales* : *SC* 343, p. 167). Sur les mariages spirituels en général, cf. CHADWICK, *Enkrateia*, col. 343-365 ; ACHELIS, *Virgines*, surtout p. 47.

at. Cette particule n'est transmise que par *N* : il peut s'agir aussi bien d'une simple dittographie que de la leçon originale : *CSEL* 76, § 103 donne d'autres exemples de l'emploi conjugué de deux particules synonymes. Cf. aussi LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 36-38 ; *supra* § 2 (*etiam et*).

uirginitas gratia constat. Cf. *Or.* 22, 9 : *quod Dei gratia exercent* (« ce que la grâce de Dieu procure »). L'idée que la virginité n'est pas un mérite propre mais repose sur la grâce se lit aussi chez CLÉM. DE ROME, *Cor.*, 38, 2. Cf. *Introd.*, chap. v, p. 75.

facile non concupisces. Cf. *Vx.* I, 3, 6 : *Facile est non appetere quod nescias et auersari quod desiderauis numquam* (« Il est facile de ne pas convoiter ce que l'on ignore et de tourner le dos à ce que l'on ne saurait regretter »).

5. *imagini suae.* Ici apparaît l'anthropologie empruntée par Paul au judaïsme : cf. *Introd.*, chap. vi, p. 92 s.

quia plus laboranti. Sur cet emploi de *quia* avec un participe apposé, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 53.

multo magis. Sur l'absence de négation, cf. *CSEL* 76, § 101. Aux exemples cités, ajouter *Cor.* 14, 2 : *Si nudo capite uideri non debet propter angelos mulier, multo magis coronato.*

Exceptions éventuelles : filles, fiancées, célibataires, ascètes (11,1 — 15, 4)

1. Rôle de l'âge et de la maturité sexuelle (11,1 — 12, 2)

CHAPITRE XI

1. *quod supra intermisimus.* Référence nette à la structure d'*Or.* 20-22. En effet, l'ordre observé jusqu'en *Or.* 22, 8 se retrouve dans *Virg.* jusqu'en 9, 3. *Or.* était alors directement passé à la question de l'âge requis pour porter le voile, tandis que *Virg.* s'est mis à traiter du cas particulier des continentes, intercalant à cette occasion, selon toute apparence, l'exemple extrême de la *uirgo uidua*, ainsi qu'une discussion générale sur l'ascèse chez les hommes et les femmes. Avec *Virg.* 11, T. reprend le plan suivi par *Or.*

ex parte. Sur *ex* causal, voir BULHART, *CSEL* 76, § 58.

de. = « juste après », voir HOPPE, *Syntax*, 38.

de apostoli absoluta definitione. Cf. *supra* 8, 7.

Vbi enim gradum fiximus de... definitione. La tournure *gradum figere* apparaît aussi dans *Fug.* 2, 1 ; *Iei.* 2, 4 ; *Marc.* IV, 2, 3 ; *Prax.* 22, 10 ; elle est empruntée à la langue militaire (cf. V. FLACC., *Arg.*, 7, 559 ; AMMIEN, XV, 8, 13 ; XVI, 12, 37) avec la signification « prendre position pour attendre l'attaque ennemie ». HOPPE, *Syntax*, p. 207, range cette expression parmi les exemples du jargon des gladiateurs.

Les filles sont dispensées du voile avant leur puberté à cause de leur immaturité (11, 2-5)

2. *ex quo intelligere se coeperit.* Cf. *Or.* 22, 8 : *Excusetur nunc aetas quae sexum suum ignorat* (« Qu'on excuse l'âge qui ignore son sexe »).

de *uirginis exire*. Exemple du génitif indépendant tel qu'étudié par LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 5-7, qui cite un autre passage très comparable : *Interim quod esurientes saturitatem se repromittit, de creatoris est* (Marc. IV, 14, 10 ; LÖFSTEDT interprète : « ... gehört zu dem, was dem Schöpfer eignet, was für den Schöpfer charakteristisch ist »). Traduire ici de façon analogue : « ce qui est propre à la jeune fille ».

3. *Adam et Eua*. Cf. *Or.* 22, 8 : *Nam et Eua et Adam, ubi eis contigit sapere, texerunt statim quod agnouerant* ; *An.* 38, 2 : *Si enim Adam et Eua ex agnitione boni et mali pudenda tegeve senserunt, ex quo id ipsum sentimus, agnitionem boni et mali profitemur*.

nihil primum senserunt. Sur *primum* = *prius*, cf. CSEL 76, § 34 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 162.

ita sui quique sexus intellectum. Sur *quisque* au lieu de *uterque*, cf. CSEL 76, § 31.

4. *uirgo desinit ex quo potest non esse*. Cf. *Or.* 22, 8 : *Nulla uirgo est, ex quo potest nubere*. Ici ellipse probable de l'auxiliaire *esse*.

5. *penes Israelem illicitum est*. Cette remarque est un des exemples montrant que T. vraisemblablement avait quelque connaissance de la vie d'une communauté juive (comp. *Cor.* 4, 2 ; sur la connaissance par T. des coutumes juives, cf. HORBURY, *Jews*). Des principes de cet ordre apparaissent de même dans le *Talmud de Babylone*, e. g. *Qidushin*, 2, 41a (éd. L. Goldschmidt, Berlin 1932, t. 6, p. 645) ; *Kethuboth*, 3, 29b (éd. cité, t. 5, p. 88) ; cf. aussi *Encycl. Jud.*, 6, col. 241. La prohibition du mariage avant la maturité sexuelle ne s'est pas chez les Juifs imposée toujours et partout : comp. par ex. *Kethuboth*, 1, 6 (éd. cité, t. 5, p. 13) où il est question d'une jeune fille mariée « avant d'avoir atteint l'âge de la menstruation ».

acerba. *Acerbus* a ici le sens de *immaturus*, cf. TLL 1, 368, 5.

desinit uirginem. LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 52, pense qu'il faut comprendre : *Desinit se uirginem esse* (comp. CYPR., *Habit.*

uirg., 20 : *Esse uirgines desint*). BULHART (CSEL 76, § 77) suppose pour sa part qu'il s'agit là d'une construction analogue à *desino aliquid*, avec pour régime un nom concret au lieu d'un abstrait (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 751 s. et 753).

ut non uirgo. Comp. la même tournure en 5, 8 (*non uxor / non mulier*). Voir d'autres exemples dans HOPPE, *Syntax*, 107.

iam legi applicatur sicut et nuptiis. Comp. *Or.* 22, 8 : *Et membris et officiis mulieribus resignantur* (« Et par leur corps et par leurs devoirs, elles commencent à compter parmi les femmes »). « Les jeunes filles de douze ans révolus sont de toute évidence depuis longtemps considérées comme sexuellement adultes et du coup réputées capables d'observer les lois et de se marier » (KASER, *Privatrecht*, t. 1, p. 84 et 275, avec indication de sources).

Les fiancées portent le voile, car les fiançailles anticipent le mariage (11, 6)

6. *exemplum Rebeccae*. Comp. *Or.* 22, 10 : *Satisque nobis exemplo Rebecca est*.

de longinquo. Sur *de* au lieu de *a*, cf. TLL 5, 1, 67-69.

dexteræ colluctationem... osculi congressionem... salutationis communicationem. HOPPE, *Syntax*, 117, explique l'apparition du mot *colluctatio*, inhabituel dans ce contexte, par la recherche du parallélisme et de la symétrie. Cependant, *congressio* est également singulier ici. Curieusement, de plus, les deux mots désignent dans le *sermo amatorius* l'union physique : par ex. CIC., *Rep.*, 1, 38 (*congressio*) ; APUL., *Met.*, 2, 17 ; 9, 5 (*colluctatio*). T. connaît lui aussi un tel emploi : *Id.* 2, 2 (*adulterium in osculis et in amplexibus et in ipsa carnis congressione censendum*) ; *Res.* 61, 6 (*sexum a congressione subducimus*) ; *Virg.* 11, 9 (*congressio uiri mulierem facit*) ; il utilise de même *congressus* (*Mon.* 10, 8 : *sine carnis congressu*) et *communicatio* (*Carn.* 20, 6 : *non ex uuluae communicatione* [sic omnes codd., praeter T] ; *Pud.* 16, 9 : *unum ero corpus cui commu-*

nicando adglutinabor, avec allusion à *Gen.* 2, 23 ; comp. SORANUS, p. 73). En choisissant de tels termes, l'auteur prépare la suite : par ces gestes, le mariage est déjà consommé.

ibidem. Au sens de *ilico, statim*, le mot se lit aussi chez d'autres auteurs, cf. *TLL* 7, 1, 555, 8. Pour T., voir HOPPE, *Syntax*, p. 112.

O mulierem iam de Christi disciplina. T. en juge autrement dans *Cor.* 4, 2 : *Si Rebecca conspecto procul sponso uelamen inuasit, priuatus pudor legem facere non potuit* (« Si Rébecca, distinguant de loin son fiancé, saisit soudain son voile, cette pudeur est affaire privée, qui n'a pu faire loi »). Pour *Cor.*, le voile de Rébecca n'était donc pas un précédent contraignant.

etiam nuptias de aspectu et animo fieri quemadmodum stuprum. *Exb.* 9, 1-3 a déjà traité en détail de ce point : le mariage y apparaît « comme une sorte de stupre » (*matrimonium... quasi species stupri*) ; T. arrive à cette conclusion en se fondant sur *Matth.* 5, 28 et par une induction de *minore ad maius* : si regarder une femme et la désirer équivalent au stupre, combien plus le mariage qui suppose évidemment regard et désir ? Dans le stupre comme dans le mariage, intervient l'union de la chair (*commixtio carnis*) ; or le Christ a mis le désir de cette union au même plan que le stupre ; la différence provient simplement de la permission du mariage et de l'interdiction du stupre. Semblable conception était déjà en germe dans *Vx.* 1, 4, 2 (voir dans LABRIOLLE, *Crise*, p. 374-397, un exposé d'ensemble). Les idées de T. sur le mariage sont d'abord marquées — et cela dès avant son passage au montanisme — par la conviction que l'ascèse sexuelle est salutaire à l'homme (comp. déjà *Pat.* 13, 5) ; Paul est pour lui sur ce sujet l'autorité décisive et, dans ses dernières œuvres, il lui emprunte surtout l'argument du « temps qui se fait court » (*I Cor.* 7, 29), et ne laisse plus au chrétien le loisir de s'adonner à cette occupation prenante qu'est le mariage (cf. *Introd.*, chap. v, p. 74). Cependant T. n'en est jamais arrivé à un refus total du *matrimonium* ; car il devait d'un côté le défendre contre l'hostilité hérétique (marcionite et en général gnostique) et d'un autre y voir un élément,

voulu par Dieu, d'une création qu'il jugeait fondamentalement bonne. Il justifie sa préférence pour le célibat par la doctrine du perfectionnement graduel de la *disciplina*, lequel reconnaît d'abord la bonté d'une institution voulue par Dieu, pour ensuite le reléguer au second plan au profit d'une moralité plus exigeante.

Les célibataires portent le voile, car leur maturité anticipe le mariage (11, 7 — 12, 2)

7. **etiam Rebeccam quidam.** Hyperbate, cf. *CSEL* 76, § 92. **uiderit et ipsum continentiae uotum.** KOCH, *Virgines*, p. 73, avoue lui aussi qu'il faut supposer en l'occurrence « un vœu formel de continence ».
- aetatem sua spatia currentem.** L'image de la jeune fille devenue, même sans noces, femme mariée, par sa seule maturité, se lit aussi en *Or.* 22, 8 : *...quoniam aetas iam in ea nupsit suo uiro, id est tempori* (« parce que c'est l'âge qui l'a déjà mariée à son époux, c'est-à-dire le temps »). Cette image est en *Virg.* filée et rendue plus vive par la présentation de la nature comme une mère et du temps comme un père. Un tel développement semble original.
8. **Aspice nuptam... in illam... uirginem.** Sur *aspicere in*, cf. *TLL* 2, 832, 40.75.80. ~ L'abondance des accusatifs dans la phrase telle que transmise surprend au point qu'une corruption du texte n'est pas à exclure. HOPPE (*Syntax*, p. 17) voit dans les mots *animam* et *carnem* des accusatifs grecs : explication la plus convaincante à ce jour. Cependant, il peut s'agir de deux gloses. On ne saurait trancher avec certitude.
- animam expectatione[m]... carnem transfiguration[em].** Comp. *Or.* 22, 10 où ces signes ne sont mentionnés qu'à propos de fiancées.
- uox obsolecta est.** Comp. APULÉE, *Flor.*, 17 : *Claritudo arteriis obsolescit.*
- pudor... uestitur.** *Abstractum pro concreto*, cf. *CSEL* 76, § 83 ; HOPPE, *Syntax*, 94 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 745-751. Comp. *An.* 38, 2 : *Vestitior sexus est.*

defendunt. = ici *uindicare*, cf. BULHART, *SB*, p. 70.

9. **congressio.** Cf. *supra* 11, 6 : *dexterarum colluctationem...*

etiam apud ethnicos uelatae ad uirum ducuntur. Comp. par ex. CATULLE, 61, 8 ; PÉTR., *Sat.*, 26.

quia et corpore et spiritu. Comp. *Or.* 22, 10 : *Omnia in his praenupserunt* (« Tout en elles a déjà anticipé le mariage »). *Corpore* est expliqué dans la suite par *per osculum et dexterarum* ; *spiritu* par *conscientiae pignus*. DIERCKX supprimerait volontiers le second *spiritu*, mais le terme contribue sûrement à une meilleure articulation de la phrase. En *Or.* 22, 10, les deux domaines sont également séparés : ... *spiritum per conscientiam... pudor per oculi experimentum*. La même séparation revient en *Virg.* 12, 1 : *de testimoniis et corporis et spiritus, quae patitur et in conscientia et in carne* (noter ici le chiasme). **resignarunt pudorem.** Comp. *Carn.* 17, 4 : ... *carne nondum generationi resignata*.

10. **feminas quidem a duodecim annis... mittunt.** *An.* 38, 1 fournit une indication analogue : cf. WASZINK, comm. *ad loc.*, p. 434. Voir aussi KASER, *Privatrecht*, t. 1, 84, 275 (avec indication des sources) ; BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 343.

mater familiae uocatur, licet uirgo. Cela ne correspond ni au droit romain, ni à l'usage général de la langue pour autant qu'on peut le vérifier (cf. KASER, *Privatrecht*, t. 1, 622 ; *TLL* ; s.v. « familia »). En revanche, ÉPICTÈTE (*Ench.*, 40) rapporte que, dès l'âge de douze ans, les jeunes filles recevaient le titre de *κυρία*. Peut-être existait-il en Afrique une coutume semblable, à laquelle T. ferait ici allusion.

quasi alius sit Deus naturae quam noster. Cf. *supra* 1, 10 : *Idem Deus iustitiae et creaturae*.

CHAPITRE XII

1. **habenti tegumen intrinsecus.** T. fait peut-être allusion à l'*homo interior*. Comp. *An.* 9, 8 : *Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus, habens et ille oculos et aures suas*, « Tel sera l'homme intérieur, différent de l'homme extérieur,

mais les deux ne feront qu'un, le premier ayant aussi ses yeux et ses oreilles » (cf. WASZINK, comm. *An.*, p. 178).

cuius inferiora nuda non sunt. A leur entrée dans l'âge adulte, les femmes adoptaient des vêtements tombant jusqu'aux pieds et qui leur étaient propres (cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 221 et 232, avec indication des sources) ; ces vêtements recouvraient ainsi les *inferiora*. Par les oppositions « dedans/dehors », « haut/bas », le présent texte formule une exigence concernant la personne tout entière — comme cela apparaît en 17, 9, qui résume l'ensemble du traité.

2. **mulier negabitur, ... uirgo credetur.** Les deux tournures sont équivalentes et employées seulement pour les besoins de la *uariatio*. ~ Sur *adeo* au sens de *ideo*, cf. *supra* 9, 6 : *adeo nihil*.
2. **Justifications du voile des femmes ascètes (12, 3 — 15, 4)**

La puberté ne permet aucune distinction (12, 3-5)

3. **etiam haec nostrae etiam habitu.** BULHART (*CSEL* 76, § 104), à la suite de THÖRNELL (*Studia*, t. 2, p. 8), tient cette expression pour un pur pléonasme. LÖFSTEDT (*Sprache*, p. 40) se montre plus nuancé, observant que souvent, dans de telles répétitions, ce sont deux mots qui doivent être soulignés séparément. De même ici, probablement : la premier *etiam* met en relief *haec nostrae*, le second *habitu*.

haec nostrae. *Hic noster* désigne celui dont il est question dans un écrit (ou une discussion), le personnage principal. T. reprend ici le fil de son argumentation après le développement intercalé en 11, 1 (cf. *quod supra intermisimus*). *Haec nostrae* sont donc les vierges dont il était question avant ce développement, à savoir les continentales volontaires. De même l'affirmation qui suit (ces vierges adoptent la coiffure des *mulieres*) s'applique formellement aux continentales en *Or.* 22, 9 : « Mais l'une d'entre elles s'est consacrée à Dieu. Cependant (sc. bien qu'elle s'appelle vierge), elle modifie de ce jour sa coiffure et échange toute sa parure contre celle d'une femme mariée ».

de uirginibus educantur ? *Educare* = ici *educere*, cf. *TLL* 5, 2, 116, 61 s.

acu lasciuore. « Galimatias », selon BULHART (*CSEL* 76, § 98 ; *SB*, p. 87-89), qui suppose exacte la conjecture de RIGAULT (*inserunt* au lieu de *inferunt*). Or *comam sibi inserere* n'est pas attesté ailleurs (cf. *TLL*, s.v.). En revanche, T. dit à propos de l'usage de la couronne : *ut capiti suo munus inferat idololatriae* (*Cor.* 14, 1). Si d'autre part on se rappelle le sens de *coma* (= coiffure, et non chevelure, cf. P. FEST., 63 : *Comae dicuntur capilli cum aliqua cura compositi*) ainsi que la remarque de JÉRÔME, *Is.*, 3, 22 (*Habent acus mulieres quibus ornatorum crinium compago retinetur*), on peut conserver le texte transmis *acu lasciuore comam sibi inferunt* et comprendre que les femmes fixent sur la tête leur coiffure (naturelle ou artificielle) à l'aide d'une épingle « provocante ».

crinibus a fronte diuisis apertam professae mulieritatem. Les femmes mariées portaient une autre coiffure que les jeunes filles, comme il ressort aussi de PLAUTE, *Mil.*, 7, 91 s. : *Itaque eam huc ornatam adducas, ex matronarum modo, capite compto, crinis uittasque habeat adsimuletque se tuam esse uxorem*. Cf. encore BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 272 s. Voir dans BERNOULLI, *Ikongraphie*, t. 2-2, pl. 53 (Faustine la Jeune) ; t. 2-3, pl. 18a (Julia Domna), des représentations de cette coiffure avec raie au milieu, courante au temps de T.

4. **consilium... a speculo petunt.** Le thème du miroir comme instrument de frivolité est un vieux *topos* (par ex. MARTIAL, 9, 17, 5 ; OVIDE, *A.A.*, 2, 215 s. ; JUVÉNAL, 2, 88 ; PROPERCE, 4, 7, 76). Dans l'ensemble, ce passage sur la coquetterie des vierges est fortement marqué par la tradition littéraire (vue cavalière sur cette tradition dans KNECHT, *Greg.*, p. 39-55).

petunt... macerant... interpolent. BULHART (*CSEL* 76, § 112) classe cette phrase parmi les exemples de *uariatio modi* ; il se peut cependant que le subjonctif *interpolent* soit commandé par *forsitan* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 334 ; KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-1, p. 810 s.).

faciem morosiorum lauacro macerant. Hypallage de l'adjectif *morosus* (cf. HOPPE, *Beiträge*, p. 78). SUÉTONE (*Iul.*, 45, 2) emploie le mot dans un contexte tout à fait analogue : *Circa corporis curam morosior, ut non solum tonderetur diligenter ac raderetur sed uelleretur etiam [Caesar]*. Sur la *iunctura* : *lauacro macerare*, cf. PLIN., *Nat. Hist.*, 11, 238 : *Poppaea... balnearum solio totum corpus illo lacte macerabat*.

medicamine interpolent. Pour T., *interpolare* (« falsifier ») est le fait tout spécialement du diable, *interpolator* de la création divine (par ex. *An.* 16, 7 ; *Cult.* I, 8, 2 s. ; *Spec.* 2, 12 ; cf. FONTAINE, *Titre*, et *Introd.*, p. 52-53). D'autre part, il reproche à Marcion et à d'autres hérétiques de falsifier (*interpolare*) la vérité (par ex. *Marc.* IV, 1, 1 ; 3, 4 ; 4, 4 ; V, 17, 1 ; 21, 1). L'altération du corps, créature de Dieu, fait partie des contrefaçons diaboliques et les moyens nécessaires à cet effet ont été fournis par les anges déchus (*Cult.* I, 2, 1 s., d'après *Hénok* : cf. *supra* 7, 4). Ces idées ont été reprises par CYPRIEN, surtout aux chapitres 13-15 et 21 du *De habitu uirginum*, dirigés contre la coquetterie des vierges et leurs soucis de beauté, les exhortant à laisser reconnaissable en elles la création divine (cf. aussi chap. 20 : *Estote tales quales uos Deus artifex fecit, estote tales quales uos manus patris instituit ; maneat in uobis facies incorrupta, ceruix pura, forma sincera* — « Soyez telles que le Dieu artisan vous a faites, soyez telles que la main du Père vous a établies ; que le visage reste en vous inaltéré, la nuque pure, l'aspect naturel »). En général, les jeunes filles ne se maquillaient pas (BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 437, n. 3).

pallium extrinsecus iactant. Le pallium en fait n'était pas un vêtement de femme (cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 235). Peut-être faut-il écrire ici *pallam*. Car la *palla* était le manteau que portaient les femmes dans la rue (cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 234) ; ainsi HORACE (*Sat.*, 1, 2, 99) affirme-t-il à propos de la matrone : *Ad talos stola demissa et circumdata palla*, et ISIDORE (*Orig.*, 19, 25, 2) explique : *Palla est quadrum pallium, muliebris uestis, deductum usque ad uestigia* (ce qui cadre avec *Virg.* 12, 1 : *cuius inferiora nuda non sunt*).

calceum stipant multiformem. Porter des chaussures trop grandes et mal ajustées était un signe de négligence ; HOR., *Sat.*, 1, 3, 32 : *Male latus in pede calceus haeret* ; OVID., *A.A.*, 1, 516 : *Nec uagus in laxa pes tibi pelle natet*. La négligence dans la tenue est critiquée par QUINTILIEN, *I. O.*, 6, 3, 47 ; 11, 3, 137 : *Et toga et calceus et capillus tam nimia cura quam neglegentia sunt reprehendenda* (« pour la toge et la chaussure et la chevelure, l'excès de soin est aussi blâmable que l'excès de négligence »). T. parle de chaussures particulièrement somptueuses en *Cult.* I, 7, 2 ; de même APULÉE, *Met.*, 7, 8.

ad balneas. Le luxe de bains est également un *topos* (par ex. CLÉM. D'ALEX., *Paed.*, 3, 5, 31-33). On apprend de CYPRIEN (*Habit. uirg.*, 19) que les vierges ne renonçaient pas non plus à ce luxe et fréquentaient même les thermes.

5. **Solae... manifestae paraturae.** DIERCKS présume que ce passage est corrompu — ce qui n'est sans doute pas à exclure. Mais si l'on se rappelle que T. emploie souvent des abstraits pluriels comme noms concrets (comp. une série d'exemples dans HOPPE, *Syntax*, p. 91-94, par ex. *custodiae* = « prisonniers » ; *matrimonia* = « épouses »), *paraturae* pourrait avoir le sens de « femmes parées ».

autem. = ici *enim*, cf. HOPPE, *Beiträge*, p. 115 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 490.

uirginari. Conjecture de Rhenanus, appuyée par le verbe *deuirginari* qu'emploie PÉTR., *Sat.*, 25, 1.

CHAPITRE XIII

La virginité est une grâce, et non pas un mérite (13, 1-5)

1. **Si propter homines... abutuntur, impleant..., certe... abscondant.** *Vt et apud ethnicos caput uelent* représente le texte unanimement transmis, et il n'y a aucune raison de soupçonner une faute. Cependant, pour le sens, la traduction de la subordonnée introduite par *ut* fait difficulté, si l'on interprète *impleant* comme un ordre ; en effet, les vierges sont

alors exhortées à une action qu'elles accomplissent déjà d'après ce qui suit : se voiler « devant les païens ». La conjecture de DIERCKS (redoublement de la conjonction *ut*) apparaît comme une maladresse indigne du style de T. ; en revanche, il est exact que *certe* introduit l'apodose (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 489). La présente phrase constitue un syllogisme inhabituel dans la mesure où la majeure est une proposition à l'indicatif introduite par *si* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 660), et la mineure se trouve juxtaposée à la conclusion ; comp. des syllogismes analogues en *Or.* 22, 8 : *Excusetur... teneat... certe... debet aetas esse munifica* (purement paratactique) ; *Virg.* 14, 4 : *si... adscribitur... si exciderit... permanet* (purement syntactique) ; le type bâtard de *Virg.* 12, 1 s'explique peut-être par le caractère de parenthèse que prend la mineure.

Timeant... reuereantur... aut... audeant. Toujours la même construction paratactique. Dès lors, la leçon de *N* (*timeant*) est préférable. Sur le subjonctif concessif, cf. *CSEL* 76, § 50.

Laudabo... si... nundinarint. Comp. *Cult.* II, 11, 2 : *ut exemplo sitis illis*. L'exemplarité des mœurs chrétiennes devant les païens est un thème important chez T. (cf. KLEIN, *Forderungen*, p. 115 s.) ; ce thème prend ici une nuance cynique avec le verbe *nundinarint*, car T. avait justement reproché à ses adversaires de se vendre (cf. *Virg.* 3, 6).

2. **Eadem natura foris quae et intus.** Comp. 17, 9 : *Qui si fuerit in pectore, cognoscetur et in capite*. Rapprocher *Pall.* 6, 1 et surtout *Cult.* II, 13, 3 : *Pudicitiae Christianae satis non esse, uerum et uideri*. *Natura* a ici le sens de « caractéristique essentielle, essence profonde » (= à peu près *substantia*), cf. OTTO, *Natura*, p. 22-24.

libertate. Allusion à l'objection rapportée *supra* 3, 3 : plus on sert Dieu, plus on est libre.

Quo ergo foris quidem... in ecclesia uero proulgant ? Comp. *Or.* 22, 9 : *Quid denudas ante Deum, quod ante homines tegis ? Verecundior eris in publico quam in ecclesia ?*

3. **idoneus... ad conspicienda... iustus ad remuneranda.** Comme plus bas, T. se réfère au verset de *Matthieu* (6, 2) sur l'aumône et compare ainsi l'ascèse sexuelle aux bonnes œuvres. L'idée est développée par le Ps.-CYPRIEN, *De centesima*. CYPRIEN lui-même insiste fortement sur la notion de récompense (*Habit. uirg.*, 21). Chez T., bien que l'ascèse ait d'abord une motivation eschatologique (cf. *Introd.*, chap. v, p. 74), on trouve une amorce de cette notion (par ex. en *Exb.* 10, 1 : *Per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis...* — « Grâce, en effet, à la continence tu gagneras le bien considérable de la sainteté... ») et ce n'est pas sans raison que K.H. WIRTH (*Der Verdienst-Begriff bei Tertullian*, Leipzig 1892, p. 9 s.) a rattaché ses recherches sur *meritum* à la question du mariage unique. Sur la justification de l'ascèse par le mérite, cf. NAGEL, *Motivierung*, p. 62-69 ; REITZENSTEIN, *Früchte, passim*.

quaeque. Ici, au sens de *quisquis, quicumque*, cf. HOPPE, *Beiträge*, p. 113 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 487.

quae apud illum mercedem merebuntur, nec ea ab hominibus compensemus. *Comp. Or.* 22, 9 : *ne quod a Deo speramus ab homine compensemus* ; les mots même rappellent une *Vet. Lat.* de *Matth.* 6, 2 (dans *CYPR.*, *Test.*, 3, 40) : *Amen, dico uobis, compenserunt mercedem suam.*

4. **unius uictoriati.** Le *uictoriatus* valait à peu près trois quarts d'un *denarius* (cf. PLINE, *Hist. nat.*, 33, 3).

sinistra<e> conscientia. Le texte des manuscrits ne se justifie pas. L'adjectif *consciens* conjecturé par *R'* se révèle rare chez T. (cf. CLAEISSON, *Index, s.v. conscientia et conscius*). La correction *sinistra<e>* semble la moins arbitraire.

tantam oblationem... ipsam naturam. Vu les sens variés de *natura*, il faut se demander ce que veut dire T. Comme les mots *corpus* et *spiritus* désignent déjà l'homme tout entier, *natura* ou bien résume l'ensemble ou bien fait allusion plus précisément au genre particulier du sacrifice demandé. A la première solution, on objectera que *natura* ne se trouve pas en apposition mais prend place dans une subordonnée séparée, avec un nouveau verbe. Le genre particulier du sacrifice

consiste dans la continence, de sorte qu'ici *natura* signifie *sexus*, c'est-à-dire « instinct naturel ». (Le terme a dans *An.* 46, 5 le sens de *pueritia* : WASZINK, *comm. An.*, p. 492 ; comp. APULÉE, *Met.*, 3, 24, 3.)

5. **gloriae libidinosum.** Sur le génitif commandé par un *adjectivum relatiuum*, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 21-24, avec d'autres exemples.

probatio in omni humiliatione constat. Le masculin *quorum* signifie nettement que l'exigence d'humilité totale ne s'adresse pas en l'espèce aux femmes dans leur ensemble, mais aux continents des deux sexes ; cette exigence était déjà traditionnelle au temps de T. (par ex. *I Clem.*, 38, 2 ; IGNACE, *Polyc.*, 5, 2) : cf. *Introd.*, chap. v, p. 65 ; 85. La mise à l'épreuve d'une femme en tant qu'être féminin (*femina*) se fait plutôt par le mariage et l'éducation des enfants (*supra* 9, 6 ; cf. *I Tim.* 2, 15).

6. **a Deo confertur continentiae uirtus.** *Comp. Or.* 22, 9 : *Si Dei gratia est et accepisti...* ; *Vx.* I, 8, 3 : *In illa [uirgine] gratia... coronatur.* Cf. *Introd.*, chap. v, p. 75.

quod illum. Sur *illum* au lieu de *illud*, cf. *CSEL* 76, § 8.

CHAPITRE XIV

Inciter à la virginité par l'octroi de privilèges est une méthode dangereuse (14, 1-10)

1. **Et quomodo ceteras sollicitabimus.** *Comp. Or.* 22, 9 : *An alias gloria tua ad bonum inuitas ?* (« Ta gloire te servirait donc à inciter les autres à ce bien ? »). CYPRIEN affirme en revanche : *Praebete comparibus incitamentum* (*Habit. uirg.*, 24). Cf. *Introd.* chap. v, p. 79.

Scilicet felices nos facient, si plures erunt. A cette remarque ironique, opposer l'opinion de CYPRIEN (*Habit. uirg.*, 3 : *Quantoque plus copiosa uirginitas numero suo addit, tanto plus gaudium matris [sc. Ecclesiae] augetur* — « Plus la virginité croît en nombre et se développe, plus augmente la joie

de la mère Église ») ainsi que celle d'AMBROISE (*Virgin.*, 5, 25-30) et JÉRÔME (*Epist.*, 22, 29). On aperçoit chez T. une conception de l'Église comme communauté des élus et des parfaits qui devait plus tard prévaloir dans le donatisme (sur T. comme précurseur des donatistes, cf. FRENZ, *Donatist*, p. 124).

Virgines ecclesiam, an ecclesia uirgines... commendat ? Le jugement tout différent de CYPRIEN (*Habit. uirg.*, 3 et 24) éclaire le changement intervenu entre-temps dans la situation des vierges (cf. Introd. chap. v, p. 78) : tandis que T. juge que l'état de virginité, étant particulièrement vulnérable et périlleux, a besoin de l'intercession de la communauté, on attribue à cet état, du temps de Cyprien, « la fonction ecclésiologique de manifester la sainteté de l'Église » (ANDRESEN, *Kirchen*, p. 179-181).

2. **porro ubi gloria, illic...** Ces enchaînements logiques forment une des figures affectonnées de T., par ex. *An.* 8, 2 ; *Spec.* 15, 3. Comp. MÉTHODE, *Symp.*, 8, 1.

uentres tegere coguntur. Comp. SÈNEQUE, *Consolatio ad Heluiam matrem*, 16, 3 : *Numquam more aliarum quibus omnis commendatio ex forma petitur, tumescentem uterum abscondisti* (« Contrairement à ces femmes qui ne cherchent d'autre reconnaissance que celle de leur beauté, jamais tu n'as caché ton ventre gonflé par la grossesse »).

aemulatio enim illarum. Sous-entendre un pronom personnel : *eas producit*, cf. LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 54 ; BULHART, *CSEL* 76, § 105 et *SB*, p. 30.

3. **Aliquando et ipse uenter deus earum.** Comp. *Vx.* I, 8, 5 : *Deus enim illis... uenter est, ita et quae uentri propinqua* (« Leur dieu, c'est le ventre, et aussi tout ce qui est près du ventre »), et *Iei.* 16, 8 : *Deus enim tibi uenter est et pulmo templum et aqualiculus altare et sacerdos cocus et sanctus spiritus nidor et condimenta charismata et ructus prophetia* (« Car pour toi, Dieu, c'est le ventre ; le temple, le poumon ; l'autel, l'estomac ; le prêtre, le cuisinier ; le Saint-Esprit, le fumet ; les charismes, l'assaisonnement ; la prophétie, le hoquet »). Pour T., débauche et ivrognerie ont partie liée (cf.

Iei. 1, 2 : *animalem fidem... tam multiuorantiae quam multinubentiae pronam* (« la foi animale, aussi encline à multiplier les occasions de se goinfrer que de se marier ») ; 1, 3 : *exterioribus et interioribus botuli psychicorum* (« les psychiques, ces saucissons dehors et dedans »), ce qu'appuie un *argumentum a principio* : c'est par la gourmandise qu'Adam perdit le paradis (*Iei.* 3, 2 s.). Ici encore T. cède au même type de plaisanterie : il affirme que certaines vierges se laissent entretenir par la communauté et que là gît le motif réel de leur état, puis, logiquement, il passe aux péchés de chair commis par ces vierges.

suscipit. En raison de la citation qui précède, *suscipere* prend un sens péjoratif : « soutenir, entretenir ». Il n'a pas cette connotation en *Mon.* 15, 3 (il s'agit là du réconfort apporté à ceux qui ont apostasié sous la torture).

funem longum delictorum sibi attrahunt. Contamination de deux métaphores : « forger une chaîne de péchés » et « tirer au moyen d'un long câble » (cf. *TLL* 7, 1597). Cette contamination a été reprise par d'autres auteurs (cf. *TLL ibid.*) : par ex. AMBROISE, *Hex.*, 6, 8, 53 ; *Psal.* 118 (*Funes quibus trahuntur peccato, ut fune longo*). Avec le tour favori de T. *contentioso fune* (*Iud.* 1, 3 ; *Marc.* IV, 4, 1 ; *Pud.* 2, 10 ; *Res.* 34, 7), la présente image n'a en commun que l'idée de longueur. D'autre part elle rappelle *Is.* 5, 18 (que cite *Paen.* 11, 7) par la mention des péchés : *Vae illis qui delicta sua uelut procero fune nectunt* (comp. HILAIRE, in *Ps.* 118, *Het.* 14 : *Vae qui ligant peccata tamquam funem longum*).

prolatae... habuerunt. La phrase soulève une difficulté restée à ce jour sans réponse acceptable : il manque apparemment un verbe principal. BULHART d'une part insère *clarent* après *dum* (*SB*, p. 182), d'autre part suppose que de *latent*, promu verbe principal, dépend *cogitantes* (par imitation de la construction grecque *λανθάνειν* + part. prés. : cf. *CSEL* 76, app. *ad loc.*). Mais l'insertion qui commande cette interprétation est arbitraire. La correction *cogitant* (communément reçue depuis *R³*) est également une facilité. Elle suggère cependant une solution : conjecturer une ellipse de l'auxiliaire après le participe (*cogitantes sunt*). Il est vrai que

ce tour, fréquent dans la langue poétique et tardive (HOFMANN, *Syntax*, p. 389-390), ne paraît pas clairement attesté chez T. ~ *Cogitare* = ici *cogere*, *contrahere* (BULHART, *SB*, p. 98 ; cf. *TLL* 3, 1476, 1).

et *caritate et operatione*. Selon BULHART, il s'agirait d'un hendiadyn : hypothèse à retenir d'autant plus que la traduction manuscrite est unanime.

4. *id est... prodatur*. LA CERDA a le premier reconnu une glose. L'hypothèse d'une interpolation est étayée par le début de la phrase suivante *et conscientiae*, vive exclamation (cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2, p. 26) qu'on peut rattacher à la proposition précédente (*et tunc iam alieno ambulat habitu*).

5. *conscientiae mulieritatis*. On est évidemment tenté d'écrire *consciae* (R^2). Cependant, il faut aussi considérer que T. emploie très rarement l'adjectif *consciis*, au contraire du substantif *conscientia* (cf. *supra* 13, 4 : *sinistra<e> conscientiae*). Mieux vaut supposer l'utilisation d'un abstrait pluriel désignant des personnes concrètes (cf. *supra* 12, 5 : *paraturae*). Un emploi analogue de *conscientiae* se lit dans *Apol.* 15, 7 : *Ceterum si adiciam quae non minus conscientiae omnium recognoscent, in templis adulteria componi...*, bien que l'originalité du tour soit dans ce cas atténuée par le génitif subjectif *omnium* et que *recognoscere*, comme action d'une *conscientia*, surprenne moins que *audere*.

aemulator Deus. Allusion à *Deut.* 5, 9. Comme le constate BRAUN (*Deus*, p. 118), T. associe le concept de *Deus aemulator* (ou *zelotes*) à celui de la justice vengeresse de Dieu (en particulier dans sa controverse avec Marcion sur la notion vétérotestamentaire de *ira Dei*). De même ici, comprendre l'action de Dieu comme découlant de sa justice, qui révèle les péchés des vierges.

Nihil occultum. *Matth.* 10, 26 également cité en *Paen.* 6, 10 avec ce commentaire : *Quantascumque tenebras factis tuis superstruxeris, Deus lumen est* (« Si épaisses soient les ténèbres dont tu auras couvert ta conduite, Dieu est lumière »), inspiré de *I Jn* 1, 15. En raison du contexte, la

phrase perd alors le sens que lui donne l'Évangile, dont T., dans les deux cas, n'a manifestement pas le texte sous les yeux.

6. *Quantum autem plures*. *Quantum* = *quanto*, cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 136. Renvoi à 14, 1 : *Si plures erunt*.

7. *quae timet fieri*. *Comp. Test.* 6, 2 : *Cum enim times fieri Christianus... Timere* construit avec l'infinitif signifie « s'effaroucher » (cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-1, p. 667). RIGAUT a rajouté *non*, à coup sûr pour n'avoir pas compris le style paradoxal du passage : celle justement qui, par son propos de virginité, ne veut en fait jamais devenir femme, n'éprouvera aucun scrupule à souvent « devenir femme » une fois qu'elle aura brisé ce serment et eu le front de ne pas l'avouer devant Dieu. DIERCKS (p. 56) interprète ce passage comme si, sous les mots *timet [mulier] fieri*, il fallait comprendre l'expérience de toute genre de fornication, jusqu'à la perte exclusivement de la virginité physique. Mais T. n'aurait pas exprimé cela avec autant de réserve. Il blâme d'ailleurs moins le *timere mulier fieri* que la relation hypocrite (comp. la solide coordination *-que*) entre une chasteté prétendue et l'effronterie du mensonge à Dieu (*potest* = « elle parvient à »).

Quanta. Ici au sens de *quot*, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 106.

debellatos aliquamdiu a matribus. T. a une position claire au sujet de l'avortement (*Apol.* 9, 8 ; *Exh.* 12, 5 ; *Pud.* 5, 11) : tuer un embryon constitue un assassinat, car le fœtus est un être humain dès lors qu'il est complètement formé (*An.* 37, 2 : *Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est* ; WASZINK, *comm. An.*, p. 425 s.). Cette justification distingue nettement son point de vue de celui du droit antique : bien qu'il fût courant, l'avortement pouvait à Rome être puni, mais au motif qu'un tel acte bafouait la *proprietas* du père (sources dans BECK, *Recht*, p. 121 ; DÖLGER, *Lebensrecht*, surtout p. 38-41).

8. *Facillime semper concipiunt, etc.* T. semble rapporter des opinions populaires ; les œuvres scientifiques de son temps

ne disent rien de tel. Voir cependant MÉTHODE, *Symp.*, 2, 3, 35.

et quidem simillimos patribus. Une telle ressemblance était l'indice souhaité pour prouver la fidélité d'une épouse (par ex. CATULLE, 61, 221-225), et un objet de crainte comme preuve d'un adultère (par ex. MARTIAL, 6, 39 ; JUVÉNAL, *Sat.*, 6, 598-600). L'idée que les enfants illégitimes doivent ressembler particulièrement à leurs pères appartient certainement aussi à la mentalité populaire : comp. une allusion possible dans JUV., 2, 33 ; 6, 600 s.

9. **coacta et inuitata uirginitas.** T. ne met pas en lumière les conséquences d'une virginité involontaire (comme l'imposerait la conjecture de *R² inuita*) : il montre que seule une virginité pratiquée avec conviction peut être stable, tandis qu'une virginité acceptée seulement sous le coup d'une incitation extérieure est sans cesse en danger (comp. *Or.* 22, 9 : *Et alias ad eadem pericula cogis. Facile eliditur, quod affectione gloriae assumitur.*) ~ Pour l'emploi du verbe *inuitare* en ce sens, comp. *Or.* 22, 9 : *An alias... inuitas ? (supra § 1)* ; *Cult.* II, 2, 1 : *Quid inuitas cuius te profiteris extraneam ?* (« Pourquoi inviter à ce que tu fais profession d'ignorer ? »).

10. **studium placendi.** Comp. *Cult.* II, 2, 1. Le renoncement au désir de plaire est donc exigé en principe de toutes les chrétiennes, et à plus forte raison des vierges.

Quantum uelis. Sur cette forme équivalant à *quamuis*, cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 603.

publicatione sui. Génitif du pronom personnel au lieu de l'adjectif possessif. Cf. *CSEL* 76, § 26 ; HOPPE, *Syntax*, p. 18. *Publicatio sui* a le sens de *publicatio propositi uirginitatis* ; comp. *supra* 3, 7 : *publicatio uirginis*.

inter amplexus et oscula assidua. CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Paed.*, 3, 11, 81-82) parle aussi de l'abus du baiser de paix.

Sic frons duratur. Rappel de la remarque faite en 2, 4 : *quia delicti durior frons est.*

CHAPITRE XV

La vraie virginité (15, 1-4)

1. **Sed enim.** Au sens de ἀλλὰ γάρ, cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-2, p. 78.

uera et tota et pura uirginitas. Adjectifs habituellement associés par T. à l'expression de la continence, comp. *Mon.* 3, 1.10.

Etiam feminarum oculos pati non uult. Amplification par rapport au passage parallèle d'*Or.* 22, 9 : *Si uirgo es, plures oculos pati noli.*

alios ipsa oculos habet. *Alios* est d'interprétation difficile. BULHART entend la phrase entière comme une explication de la précédente : « car la vierge elle-même a des yeux différents de ceux des autres femmes » ; il glose *alios* par *uirgineos, non muliebres* (*CSEL* 76, app. *ad loc.*). Mais on peut aussi comprendre la phrase comme un renchérissement sur la précédente : « la vierge elle-même a pour elle les yeux d'une autre » ; *alios* serait un cas de substitution d'un adjectif à un génitif possessif (cf. *CSEL* 76, § 85a). Cette seconde interprétation paraît plus riche : on aurait la plus ancienne attestation en Occident de l'idée qu'une vierge consacrée ne doit pas se regarder elle-même : comp. JÉRÔME, *Ep.*, 107, 11, 2 (*Mihi omnino in adulta uirgine lauacra displicent, quae se ipsam debet erubescere et nudam uidere non posse* — « Dans le cas de la vierge adulte, les bains me déplaisent tout à fait, car elle doit rougir d'elle-même et ne pas se voir nue »).

Confugit ad uelamen capitis quasi ad galeam. Comparaison analogue et même mention du bouclier en *Or.* 29, 3. Comp. aussi *Mart.* 3, 1-5. Sur l'idée de *militia Christi* et son histoire, voir HARNACK, *Militia*, surtout p. 1-41 (d'autres exemples : p. 93-109). Sur l'ascèse comme *militia Christi*, voir *Introd.*, chap. v, p. 86.

2. **quod fascinum uocant.** T. n'évoque le *fascinum* qu'ici. La relation entre l'envie (*inuidia, liuor*) et le « mauvais œil »

ressortit à la mentalité commune. JÉRÔME (*in Gal.*, 3, 1) donne la même interprétation : *alio fascinante, id est inuidente*. Voiler les objets ou les personnes qui peuvent exciter l'envie, et par là provoquer le « mauvais œil », offre une protection contre l'ensorcellement (cf. SELIGMANN, *Blick*, t. 2, p. 278-283). Nous n'avons pas sur ce point de témoignages directs proprement romains, et il faut se demander si T. ne fait pas allusion ici à des coutumes et des représentations du monde berbère environnant. Malheureusement, on ne sait rien d'une littérature berbère à cette époque, et il n'est pas prouvé que le voile des Touareg ait son origine dans la protection contre le mauvais œil, comme on le suppose souvent (FRAZER, *Bough*, t. 3, p. 120-122). De même J. WELLHAUSEN (*Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887, p. 196) ne se fonde apparemment que sur des sources orales lorsqu'il écrit, à propos du monde arabe, que « les hommes d'une remarquable beauté prenaient soin de voiler leur visage spécialement lors des fêtes et de marchés, pour se préserver du mauvais œil » (mêmes renseignements dans SELIGMANN, *Blick*, t. 2, p. 224).

laudis et gloriae enormioris euentum. Comp. SERVIUS, *Ad Bucolica*, 7, 27 : *Quicquid... ultra meritum laudatur, dicitur fascinari*.

Hoc nos interdum diabolo interpretamur. Sur *interpretari* au sens de *attribuere, deputare*, voir HOPPE, *Syntax*, p. 29.

3. **uirgo sanctior.** Il s'agit ici, comme par ex. *infra* 17, 3, non pas d'un vrai comparatif, mais d'un intensif (cf. KÜHNER, *Grammatik*, t. 2-2, p. 475, n. 19).

gaudebit sibi soli et Deo nota. Hellénisme usuel en latin depuis VIRGILE, *Georg.*, 2, 510 (cf. HOPPE, *Syntax*, p. 58 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 364). Pour l'idée, cf. *supra* 2, 4 : *soli Deo notas*.

et si cui innotuerit. Ces mots n'ont de sens que si l'on admet l'existence d'un vœu ; ils ne s'expliquent pas par une simple allusion à l'état de célibataire en général.

si temptationibus gradum ob-<s>truxerit. *Obtrahere*, que donnent les mss., serait un *hapax*. Mieux vaut donc, par ana-

logie avec *Apol.* 27, 1 et *Praes.* 15, 3, conjecturer *gradum obstruxerit* (*R*²). Pour le sens, comp. *Cult.* II, 2, 1 : *temptationibus uiam aperire non debemus*.

4. **faciem, ut dixerim, tristem.** Le *ricinium*, vêtement que portait à l'origine la femme romaine dans la rue et qui couvrait la tête, servit plus tard de vêtement de deuil (cf. BLÜMNER, *Privataltertümer*, p. 234). Le voile rappelle une telle tenue. Aussi bien, se voiler la tête était en général dans l'Antiquité un signe de deuil (cf. OEPKE, *Κάλυμμα*, p. 560 ; FRANK, *Bios*, p. 38 s.).

se etiam mulierem negat, quae uirginem celat. Comp. une expression analogue *supra* 11, 6 : *Negauit uirginem. Sententia* paradoxale, soulignée par l'homéotéleute, et qui clôt efficacement le morceau sur les avantages du voile. On trouve un paradoxe semblable dans *Or.* 22, 9 : *Totum ergo [habitum mulieris] asseueret et totum uirginis praestet* (« Qu'en toute chose donc elle affirme sa virginité, qu'en toute chose elle en fasse montre ») ; *Virg.* 16, 5 : *Adimple habitum mulieris, ut statum uirginis serues*. *Mulier* prend ici le sens de « femme mariée » : par le seul fait d'affecter l'apparence d'une *nupta*, on empêche le mariage. Il est exclu de traduire ici *mulier* par « féminité » (*weibliche Natur*, STÜCKLIN) : d'une part, T. dans ce cas aurait écrit *femina* (comp. l'usage très conséquent de ce terme dans *Virg.* 6, 5 ; 10, 5 ; 11, 6, etc.), d'autre part on ne voit nulle part dans son œuvre trace de l'aspiration encratique à surmonter la condition de femme, telle qu'elle peut apparaître dans *Év. Thom.*, 114.

CHAPITRE XVI

Résumé : l'Écriture, la nature et la discipline manifestent la volonté de Dieu, qui est d'imposer l'humilité (16, 1-3)

- 1-3. **In his consistit, etc.** T. achève § 1-3 le traitement de son sujet avant d'enchaîner § 4 sur une apostrophe habituelle dans la diatribe (cf. NORDEN, *Kunstprosa*, t. 1, p. 129 s. et note). Après une première phrase d'introduction très

détaillée, qui fixe le cadre, l'auteur résume encore une fois sa méthode, ainsi que les critères et les buts de celle-ci. Il présente les critères dans la triade *scriptura-natura-disciplina*. Cette triade ne se retrouve pas ailleurs sous la même forme et T. semble varier selon le type de problématique (*Bapt.* 9, 1 : *patrocinia naturae, privilegia gratiae, solemnia disciplinae*; *Cor. passim* : *scriptura, consuetudo, natura*; *Pud.* 1, 1 : *natura, disciplina, censura*; *Spec.* 1, 1 : *status fidei, ratio ueritatis, praescriptum disciplinae*; *Test.* 6, 1 : *natura, Deus, anima*). La mention de la *natura* et de la *disciplina* ici ne restreint en rien la valeur absolue de l'Écriture Sainte, car il est formellement affirmé qu'Écriture, nature et discipline correspondent également à la volonté de Dieu et ne peuvent de ce fait jamais se contredire. Nature et discipline constituent ainsi le complément approprié de l'Écriture, là où celle-ci n'aborde pas un sujet (par ex. la couronne), là où elle n'est pas reconnue comme autorité par l'interlocuteur (ainsi en *Test.*) ou bien encore là où d'autres arguments peuvent être avancés (ainsi en *Virg.*). De la sorte, la justification par l'Écriture suffit pour d'autres sujets (*Fug., Mon., Iei.*) — tandis que T. ne recourt jamais aux seules notions de *disciplina* ou *natura* pour affirmer un point contesté. Cf. *Introd.*, chap. IV, p. 58-60.

consuetudo opinionis. BULHART explique cette expression par l'emploi d'un substantif au lieu de l'adjectif correspondant (*CSEL* 76, § 108) : il faudrait comprendre *sueta opinio*. On se demandera toutefois si T. veut vraiment parler de « l'opinion habituelle » ou s'il n'entend pas plutôt, comme suggéré par le contexte, opposer à la triade Écriture-nature-discipline l'opinion dont la seule autorité fonde la coutume adverse. Toute la discussion repose sur l'opposition *consuetudo / ueritas*, et non pas « opinion habituelle / nouvelle opinion ». Comme en 1, 5 (*novitatem correctionis*) il faut donc ici comprendre, à l'encontre de BULHART, le génitif *pendens* comme un adjectif. Dans les deux cas, c'est l'absence d'un adjectif latin correspondant qui a favorisé une construction génitive (voir sur ce point HOPPE, *Syntax*, p. 85 s. ; HOFMANN, *Syntax*, p. 64).

color. Sur le sens de ce mot dans la langue des rhéteurs, cf. NORDEN, *Kunstprosa*, t. 2, p. 871, n. 2 ; DONAT, *Ad Ter. Phorm.*, 282 : *Haec apud indices μετάθεσις αἰτίας dicitur hoc est translatio causae facti, quem uulgo colorem nominant. diuersae sententiae. Diuersus* = « adverse », comme en *Iei.* 11, 2 : *diuersae partis*.

2. **Dei est natura.** *Comp. Cor.* 5, 4 : *In Deum, naturae Dominum et auctorem.*

quicquid contrarium est istis. *Comp. Cor.* 5, 4 : *Omne autem, quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos uero elogium sacrilegii in Deum, naturae Dominum et auctorem* (« Or, tout ce qui est contre nature mérite d'être flétri par tous comme un monstre ; quant à nous, nous le qualifions de sacrilège envers Dieu, Seigneur et auteur de la nature »). On voit ici la différence avec le stoïcisme : pour le chrétien, la nature est autorité seulement parce que Dieu s'exprime en elle.

3. **Nihil est illi carius humilitate.** Par *humilitas*, T. n'entend que rarement « humilité chrétienne » (KLEIN, *Forderungen*, p. 98) : *Or.* 27, 1 ; 23, 4 ; *Fug.* 1, 6 ; *Cult.* II, 9, 5.7 ; *Pat.* 15, 2 (où l'*humilitas* figure parmi les vertus fondamentales du chrétien) ; en *Cult.* I, 4, 2, elle constitue, à côté de la *castitas*, une attitude féminine essentielle. Dans la plupart des occurrences le mot signifie la faiblesse de la *condicio humana* à laquelle le Christ s'est abaissé. La formulation du présent passage surprend donc par son caractère absolu : *nihil carius*. Il est vrai que l'humilité s'avère une exigence particulièrement impérieuse (*supra* 2, 4), car la virginité consacrée incite très fortement à l'orgueil (*supra* 13, 5).

nihil operosius gloria. Leçon mieux attestée, et sans doute « plus difficile » : sur *operosus* au sens de « gênant » chez T., voir HOPPE, *Beiträge*, p. 78. *Perosius* (*R*³) n'est pourtant pas impossible ; car *Marc.* IV, 33, 6 rend ainsi *Lc* 16, 5 : *Quod elatum est apud homines perosum est Deo* ; or, le présent texte semble aussi s'appuyer sur *Lc* 16, 5.

Illud... sit tibi et scriptura et natura et disciplina, quod... K.A.H. KELLNER (*Sämtliche Schriften*, t. 1, p. 374) confond

sujet et attribut. Une phrase de *Cor.* construite de façon parallèle, renseigne sur le rapport réel : *hoc sint tibi flores et inserti et innexi et in filo et in scirpo, quod liberi, quod soluti, spectaculi scilicet et spiraculi res* (5, 3) ; comme *flores* en *Cor.*, la triade *scriptura, natura, disciplina* est sûrement sujet ici. La phrase s'intègre ainsi logiquement dans son contexte : l'Écriture, la nature et la discipline, toutes trois instruments de Dieu, sont en accord : car elles n'existent pas indépendamment l'une de l'autre, même si la *disciplina* renseigne spécialement sur la volonté de Dieu concernant le mode de vie : Dieu exige en premier lieu l'humilité (cf. ci-dessus : *nihil carius humilitate*) ; mais comme l'Écriture, la nature et la discipline viennent toutes trois de lui, elles doivent être aussi considérées comme l'expression de sa volonté ; on se conforme ainsi à l'autorité la plus haute et on satisfait au commandement d'après lequel il faut tout examiner pour garder le meilleur (comp. une interprétation analogue de *I Thess.* 5, 21 en *Praes.* 4, 4-7 ; voir aussi la discussion, de sens voisin, sur le précepte *quaerite et inuenietis* [*Matth.* 7, 7] qui, selon *Praes.* 8 — 12, trouve ses limites dans les vérités fondamentales de la foi). ~ C'est sur une mauvaise interprétation du présent texte que STÜCKLIN a bâti sa thèse du caractère subjectif et individualiste des exégèses de T. Mais le contraire même ressort du *De corona*, traité où T. s'est apparemment le plus rapproché d'un tel individualisme. Selon *Cor.*, dans les questions au sujet desquelles l'Écriture ne fournit aucune réponse (le port de la couronne, par exemple), certains critères imposent un cadre : la coutume doit avoir fait ses preuves de longue date (4, 4 : *traditionem... confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseuerantia observationis* (« une tradition... confirmée par la coutume, fidèle témoin d'une tradition éprouvée, du fait qu'elle a été constamment respectée ») ; elle doit de plus correspondre à la raison qui caractérise la création divine ; elle doit enfin convenir à Dieu, être utile à la discipline, servir au salut (4, 5 : *dumtaxat quod Deo congruat, quod disciplinae conducatur, quod saluti proficiat*). Ces critères finalement ne peuvent se mesurer que d'après l'Écriture et la

discipline. Les seules exceptions sont les révélations qu'accorde l'Esprit à un individu. Cependant, il n'est certainement pas sans importance que, dans notre traité, T. cite la *reuelatio* d'une sœur chrétienne seulement en dernier lieu, et presque comme argument subsidiaire, après l'Écriture, la nature et la discipline (cf. *infra* 17, 6 : *nobis Dominus...*).

Exhortation générale à porter le voile (16, 4 — 17, 9a)

1. Exhortation aux ascètes (16, 4-6)

4. **Superest etiam.** Sur l'apostrophe en fin de diatribe, cf. NORDEN, *Kunstprosa*, t. 1, p. 129 s. et n.

siue mater siue soror siue filia, uirgo. Ponctuation des éditeurs les plus anciens, jusqu'à RIGAULT. Elle permet de clarifier le sens de la phrase : T. s'adresse ici à celles dont il est question (*ad ipsas*), à savoir — selon le sujet du traité — les vierges. *Virgo* est un vocatif : il n'est donc pas employé ici comme adjectif et ne se rapporte pas à *filia*. Cette interprétation s'appuie encore sur d'autres arguments : (1) les mots *mater, soror* et *filia* sont repris dans la suite de façon tout à fait parallèle, mais *uirgo* n'est alors plus relié à *filia* ; (2) T. insiste sur le fait que les noms ne doivent désigner que des âges (*secundum annorum nomina dixerim*), autrement dit, qu'il ne faut pas, selon toute apparence, les prendre au pied de la lettre ; (3) les femmes mariées, qui sont les véritables *matres*, ne se trouvent mentionnées qu'au chap. 17 — dans une sorte de codicille ; (4) le parallèle avec *Or.* 22, 9 contenait déjà une apostrophe, mais à la seule *uirgo*, appelée « fiancée du Christ » (cf. *Introd.*, chap. v, p. 79-80). Ici l'apostrophe s'adresse aux vierges de tous âges, et, concernant du moins les *matres* et les *sorores*, une virginité consciente et voulue se trouve exigée.

siue... siue... siue. Forme typique de prière (cf. NORDEN, *Theos*, p. 143-163 ; GRIFFITHS, *Apuleius*, p. 120 s.). NORDEN (p. 144) montre, exemples à l'appui (ainsi *HOR.*, *Carm.*, 3, 21), que cette forme a été souvent parodiée dans la littéra-

ture profane. Il paraît peu vraisemblable qu'un auteur aussi cultivé que T. ait pu employer ladite forme sans intention et, en outre, de façon aussi classique (invocation *oro te, uirgo*, et articulation de cette invocation en trois membres introduits par *sine*). En l'espèce, il ne s'agit pas d'une parodie ironique — ce qu'exclut le contexte — ; l'allure classique de la prière vient, par son raffinement rhétorique, appuyer et rehausser la clause qui précède : *quo libentius ista suscipiant.*

mater... soror... filia. T. choisit peut-être ces noms familiers par souvenir de *I Tim.* 5, 2, où le destinataire est appelé, dans ses exhortations, à considérer les « femmes âgées comme des mères, les jeunes comme des sœurs ».

omnes in te actates. BULHART (*CSEL* 76, app. *ad loc.*, p. 101) hésite entre *in implicatium* (« en toi ») et *in causale* (« par toi »). Les deux interprétations se défendent. Mais l'ambiguïté ne peut être conservée en traduction.

6. **nupsisti enim Christo.** Comp. *Or.* 22, 9 ; *Exh.* 13, 4 (cf. *SC* 319, p. 198 s.) ; *Res.* 61, 5 ; *Vx.* I, 4, 4 (cf. *SC* 273, p. 163 s.). Ces rapprochements prouvent que la présente déclaration ne s'adresse qu'aux continents volontaires.

CHAPITRE XVII

2. Exhortation aux femmes mariées (17, 1-8)

1. **alterius pudicitiae.** Comp. *Exh.* 9, 5 : *Non tibi sufficit de summo illo immaculatae uirginitatis in secundum recidisse nubendo ?* (« Ne te suffit-il pas d'être tombé par le mariage du degré le plus haut d'une virginité sans tache au deuxième degré ? »). L'apostrophe s'adresse à des époux qui usent de leur mariage. Mais même ceux qui vivent dans la continence n'ont, par rapport aux vierges, qu'une position de second plan : comp. *Exh.* 1, 4. Ici, il n'est pas exclu que T. désigne par *mulieres alterius pudicitiae* les femmes mariées vivant dans la continence.

quae nuptias incidistis. *Incidere* n'a pas toujours chez T. le sens péjoratif qu'il paraît avoir en l'espèce. Voir par ex. *Marc.*

II, 1, 3 (in Deum uerum in quem inciderat) ; Scorp. 5, 10 (*Incidisti in manus eius [sc. Dei], sed feliciter incidisti*) ; cf. encore *Apol.* 9, 7 ; 25, 11 ; APULÉE, *Apol.*, 15. Dans notre texte concurremment *incidere* signifie sans doute aussi « tomber sur par hasard » : allusion à la façon dont s'arrangeaient souvent, dans l'Antiquité, les mariages des jeunes filles (cf. *TLL* 7, 1, 897, 20 s. ; 899, 62-84 ; 904, 45 s.). ~ Sur la construction transitive du verbe, cf. BULHART, *SB*, p. 75.

in momento horae. Voir la même tournure dans *HOR.*, *Sat.*, 1, 1, 8 ; PHÈDRE, 3, prol., 5 ; SÉN., *Dial.*, 9, 11, 9 avec le même sens (« instant »).

2. **Mitris... et lanis.** ULP., *Dig.*, 34, 2, 23, 2, remarque au sujet de *mitra* : *Muliebria uestimenta sunt, quae matris familiae causa sunt comparata... ueluti capitia, zonae, mitrae, quae magis capitis tegendi quam ornandi causa sunt comparata* (« Il y a des coiffures féminines qui sont portées à cause de l'état de mère de famille... telles que capes, ceintures, mitres, lesquelles sont portées plutôt pour couvrir la tête que pour l'orner »). La *mitra* n'était donc pas une coiffure rare. Plus tard, le terme désigna la coiffure des *uirgines deuotae* (cf. *TLL* 8, 1160, 53 s.). ~ *Lana* ne signifie pas seulement « fil de laine », mais aussi « morceau de lainage », cf. *TLL* 7, 2, 914, 47 s.
3. **ceruices... Ipsae enim sunt quas subiectas esse oportet.** La nuque (*ceruices*) était également chez les païens symbole d'orgueil et de fierté. Comp. par ex. SERVIUS, *Ad Aen.*, 2, 707 : *Ceruix cum numero singulari dicitur, collum significat, si plurali utamur, superbiam ostendimus.* Cet emploi se développa dans la littérature chrétienne (cf. *TLL* 3, 950, 33 s.).
4. **Iudicabunt nos Arabiae feminae ethnicae.** Le recours aux *exempla* est caractéristique de la rhétorique antique (voir MARTIN, *Rhetorik*, p. 119 s.). L'originalité de T. vient de ce qu'il propose aux chrétiens des exemples païens pour leur faire honte. Ses exigences morales se fondent en effet pour partie sur la prétention que les chrétiens sont tenus à une moralité plus haute (cf. par ex. *Cult.* II, 1, 4 ;

KLEIN, *Forderungen*, p. 115 s). On trouve aussi des exemples païens — introduits avec précaution — chez CLÉMENT DE ROME (55, 1) et chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.*, 4, 19, 120, 1-123, 1).

Arabiae feminae. *Arabia* donne une indication ethnologique plutôt qu'une localisation de la coutume du voile dans l'ancien royaume nabatéen (ville principale Pétra) réduit depuis 105 apr. J.-C. en province romaine sous le nom d'*Arabia*. Cf. aussi *infra* 17, 4 : *quae... caput*. ~ La conjecture de *Gel* (*uos* au lieu de *nos*) ne s'impose pas. T. a coutume d'appliquer les exemples païens qu'il invoque à la fin de plusieurs traités à l'ensemble des chrétiens, non à ceux-là seuls à qui il s'adresse : comp. *Vx.* I, 6, 3-5 ; *Exh.* 13, 1-3 ; *Mon.* 17, 4.

quae non caput, sed faciem... totam tegunt. T. semble ne connaître cet usage que par ouï-dire, en relation avec l'anecdote qu'il évoque ensuite. Le port du voile intégral par les femmes arabes est antérieur à l'Islam : cf. l'interprétation que propose DE VAUX d'un bas-relief palmyrénien (spéc. p. 401 ; photographie, p. 415 : le monument représente des femmes entièrement voilées ; il s'agirait de Bédouines pèlerinant depuis les steppes où pâturent leurs troupeaux jusqu'aux sanctuaires de Palmyre). J. WELLHAUSEN (*Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887, p. 196) signale de même des traces de coutumes relatives au voile dans l'Arabie antéislamique (il renvoie au présent passage). La source de T. reste à déterminer. MONCEAUX (*Voile*) pense à l'ouvrage du roi Iuba sur l'Arabie (cf. *PW*, Hbd 9, 1916, col. 2384-2392) ; T. mentionne Iuba dans *Apol.* 19, 6.

frui. Sur *frui* construit avec l'accusatif, fréquent chez T. comme en général dans le latin tardif, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 16.

quam totam faciem prostituere. Sur l'absence de comparatif, cf. HOPPE, *Syntax*, p. 77 ; HOFMANN, *Syntax*, p. 593.

mauult femina uidere quam uideri. Repris par AMBROISE, *Off.*, 1, 18 : *Nec uidere uiros femina nec uideri uelit* ; SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, 2, 12 : *Mulieris prima uirtus est non uideri*.

5. **Romana quaedam regina.** *Regina* n'est pas un titre officiel et les auteurs de l'Empire, par ex. Suétone et Tacite, ne l'emploient jamais pour désigner l'impératrice mais, comme à l'époque classique, seulement des princesses étrangères : ainsi Cléopâtre est-elle appelée simplement « la reine ». T. lui-même observe cet usage : ainsi pour Didon et Cléopâtre, Bérénice et la femme de Putiphar. La femme en question ici n'a pu être jusqu'à présent identifiée (l'hypothèse de Iunius selon laquelle il s'agirait de Messaline est sans fondement) ; vu l'emploi de *quaedam* (T. aime faire allusion de cette manière à quelque chose de bien connu ; comp. par ex. *Marc.* I, 18, 4, où *quidam* désigne Hadrien dans un rappel de sa célèbre liaison avec Antinoüs), vu aussi l'emploi du titre *regina*, on penserait volontiers à la Syrienne Iulia Domna, laquelle peut de surcroît n'avoir pas ignoré la coutume du voile chez les femmes arabes. L'expression *Romana quaedam regina* devrait alors être comprise comme une pointe ironique.

ex... felicitatis... immunitate felices. Oxymoron tout à fait possible chez T., qui rend superflue la conjecture introduite par R³ : *infelicitatis*.

quia facilius adamari quam adamare feminae possint. Opinion à rapprocher de la conviction exprimée en 10, 3 : *sexus [masculinus] auidior et calidior in feminas* (cf. comm. *ad loc.*).

6. **meracior... barbarior.** T. distingue d'une façon typiquement romaine entre barbarie et romanité, et la double de l'opposition païen / chrétien. A ses yeux, si remarquable soit-elle, la moralité des païennes ne respecte pas la « mesure », tandis qu'aux chrétiennes de civilisation romaine une limite raisonnable est donnée par l'ordre divin (cf. juste après : *nobis Dominus... reuelationibus...*). Au sujet du jugement porté sur la *pudivicia* païenne, comp. *Cult.* II, 1, 3 ; OTTO, *Natura*, p. 96 s.

Nobis Dominus... reuelationibus... spatia metatus est. Même croyance exprimée en *An.* 9, 4 ; *Id.* 15, 7. *Reuelatio*

signifie clairement une révélation divine valable, par opposition à l'*humana aestimatio* (cf. BRAUN, *Deus*, p. 416 et n.).

in somnis. Comprendre : « en rêve ». Cf. aussi GEORGES, s. v. *somnus*.

Bonum est... <re>ueleris. Sur le subjonctif paratactique, cf. BULHART, CSEL 76, § 48 b. La conjecture <re>ueleris (*Iun.*) est sans doute juste ; *ueleris* s'explique facilement par l'intervention d'un correcteur ancien, qui, ne comprenant pas l'ironie du discours angélique, a jugé inconvenants les mots *usque ad lumbos*, etc. Peut-être aussi bien ne s'agit-il que d'une haplographie entre la dernière syllabe de *capite* et la première de *reueleris*.

ne et. BULHART (CSEL 76, § 102b) cite ce passage comme un cas de pléonasme. Il s'agit peut-être en fait d'une mise en relief de la particule (cf. LÖFSTEDT, *Sprache*, p. 41-46), qui porte logiquement sur *non prosit*.

quod uni dixeris, omnibus dixeris. La phrase affecte un tour si sentencieux que OTTO (*Sprichwörter*, p. 358), négligeant le contexte, la tient pour un dicton misogyne (« Ce que tu dis à une femme, bientôt tout le monde le sait »). L'expression a sans aucun doute quelque chose de proverbial, surtout quand on songe qu'elle réapparaît ailleurs sous une forme analogue, et dans une circonstance semblable : *Hoc in loco ex auctoritate... Dei contestor, quia nec tutum est subtrahere quodcumque uni fuerit ostensum utique omnium causa. Scio fratrem per uisionem... castigatum grauiter...* (« Ici j'invoque l'autorité de Dieu lui-même ; car il n'est pas sans risque de négliger ce qui a été révélé à un seul, certainement dans l'intérêt de tous. Je connais un de nos frères qui dans un songe... a été sévèrement puni, etc. », *Id.* 15, 7 ; cf. WASZINK, comm. *Id. ad loc.*, p. 244). D'autre part, T. rapporte en *Mon.* 12, 1 à propos du mariage unique, cette opinion des « psychiques » : *Quod enim quibusdam praescribit, id non omnibus praescribit (sc. Apostolus)*, et l'auteur de combattre cette opinion, de même qu'il avait déjà souligné en *Mon.* 10, 7 que la discipline est valable pour tous (*quia una omnibus disciplina praeest*). C'est sans doute dans le même ensemble

d'idées qu'il faut replacer le présent passage : T. insiste sur la validité des règles divines pour tous les chrétiens sans exception et, par là, défend la conception montaniste de l'Église. Comp. aussi *Praes.* 8, 16 : *Omnia... Domini dicta omnibus posita sunt*.

dixeris. Futur gnomique, cf. *supra* 1, 3 : *Hoc erit haeresis*.

7. **inter psalmos uel in quacumque Dei mentione.** Il s'agit là d'actes liturgiques différents de la « prière » et que T. mentionne en *Or.* 27 et 28. Paul avait en effet exigé que les femmes eussent la tête voilée seulement pour la prière et la prophétie : visiblement certaines femmes de Carthage suivaient ces règles à la lettre, et pendant tout le service restaient tête nue, ne se couvrant qu'au moment même de la prière (cf. ensuite *etiam in oratione... ipsa*).

Meritone. Conserver la particule *ne*, transmise par tous les mss. : elle offre le sens de *nonne* (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 461). De fait, avec *meritone*, commence la véritable interrogative, et le rapport logique est celui-ci : même celles qui restent découvertes en dehors de la prière à proprement parler doivent être blâmées — bien que cela dépasse les directives données par Paul —, car ce sont certainement les mêmes qui se voilent insuffisamment pendant la prière.

fimbriam aut uillum aut quotlibet filum. Énumération certainement voulue par T. pour des raisons de sonorité (allitération). L'ourlet du vêtement (*fimbria*) servait dans la vie quotidienne romaine de coiffure usuelle et convenable (cf. FREIER, *Caput*, p. 96). *Villus* (littéralement « houppe ») désigne ici une forme réduite de *fimbria*, l'ourlet du vêtement étant constitué par les extrémités nouées des fils du tissu et formant une rangée de petites franges. Cette bordure se restreint enfin à un fil (*filum*) — encore que ce terme puisse également signifier un morceau de tissu (cf. FREIER, *Caput*, p. 39 s. qui cite TITE LIVE, I, 32, 6 : *capite uelato filo — lanae uelamen est*), mais cela ne s'accorde guère avec la *gradatio* ironique et appuyée que nous lisons ici.

mentiuntur. La conjecture de *R*³ (*metiuntur*), peut-être influencée par 17, 6 (*spatia metatus est*), est inutile. ~ Sur

thentification contre d'éventuels plagiaires. Plus simplement il suffira d'observer que la mention du nom a bien sa place dans la « formule épistolaire » reconnue par SCIUTO.

opusculum. Comme souvent chez T., le suffixe n'a pas ici forcément de sens diminutif (cf. HOFMANN, *Syntax*, p. 775). Ainsi T. parle-t-il de son grand œuvre *Aduersus Marcionem* comme d'un *opusculum* (*Marc.* V, 21, 2). Sur l'emploi fréquent des diminutifs dans la langue des traductions bibliques (Vieilles Latines ; Vulgate), cf. RÖNSCH, *Itala*, p. 93-100.

INDICES

I. INDEX SCRIPTURAIRE

Les chiffres de droite renvoient aux chapitres. Les simples allusions au texte scripturaire sont signalées par un astérisque (= « cf. » dans l'apparat scripturaire). Les chiffres ² en exposant indiquent la présence, dans le chapitre correspondant, de plusieurs citations ou références au même verset.

Genèse		Matthieu	
2, 18	*5	5, 28	*11
19 s.	*5	6, 2-4	*13
23	5 ⁵	4-6	*13
24	5 ²	10, 26	14
25	*5 ; *11	19, 12	*10
3, 20	5	23, 8	*1
6, 1-2	7		
24, 64 s.	*11	Luc	
		1, 26-28	6
Deutéronome		52	*15
5, 9	*14	16, 14	*16
		18, 14	*15
Psaumes		Jean	
118, 61	*14	5, 44	*2
146, 6	*15	12, 49	*1
		13, 13	*1
Proverbes		14, 6	*1
5, 22	*14	26	*1
		16, 12 s.	1
Ecclésiaste		I Corinthiens	
3, 17	1	4, 7	*13
		7, 1-40	*4
Isaïe			
5, 18	*14		

28	*3	Éphésiens	
34	*4 ¹	4, 4-6	*2
38	*3		
11, 3	7; *8		
4	8; *8	Philippiens	
5-15	*4; *7	3, 19	*14
6	*7		
7	7; *8; *10		
8	*7		
9	*7	I Thessaloniens	
10	7 ² ; 11; *17	5, 21	*16
15	*7		
16	*4; 8		
14, 34	9	I Timothée	
		2, 12	9
Galates		15	*9
1, 10	*13	5, 9-10	*9
4, 4	6 ²		

II. INDEX ANALYTIQUE

Les renvois sont faits au commentaire.

a

= *de schola alicuius* : I, 11

au lieu de l'ablatif limitatif : III, 8

au lieu du génitif qualitatif : IX, 5

ablatif

au lieu de l'accusatif : I, 4

au lieu du datif : IX, 3

abondance de particules : X, 4 (cf. comm. X, 2); XII, 3

abstrait (mot)

au lieu d'un mot concret : XI, 8

pluriel au lieu d'un mot concret pluriel : XII, 5; XIV, 5

accusatif

grec : XI, 8

après *frui* : XVII, 4

acerbus = *immaturus* : XI, 5

adeo — *quantum* : V, 9

adeo = *ideo* : IX, 6; XII, 2

adjectif en *-bilis* au sens actif : III, 1

adiutorium : V, 2

adumbrari : VII, 7

adverbe de temps

en relation avec *olim* : I, 11

au lieu d'un adjectif qualificatif : IX, 6

aedificare ad : III, 4

aemulator (à propos de Dieu) : XIV, 5

aemulus dei : VII, 2

aetas

= l'âge adulte : I, 1

comme cause au sens philosophique : I, 8

agnitio : III, 2

agnoscere = cognoscere : III, 8
aliquando au sens adjectif : IX, 6
aliquid comme euphémisme : III, 3
 allitération : XVII, 7
ambitio capillorum : VIII, 1
ambitus crinium non synonyme d'*ambitio* : VII, 9
anima : V, 7
antecessor : I, 11 ; III, 1 (cf. II, 2)
 apostrophe : XVI, 4
aspicere in avec l'accusatif : XI, 8
aspice comme introduction d'un exemple : I, 9
 asyndète
 adversative : II, 2
 à deux membres : III, 6
at uero : X, 4
autem = enim : XII, 5

baiulare = βασιτάζειν : I, 7
barbariae : II, 1
 -*bilis* (adjectif en), au sens actif : III, 1
 brachylogie : IX, 6 ; X, 5
brenitas dans la rhétorique : IV, 6

caput, capitis arx : VII, 9
ceruices : XVII, 3
ceterum
 = *alioquin* : II, 3 ; V, 4
 = *nam* : X, 1
 chiasme : XII, 1 (cf. comm. XI, 9)
 -*cius* (adjectifs en) : III, 6
cogitare = cogere : XIV, 3
colluctatio dans le discours amoureux : XI, 6
color = μετάθεσις οὐρίας : XVI, 1
communicatio dans le discours amoureux : XI, 6
 comparaison, parabole : I, 9 ; XV, 1 ; XVII, 8
 comparatif
 manquant : XVII, 4
compendium dans la rhétorique : VIII, 8
 concret (mot) au lieu d'un mot abstrait : XI, 5

condicio : V, 4
conditio = création : V, 4
conglutinari : V, 3
congressio dans le discours amoureux : XI, 6 ; XI, 9
conscientia avec génitif objectif : V, 7
constructio ad sensum : VII, 9 ; IX, 2
consuetudo : I, 1-III, 9 ; XVI, 1
continentia
 ardoris : X, 3
 par rapport à la *uirginitas* : X, 4
 -*ae uirtus* : XIII, 6
conuersatio (disciplina et) : I, 5
contumelia communis à propos de la sexualité conjugale : X, 4
corpus = ecclesia : II, 3
cum
 = *coram* : VII, 7
 = *sicut* : IX, 3
creatura = créature : I, 9

 datif éthique : III, 8 ; VII, 3 (cf. I, 2)
de
 = *a* : XI, 6
 = juste après : XI, 1
defendere = uindicare : XI, 8
 diminutif sans signification expressive : XVII, 9
denique = itaque : V, 8
deputare avec le génitif : II, 1
desinere aliquid : XI, 5
detegere = reuelare : III, 6
dirigere = ad rectam normam accommodare : I, 9
disciplina : I, 5.6.8 ; II, 4 ; VIII, 6 ; IX, 1 ; XI, 6 ; XVI, 1.3
dispicere inter : III, 1
diuersus = adverse : XVI, 1
diuinitas animae : V, 7
duo = uterque : V, 6

ecclesia : II, 1.2.3 ; III, 6 ; VIII, 8 ; IX, 2. 4 ; XIII, 2 ; XIV, 1
educare = educere : XII, 3
educatrix : IX, 6

educere

- construit avec *ut* : V, 7
- analogue à *educare* : V, 7

ellipse

- des formes de *esse* : I, 2 ; X, 5 ; XI, 4 ; XIV, 3
- d'une forme pronominale : III, 9 ; XIV, 2

erubescere

- avec l'accusatif : II, 4
- = *uenerari* : VII, 7

erudire à propos de plantes : I, 9*et en relief* : XVII, 6*etiam et* : X, 2 (cf. comm. X, 4)*euangelium* : I, 10*ex causal* : XI, 1*exempla* dans la rhétorique : XVII, 4*expugnare* = *oppugnare* : III, 9*extraneus* : II, 3*fascinum* : XV, 2*fides* : I, 4.5 ; II, 3*fili* = *liberi* : IX, 6*forsitan* avec le subjonctif : XII, 4*funis delictorum* : XIV, 3

futur gnomique : I, 2 ; IV, 5.8 ; XVII, 6

galimatias : XII, 3

génitif

- à la place de l'adjectif qualificatif : I, 5 ; XVI, 1

- à la place du datif : VII, 1

- dépendant d'un adjectif : XIII, 5

- objectif après *conscientia* : V, 7

- objectif après *continentia* : X, 3

- du pronom personnel au lieu de l'adjectif possessif : XIV, 10

- génitif indépendant : XI, 2

gloire (désir de -) : II, 4 ; III, 5 ; VII, 3 ; VIII, 1 ; IX, 5 ; XIII, 5 ;

- XIV, 1.2 ; XV, 2

gradum figere : XI, 1*gratia* : X, 4 ; XIV, 1 ; XVII, 9*habere* avec l'infinitif : VI, 6*haeresis* : I, 3*Hebion (Ebion)* : VI, 1

hellénismes : V, 3 ; XI, 8 ; XIV, 3 ; XV, 3

hendiadyn : IX, 1 ; XIV, 3

honoriger : X, 1*humiliatio* : XIII, 5*humilitas* : XVI, 3

hypallage : XII, 4

hyperbate : XI, 7

hyphen : V, 8.12 ; XI, 5

ibidem = *ilico, statim* : XI, 6*ignorare, causa peccandi* : I, 3*ille* ne désignant pas l'objet le plus éloigné : III, 9*illuc* = *illud* : VI, 1*illum* = *illud* : XIII, 6*imago* de Dieu : X, 5*in* implicatif ou causal : XVI, 4*incidere*

- figuré : XVII, 1

- sans signification péjorative : XVII, 1

indicatif dans les subordonnées interrogatives = VIII, 7

ingenium = invention : I, 6*inhumanus* : X, 1*institutio* : V, 4*interpolare* : XII, 4*interpretari* = *attribuere* : XV, 2*interpretari ad* : V, 12*inuestis* = *iuuenis* : VIII, 6*inuitatus* : XIV, 9

ironie : III, 1 ; IX, 4.5 ; X, 2 ; XIV, 1 ; XVII, 5.7

irreformabilis, néologisme : I, 4*Israel* : XI, 5

juridiques (termes)

- nomen* : I, 9

- patrocinium* : I, 1

- praeiudicium* : VII, 9

- praescribere* : I, 1
praeuaricari : VIII, 7
iustitia : I, 10
- lex fidei* : I, 5
libertas : XIII, 2 (cf. III, 3)
- macerare* (par un *lauacrum*) : XII, 4
magis = *potius* : XVII, 8
Maria : VI, 1-6
magister (dit du Paraclet) : I, 11
mater familiae : XI, 10
mentiri avec l'accusatif : XVII, 1
merces (-*edem mereri*) : XIII, 3
momentum borae : XVII, 1
monogamia : III, 5
morosus : XII, 4
mulier et uxor : V, 7 (cf. XV, 4)
multinubus : III, 5
nam après une parenthèse : V, 7
natura
 (-*ae praeiudicium*) : VII, 9
 et causa : IX, 1
 = *sexus* : XIII, 4
 = caractéristique essentielle, essence profonde : XIII, 2
-ne = *nonne* : XVII, 7
 négation (absence de) : X, 5
negotium
 pati : I, 1
 ad -ia admittere : XI, 10
- néologismes
 honoriger : X, 1
 irreformabilis : I, 4
 multinubus : III, 5
 nundinaticius : III, 6
 ostentaticius : III, 6
nihil = *non* : V, 4
nihilominus = de même (sans signification adversative) : IX, 6
nomen comme qualification d'un ensemble : I, 9

- nouitas* : I, 3.5
nubere Christo : XVI, 6
nundinare : XIII, 1
nundinaticius : III, 6
- oblatio* : XIII, 4
obsolefacere = devenir plus grave (à propos de la voix) : XI, 8
olim
 au sens futur : I, 11
 non olim = *nuper* : I, 11
operosus = indésirable : XVI, 3
ostentaticius : III, 6
oxymoron : XVII, 5
Paraclitus / Paracletus : I, 6.8.10
 paratactique (construction) : XIII, 1
paratura (sens concret) : XII, 5
 parodie : XVI, 4
pater familiae : XI, 10
patrocinium : I, 1
pax : II, 3 ; XVII, 9
petere aliquid : III, 3
plane (ironique) : IX, 5
posse + infinitif comme expression de l'irréel : X, 3
post
 = juste après : I, 11
 analogue à *secundum* : I, 11
 dans une transition : VII, 1
potestas = ἐξουσία : VII, 3
praescribere : I, 1
praeterea = *praesertim* : II, 4
praeuaricari : VIII, 7
primum = *prius* : XI, 3
privilegium : I, 1
proficere : I, 5.8 ; III, 2
prophetare : I, 11
propheticus : V, 9
prostituere : III, 1 (cf. XVII, 4)
pudicitia : XVII, 1
pudor = *pudenda* : XI, 8

quale est enim, ut : I, 6
quales = qualescumque : VII, 4
quamquam avec le subjonctif V, 7
quanta = quot : IV, 4 ; XIV, 7
quantum = quanto : XIV, 6
quantum uelis = quamuis : XIV, 10
quatenus au sens causal : IV, 1
quia avec le subjonctif : VIII, 1
quis = uter : II, 4
quisque = quisquis, quicumque : XIII, 3

refrigerium : IX, 5
regina Romana : XVII, 5
regula fidei : I, 4
resignare pudorem : XI, 9
resurrectio : I, 4
reuelatio : XVII, 6
rudimentum : I, 10

sacerdotium : IX, 5
saeculum : VII, 2
sanctificare (carnem) : IX, 4
sanctitas : IX, 4
sanctus : II, 5
sapere : I, 3
scriptura : IV, 1 ; XVI, 1.3
sed introduisant un renchérissement : IX, 2
sed enim = ἀλλὰ γάρ : XV, 1
semel = tout d'un coup : II, 3
si introduisant une interrogative indirecte à l'indicatif : VI, 1
sibi : III, 8 ; VII, 3 (cf. I, 2)
simplicitas : I, 1
somnus = somnium : XVII, 6
spes (de la Résurrection) : II, 3
struere = instruere : IX, 6
 subjonctif
 après *forsitan* : XII, 4
 après *quamquam* : V, 7
 après un relatif indéfini : V, 3

concessif : XIII, 1
 paratactique : XVII, 6
subscribere = concedere : X, 3
subtilitas : V, 3
suscipere = entretenir, soutenir : XIV, 3
 syllogisme irrégulier : XIII, 1

tam en fonction de coordination : II, 4
tamen = δέ : IV, 3
tempus : I, 8
timere = s'effaroucher : XIV, 7
tinguere : IX, 2
totus = summus : VIII, 8

ubi = ubicumque : V, 3
uniuira : IX, 6
usque non olim : I, 11
utilis = salutaris : XVII, 9
utilitas : XVII, 9
uariatio
 casus : V, 9 ; VIII, 2
 modi : XII, 4
 numeri : VII, 1
 temporis : II, 2
ueritas : I, 1-11 ; IV, 1
uidere et uideri : II, 5 ; XVII, 3
uiderit, uiderint : I, 2 ; VII, 2 (cf. XI, 7)
uiduatus (uidua) : IX, 5
uirginari : XII, 5
uirginitas : X, 4 ; XIV, 9 ; XV, 1
uirgo employé comme adjectif : I, 1 ; V, 11 ; VII, 3 ; VIII, 6 ; X, 1
uotum continentiae : XI, 7

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos	7
INTRODUCTION	11
I. POSITION DU PROBLÈME	13
II. L'AUTEUR ET SON MILIEU	18
III. CONTENU, MOTIF ET DATATION DU TRAITÉ	23
1. Le contenu	23
2. Le motif	38
3. La datation	41
IV. VERITAS ET CONSVETVDO	47
1. Le concept de <i>ueritas</i> chez Tertullien	47
2. Le problème de la <i>consuetudo</i>	55
V. HISTOIRE DE L'ASCÈSE FÉMININE	62
1. L'évolution jusqu'à l'époque de Tertullien	62
2. La vie des femmes ascètes à l'époque de Tertullien	66
3. L'idéal de la virginité pour Tertullien	70
4. L'évolution de l'ascèse féminine après Tertullien et l'influence de ses écrits ascétiques	77
VI. LA COUTUME DU PORT DU VOILE	88
VII. EN GUISE D'ÉPILOGUE : LES IDÉES DE TERTULLIEN SUR LA FEMME	97
VIII. LE TEXTE	100
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	110
1. Œuvres de Tertullien	110
2. Revues et collections	111

BIBLIOGRAPHIE	112
I. ŒUVRES DE TERTULLIEN	112
1. Éditions et traductions du <i>De uirginibus uelands</i>	113
2. Éditions et traductions utilisées d'autres œuvres de Tertullien. <i>Indices</i>	113
II. ÉTUDES ET TRAVAUX	114
CONSPECTVS SIGLORVM	124
TEXTE ET TRADUCTION	127
COMMENTAIRE	187
INDICES	273
I. INDEX SCRIPTURAIRE	275
II. INDEX ANALYTIQUE	277

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : D. Bertrand, s.j.

Directeur de la Collection : 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 au secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France), Tél. : 04.72.77.73.50, deux autres listes :

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 (1-424)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Prière pastorale : 76 La Vie de recluse : 76	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des sacrements : 25 bis Des mystères : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	BASILE DE CÉSARÉE Contre Eunome : 299 et 305 Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis Sur le baptême : 357 Sur l'origine de l'homme : 160 Traité du Saint-Esprit : 17 bis
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	BASILE DE SÉLEUCIE Homélie pascale : 187
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	BAUDOUIN DE FORD Le Sacrement de l'autel : 93 et 94
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	
APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387	
APONIUS Commentaire sur le Cantique : I-III : 420 — IV-VIII : 421	

BENOÎT DE NURSIE
La Règle : 181-186

BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 393
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414
Vie de S. Malachie : 367

CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir Jean Cassien

CÉSAIRE D'ARLES
Œuvres monastiques, I Œuvres pour les moniales : 345
— II Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330

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
Extraits de Théodote : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromates, I : 30
— II : 38
— V : 278 et 279

CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167

CONCILS GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241

CONCILS MÉROVINGIENS (LES CANONS DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE
A Donat : 291
La Vertu de patience : 279

CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246
Lettres festales, I-VI : 372
— VII-XI : 392

CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126

DEFENSOR DE LIGUGÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PAQUES : 146

DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis

DIADOQUE DE PHOTICE
Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83-85
Traité du Saint-Esprit : 386

A DIOGNÈTE : 33 bis

DOCTRINE DES DOUZE 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

EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374

EUNOME
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique, Introduction et index : 73
— I-IV : 31
— V-VII : 41
— VIII-X : 55
Préparation évangélique, I : 206
— II-III : 228
— IV-V, 17 : 262
— V, 18-VI : 266
— VII : 215
— VIII-X : 369
— XI : 292
— XII-XIII : 307
— XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Écclésiaste : 397
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

GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378

GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercalia 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
— 6-12 : 405
— 20-23 : 270
— 24-26 : 284
— 27-31 : 250
— 32-37 : 318
— 38-41 : 358
— 42-43 : 384
Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSÉ
La Création de l'homme : 6
Homélie sur l'Écclésiaste : 416
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 : 351, 391
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ézéchiël : 327 et 360
Morales sur Job, I-II : 32 bis
— XI-XIV : 212
— XV-XVI : 221
Registre des Lettres, I-II : 370, 371
Règle pastorale : 381 et 382

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreuse : 313
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-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 : 61

HERMAS
Le Pasteur : 53 bis

HERMIAS
Satire des philosophes païens : 388

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

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE
La Vie d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409

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 (2 vol.)
— V : 152 et 153
Démonstration de la prédication apostolique : 406

ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
— 18-39 : 207
— 40-55 : 339

ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422

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 Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
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'égalité du Père et du Fils : 396
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
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'islam : 383
Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80

JEAN MOSCHUS
Le Prê 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

JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407

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
— IV : 377
— 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
Traité théologique sur la Trinité : 68 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la charité : 9

MÉLANIE, voir Vie

MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPÉ
Le Banquet : 95

NERSES SNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscules et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine Liturgie : 4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361

NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I : 403

ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
— VI-X : 157
— XIII : 222
— XIX-XX : 290
— XXVIII et XXXII : 385
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, I-X : 415
Homélie sur Josué : 71
Homélie sur les Juges : 389
Homélie sur Samuel : 328
Homélie sur les Psaumes 36 à 38 : 411
Homélie sur le Cantique : 37 bis
Homélie sur Jérémie : 232 et 238

Homélie sur Ézéchiel : 352
Homélie sur S. Luc : 87
Lettre à Africanus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312

PACIEN DE BARCELONE
Écrits : 410

PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342

PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ
suivi des ACTES : 417

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
— II : 368
— III : 399

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

PTOLEMÉE
Lettre à Flora : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN : 401 et 402

QUODVULTDEUS
Livre des promesses : 101 et 102

LA RÉGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÉGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédictions des patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II : 131
— III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267

SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique, I-II : 306
— III-IV : 418

SULPICE SÈVÈRE
Vie de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologique et éthique : 122 et 129

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282

TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion, I : 365
— II : 368
— III : 399
De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Le Voile des vierges : 424
Traité du baptême : 35

THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315
Correspondance, I-LII : 40
— 1-95 : 98
— 96-147 : 111
Histoire des moines de Syrie : 234 et 257
Thérapeutique des maladies hélieniques : 57 (2 vol.)

THÉODOTE
Extraits (Clément d'Alex.) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolycus : 20

VICTORIN DE POETOVIO
Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
EN SEPTEMBRE 1997
N° D'ÉDITEUR : 10601
DÉPÔT LÉGAL 1997 N° 2911

IMPRIMÉ EN FRANCE

Dans « Sources Chrétiennes »

Sur la virginité

- AELRED DE RIEVAULX, **La Vie de recluse** : 76.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, **Traité de la Virginité** : 119.
- JEAN CHRYSOSTOME, **La Virginité** : 125.
- MÉTHODE D'OLYMPE, **Le Banquet** : 95.

DERNIERS OUVRAGES PARUS

418. SOZOMÈNE, **Histoire ecclésiastique**. Tome II.
† A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah.
419. RICHARD DE SAINT-VICTOR, **Les Douze Patriarches**. † J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux, J. Longère.
- 420-421. APPONIUS, **Commentaire sur le Cantique**.
Tomes I et II. L. Neyrand, B. de Vregille.
422. ISIDORE DE PÉLUSE, **Lettres**. Tome I.
P. Évieux.
423. VICTORIN DE POETOVIO, **Sur l'Apocalypse et autres écrits**. M. Dulaey.