

LATINITAS
CHRISTIANORUM PRIMAeva

STUDIA AD SERMONEM LATINUM CHRISTIANUM
PERTINENTIA

INSTITUIT JOS. SCHRIJNEN †

EDENDA CURAT
CHRISTINE MOHRMANN

FASCICULUS VICESIMUS SECUNDUS

J. E. L. VAN DER GEEST

LE CHRIST ET L' ANCIEN TESTAMENT CHEZ TERTULLIEN

Recherche terminologique

J. E. L. VAN DER GEEST

LE CHRIST ET L' ANCIEN TESTAMENT
CHEZ TERTULLIEN

Recherche terminologique

Christ and the Old Testament according to Tertullian

Pages v to xv and 1 to 207

with a personal translation into English interleaved

The book goes on to page 258, but as I did not manage to translate
beyond page 207, this scan stops there.

Two reviews are appended after page 207

ISBN 90 255 9775 0

TABLE DES MATIÈRES.

ABRÉVIATIONS	VII
ÉDITIONS, COMMENTAIRES	IX
DICTIONNAIRES, ETC.	IX
BIBLIOGRAPHIE	XI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I: LES DÉNOMINATIONS DE L'ÉCRITURE	
SAINTE	3
Remarques générales	3
Scriptura	4
Instrumentum	16
Litterae	24
Testamentum	29
Lex et prophetae	35
Evangelium	39
Dénominations de livres bibliques et de leurs auteurs	44
Vox	48
Scriptum est	49
Dénominations moins fréquentes	50
Résumé	58
CHAPITRE II: LA NOUVEAUTÉ DU CHRIST	
Remarques générales	63
1. La discontinuité du Christ dans la polémique	73
a. Les Juifs	73
b. Marcion	77
c. Les catholiques 'psychiques'	85
2. Les différences entre l'ordre ancien et le nouveau	90

Imprimé par Koninklijke Drukkerij
Van Gorcum & Comp. N.V. Assen, Pays-Bas

29. AUG. 1973

V

CHAPITRE III: LE CHRIST, ACCOMPLISSEMENT DE LA	
PROPHÉTIE	99
1. La prophétie dans l'Ancien Testament	99
2. L'accomplissement de la prophétie dans le Nouveau Testament	111
a. L'accomplissement	111
b. La réalisation	113
c. La confirmation	116
3. L'objet des prophéties	117
4. La preuve par les prophéties	121
a. Nécessité d'une preuve	121
b. Le raisonnement circulaire	125
c. Le sens historique	126
d. Remarques finales	128
CHAPITRE IV: LE CHRIST, RÉVÉLATION DES CHOSES	
CACHÉES	132
Remarques générales	132
1. Dieu cache ses mystères du salut	134
2. Terminologie exprimant les allusions cachées	151
a. Figura	153
b. Allegoria	172
c. Autres termes	191
3. La révélation, dans le Christ, des choses cachées	206
CHAPITRE V: LE CHRIST, PRÉEXISTANT DANS L'ANCIEN	
TESTAMENT	216
Remarques générales	216
1. Théophanies et anthropomorphismes	217
a. Polémique avec Marcion et les Docètes	218
b. Polémique avec Praxéas	226
2. Le Christ parle dans les prophètes	233
3. La concordance du Christ avec le Créateur	239
INDEX	
Mots latins	252
Textes bibliques	252
	255

ABRÉVIATIONS

I - Œuvres de Tertullien

<i>Adv. Herm.</i>	<i>Adversus Hermogenem</i>
<i>Adv. Iud.</i>	<i>Adversus Iudaeos</i>
<i>Adv. Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>
<i>Adv. Prax.</i>	<i>Adversus Praxeum</i>
<i>Adv. Val.</i>	<i>Adversus Valentinianos</i>
<i>An.</i>	<i>De Anima</i>
<i>Ap.</i>	<i>Apologeticum</i>
<i>Bapt.</i>	<i>De Baptismo</i>
<i>Carn.</i>	<i>De Carne Christi</i>
<i>Cast.</i>	<i>De Exhortatione Castitatis</i>
<i>Cor.</i>	<i>De Corona</i>
<i>Cult.</i>	<i>De Cultu Feminarum</i>
<i>Fug.</i>	<i>De Fuga in Persecutione</i>
<i>Idol.</i>	<i>De Idololatria</i>
<i>Iei.</i>	<i>De Ieiunio adversus Psychicos</i>
<i>Mart.</i>	<i>Ad Martyras</i>
<i>Mon.</i>	<i>De Monogamia</i>
<i>Nat.</i>	<i>Ad Nationes</i>
<i>Or.</i>	<i>De Oratione</i>
<i>Paen.</i>	<i>De Paenitentia</i>
<i>Pall.</i>	<i>De Pallio</i>
<i>Pat.</i>	<i>De Patientia</i>
<i>Praescr.</i>	<i>De Praescriptione Haereticorum</i>
<i>Pud.</i>	<i>De Pudicitia</i>
<i>Res.</i>	<i>De Resurrectione Mortuorum</i>
<i>Scap.</i>	<i>Ad Scapulam</i>
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpice</i>
<i>Spect.</i>	<i>De Spectaculis</i>
<i>Test.</i>	<i>De Testimonio Animae</i>
<i>Ux.</i>	<i>Ad Uxorem</i>
<i>Virg.</i>	<i>De Virginibus Velandis</i>

II - Autres œuvres citées

AR
CSEL
ELC

Archivum Romanicum, Florence, 1917 sqq.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne, 1866 sqq.
CHRISTINE MOHRMANN, *Études sur le Latin des Chrétiens* (voir Bibliographie).

- ETL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, Bruges, 1924 sqq.
 INT *Interpretation, A Journal of Bible and Theology*, Richmond, 1947 sqq.
 JR *The Journal of Religion*, Chicago, 1921 sqq.
 JTS *The Journal of Theological Studies*, Londres, 1899 sqq.
 MTZ *Münchener Theologische Zeitschrift*, Munich, 1950 sqq.
 NTS *New Testament Studies*, Londres, New York, 1954 sqq.
 NTT *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen, 1946 sqq.
 RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingue, 1957-1962³.
 RSR *Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1910 sqq.
 SC *Sources Chrétiennes*, Paris, Lyon, 1941 sqq.
 SNT *Supplements to Novum Testamentum*, Leyde, 1958 sqq.
 SP *Studia Patristica*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 63 (I), 79 (IV), 81 (VI), 107 (X), Leipzig, 1955 sqq.
 SPAW *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Philosophisch-histor. Klasse), Berlin, 1882 sqq.
 ThLL *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1900 sqq.
 ThWzNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 sqq.
 VC *Vigiliae Christianae*, Amsterdam, 1947 sqq.
 VT *Vox Theologica*, Assen, 1930 sqq.
 ZNTW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, Berlin, 1900 sqq.

ÉDITIONS, COMMENTAIRES

- Tertullianus: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, pars I et pars II, CORPUS CHRISTIANORUM, Series Latina, Turnholti, 1954.
 Pour nos références à Tertullien nous nous sommes servi de cette édition collective. Lorsque nous avons préféré adopter le texte d'une autre édition, nous l'indiquons toujours.
 - *Tertulliani Opera*, I; II,1; II,2; III, CSEL XX, LXIX, LXX, XLVII, Vienne, 1890-1942.
 - *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, E. EVANS, Londres, 1960.
 - *Tertullianus, De Pallio*, A. GERLO, Wetteren, 1940.
 - *Tertulliani Adversus Marcionem*, C. MORESCHINI, Milan, Varese, 1971.
 - *Q. S. F. Tertulliani adversus Iudaeos*, H. TRAENKLE, Wiesbaden, 1964.
 - *Q. S. F. Tertulliani De Anima*, J. H. WASZINK, Amsterdam, 1947.
 Biblia Hebraica, RUDOLF KITTEL, Stuttgart, 1949⁴.
 Septuaginta, I et II, A. RAHLFS, Stuttgart, 1962⁷.
 Novum Testamentum Graecum, EBERHARD NESTLE, ERWIN NESTLE, KURT ALAND, Stuttgart, 1963²⁵.
 Pères apostoliques: *Patrum apostolicorum opera*, O. DE GEBHARD, A. DE HARNACK, TH. ZAHN, Leipzig, 1920, editio sexta minor.
 - *Sancti Clementis Romani ad Corinthios Epistulae versio latina antiquissima*, C. MORIN (Anecdota Maredsolana, II), Maredsous, Oxford, 1894.
 - *La Didachè*, J.-P. AUDET, Paris, 1958.
 Apologues: *Die ältesten Apologeten*, E. J. GOODSPEED, Göttingue, 1914.
 - *A Diognète*, H. I. MARROU, SC 33, Paris, 1951.
 Irenaeus, *Contre les hérésies*, III, F. SAGNARD, SC 34, Paris, 1952. *Contre les hérésies*, IV, A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, SC 100, Paris, 1965. *Contre les hérésies*, V, A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, SC 152 et 153, Paris, 1969. *Démonstration de la prédication apostolique*, L. M. FROIDEVAUX, SC 62, Paris, 1959.
 - *Adversus Haereses*, W. HARVEY, Cambridge, 1857.

DICTIONNAIRES, etc.

- ALTANER, B., STUIBER, A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg, Bâle, Vienne, 1966⁷.
 BAUER, W., *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin, 1958⁸.
 BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, revu spécialement pour le vocabulaire théologique* par HENRI CHIRAT, Turnhout, 1962⁹.
 ERNOUT, A. et MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959⁴.

- GEORGES, K. E., *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Hanovre, 1962¹¹.
- HEUMANN, H. et SECKEL, E., *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Graz, 1958¹⁰.
- KITTEL, R. e.a., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-IX, Stuttgart, 1933-1971.
- KOEHLER, W. et BAUMGARTNER, W., *Lexicon in veteris testamenti libros*, Leyde, 1953.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961-1968.
- LEWIS, CH. T. et SHORT, CH., *A Latin Dictionary, founded on FREUND's Latin Dictionary*, Oxford, 1962.
- GOODSPEED, E. J., *Index patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum operum*, Leipzig, 1907.
- KRAFT, H., *Clavis Patrum apostolicorum*, Munich, 1963.
- SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart, 1960¹².

BIBLIOGRAPHIE

- AALDERS, G. J. D., *Tertullianus' citaten uit de Evangelien en de oud-Latijnse Bijbelvertalingen*, Amsterdam, 1932.
- ALÈS, A. D', *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.
- ALEXANDER, J. N. S., *The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period*, INT, 12 (1958), p. 272-280.
- ARMSTRONG, G. T., *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 4), Tübingue, 1962.
- AUERBACH, E., *Figura*, AR, 22 (1938), p. 436-489.
- BACKER, E. DE, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1 et 2, Zollikon, Zürich, 1953-1955.
- BECK, A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 7,2), Halle, 1930.
- BEHM, J., *Der griechische Begriff διαθήκη*, ThWzNT, II, p. 127 sq.
- BENDER, W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* (Münchener Theologische Studien, 2,18), Munich, 1961.
- BENOÎT, P., *L'Inspiration des Septante d'après les Pères*, dans: L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Lyon, 1963, p. 169 sqq.
- BERRHOF, H., *Christus, de zin der geschiedenis*, Nijkerk, 1959.
- BIEDER, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 19), Zürich, 1949.
- BLACK, M., *The Son of Man Problem in recent Research and Debate*, Bulletin of the John Rylands Library, 45 (1963), p. 305-318.
- BLACKMAN, E. C., *Marcion and his Influence*, Londres, 1948.
- BLEI, K., *De gelijkenis van de zaaier*, VT, 26 (1956), p. 101-112.
- BOER, W. DEN, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, Leyde, 1940. — *Hermeneutic Problems in early Christian Literature*, VC, 1 (1947), p. 150-167.
- BONWETSCH, N., *Die Theologie des Irenäus* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2,9), Gütersloh, 1925.
- BORSCH, F. H., *The Son of Man in Myth and History*, Londres, 1967.
- BRANDT, TH., *Tertullians Ethik zur Erfassung der systematischen Grundanschauung*, Gütersloh, 1929.
- BRAUN, R., *'Deus Christianorum'. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962.
- BÜCHSEL, F., *ἀλληγορέω*, ThWzNT, I, p. 260-264.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 29), Göttingue, 1961⁸.
- *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, dans: Pro Regno pro Sanctuario, een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders, bij de 60e verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw, Nijkerk, 1950, p. 89-100.
- CAMPENHAUSEN, H. FREIHERR VON, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie, 14), Tübingue, 1953.
- *Lateinische Kirchenväter* (Urban Bücher, 50), Stuttgart, 1960.
- *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie, 39), Tübingue, 1968.
- CARRINGTON, PH., *According to Mark. A running Commentary on the oldest Gospel*, Cambridge, 1960.

- CLAVIER, H., *Esquisse de typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques*, SP, IV (1959), p. 28-49.
- DAMME, D. VAN, *Pseudo-Cyprian. Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt* (Beiträge zur altchristlichen Literatur und Theologie, 22), Fribourg, Suisse, 1969.
- DANIÉLOU, J., *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, ETL, 24 (1948), p. 119-126.
- *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1957.
- *Figure et événement chez Métilon de Sardes*, dans: Neo-testamentica et Patristica, eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht (SNT, 6), Leyde, 1962, p. 282-292.
- DAVIES, J. G., *Tertullian, De Resurrectione Carnis LXIII, a Note on the Origins of Montanism*, JTS 6 (1955), p. 90-94.
- DEKKERS, E., *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Catholica, 6.2), Bruxelles, Amsterdam, 1947.
- *De Humilitate. Een bijdrage tot de geschiedenis van het begrip humilitas* (Horae Monasticae, 1), Tielt, p. 67 sqq.
- DELLING, G., *πρωτοτυπος*, ThWzNT, III, p. 464 sq.
- *τέλειος im Neuen Testament*, ThWzNT, VIII, p. 74 sqq.
- DEWAILLY, L.-M., *Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique*, Mélanges de Science Religieuse, 5 (1948), p. 141-152.
- DIESTEL, L., *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Iéna, 1869.
- DÖLGER, F. J., *Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*, II, Münster, 1930.
- DÜRIG, W., *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (Münchener Theologische Studien, 2.5), Munich, 1952.
- EDSMAN, C.-M., *Allegorie*, RGG, s.v.
- PASCHER, E., *Prophetes. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen, 1927.
- FLESSEMAN-VAN LEER, E., *Tradition and Scripture in the early Church*, Assen, 1953.
- *Het Oude Testament bij de Apostolische Vaders en de Apologeten*, NTT, 9 (1954/55), p. 230-244.
- FREND, W. H. C., *The 'Seniores laici' and the Origins of the Church in North Africa*, JTS, 12 (1961), p. 280-284.
- *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford, 1965.
- *A Note on Tertullian and the Jews*, SP, X (1970), p. 291-296.
- FRIEDRICH, G., *εὐαγγέλιον etc.*, ThWzNT, II, p. 705 sqq.
- GEFFCKEN, J., *Allegory*, dans: Encyclopaedia of Religion and Ethics, I, Édimbourg, 1908, p. 327 sqq.
- GHELLINCK, J. DE, *Pour l'histoire du mot sacramentum* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 3), I, Les Anténicéens, Louvain, 1924, p. 58-152 (E. DE BACKER).
- GILG, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Theologische Bücher, 4), Munich, 1955.
- GLAUE, P., *Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian*, ZNTW, 23 (1924), p. 141-152.
- GOPPELT, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2.43), Gütersloh, 1939.
- *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2.55), Gütersloh, 1954.
- *Allegorie*, RGG, s.v.
- *τύπος etc.*, ThWzNT, VIII, p. 246-260.

- GRANT, R. M., *The Bible in the Ancient Church*, JR, 26 (1946), p. 190-202.
- *The Letter and the Spirit*, Londres, 1957.
- GUIGNÉBERT, CH., *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, 1935.
- GUTBROD, W., *Das Gesetz im Alten Testament*, ThWzNT, IV, p. 1029-1040.
- HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin, 1968².
- HANSON, R. P. C., *Allegory and Event*, Londres, 1959.
- *Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture*, JTS, 12 (1961), p. 273-279.
- HARNACK, A. VON, *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften*, SPAW, 1914, p. 303-334.
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 45), 1921-1924².
- *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tubingue, 1931⁵.
- HAUCK, F., *παρβολή*, ThWzNT, V, p. 741-759.
- HEARD, R., *The Ἀπομνημονεύματα in Papias, Justin and Irenaeus*, NTS, 1 (1954), p. 122-129.
- HOH, J., *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen, 7.4-5), Münster, 1919.
- HOLL, K., *Tertullian als Schriftsteller* (1897), dans: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, III, Tubingue, 1928, p. 1-12.
- HOPPE, H., *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig, 1903.
- *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund, 1932.
- JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingue, 1965⁷.
- JOUSEN, J. C. et WASZINK, J. H., *Allegorese*, Reallexikon für Antike und Christentum, I, 1950, p. 283-293.
- JUNG, C. G., *Psychologische Typen*, Zürich, 1950⁸.
- KARPP, H., *Schrift und Geist bei Tertullian* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 47), Gütersloh, 1955.
- KELLY, J. N. D., *Early christian Creeds*, Londres, 1950.
- KITTEL, G., *ἀίγιμα*, ThWzNT, I, p. 177-179.
- KLEINKNECHT, H., *Der griechische Sprachgebrauch von εἰκὼν*, ThWzNT, II, p. 386 sq.
- KLEIVINGHAUS, J., *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 44.1), Gütersloh, 1948.
- KÖSTER, H., *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 65), Berlin, 1957.
- KOLPING, A., *Sacramentum Tertullianum*, Münster, 1948.
- KOMINIAK, H., *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin* (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, 2.14), Washington D.C., 1948.
- KRAUS, H. J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1956.
- KUSS, O., *Zur Hermeneutik Tertullians*, dans: Festschrift J. Schmid (Neutestamentliche Aufsätze), Regensburg, 1963, p. 138-160.
- LABRIOLLE, P. DE, *La crise montaniste*, Paris, 1913.
- *Tertullien a-t-il connu une version latine de la Bible?*, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, 4 (1914), p. 210-213.
- LANGSTADT, E., *Some Observations on Tertullian's Legalism*, SP, VI (1962), p. 122-126.
- LEEMAN, A. D., *Orationis ratio. The stylistic Theories and Practice of the roman Orators, Historians and Philosophers*, I et II, Amsterdam, 1963.
- LÖFSTEDT, E., *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala, 1911.

- LOEWE, R., *The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible*, SP, I (1957), p. 492-514.
- LONGENECKER, R. N., *The Christology of early Jewish Christianity* (Studies in Biblical Theology, 2.17), Londres, 1970.
- LOOFS, F., ALAND, K., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, I et II, Halle (Saale), 1951-1953⁹.
- LUBAC, H. DE, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie, 16), Paris, 1950.
- *À propos de l'allégorie chrétienne*, RSR, 47 (1959), p. 5-43.
- *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie, 41, 42, 59), Paris, 1959-1963.
- LUNDBERG, P., *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Acta Seminarii Neotest. Upsaliensis), 10, Uppsala, 1942.
- LYS, D., 'Rûach' le souffle dans l'Ancien Testament, Paris, 1962.
- MASSINGBERD FORD, J., *The Meaning of 'Virgin'*, NTS, 12 (1966), p. 293-299.
- MICHAÉLIDÈS, D., *Sacramentum chez Tertullien* (Études Augustiniennes), Paris, 1970.
- MICHAELIS, W., *Einleitung in das Neue Testament*, Berne, 1954².
- MISKOTTE, K. H., *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, Munich, 1963.
- MOHRMANN, CHRISTINE, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin* (Latinitas Christianorum Primaeva, 3), Nimègue, 1932.
- *Tertullianus. Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' vóór-montanistische tijd* (Monumenta Christiana, 3), Utrecht, Bruxelles, 1951.
- *Compte rendu de W. DÜRIG, Imago*, VC, 7 (1953), p. 61-64.
- *Études sur le Latin des Chrétiens*, I, Rome, 1961².
- *Études sur le Latin des Chrétiens*, II, *Latin chrétien et médiéval*, Rome, 1961.
- *Études sur le Latin des Chrétiens*, III, *Latin chrétien et liturgique*, Rome, 1965.
- MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien* (Théologie, 68, 69, 70), Paris, 1966.
- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1901.
- MOREL, V., *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique, 40 (1944-1945), p. 5-46.
- *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus* (Catholica, 1.2), Bruxelles, 1946.
- MORGAN, J., *The Importance of Tertullian in the Development of christian Dogma*, Londres, 1928.
- NICKLE, K. F., *The Collection. A Study in Paul's Strategy* (Studies in Biblical Theology, 48), Londres, 1966.
- O'MALLEY, T. P., *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis* (Latinitas Christianorum Primaeva, 21), Nimègue, 1967.
- *The Opposition 'caelestia' - 'terrena' in Tertullian*, SP, X (1970), p. 190-194.
- ORBÁN, A. P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Graecitas Christianorum Primaeva, 4), Nimègue, 1970.
- OTTO, S., *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, MTZ, 10 (1959), p. 276-282.
- *Natura und Dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (Münchener Theologische Studien, 2.19), Munich, 1960.
- PELLEGRIN, A., *Histoire de la Tunisie, depuis les origines jusqu'à nos jours*, Tunis, 1948⁴.
- PÉPIN, J., *À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, SP, I (1955), p. 395-413.
- *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
- PRÜMM, K., *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, dans: Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Franz Joseph Dölger zum 60sten Geburtstag... dargeboten, Münster, 1939, p. 192-219.

- QUISPFL, G., *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, Leyde, 1943.
- RAD, G. VON, *Theologie des Alten Testaments*, I et II, Munich, 1958 et 1960.
- ROBERTS, R. E., *The Theology of Tertullian*, Londres, 1924.
- SÄFLUND, G., *De Pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Skrifta Utgivna av Svenska Institutet i Rom), Lund, 1955.
- SCHNEIDER, J., *καταβάσις* etc., ThWzNT, I, p. 516-521.
- SCHOEPS, H. J., *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tubingue, 1949.
- SCHRENK, G., *γράφω* etc., ThWzNT, I, p. 742-769.
- SCHRIJNEN, J., *Uit het leven der oude kerk*, Bussum, Utrecht, 1919.
- et MOHRMANN, CHRISTINE, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, I et II (Latinitas Christianorum Primaeva, 5 et 6), Nimègue, 1936-1937.
- SCHULZ, S., *οὐκία* etc., ThWzNT, VII, p. 396-403.
- SCHWEIZER, E., *πνευματικός*, ThWzNT, VI, p. 435 sq.
- SEEBERG, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV, 1, Graz, 1953⁸.
- SEVENSTER, G., *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1948².
- *Auferstehung des Fleisches bei Tertullian und im Neuen Testament*, NTT, 9 (1954-1955), p. 364-372.
- SHOTWELL, W. A., *The biblical Exegesis of Justin Martyr*, Londres, 1965.
- SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1948.
- STIRNIMANN, J. K., *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (Paradosis, 3), Fribourg, Suisse, 1949.
- SUNDBERG, A. C., *The Old Testament of the early Church* (Harvard Theological Studies, 20), Cambridge, Mass., 1964.
- TEEUWEN, S. W. J., *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 14.1), Paderborn, 1926.
- UNNIK, W. C. VAN, 'H *κατὰ δὲ ἀρχαίαν*, a Problem in the early History of the Canon', SP, IV (1961), p. 212-227.
- VERHOEVEN, TH. L., *Studien over Tertullianus' Adversus Praxean*, Amsterdam, 1948.
- VERMEULEN, A. J., *The semantic Development of Gloria in early-christian Latin* (Latinitas Christianorum Primaeva, 12), Nimègue, 1956.
- WASZINK, J. H., *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl*, dans: Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Franz Joseph Dölger zum 60sten Geburtstag... dargeboten, Münster, 1939, p. 276-278.
- WINDISCH, H. L., *Der 2. Korintherbrief*, Göttingue, 1924⁹.
- YSEBAERT, J., *Greek baptismal Terminology, its Origins and early Development* (Graecitas Christianorum Primaeva, 1), Nimègue, 1962.
- ZAHN, TH., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1888.
- ZIMMERMANN, G., *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, Würzburg, 1937.

INTRODUCTION

Nous nous proposons d'examiner le problème de la relation du Christ à l'Ancien Testament chez Tertullien, en nous attachant plus spécialement à la terminologie de l'auteur. Notre étude se veut donc philologique autant que théologique.

Étant donné que Tertullien a toujours traité la question de la relation du Christ à l'Ancien Testament dans le cadre d'autres problèmes, surtout à l'occasion des polémiques qui l'opposèrent à des Chrétiens qui avaient d'autres opinions que lui, il n'est pas facile de présenter ses idées dans une vue d'ensemble qui lui rende entièrement justice. Nous avons donc essayé d'utiliser le moins possible, comme cadre de référence, les systématisations d'époques ultérieures, et de nous conformer aux structures et aux catégories que nous trouvons chez l'auteur lui-même. En toute rigueur, cette étude devrait donc s'intituler 'Le Christ et la Loi', car 'lex' est, de loin, le terme le plus fréquent pour désigner l'ordre de l'ancienne Alliance. Mais le mot 'loi', au sens moderne, fausse le sens de 'lex' tel que Tertullien l'entend. Nous croyons donc bien faire en le traduisant par 'Ancien Testament', dans le double sens d'"écrits paléo-testamentaires" et d'"ordre de l'ancienne Alliance".

C'est dire que la terminologie désignant l'Écriture sainte et ses différentes parties demande à être étudiée dans le cadre des problèmes qui nous occupent. Les expressions que Tertullien emploie pour désigner la Bible nous aident déjà à comprendre la manière dont il conçoit la relation du Christ à l'ancienne Alliance de Dieu avec Israël. C'est pourquoi, avant d'aborder les problèmes que comporte cette relation, nous examinerons en détail les dénominations de l'Écriture.

Tertullien a vu la relation entre le Christ et l'Ancien Testament sous des formes multiples. Dans le deuxième chapitre, nous verrons qu'il considérait le Christ comme un renouveau véritable par rapport à l'Ancien Testament. Aussi estimait-il que, dans un certain sens, l'ordre ancien était dépassé, révolu. Mais, en même temps, il con-

Christ and the Old Testament in Tertullian.

Research into Terminology.

Introduction.

We are setting ourselves the task of examining the problem of the relationship of Christ to the Old Testament in Tertullian, paying special attention to the terminology of the author. Therefore our study has just as much a philosophical bias as a theological one.

Given that Tertullian always treated the question of the relationship of Christ to the Old Testament in the framework of other problems, above all on the occasion of the polemics which opposed him to Christians who had other opinions than he, it is not easy to present his ideas in a overall view which gives him entire justice. We have therefore tried to use as little as possible as a reference framework, the systematisations of later ages, and to limit ourselves to the structures and categories which we find in the author himself. Quite rigorously this study therefore should be entitled 'Christ and the Law', for 'lex' is far and away the most frequent term used to designate the order of the old Alliance. But the word 'loi' in its modern sense renders false the sense of lex such as Tertullian understood it. We therefore believe to be doing well in translating it by 'Old Testament', in the double sense of paleo-testamental writings and of the order of the old Alliance.

That is to say that the terminology designating the Holy Scripture and its different parts demands to be studied in the framework of problems which are occupying us. The expressions that Tertullian uses to designate the Bible help us already to understand the manner in which he conceives the relationship between Christ and the old Alliance of God with Israel. That is why, before beginning to touch the problems which this relationship carries withit we will examine in detail the denominations of the Scripture.

Tertullian saw the relationship between Christ and the Old Testament under many forms. In the second chapter we will see that he considered Christ as a veritable renewal in connection with the Old Testament. Thus he thought that in a certain manner, the old order had been outworn, passed by. But, at the same time, he /

sidérait le Christ comme la continuation de l'ordre ancien. À ses yeux, il s'agissait d'un renouveau très particulier, et certainement pas d'une nouveauté telle que l'entendait Marcion!

La forme la plus importante de la relation entre le Christ et l'Ancien Testament est l'accomplissement de la prophétie. Elle fera l'objet de notre troisième chapitre.

Notre quatrième chapitre traitera de la typologie. De nombreuses recherches ont été faites dans ce domaine. Nous croyons que, sur de nombreux points, nous ne pouvons mieux faire que d'agréer leurs résultats. Citons surtout 'Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis' de T. P. O'Malley S.J. C'est en outre, grâce à cet auteur et au 'Department of Theology' du Boston College (Chestnut Hill, Mass., U.S.A.), que nous avons pu nous servir d'une concordance complète, établie par ordinateur, des œuvres de Tertullien¹.

Notre cinquième chapitre sera consacré à la préexistence du Christ. Tertullien développe sur ce sujet des idées qui, telles quelles, peuvent encore aujourd'hui nous impressionner, d'autant que, jusqu'à présent, elles ont été peu étudiées. C'est surtout le cas pour la façon dont il rattache au Christ les anthropomorphismes de l'Ancien Testament.

1. C'est grâce à l'Organisation Néerlandaise pour le Développement de la Recherche Scientifique, (Z.W.O.) que nous avons pu consulter ces documents.

CHAPITRE I

LES DÉNOMINATIONS DE L'ÉCRITURE SAINTE

REMARQUES GÉNÉRALES

Dans ses ouvrages, Tertullien a donné une place importante à l'Écriture sainte, à laquelle il se réfère constamment par des citations et des allusions¹. Dans ce chapitre, nous ferons l'inventaire des vocables qu'il utilise pour désigner l'Écriture. Nous chercherons à savoir, non seulement comment il appelle la Bible dans sa totalité, mais aussi quels sont les termes qu'il utilise pour en désigner les différentes parties, grandes et petites. De chaque appellation nous essayerons de démêler le sens exact. En outre, nous nous attacherons plus particulièrement au problème de la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, dans la mesure où elle se manifeste dans la terminologie.

La liste des mots et des expressions est longue. Rien là d'étonnant pour une époque où on se mit à beaucoup réfléchir, non seulement au message de l'Écriture, mais à l'Écriture elle-même. La situation à la fin du II^e siècle et au cours de la première moitié du III^e siècle, obligea les auteurs chrétiens à s'expliquer, avec leurs ennemis et entre eux, sur les fondements de leur religion. Les luttes internes contre les hérétiques rendirent plus urgente encore cette réflexion. À cette époque, la terminologie était encore flottante et ne se dégagait qu'au fur et à mesure. Chez Tertullien ce processus s'ébauche à peine. C'est ce qui explique la multitude des dénominations qu'il utilise pour désigner la Bible, car lui-même tâtonne encore dans sa recherche des mots justes.

On a prétendu autrefois que Tertullien était le créateur du vocabulaire de la chrétienté latine². Des études plus poussées ont montré

1. AALDERS cite une remarque frappante de H. Rönisch à propos de Tertullien: 'Bei ihm nimmt das, was er sagen will, ungesucht und von selbst die biblische Form an und reiht sich gleichsam unbewusst in die Kategorie der Citate aus den heiligen Urkunden ein'. Voir G. J. D. AALDERS, 'Tertullianus' citaten uit de evangeliën en de oud-latijnse bijbelvertalingen, p. 20.

2. Cf., entre autres, J. MORGAN, 'The Importance of Tertullian in the Development of christian Dogma', p. 39, 77.

2.

considered Christ as a continuation of the old order. In his eyes, it was a question of a very particular renewal and certainly not of a novelty such as Marcion understood it.

The most important form of the relationship between Christ and the Old Testament is the accomplishment of the prophesy. It will be the object of our third chapter.

Our fourth chapter will treat typology. Numerous researches have already been done in this domain. We believe that on numerous points we cannot do better than accept their results. Let us quote above all Tertullian and the Bible, Language, Imagery, Exegesis by T.P. O'Mally of the Society of Jesus. It is furthermore thanks to this author and to the Department of Theology of Boston College (Chestnut Hill, Mass. U.S.A.) that we have been able to use a complete concordance of the works of Tertullian established by computer.

Our fifth chapter will be consecrated to the pre-existence of Christ. Tertullian develops ideas on this subject which, such as they are, can still today impress us as much as up to now they have been very little studied. It is above all the case for the way in which he attaches to Christ the anthropomorphisms of the Old Testament.

Chapter 1.

Nomenclatures of the Holy Scripture.

General Remarks.

In his works Tertullian has given an important place to holy scripture to which he constantly refers by quotations and allusions. In this chapter we will draw up an inventory of the words which he uses to designate scripture. We will try to learn not only how he calls the Bible in its totality, but also what the terms are that he uses to designate the different parts, great and small. From each way of calling we will try to unravel the exact sense. Furthermore we will attack more particularly the problem of the relationship between the old and the New Testament, in as much as it is manifest in the terminology.

The list of words and expressions is long. Nothing is astonishing in this for an age in which one was beginning to reflect a lot, not only on the message of Scripture, but on Scripture itself. The situation at the end of 2nd century and in the course of the first half of the 3rd century oblige the christian authors to explain themselves with their enemies and between themselves on the foundations of their religion. The internal struggles against heretics rendered this reflection still more urgent. At this time terminology was still floating and only became clear as it progressed. In Tertullian this process is scarcely sketched out. It is this which explains the multitude of nomenclatures that he uses to designate the Bible, for he himself is still groping in his search for the right words.

It has been formally claimed that Tertullian was the creator of christian latin vocabulary. More lengthy studies have shown that/

que les choses n'étaient pas aussi simples et qu'on a confondu le premier témoin d'un idiome avec son créateur¹. Tertullien se conforme en grande partie à la langue qu'on parle autour de lui, mais sa plume donne à cette langue une force nouvelle. 'Er hat die einfache Sprache der christlichen Gemeinde literaturfähig gemacht'².

Scriptura

Tertullien emploie le terme *scriptura* un nombre considérable de fois et dans presque tous ses écrits. C'est le terme principal par lequel il désigne l'Écriture. Il n'est pas possible de rendre par un seul mot toutes les significations que comporte ce terme. Il s'agit pourtant toujours d'un texte écrit, mais que ce texte soit 'l'Écriture', c'est-à-dire l'Écriture sainte, ou un simple 'écrit' ou seulement 'un passage', dépend du contexte. Nous voyons donc que *scriptura* était en passe de devenir un terme technique.

Littérature profane

Scriptura peut se référer à un texte profane quelconque. Lorsque, dans *Praescr.* 39,2, Tertullien énumère des exemples 'de saecularibus ... scripturis', qu'il oppose à la 'divina litteratura' (39,6), il cite Virgile. Dans *Cor.* 4,5, il parle de la validité juridique, 'in civilibus rebus', de la 'consuetudo', à côté de celle de la loi écrite, que cette *consuetudo* 'scriptura an ratione consistat', 'soit consignée par écrit ou consacrée par l'opinion publique'. Il faut déchirer la 'scripturam iniustam', dit-il dans *Adv. Marc.* II, 19,2, à propos de la déclaration d'un prophète.

Tertullien emploie aussi *scriptura* pour des écrits, qui, pour certains, non pas pour lui, ont une autorité religieuse. Dans *Adv. Val.* 14,4, parlant de la signification des noms propres dans les systèmes doctrinaux de la gnose, il dit: 'Inde invenitur Iao in scripturis'. Ce sont bien des écrits gnostiques qu'il vise ici. De même, dans *Pud.* 10,12, il appelle le Pasteur d'Hermetas 'scriptura Pastoris'³, de

1. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, II, p. 235 sqq.

2. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, II, p. 35 sqq.

3. Cet écrit faisait autorité parmi les Chrétiens de l'Afrique du Nord. Tertullien, de son côté, condamne en quelques remarques acerbes le Pasteur d'Hermetas dans *Pud.* 10,12: 'ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa...'. Mais, dans *Or.* 16,1, où Tertullien ne se laisse pas entraîner par sa passion, il se donne la peine d'interpréter un passage du Pasteur d'Hermetas d'une façon qui diffère de l'habituelle. C'est dire qu'il tient compte en tout cas de l'autorité dont cet écrit jouissait dans son entourage.

même les *Acta Pauli* ('qui eam scripturam construxit' *Bapt.* 17,5)¹.

Pour désigner les écrits profanes et ceux auxquels il ne reconnaît aucune autorité, Tertullien toutefois emploie presque toujours d'autres termes. Parmi ceux-ci *litterae* est le plus important, c'est-à-dire le plus fréquent. C'est surtout dans des écrits qui s'adressent à des lecteurs non-chrétiens (*Ap.*, *Nat.*, *Test.*) qu'il oppose *scripturae*, *divina scriptura*, etc. aux *litterae* des poètes et philosophes païens. (*Test.* 5, 6, etc.). *Litteratura* se présente aussi comme tel. Moins souvent que *litterae*, *commentarius* s'oppose aussi à *scripturae*. Tertullien emploie parfois ce mot pour désigner les traités de philosophie, etc. (*Ap.* 46,4; *Spect.* 5,2); mais il s'en sert aussi pour l'Écriture sainte. Pour les textes profanes et païens, il utilise en outre *instrumentum* (*Spect.* 5,1) et *memoriae* (*Nat.* II,12,24). Plus loin nous examinerons tous ces termes en détail.

Bien que le terme *scriptura* s'oppose parfois à d'autres lorsqu'il désigne la Bible, il s'emploie donc aussi à propos d'écrits quelconques, c'est-à-dire, dans le sens large d'"écrit" et non dans le sens technique chrétien de "l'Écriture". On remarque cependant que le mot se présente en général dans ce sens technique et qu'à peu de choses près il est devenu un terme purement technique.

L'Écriture dans son ensemble

Chez Tertullien, *scriptura* se présente au singulier et au pluriel, seul et construit avec d'autres mots. Nous pouvons répartir ces dénominations en trois groupes différents: celles qui désignent l'ensemble de l'Écriture, celles qui désignent des parties de celle-ci et celles qui désignent des fragments de textes.

Par *scriptura*, Tertullien entend parfois l'ensemble des écrits bibliques, c'est-à-dire les livres paléo-testamentaires et les nouveaux écrits des apôtres. Bien qu'il n'existe pas encore de 'canon' au sens propre du mot, il considère les anciens et les nouveaux écrits comme

SELON D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, p. 229, Tertullien a d'abord donné son adhésion à l'Église de Rome, où Hermetas faisait autorité; mais, passé au montanisme, il désavoua cet écrit qui, à ses yeux, professe une morale trop accommodante. Par *apocrypha* il ne vise pas, selon HARNACK, des écrits 'apocryphes' au sens que ce mot a pris plus tard, mais des ouvrages gnostiques (*Terl. Bibl. chr. Schr.*, SPAV, 1914, p. 309).

1. C'est à tort que R. BRAUN cite aussi *Adv. Marc.* II,20,2 parmi les passages où *scriptura* ne se réfère pas à l'Écriture. On y lit: 'Reposcunt Aegyptii de Hebraeis vasa aurea et argentea. Contra Hebraei mutuas petitiones instituunt, adlegantes sibi quoque eorumdem patrum nomine ex eodem *scripturae* instrumento mercedis restitui oportere'. *Scripturae* instrumentum' concerne ici le livre de l'Exode, où est relaté le passé des Égyptiens et des Hébreux. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 456. C'est d'ailleurs un ouvrage brillant, auquel nous devons beaucoup.

things were not as simple and that the first witness of an idiom has been confounded with its creator. Tertullian conforms in a great part to the language which was spoken around him, but his pen gives to this language a new force. (German).

Scriptura.

Tertullian uses the term scriptura a considerable number of times and in almost all his writings. It is a principal term through which he indicates Scripture. It is not possible to render by a single word all the meanings that this term carries with it. However, it is always a question of a written text, but whether this text is the scripture, that is to say the Holy Scripture, or a simple piece of writing, or a passage, depends on the context. We therefore see that scriptura was in the process of becoming a technical term.

Profane Literature.

Scriptura can refer to some profane text. When in Praescr. 39,2 Tertullian enumerates examples (latin), which he opposes to (latin) 39,6, he cites Virgile. In Cor. 4,5, he speaks of judicial validity (latin) of 'consuetudo' besides that of the written law, that this (latin), either consigned by writing or consecrated by public opinion. 'scripturum iniustam' must be torn up he says in Adv. Marc. II, 19,2, concerning the declaration of a prophet.

Tertullian also uses scriptura for writings, which for some people, not for him, have a religious authority. In the Adv. Val. 14,4, speaking of the meaning of proper names in doctrinal systems of gnosis, he says: (latin). These are gnostic writings well enough that he is talking about here. All the same, in Pud. 10,12, he calls the Pastor of Hermas 'scriptura Pastoris', in the same way as the (latin).

To indicate profane writings and those in which he does not recognise any authority, Tertullian nevertheless uses almost always other terms. Among these literae is the most important, that is to say the most frequent. It is above all in writings which are addressed to non-christian readers (Ap. Nat. Test) which he opposes (latin), etc. to the litterae of poets and pagan philosophers (Test. 5,6 etc). Litteratura is presented also as such. Less often than litterae, commentarius is opposed also to scripturae. Tertullian sometimes uses this word to indicate philosophical treatise etc. (Ap. 46,4; Spect 5,2); but he uses above all for the Holy Scripture. For profane and pagan texts he uses furthermore instrumentum (Spect 5,1) and memoriae (Nat. II,12,24) Further on we will examine all these terms in detail.

Although the term scriptura is sometimes opposed to others when it indicates the Bible, it is also used concerning other writings, that is to say, in the wide sense of writing and not in the technical christian sense of Scripture. However, it is remarked that the word is presented in general in this technical sense, and in some respects it has become a purely technical term.

The Scripture Overall.

In Tertullian, scriptura presents itself in the singular and in the plural, on its own and constructed with other words. We can divide these nomenclatures in three different groups: those which designate the scripture overall, those which it designates parts of it and those which designate fragments of texts.

By/

4 cont'd/

By scriptura Tertullian sometimes understands the overall picture of biblical writings, that is to say the paleo-testamental books and the new writings of the apostles. Although there is not a canon in the proper sense of the word yet in existence, he considers the old and the new writings as/

un tout faisant autorité. Chose remarquable, il emploie tantôt le singulier *scriptura*, tantôt le pluriel *scripturae*, dans le même sens. Ainsi, dans *Virg.* 16,1, par exemple, nous trouvons le singulier: 'In his consistit defensio nostrae opinionis secundum *scripturam*, secundum naturam, secundum disciplinam. *Scriptura* legem condit, natura contestatur, disciplina exigit ... Dei est *scriptura*, Dei est natura, Dei est disciplina'. Le singulier s'explique sans doute ici par le parallélisme du son: 'scriptura' - 'natura' - 'disciplina'. Tertullien a souvent recours aux jeux de mots, aux assonances et consonances¹. Peu importe d'ailleurs ce qui l'a amené à employer *scriptura* au singulier, rien ne s'y oppose! La déclaration de principe dans *Mon.* 4,4 le montre: 'Negat *scriptura* quod non notat'. Bien qu'il n'y ait pas encore de 'canon' arrêté, Tertullien peut fort bien appeler d'un seul nom au singulier la collection des écrits faisant autorité.

Le pluriel, qui se réfère aussi à l'ensemble de l'Écriture, se présente, par exemple, dans *Adv. Prax.* 17,2, où, à la suite de quelques citations des évangiles et des psaumes, nous lisons: 'Quatenus ita *scripturae* docent, haec dicimus ...'.

'L'Écriture' représente, en réalité, la même collection d'écrits que 'les Écritures'. Rien n'indique que Tertullien sentait une différence entre le pluriel et le singulier lorsqu'il se référait à l'ensemble de la Bible, et, sans doute, il n'en sentait pas. Aussi, à côté du 'secundum *scripturam*', trouve-t-on également 'secundum *scripturas*' (*Adv. Prax.* 2,1).

Mais, bien qu'il faille croire que Tertullien lui-même ne percevait aucune différence entre le singulier et le pluriel, l'emploi du singulier pour désigner cette vaste collection d'écrits est d'un intérêt considérable. Le pluriel, dans ce cas, serait normal, car il y avait un si grand nombre d'écrits, tant juifs que chrétiens; on ne savait d'ailleurs pas encore exactement ceux qui en faisaient partie ou non (voir à ce sujet la remarque dans *Pud.* 10,12, où Tertullien désapprouve la lettre d'Hermas). En grec aussi on disait *ai γραφαί*, lorsqu'on se référait à l'ensemble des écrits bibliques. Or, lorsque Tertullien emploie le singulier *scriptura* pour désigner cette grande diversité d'écrits, il exprime ostensiblement une opinion, à savoir que, pour lui, cette multiplicité

1. Selon JOS. SCHRIJNEN, Tertullien fait partie 'des écrivains les plus représentatifs de la période du style dit archaïsant. En effet, il les surpasse tous dans l'emploi outré du rythme et des figures rhétoriques jusqu'au pétilllement des jeux de mots, à la recherche des effets de sonorité, d'une richesse qui dégénère en emphase', *Uit het leven der oude kerk*, p. 267. Cf. aussi CHRISTINE MOHRMANN, *Tertullianus. Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische tijd*, p. XCI sqq.

d'écrits forment une unité, les écrits du Nouveau Testament y compris. Cela ne signifie pas qu'il ait été le premier à s'exprimer ainsi. Déjà Irénée désignait par *ἡ γραφή* la totalité de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament ensemble¹. Tertullien a sa place dans ce développement, qui s'achemine vers un canon fixe.

Scriptura se présente un certain nombre de fois avec *sancta* chez Tertullien, tant au singulier qu'au pluriel, sans qu'on puisse ici encore découvrir la moindre différence de sens entre 'Écriture sainte' et 'Écritures saintes'. Dans *Iei.* 6,2, Tertullien écrit: 'Intellege *sanctae scripturae* verecundiam'. Au pluriel; nous trouvons l'expression dans *Idol.* 1,2, par exemple: '... *scripturae sanctae* stupri vocabulo utuntur ...' et une dernière fois dans *Carn.* 20,1.

La locution *scriptura sancta* est trop peu employée chez Tertullien pour qu'on puisse parler d'une expression consacrée. Les rares endroits où elle se présente montrent en outre que l'adjectif et le substantif peuvent être intervertis et se mettre aussi bien au singulier qu'au pluriel: *Sancta* n'ajoute d'ailleurs rien ou à peine au sens de *scriptura*. Peut-être que dans *Idol.* 1,2 il accentue l'autorité de l'Écriture.

Scriptura, construit avec *divina*, est plus fréquent, quoique rare encore. Nous le trouvons au singulier dans *Or.* 22,1: 'omnis *scriptura divina*'². Au pluriel, cette locution s'emploie parfois pour marquer la différence avec d'autres écrits, par exemple, dans *Test.* 5,6, où les *divinae scripturae* s'opposent aux *saeculares litterae*. Dans *Nat.* II, 2,5, Tertullien parle des philosophes qui, au milieu de l'"omnimoda literatura" '*divinis quoque scripturis* ... possint videri incursasse'. Mais dans *Adv. Iud.*, on rencontre souvent *divinae scripturae* sans ce contraste³.

L'adjectif *divinus* cependant a le sens du génitif *Dei*. Dans ce cas, *scriptura divina* n'est pas tellement un écrit à caractère exceptionnel, divin, mais un écrit qui appartient à Dieu, qui vient de lui. Des recherches sur la langue d'une époque légèrement ultérieure ont montré qu'on trouve un peu partout des adjectifs qui ont ce sens et que ceux-ci accompagnent presque toujours des mots 'welche eine spezifisch christliche Bedeutung aufweisen, im Denken der Christen eine grosse Rolle spielten, und ihnen deshalb sehr geläufig und ver-

1. Nous trouvons des passages où *scriptura*, au singulier, comprend aussi les écrits néo-testamentaires, chez Irénée, dans *Adv. Haer.* III,12,5; V,30,1 et 2, etc. Le singulier toutefois se réfère encore le plus souvent à l'Ancien Testament.

2. Cf. aussi *Bapt.* 18,2; *Spect.* 3,4; *Adv. Herm.* 29,5; 31,1; *Pud.* 5,9.

3. *Adv. Iud.* 1,6; 1,7; 9,13; 11,11; 14,11.

a whole giving authority. A remarkable thing, he now employs a singular scriptura, now the plural scripturae, in the same sense. Thus, in Virg. 16,1, for example, we find the singular: (latin). The singular is explained here doubtlessly by the parallelism of sound (latin). Tertullian often has recourse to play on words to assonances and consonances. Moreover it is of little matter what has led him to use scriptura in the singular, nothing is opposed to it. The declaration of principle in Mon. 4,4 shows this: (latin). Although there is no canon yet drawn up Tertullian can easily call from a single noun in the singular a collection of writings giving authority.

The plural which refers also to the whole of the Scripture, presents itself, for example, in Adv. Prax 17,2 in which following several quotations from the gospel and psalms, we read (latin).

Scripture represents in reality, the same collection of writings as scriptures. Nothing indicates that Tertullian felt any difference between the plural and singular when he was referring to the whole of the Bible, and doubtless he did not feel any. Also besides the 'secundum scripturam' one finds equally 'secundum scripturas' (Adv. Prax 2,1).

But although it must be believed that Tertullian himself did not perceive any difference between the singular and the plural, the use of the singular to indicate this vast collection of writings is of considerable interest. The plural in this case would be normal, for there was so great a number of writings, as much Jewish as Christian; moreover one could not know exactly yet those which were a part of it or not (see on this subject the remark in the Pud. 10,12 in which Tertullian disapproves of the letter of Hermas). In Greek also one said (Greek) when one was referring to the whole of biblical writings. Now, when Tertullian uses the singular scriptura to indicate this great diversity of writings, he ostensibly expresses an opinion to which for him this multiplicity of writings forms a unity, the writings of the New Testament included. This does not signify that he was the first to express himself thus. Already Irenaeus was indicating by (Greek) the totality of Scripture, Old and New Testaments together. Tertullian has his place in this development which leads towards a fixed canon.

Scriptura presents itself a certain number of times with sancta in Tertullian, as much in the singular as in the plural, without one being able here to discover yet the least difference of sense between 'holy Scripture' and 'holy Scriptures'. In Iei, 6,2 Tertullian writes: '(latin). In the plural we find the expression in Idol. 1,2 for example (latin). and a last time in Carn. 20,1).

The phrase scriptura sancta is very little used in Tertullian for one to be able to speak of a consecrated expression. The rare places in which it is presented show furthermore that the adjective and the noun can be inverted and thus place themselves just as much in the singular as in the plural. Sancta moreover adds nothing or scarcely anything to the sense of scriptura. Perhaps in Idol. 1,2 it accentuates the authority of Scripture.

Scriptura constructed with divina, is more frequent, although still rare. We find it in the singular in the Or. 22,1: (latin). In the plural this phrase is often used to mark the difference with other writings, for example in Test. 5,6 in which divinae scripturae are opposed to saeculares litterae. In Nat. II, 2,5, Tertullian speaks of philosophers who in the middle of the (latin). But in Adv. Iud. one often meets divinae scripturae without this contrast.

6 cont'd/.

The adjective divinus however has the sense of the genitive Dei. In this case scriptura divina is not so much a writing of exceptional divine character, but a writing which belongs to God, which comes from him. The researches into the language of an age slightly previous, have shown that one can find somewhat everywhere adjectives which have this sense and that these accompany almost always words (German)/

traut waren', tels *apostolicus, divinus, dominicus, evangelicus*, etc.¹.

L'assertion de R. Braun que la construction de *scriptura|scripturae* avec *divina* et *sancta* se présente surtout dans des écrits qui s'adressent aux païens, et marque alors une 'insistance à proclamer le caractère sacré ou divin des Écritures'², ne peut se défendre. Tout ce qu'on peut dire, c'est que *scripturae divinae* sert parfois à marquer le contraste avec d'autres écrits. Cela se comprend puisqu'il s'agit en réalité de *scriptura Dei*. Cette locution renforcée se prête bien à faire contraste avec des écrits païens, '*scripturae saeculares*', *adiectivum pro genitivo* pour '*scripturae saeculi*'. Quant à la locution *scriptura sancta*, on peut encore moins prétendre qu'elle serve à faire contraste. Elle se présente d'ailleurs trop rarement pour qu'on puisse en juger. En outre, parmi les passages cités, il n'y en a qu'un qui puisse, au besoin, s'expliquer comme une prise de position contre le paganisme (*Idol.* 1,2); les deux autres se trouvent dans des écrits adressés à des Chrétiens qui n'ont pas besoin d'être convaincus de la *sanctitas* de l'Écriture.

Nous rencontrons une fois, chez Tertullien, *scripturae pristinae*: 'Secedat nunc mentio Paracliti ... Evolvamus communia instrumenta *scripturarum pristinarum*' (*Mon.* 4,1). Au premier abord, on ne voit pas la portée exacte de *pristinae*. *Pristinum* signifie 'les choses anciennes', parfois au sens de tradition respectable³, mais parfois aussi dans celui de choses périmées⁴.

Mais alors quel est le sens de *pristinae* avec *scripturae*? H. Karpp traduit: 'Lasst uns die uns gemeinsam gehörenden Bücher der alten Schriften aufschlagen!'⁵ et opte donc pour 'Ancien Testament'. Il est douteux que Tertullien l'entendait ainsi. Nous trouvons deux fois encore *pristinus* joint à une dénomination de l'Écriture: *pristina instrumenta*⁶. Dans tous ces cas, *pristinae scripturae* ou *pristina in-*

1. J. SCHRIJNEN et CHRISTINE MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, I, p. 89-95.

2. R. BRAUN, op.cit. p. 456.

3. *Nat.* I,10,5. Tertullien reproche aux païens que ce sont eux précisément qui négligent de se conformer à la tradition: 'nam *pristinum* ut rancidum relegatis'. *Pristinum* est en parallèle à *antiquitas, vetustates* et *auctoritas maiorum*.

4. Dans *Adv. Iud.* 3,10, Tertullien oppose *vetus lex* à *nova lex*: 'nova autem lex clementiam designabat et *pristinam* ferocitatem gladiatorum... ad tranquillitatem convertebat. Cf. aussi *Bapt.* 1,1: *pristina caecitas*; *Pud.* 12,6: *lex pristina*.

5. *Schrift und Geist bei Tertullian*, p. 22.

6. '... Deus omnipotens ... effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem ... *pristina* instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit' (*Res.* 63, 7). Cf. aussi *Res.* 63,8.

instrumenta s'opposent au Paraclet. S'il ne s'agit pas d'un hasard, c'est que Tertullien donne à *pristinus* le sens de: 'ce qui existait avant que le Paraclet n'expliquât tout clairement'. Le Paraclet apporta de la clarté dans l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament'¹. C'est pourquoi les noms accompagnés de *pristinus* se réfèrent très probablement à 'the entire Bible'².

Scriptura comme dénomination de parties de l'Écriture

Si *scriptura, scripturae* sont fréquents pour signifier la totalité de la Bible, nous les trouvons, avec une fréquence au moins égale, pour désigner des parties de la Bible. *Scriptura* n'est pas alors une dénomination pour l'Écriture comme un tout, mais pour une des Écritures qui, ensemble, forment la Bible.

Lorsque Tertullien parle de *eadem scriptura*, nous voyons que *scriptura* signifie parfois une des Écritures, un des livres de la Bible, par exemple dans *Adv. Marc.* III, 18,5: 'Idem erit et alibi taurus apud eandem *scripturam*...' Le mot se réfère ici, soit à la Genèse, soit au Pentateuque, mais de toute façon à une partie de l'Écriture, distincte du reste. Au pluriel, nous le trouvons avec le même sens dans, par exemple, *Adv. Marc.* III,6,4: 'Hoc si probari exigis, non eas *scripturas* evolvam, quae...'

Dans ce sens, *scriptura* est très fréquent dans des expressions composées, telles que *scriptura Enoch* (*Cult.* I,3,1), 'le livre d'Hénoch'³, *scriptura Pastoris* (*Pud.* 10,12), 'le livre du Pasteur Hermas', *scripturae prophetarum* (*Adv. Iud.* 13,10), 'les livres des prophètes'⁴. Le

1. Même la législation matrimoniale de Paul fut modifiée par le Paraclet: *Mon.* 14,3, voir p. 87.

2. Ainsi T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 156, note 1.

3. Aux premiers siècles, beaucoup de Chrétiens reconnaissaient de l'autorité au livre d'Hénoch, entre autres Athénagoras et Irénée. Ce n'est qu'après la fixation définitive du canon juif qu'une résistance se manifesta aussi dans certains cercles chrétiens contre cet écrit, que les Juifs dédaignèrent. Tertullien en prend pourtant encore la défense. Voir A. C. SUNDBERG, *The Old Testament of the early Church*, p. 163 sqq.

4. On a prétendu que la dernière partie de l'*Adversus Iudaeos*, les chapitres 9 sqq. notamment, n'étaient pas 'authentiques'. Dans son édition du texte (CSEL, vol. 70, 1942, p. 286), AEM. KROYMANN dit que seul le plan est de Tertullien. Nous ne pouvons évidemment nous attarder ici à ces problèmes. Cf. G. QUISPÉL, *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, p. 68 sqq. Étant donné que leur authenticité a eu des défenseurs éloquents, d'abord, entre autres, P. MONCEAUX dans *Hist. litt. Afr. chr.*, I, p. 298 sqq., en 1955 CÖSTA SÄFLUND dans *De Pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians*, p. 189 sqq., et, en 1964, H. TRÄNKLE, dans une vaste étude parue dans son édition du texte de *Adversus Iudaeos* (voir Introduction, p. LII), nous les incluons dans nos recherches.

8.

such as (latin).

The assertion of R. Braun that the construction of scriptura/scripturae with divina and sancta presents itself above all in writings which are addressed to pagans, and marks thus an insistence in proclaiming the sacred or divine character of scriptures, this cannot be defended. All that one can say is that scripturae divinae sometime serves to mark the contrast with other writings. This is understood since it is a question in reality of scriptura Dei. This reinforced phrase lends itself well to contrast with pagan writings, 'scripturae saeculares', adjectivum pro genitivo for 'scripturae saeculi'. As for the phrase scriptura sancta, one can still less pretend that it serves to make a contrast. It moreover presents itself too rarely for one to be able to judge on this matter. Furthermore, among the passages cited, there is only one that can, if need be, explain itself as a taking up of position against paganism (Idol. 1,2) the two others are found in writings addressed to christians who have no need to be convinced of the sanctitas of the Scripture.

We meet once in Tertullian, scripturae pristinae: (latin) (Mon.4,k). At first sight, one cannot see the exact extent of pristinae. Pristinum means old things often in respect of respectable tradition, but also sometimes in that of outdated things.

But then what is the sense of pristinae with scripturae? H. Karpp translates: (German), and opts therefore for Old Testament. It is doubtful that Tertullian understood it thus. We find twice again pristinus joined to a nomenclature from scripture: pristina instrumenta. In all these cases, pristinae scripturae or pristina instrumenta is opposed to the Paraclete. It is not a question of a hazard, it is Tertullian who is giving to pristinus the sense of: 'that which was existing before the Paraclete explained everything clearly'. The Paraclete brought clarity into the interpretation of the Old and New Testament. That is why the nouns accompanied by pristinus refer very probably to the entire Bible.

Scriptura as a classification of parts of Scripture.

If scriptura, scripturae are frequent for indicating the totality of the Bible, we find them, with at least an equal frequency to indicate parts of the Bible. Scriptura is not then a nomenclature to indicate the Scripture as a whole but for one of the Scriptures which together form the Bible.

When Tertullian speaks of eadem scriptura, we see that scriptura means sometimes one of the Scriptures, one of the books of the Bible, for example in Adv. Marc. III,18,5: (latin). The word refers here, either to Genesis or to the Pentateuque, but any way to a part of Scripture distinct from the rest. In the plural we find it with the same sense in for example Adv. Marc. III,6,4 (latin).

In this sense, scriptura is very frequent in composed expressions, such as scriptura Enoch (Cul. 1,3,1) 'the book of Henoch' scriptura Pastoris (Pud.10,12) 'the book of Pastor Hermas', scripturae prophetarum (Ad. Iud. 13,10) 'the books of the prophets. The/

mot n'est guère alors un terme technique, il signifie 'écrit' en général.

Pour désigner l'Ancien Testament seul, Tertullien utilise parfois aussi *scriptura*, en précisant le plus souvent par d'autres mots. Lorsque dans l'Apologétique il parle de l'Écriture, il vise seulement l'Ancien Testament. Lorsque, par exemple, il invoque l'ancienneté des *scripturae* (Ap. 20,1), c'est encore à l'Ancien Testament qu'il se réfère¹. Dans *Adv. Prax.* 15,1, il dit *scriptura vetus* par opposition à *novum testamentum*. Dans les livres contre Marcion, l'expression *scriptura creatoris* est fréquente, par exemple dans IV,12,5. Dans la perspective de la polémique avec Marcion, cette dénomination de l'Ancien Testament se comprend aisément, car la discussion porte sur le problème du 'Créateur et Christ'. Non sans malice, Tertullien met en évidence des ressemblances entre le Christ, que Marcion reconnaît, et des faits rapportés dans le livre du Créateur, décrié par Marcion. Une autre expression pour désigner l'Ancien Testament est, dans *Mon.* 7,1, *legales scripturae*; l'adjectif *legales* reprend le sens de *lex et prophetiae*², qui peut se condenser dans le mot *lex*. 'Recueils de lois' serait une traduction trop légaliste de *legales scripturae*; mieux vaut 'livres de la Loi', 'Loi' synthétisant le sens de 'la Loi et les Prophètes'. Les associations légalistes qu'évoque l'expression *legales scripturae*, n'ont d'ailleurs pas dû déplaire à Tertullien lorsque, dans *Mon.*, il plaide la loi de la monogamie.

Pour le Nouveau Testament, Tertullien emploie aussi quelques expressions où *scriptura* a le sens de 'livre'. Dans *Adv. Marc.* IV,39,13 néanmoins, *scriptura evangelica* se réfère seulement à l'évangile que l'auteur commente à ce moment (Luc.). Pour parler de l'ensemble des évangiles, il utilise l'expression *dominicae scripturae*. *Dominicus* est un de ces mots que Schrijnen et Mohrmann appellent des adjectifs à sens de génitif (voir p. 7 sq.). Il s'agit ici d'un *genitivus obiectivus*: *dominicae scripturae* sont les écrits concernant le Christ (*Dominus*).

1. Selon H. VON CAMPENHAUSEN, dans *Entst. chr. Bib.*, p. 319, Tertullien oppose une fois *scriptura*, en tant que dénomination de l'A.T. à *evangelium*, dans *Adv. Herm.* 22,5: 'adoro *scripturae* plenitudinem, qua mihi et factorem manifestat et facta: in *evangelio* vero amplius et ministrum atque arbitrum factoris invenio, sermonem'. Dans ses premiers ouvrages, en effet, Tertullien n'emploie jamais *scriptura* pour le N.T. (Avant *Adv. Marc.* seulement dans *Ux.* II,2,2 et 5.1). On peut toutefois entendre ici *evangelium* comme une partie de *scriptura*. Il n'est pas sûr que 'das alte Gegenüber von *scriptura* und *evangelium*' paraisse, comme le veut VON CAMPENHAUSEN. Il est vrai que la même terminologie '*scriptura* - '*evangelium*' se présente aussi dans 20,3-4; là aussi on trouve *scriptura* après l'explication de citations paléo-testamentaires. P. 41 on trouvera le sens exact d'*evangelium* à ces endroits.

2. Pour l'origine de cette terminologie, voir p. 91 sqq.

Prax. 7,2 montre qu'il s'agit bien des évangiles, car, après avoir dit: 'omni paene in loco de contemnendo saeculo, *scripturis dominicis* commonetur...', Tertullien donne, un peu plus loin, une citation de l'apostolus', c'est-à-dire, d'une épître de Paul. R. Braun croit que *scripturae dominicae* se réfère ici au Nouveau Testament entier¹, mais il s'agit fort probablement, comme c'est presque toujours le cas, des livres que Tertullien cite avant les épîtres apostoliques, c'est-à-dire, les évangiles. *Pracschr.* 44,7 le montre de façon encore plus évidente: 'Si vero memores dominicarum et apostolicarum (*scripturarum* et) denuntiationum in fide integra steterint...'. Bien que *scripturarum* soit probablement étranger au texte de Tertullien, ce passage montre que le *dominicae* qui précède *apostolicae* se réfère à ce qui, dans les évangiles, est dit du Christ et de ce que le Christ dit (il s'agit d'un avertissement au sujet de faux apôtres). À *apostolicae*, Tertullien ne relie d'ailleurs jamais *scripturae*, mais bien *litterae* et *instrumenta*, comme nous le verrons plus loin. Pour l'ensemble du Nouveau Testament nous ne trouvons l'expression *scripturae novae* qu'une seule fois, dans *Adv. Prax.* 24,3: 'Nobis omnes *scripturae* et *veteres* Christum Dei et *novae* Filium Dei praefiniunt'. Nous avons déjà vu le singulier *scriptura vetus*. Tertullien fut un des premiers à considérer comme un tout les écrits que nous appelons aujourd'hui le Nouveau Testament. Jusqu'à son époque, il n'existait pas ou à peine un nouveau canon à côté de l'ancien. Irénée, par exemple, use rarement d'un singulier pour parler des écrits néo-testamentaires, bien que, chez lui, le Nouveau Testament commence à fonctionner comme une unité². À cet égard, Tertullien a fait un pas de plus dans le développement, car, chez lui, à côté des dénominations au pluriel, nous en trouvons aussi au singulier³. *Scripturae novae* exprime aussi bien la pluralité que l'unité.

Nous remarquons donc que, chez Tertullien, *scriptura* se réfère souvent à un seul livre de la Bible ou à un ensemble cohérent de quelques livres bibliques. Dans la plupart des cas, il faut traduire par 'livre', très rarement par 'écrit'.

Passages de l'Écriture sainte

Par le mot *scriptura* Tertullien ne désigne pas seulement le grand ensemble de l'Écriture, mais aussi, comme nous l'avons vu, chacune de ses parties: un livre, une série de livres, un testament entier, et même - nous y arrivons - la plus petite subdivision que l'Écriture

1. R. BRAUN, op.cit. p. 457.

2. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 220 et p. 237.

3. Cf. p. 59.

word then is scarcely a technical term, it means writing in general.

To indicate the Old Testament alone, Tertullian sometimes uses scriptura also, making it clear the most often by other words. When in the Apologeticum he speaks of Scripture, he only covers the Old Testament. When for example, he invokes the old nature of scripturae (Ap.20,1) it is still to the Old Testament that he is referring. In Adv. Prax. 15,1 he says scriptura vetus in opposing to novum testamentum. In the books against Marcion, the expression scriptura creatoris is frequent, for example in IV,12,5. In the perspective of the polemic with Marcion, this nomenclature from the Old Testament is easily understood, for the discussion bears on the problem of the Creator and Christ. Not without malice Tertullian puts in evidence resemblances between Christ, that Marcion recognises, and facts reported in the book of the Creator, decried by Marcion. Another expression to indicate the Old Testament is in Mon. 7,1, legales scripturae; the adjective legales takes up the sense of lex et prophetae, which can be condensed in the word lex. Groups of laws would be a too legal translation for legales scripturae; much better would be books of the Law. Law synthetising the sense of Law and the Prophets. The legal associations which the expression legales scripturae evokes, moreover could not displease Tertullian since, in Mon. he pleads for the law of monogamy.

For the New Testament, Tertullian also uses some expressions in which scriptura has the sense of 'book'. In Adv. Marc. IV, 39,13, nevertheless, scriptura evangelica refers only to the gospel which the author is commenting at this moment (Luc). To speak of the whole of the gospels he uses the expression dominicae scripturae. Dominicus is one of the words which Schrijnen and Mohrmann call adjectives in the sense of genetive (see p. 7 sq). It is a question here of genetivus objectivus dominicae scripturae are the writings concerning Christ (Dominus). Pat. 7,2 shows well enough that it is a question of the gospels, for, after having said: (latin), Tertullian gave us a little later, a quotation from the apostolus, that is to say from an epistle of Paul. R. Braun believes that scripturae dominicae refer here to the whole New Testament but it is a question very probably, as it is almost always the case, of the books which Tertullian cites before the apostolic epistles, that is to say, the gospels. Praescr. 44,7 shows this in a more evidence way yet (latin). Although scripturarum is probably foreign to the text of Tertullian this passage shows that the dominicae which precedes apostolicae refers to that which in the gospels is said of Christ and of what Christ says (it is a question of a warning on the subject of false apostles). Moreover Tertullian never links scripturae to apostolicae, but rather litterae and instrumenta, as we will see later. For the whole of the New Testament we only find the expression scripturae novae a single time in Adv. Prax 24,3: (latin). We have already seen the singular scriptura vetus. Tertullian was one of the first to consider as a whole the writings which we call today the New Testament. Up to his time, there was not existing, or scarcely existed, a new canon beside the old. Irenee, for example, rarely uses a singular to speak of new testament writings, although, in him, the New Testament begins to function as a new. In this regard, Tertullian made a further step in development, for in him, besides nomenclatures in plural, we find some also in the singular. Scripturae novae expresses plurality as well as unity.

We therefore note that in Tertullian scriptura only refers to a single book of the Bible or to a coherent whole of some biblical books. In most cases it is necessary, to translate by book, very rarely by writing.

Passages from Holy Scriptures.

Tertullian does not only indicate by the word scriptura the great whole of Scripture, but also, as we have seen each one of its parts; a book, a series of books, a whole testament, and even - we will come to it - the least subdivision that Scripture/

knows, a text, a passage, of scripture. In our modern languages we cannot translate scriptura literally, be it only because of the very vast field of its meaning - which goes from the total to the least part.

Adv. Herm. 32,1 furnishes an excellent example of the use of scriptura in the sense of passage; after a long commentary on Gn. 1,2 Tertullian writes: (latin) ' This is what I would reply on the subject of the text in question. In Res. 10,1 we find the same usage in the plural: (latin): You use text where the flesh is denigrated: you must also use those where it is glorified.

In certain composed words we find scriptura in the same sense. With allegoricae scripturae Tertullian does not refer to biblical books, but to texts and pericopes, which can be explained allegorically, as, for example, in the Res. 26,1 and 29,1. At the same time the expression scripturae dei, which presents itself once, means passages from the Scripture of God (Adv. Herm. 33,1) At this point, Tertullian asks if, in Scripture, there is a single place where there is question of matter as primordial matter. He pursues this in saying that Hermogene (latin) could not have, in fact, found this place among the text of the writings of God.

Graeca scriptura.

A remarkable passage, unique of its kind, is found in the Adv. Marc, II, 9,1 where Tertullian uses scriptura in the expression Graeca scriptura. It is a question of the translation of Gn 2,7: Has God put in man his spirit or only a breath of the Spirit? Tertullian says: (latin). It is clear that Graeca scriptura refers here to the translation of the Septante. But what does he understand by this? Is he assimilating scriptura to translation? That is a meaning which is for the least unusual. Furthermore Tertullian was certainly aware that a translation as such had not the force of proof. It seems rather that he was giving to scriptura in its greek form such a normative value that automatically he was identifying translation with the original text. In this case he speaks of scripture in its greek form as of an authentic text.

In this, he does not distinguish himself from his contemporaries. In the first centuries, the idea that the translation of Septante was of divine inspiration, was current. Irene, for example, speaks abundantly of it (Adv. Haer, III, 21,2) The Septante, in effect, was a particularly remarkable case; it rendered intelligible to others the holy writings of the Jews. During a long time it was in the world of antiquity the only translation among others truly accessible to christians. The greek Fathers of the Church saw in it the work of divine providence which, this time, prepared the world for the coming of Christ. That the authors of new testamental writings used it for their quotations, evidently added to its authority. But as soon as christians set themselves to draw from the Septante, the Jews tried to break away from it. In Adv. Marc. III, 13,4-5 in Tertullian, we find the example of a divergence of opinion with the Jews over the exact text of Is. 7,14. Jerome was the first to go back to the Hebrew text and thus he undermined the centuries old authority of greek tradition.

But nevertheless remains remarkable that Tertullian called scriptura translation. Justin moreover did this before him. According to P. Benoit, Irene and Clement of Alexandria compare the Septante to the work of Esdras who, inspired by God gave from memory the text of the books of Moses. It is in the same way, that according to them, the inspiration of God maintained the work which was not original either, of the translators of the Septante. Tertullian does not say anything of the kind, but in this perspective, his expression Graeca scriptura/

Natural Man
Sept. Bible / Jews

plique mieux. Il a d'ailleurs, lui aussi, exprimé son admiration pour le travail des traducteurs dans *Ap.* 18,7.

Les nombreux endroits où Tertullien emploie *scriptura* montrent que la portée sémantique du terme est très large. C'est à bon droit que R. Braun dit: 'L'usage chrétien ne s'appuyait pas sur une définition théologique précise'¹. Car non seulement Tertullien utilise *scriptura* pour désigner des textes profanes et païens, mais l'emploi qu'il en fait pour les Écritures saintes comporte de nombreuses significations: le mot n'est pas encore un terme technique.

On peut se demander comment Tertullien en est venu à utiliser le mot *scriptura* pour l'Écriture et, qui plus est, avec une telle fréquence. Pour répondre à cette question, il faut se reporter à l'emploi grec de ἡ γραφή/αἱ γραφαί dans le Nouveau Testament², où le mot désigne souvent l'Écriture sainte (non encore enrichie du Nouveau Testament). Là aussi nous trouvons différentes significations: le mot désigne tantôt l'ensemble de l'Écriture, tantôt une simple citation; tantôt il est au pluriel, tantôt au singulier. Chez les Pères apostoliques et chez Irénée nous trouvons ἡ γραφή et αἱ γραφαί d'une façon presque générale; plus souvent encore γέγραπται. Chez les Pères apostoliques, ἡ γραφή désigne seulement l'Ancien Testament; chez Irénée, il arrive que le mot englobe déjà l'ensemble nouveau de l'Ancien et du Nouveau Testament³. Chez lui, le mot se réfère parfois aussi à un seul livre biblique (*scriptura Geneseos*, *Adv. Haer.* II,2,5), comme nous l'avons vu chez Tertullien. Irénée a également précédé Tertullien dans l'emploi de γραφή/*scriptura* pour les livres bibliques 'apocryphes' non reconnus (*Adv. Haer.* I,20,1).

Dès avant Tertullien nous voyons aussi le mot associé à d'autres mots. La locution avec l'équivalent de *divinus* se présente chez Irénée: θεῖαι γραφαί (*Adv. Haer.* II,27,1), ainsi que chez Théophile d'Antioche (*Ad Autolyicum* 2,22). Ce qui ne veut nullement dire que Tertullien ait pris cette locution chez ces auteurs, mais simplement qu'elle existait avant lui. Il est même assez naturel qu'un écrivain qui parlait et écrivait le grec aussi bien que le latin, transposât, en latin, des expressions grecques courantes.

1. R. BRAUN, op.cit. p. 458.

2. Dans la version des Septante on ne rencontre que le singulier ἡ γραφή. Dans l'A.T. on parle toutefois rarement de l'Écriture' et, dans ce cas, toujours au singulier (קְרָיִי). Mais סֵפֶר se présente au pluriel. La Septante traduit ce terme par βιβλοι.

3. Cf. p. 7.

Nous trouvons γραφή construit avec l'équivalent de *sanctus*, ἅγιος, dans le Nouveau Testament (*Rm.* 1,2) et chez Théophile d'Antioche (*Ad Autolyicum* 2,19). À la fin du II^e siècle, cette association est assez courante. *Sanctus* traduit parfois aussi ἱερός. La traduction la plus ancienne de la 1^{ère} lettre de Clément, rend τὰς ἱερὰς γραφάς, dans 45,2, par *sacras scripturas*, mais dans 53,1, par *sanctas scripturas*¹. On conçoit fort bien qu'on ait hésité à utiliser *sacer*, étant donné ce que le mot évoquait, et qu'on ait préféré *sanctus*, non seulement pour traduire ἅγιος, mais aussi ἱερός. Les mystères païens s'appelaient *sacra* et l'on comprend que les Chrétiens, même dans leur terminologie, aient tenu à garder leurs distances. Les Chrétiens de langue latine se distinguaient d'ailleurs en cela de leurs frères orientaux qui, dans leur terminologie, ne se montrèrent pas aussi intransigeants². Si, chez le plus ancien traducteur de l'épître de Clément, on perçoit encore une hésitation entre *sacer* et *sanctus*, chez Tertullien cette étape est franchie et *sacer* est entièrement banni³.

R. Braun voit une autre raison à l'abandon de *sacra scriptura*. Les auteurs chrétiens, dit-il, cherchent à éviter une terminologie qui est en usage chez les Juifs (p. 456). La langue de Tertullien cependant ne trahit guère de tendances anti-juives⁴.

Nous trouvons l'équivalent de *dominicae scripturae*, κυριακαὶ γραφαί chez Denis de Corinthe, tel qu'Eusèbe le cite dans son Histoire Ecclésiastique (IV,23,12). Dans ce passage, le terme se réfère probablement au Nouveau Testament, mais il se peut aussi qu'il ne vise que les évangiles. Chez Irénée, cette locution est fréquente (entre autres, *Adv. Haer.* II,35,4) comme dénomination de l'ensemble de l'Écriture⁵.

Il est peu probable que Tertullien ait emprunté sa terminologie aux passages en question, mais il est probable que l'emploi de γραφή/*scriptura*, ainsi que l'emploi des constructions avec les adjectifs nommés, était déjà connu dans la langue chrétienne. La chose la plus remarquable, c'est que, par le singulier *scriptura*, Tertullien peut désigner l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sans

1. G. MORIN, *Sancti Clementis Romani ad Corinthios Epistulae versio latina antiquissima*.

2. 'En Orient, la littérature chrétienne a adopté quelques termes relatifs aux mystères, ... mais les chrétientés occidentales ont décidément refusé tous les éléments qui étaient en relation avec les mystères ... Ainsi on a évité ... l'usage du mot "mysterium" et de ses équivalents latins "sacra" et "arcana"'. CHRISTINE MOHRMANN, *ELC*, I, p. 98 sq.

3. Au sujet de 'sacrosanctus' (*Res.* 22,2), voir p. 55.

4. Au sujet de l'attitude de Tertullien à l'égard des Juifs, voir p. 73 sqq.

5. Cf. aussi H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 220.

explains itself the better. He has moreover himself expressed his admiration for the work of translators in Ap. 18,7.

The numerous places in which Tertullian uses scriptura show that the semantic extent of the term is very large. It is quite rightly that R. Braun says: Christian usage was not basing itself upon a precise theological definition. For not only does Tertullian use scriptura to indicate profane and pagan texts, but the use which he makes of it for holy Scriptures carries with it numerous meanings; the word is not yet a technical term.

One can ask oneself how Tertullian came to use the word scriptura for the Scripture, and what is more, with so much frequency. To reply to this question we must go back to the greek usages of (greek) in the New Testament, in which the word often designates holy Scripture (not yet enriched by the New Testament). There also we find different meanings: the word designates now the whole of scripture, now a simple quotation; now it is in the plural, now in the singular. In the apostolic Fathers and in Irenee we find (greek) and (greek) in a most general manner; more often still (greek). In the apostolic Fathers (greek) only designates the Old Testament; in Irenee, it happens that the word already covers the new unity of the Old and New Testament. In him, the word refers sometimes also to a single biblical book (scriptura Geneseos Adv. Haer., II,2,5), as we have seen in Tertullian. Irenee equally preceded Tertullian in the use of (greek) for the apochryphal biblical books not recognised (Adv. Haer. I,20,1).

Thus we see the word association to other words before Tertullian. The phrase with the equivalent of divinus is presented in Irenee: (greek) (Adv. Haer II,27,1) just as in Theophile of Antioche (Ad Autolycom 2,22). This in no way means to say that Tertullian took this phrase from these authors, but simply that it existed before him. It is even natural enough that a writer who was speaking and writing greek as well as latin, should transpose, in latin, current greek expressions. /

We find (greek) constructed with the equivalent of sanctus, (greek) in the New Testament (Rm,1,2) and in Theophile of Antioche (Ad Autolycom 2,19). At the end of the 2nd century this association is current enough. Sanctus sometimes translates (greek) also. The most old translation of the 1st letter of Clement translates (greek) in 45,2 by sacras scripturas, but in 53,1 by sanctas scripturas. One conceives very well that there must have been hesitation in using sacer, given that this word evoked and that one preferred sanctus, not only to translate (greek) but also (greek). The pagan mysteries were called sacra and one can understand the christians, even in their terminology should have held on to keeping their distance. Latin speaking christians moreover distinguish themselves in this from their oriental brothers, who in their terminology do not show themselves so intransigent. If, in the most ancient translator of the epistle of Clement one still perceives a hesitation between sacer and sanctus, in Tertullian this stage is crossed and sacer is entirely bannished.

R. Braun sees another reason for abandoning sacra scriptura. The christian authors, he says, seek to avoid a terminology which is used by the Jews (p.456) Tertullian's language however scarcely betrays any anti-jewish tendencies.

We find the equivalent of dominicae scripturae, (greek) in Denis of Corinth, such as Eusebeus cites in the Eccliological History. (IV, 23,12). In this passage, the term refers probably to the New Testament, but maybe also it only covers the gospels. In Irenee, this phrase is frequent (amongst others, Adv. Haer. II,35,4) as a description of the whole of the Scripture.

It is hardly probable that Tertullien borrowed his terminology from the passages in question, but it is probably that the usage of (greek) scriptura, just as the use of constructions with named adjectives, was already known in Christian language. The most remarkable think is that by the singular scriptura, Tertullian can designate the whole of the Old and New Testaments. Without/

disposer d'un canon déjà entièrement fixé, il pense manifestement à une collection d'écrits inspirés¹.

Instrumentum

Le terme *instrumentum* se présente 87 fois chez Tertullien, très souvent (environ dans la moitié des cas) comme dénomination de l'Écriture. Il ne correspond à aucun terme comparable dans le Nouveau Testament et il ne semble pas avoir été courant dans ce sens à l'époque de Tertullien. Il ne constitue certainement pas une expression consacrée pour désigner la Bible: les nombreuses combinaisons, toujours différentes, dans lesquelles Tertullien l'emploie suffisent à le prouver. Le terme, sans doute, n'était pas assez clair pour se passer de ces compléments explicatifs, car son application à l'Écriture était toute nouvelle.

La signification d'instrumentum

Ce qu'il y a de remarquable dans le terme *instrumentum* comme dénomination de l'Écriture, c'est que, contrairement à *scriptura*, *testamentum*, *lex et prophetiae*, etc., il ne traduit pas un équivalent grec. Tertullien l'emploie cependant parfois comme synonyme de *scriptura* ou de *testamentum*, par exemple, mais dans ses citations de la Bible il ne l'utilise jamais pour traduire γραφή ni διαθήκη.

Le problème qui se pose est de savoir non seulement ce que le mot signifie, mais aussi où Tertullien l'a trouvé et pourquoi il l'emploie si fréquemment.

Le mot *instrumentum* existait en latin, mais, avant Tertullien, il ne s'était jamais présenté dans le sens d'Écriture sainte. Il s'agit, en effet, d'un néologisme sémantique. Pour les latins, *instrumentum* signifiait en premier lieu 'équipement', 'outil'. *Apparatus* et *ornatus* sont des termes parallèles². Dans un certain contexte, *instrumentum* peut signifier 'un instrument pour s'instruire', un 'manuel', par exemple: 'doctrinae *instrumentum* de virtutibus animi vel corporis' (Apolée, *Ap.* 91). Le verbe *instruere*, de son côté, se présente parfois dans le sens d'enseigner'. Ce sens n'est pas primaire, mais n'est qu'une spécification d' 'équiper'. On verra que ce dernier sens jouera un rôle

1. On trouve la même chose chez Irénée. Des paroles comme 'omnes clamant scripturae' font dire à J. HOH: 'So kann nur reden, wer einen abgeschlossenen Kreis von Schriften gelesen hat', *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, p. 78 sq.

2. Chez Tertullien nous trouvons également des passages où *instrumentum* a ce sens: *Adv. Marc.* II, 16, 2; *Cult.* I, 2, 1, etc.

important chez Tertullien. Dans les milieux juridiques, *instrumentum* avait le sens de 'moyen probant' et aussi, mais rarement, celui de 'schriftliches Beweismittel, Urkunde'¹. C'est peut-être ce qui compta pour Tertullien.

La situation n'était donc pas telle que Tertullien se trouvait en présence d'un terme tout fait qu'il n'avait plus qu'à appliquer à l'Écriture. *Instrumentum* avait un sens beaucoup trop étendu pour cela. Les passages suivants, où l'auteur explique *instrumentum* par le verbe *instruere* dans le sens d'enseigner', sont sans doute une clef pour le sens qu'il donne à ce terme. Dans *Adv. Herm.* 19, 1, il écrit: 'Sed et ad originale *instrumentum* Moysei provocabo, unde et diversa pars (prae)sumptiones suas ingratis fulcire conatur, ne scilicet non inde *instrui* videatur, unde oportet'. Si c'est à dessein que Tertullien a réuni le substantif et le verbe, il marque ostensiblement le lien avec *instruere*; sinon, cette citation prouve d'autant plus qu'il a senti cette connexion. Dans *Adv. Herm.* 20, 2: 'non ita scriptura *instruxisset*: In principio deus fecit, sed ex principio' confirme que, lorsque *instruere* et *instrumentum* s'appliquent à l'Écriture, Tertullien entend ces mots dans le sens de 'donner un enseignement'². Il fait, dirait-on, de l'étymologie, c'est-à-dire qu'il utilise et interprète *instrumentum* comme si c'était un substantif qui comporterait exactement le sens que le verbe *instruere* a parfois, celui d'enseigner'. Il est possible que le sens de 'document', dans lequel *instrumentum* se présente quelquefois, ait joué ici. Sa manière juridique d'argumenter, avec l'autorité de l'Écriture comme instrument, enseignement et preuve, donne suffisamment de raisons pour supposer une référence à la terminologie du droit.

Or, dans l'œuvre de Tertullien, *instruere* et *instrumentum* ne se réfèrent pas toujours à un enseignement écrit. Tout moyen d'enseignement, tout instrument d'étude peut être un *instrumentum*, même lorsqu'il s'agit de la révélation de Dieu en général. Dieu dispose de beaucoup de moyens pour se révéler à nous. Chacun de ces moyens pourrait s'appeler un *instrumentum*. Il arrive que Tertullien emploie aussi *instrumentum* pour des révélations non écrites. Dans *Adv. Marc.* I, 18, 2, il dit: 'Nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. Sed cui nulla natura est naturalia *instrumenta* non suppetunt'. Il s'agit ici 'd'outils, d'instruments d'étude de la nature'. Les 'œuvres

1. Cf. H. HEUMANN et E. SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts* s.v. 'instrumentum'.

2. Cf. aussi *Scorp.* 12, 5: 'de apocalypsi quoque sua *instructus*'.

disposing of a canon already entirely fixed, he is manifestly thinking of a collection of inspired writings.

Instrumentum

The term instrumentum is used 87 times in Tertullian, very often (lets say in about half the cases) as a description of Scripture. It does not correspond to any comparable term in the New Testament and it does not seem to have been current in this sense in Tertullian's age. It certainly does not constitute a consecrated expression to indicate the Bible: the numerous combinations, which are always different, in which Tertullian uses it suffice to prove this. The term, doubtless, was not clear enough to get over being used without these explanatory compliments, for its application to Scripture was quite new.

The meaning of instrumentum.

What is remarkable in the term instrumentum as a description for the Scripture, is that on the contrary to scriptura, testamentum, lex et prophetae, etc., it does not translate a greek equivalent. Tertullian uses it however often as a synonym of scriptura or of testamentum, for example, but in his quotations from the Bible he never uses it to translate (greek) or (greek).

The problem which is posed is to know not only what the word means but also where Tertullian found it and why he uses it so frequently.

The word instrumentum existed in latin, but, before Tertullian, it was never presented in the sense of holy Scripture. It is a question in fact of a semantic neologism. For the latins, instrumentum meant in the first place 'equipment' or 'tool'. Apparatus and ornatus are parallel terms. In a certain context, instrumentum can mean 'an instrument for instructing oneself', a 'manual', for example: 'doctrinae instrumentum de virtutibus animi vel corporis (Apulee Ap. 91). The verb instruere, on its side is sometimes presented in the sense of 'to teach'. This sense is not primary, but is but one specification of 'to equip'. One will see that this last sense will play an important role/in Tertullian. In judicial milieux instrumentum had the sense of 'valid' means and also, but rarely, that of 'schriftliches Beweismittel, Urkunde'. It is perhaps what counts for Tertullian.

The situation was not therefore such that Tertullian found himself in the presence of a ready made term which he had no more to apply to Scripture. Instrumentum had a much too wide a sense for that. The following passages, in which the author explains instrumentum by the verb instruere in the sense of 'to teach', are doubtless a key to the sense which he gives to this term. In the Adv. Herm. 19,1, he writes: 'Sed et ad originale instrumentum Moysei provocabo, unde et diversa pars (prae)sumptiones suas ingratis fulcire conatur, ne scilicet non inde instrui videatur, unde oportet'. If it is on purpose that Tertullian has brought to the substantive and the verb together, he ostensibly marks the link with instruere; if not this quotation proves all the more that he felt this connection. In Adv. Herm. 20,2: 'non ita scriptura instruxisset: In principio deus fecit, sed ex principio' confirms that when instruere and instrumentum are applied to Scripture, Tertullian understands these words in the sense of 'giving a teaching'. One would say that he is doing etymology, that is to say he uses and interprets instrumentum as if it were a substantive which would carry exactly the sense that the verb instruere sometimes has, that of 'to teach'. It is possible that the sense of 'document', in which instrumentum sometimes is presented played its role here. His judicial manner of arguing, based on the authority of Scripture as instrument, teaching and proof, gives sufficient reasons for supposing a reference to law terminology.

Now, in Tertullian's works, instruere and instrumentum do not always refer to a written teaching. Every means of teaching, every instrument of study can be an instrumentum, even when it is a matter of revelation of God in general. God disposes of many means for revealing himself to us. Each one of these means could be called an instrumentum. It happens that Tertullian uses instrumentum also for non-written revelation. In Adv. Marcionem 1,18,2, he says: 'Nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. sed cui nulla natura est naturalia instrumenta non suppentunt'. It is a matter here of tools of instruments of study for nature. The works/

de Dieu' (telles qu'on peut les voir dans la nature) sont donc aussi des *instrumenta*. La prédication (orale) est, elle aussi, un *instrumentum*: l'*instrumentum praedicationis* (l'outil, l'instrument de la prédication) stimule la *disciplina* (Pud. 1,5). De même les Écritures sont un instrument, à côté des autres moyens que Dieu utilise pour se faire connaître. On connaît Dieu par ses œuvres; l'âme aussi le connaît, 'sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, adiecit *instrumentum litteraturae*' (Ap. 18,1). Dieu y ajouta l'instrument de l'Écriture¹.

Il est possible que les Juifs ne soient pas étrangers à l'application d'*instrumentum* à l'Écriture. R. Braun croit qu'ils utilisaient le mot pour les livres saints. Il signale que, dans la synagogue de Naro, près de Carthage, à l'endroit où étaient conservés des rouleaux juifs, on a découvert le mot *instrumenta* (datant probablement du III^e ou IV^e siècle). Tertullien aurait dans ce cas emprunté directement une dénomination juive². Or, chose remarquable, il écrit parfois *vetus instrumentum*, mais jamais *novum instrumentum*, alors que, dans ses polémiques avec Marcion et d'autres adversaires, il ramène tout au problème de 'ancien et nouveau'. Il se peut, en effet, que l'association entre *instrumentum* et l'Ancien Testament, en tant que livre des Juifs, était si forte que Tertullien ne put se décider à franchir le pas et à appeler le Nouveau Testament de la même façon.

Conformément à Zahn, R. Braun distingue deux sens d'*instrumentum* lorsque Tertullien l'applique à l'Écriture. Le plus souvent, dit-il, il a le sens de 'document faisant preuve', mais parfois il se rapproche du sens d'instruire' (*edocere* = enseigner). Le premier est proche de l'emploi moderne d'*instrumentum*: 'instrument de travail', le dernier du sens (secondaire) du verbe *instruere*³.

Cette distinction risque toutefois de devenir purement académique, car, lorsque le mot désigne l'Écriture, les deux sens se confondent presque. En effet, lorsque c'est Dieu qui instruit les hommes, cet enseignement est *ipso facto* un 'moyen probant' dans toute discussion.

1. Un exemple de l'emploi d'*instrumentum* chez Tertullien, où l'on ne peut comprendre le sens que si on tient compte de l'enchaînement avec *instruere*, se trouve dans *Adv. Marc.* V,1,3: 'Ne illius probetur, qui omnia apostolatus eius *instrumenta* protulit ...'. Marcion a peur, dit Tertullien, que Paul n'aille ressembler à l'apôtre promis par le Créateur. C'est pourquoi il dit des choses étranges de Paul, 'ne...' etc. *Instrumenta* se réfère ici à des passages prophétiques de l'A.T., où la venue de Paul est prédite. Aussi Tertullien traitera-t-il la question de ces passages dans le même chapitre.

2. R. BRAUN, op.cit. p. 470.

3. R. BRAUN, op.cit. p. 465.

Une chose est certaine, c'est que les deux nuances existent et qu'on les reconnaît parfois très nettement. L'emploi juridique d'*instrumentum* a pu amener Tertullien à se servir du terme pour l'Écriture. Braun rappelle, qu'en termes de droit, *instrumentum* est: 'le document écrit qui sert à instruire la cause, à établir la preuve', ce qui, en langage courant, signifie: 'pièce écrite faisant foi'⁴. Il serait spécieux de vouloir démêler ces nuances dans l'emploi que Tertullien fait d'*instrumentum*, comme on peut s'en rendre compte dans *Carn.* 2,2, où il parle des '*originalia instrumenta Christi*' (*instrumenta* se réfère ici aux passages de la Bible concernant la naissance (*originalia*) du Christ). Braun cite ce passage comme exemple de l'emploi d'*instrumentum* avec la nuance juridique: 'passages faisant foi de tel événement ou mystère'². On pourrait tout aussi bien retenir ici le sens d'instruire': 'passages qui nous instruisent sur la naissance du Christ'. En réalité, il est rare que dans un cas donné on puisse discerner exactement les nuances que Tertullien donne à *instrumentum*.

Pourquoi a-t-il introduit la dénomination *instrumentum* et pourquoi l'a-t-il employée si souvent? Et, s'il a emprunté le terme aux Juifs, pourquoi? Si c'est parce qu'il cherche un autre mot que *testamentum* pour désigner non pas l'Alliance, mais le livre de l'Alliance, ainsi que Zahn et Braun le supposent³, la solution ne vaudrait que pour les cas où *instrumentum* désigne soit l'Ancien soit le Nouveau Testament. Tous les autres cas, où *instrumentum* se réfère à l'Écriture entière, à un livre biblique ou à un simple texte, resteraient inexplicables. Tertullien cherchait-il un terme qui, plus que *scriptura*, exprimât le caractère d'autorité du texte? L'association avec le 'témoignage probant' devant le tribunal joue-t-elle dans l'intérêt qu'il montre pour cette dénomination? Dans les polémiques qu'il soutint tout au long de sa vie, des 'pièces à conviction', en tout cas, lui ont été utiles. Ce sens d'*instrumentum* l'a sans doute séduit au point qu'il a fait du mot une dénomination quasi prédestinée de l'Écriture.

Il est difficile de cerner exactement *instrumentum* dans une traduction. Dans la langue moderne, il a complètement perdu le sens d'*instruere*, 'instruire'. Notre mot 'document' est le plus souvent la traduction qui s'approche le plus de ce que Tertullien entend⁴. Il indique l'état écrit de paroles ou d'un texte et marque en même

1. R. BRAUN, op.cit. p. 463.

2. R. BRAUN, op.cit. p. 465.

3. Cf. p. 34, note 3.

4. F. FLESSEMAN-VAN LEER propose: 'textbook', *Tradition and Scripture in the early Church*, p. 173.

of God (such as one can see them in nature) are thus also instrumenta. All preaching is also an instrumentum: instrumentum praedicationis (the tool, the instrument for preaching) stimulates the disciplina (Pud 15). In the same way the Scriptures are an instrument besides other means that God uses in order to make himself known. One knows God by his works; the soul also knows him (latin). God added the instrument of Scripture to this.

It is possible that the Jews were not foreign to the application of instrumentum to Scripture. R. Braun believes that they were using the word for holy books. He makes out that in the synagogue of Naro, near Carthage, in the place where the Jewish rolls were kept, the word instrumenta was discovered. (dating probably from the third or fourth century). In this case Tertullian would have directly borrowed a Jewish description. Now, a remarkable thing, he sometimes writes vetus instrumentum, but never novum instrumentum, whilst in his polemics with Marcion and other adversaries, he brings everything back to the problem of old and new. It could be in fact that the association between instrumentum and the Old Testament, as the book of the Jews, was so strong that Tertullian could not decide to make this step and call it the New Testament in the same manner.

In conformity with Zahn, R. Braun distinguishes two senses of instrumentum when Tertullian applies it to Scripture. Most often he says it has the meaning of 'document giving proof', but often it comes near the sense of 'instruct' (edocere = to teach). The first is near the modern usage of instrumentum: 'an instrument of work', the latter of the (secondary) meaning of the verb instruere.

This distinction risks however becoming purely academic, for once the word designates Scripture, the two meanings are almost fused. In fact, when it is God who instructs men, this teaching is ipso facto a 'valid means' in any discussion./

One thing is certain, that is that the two nuances exist and that one recognises them sometimes very clearly. The judicial usage of instrumentum could have brought Tertullian to use the term for Scripture. Braun recalls that in legal terms, instrumentum is 'the written document which serves to draw up the cause, to establish the proof', which in current language signifies: 'a written document giving faith'. It would be specious to wish to unravel these nuances in the use that Tertullian makes of instrumentum as one could note in Carn, 2,2, in which he speaks of 'originalia instrumenta Christi' (instrumenta refers here to the passages of the Bible concerning the birth (originalia) of Christ). Braun quotes this passage as an example of the use of instrumentum with a judicial nuance of passages giving faith of such an event or mystery. One could just as well retain the sense of instruct here: 'passages which instruct us on the birth of Christ'. In reality it is rare that in given case one can exactly discern the nuances which Tertullian gives to instrumentum.

Why has he introduced this classification instrumentum, and why has he used it so often? And if he borrowed this term from the News, why? If it is because he is seeking another word than testamentum to indicate not the Alliance but the book of the Alliance, as Zahn and Braun suppose, this solution would only be valid for the cases in which instrumentum designates either the Old or the New Testament. All other cases, in which instrumentum refers to the whole Scripture to a biblical book or to a simple text would remain inexplicable. Tertullian was he seeking then a term which, more than scriptura, would express the character of authority of the text? The association with the 'valid witness' in front of the tribunal does this play in the interests which he shows for this nomenclature? In the polemics which he maintains all through his life, pieces of conviction in any case have been useful to him. This meaning of instrumentum doubtlessly attracts him to point where he made of the word an almost predestined nomenclature for Scripture.

It is difficult to exactly limit instrumentum in a translation. In modern language, it has completely lost the sense of instruere, 'to instruct'. Our word 'document' is more often the translation which comes nearest to what Tertullian understands. It indicates the written state of words or of a text and marks at the same /

temps le caractère d'autorité et d'authenticité de ce qui est écrit. En outre, le *documentum* latin ne peut se traduire par 'document', du moins chez Tertullien, car, chez lui, le mot ne désigne pas un texte écrit. On peut aussi traduire *instrumentum* par 'texte instructif', surtout là où il est évident que le sens de 'révélation' prédomine nettement.

Instrumentum appliqué à l'Écriture

Tertullien utilise le terme *instrumentum* pour l'Écriture dans sa totalité, mais aussi pour des parties de celle-ci: un livre, une série de livres, un testament et même un texte. Dans ce cas, au contraire, on peut établir des distinctions très nettes et sérier les nombreux passages en catégories déterminées.

Le livre biblique unique

Plusieurs fois Tertullien emploie *instrumentum* en le combinant au nom d'un livre biblique: *instrumentum Danihelis* (*Adv. Marc.* IV,10,13), *instrumentum Iohannis* (*Res.* 38,4; il s'agit de l'Apocalypse), *prophetae instrumentum* (*Adv. Marc.* V,14,10; il parle ici du livre d'Isaïe), *evangelii instrumentum* (*Adv. Marc.* V,16,7; dans ce cas, l'évangile de Luc, de Marcion). Il arrive que Tertullien écrive *scripturae instrumentum*, par exemple dans *Adv. Marc.* II, 20,2: 'ex eodem scripturae instrumento', 'extrait du même document de l'Écriture', c'est-à-dire du même livre biblique, à savoir l'Exode. Le pluriel se présente plusieurs fois aussi: *instrumenta scripturarum* dans *Mon.* 4,1; dans *Mon.* 7,1, nous lisons: 'post vetera exempla originalium personarum aequae ad vetera transeamus instrumenta legalium scripturarum'¹.

Dans ces citations, *instrumenta* se réfère toujours à un seul livre biblique, bien défini. Le pluriel peut se référer à l'ensemble de l'Écriture, comme dans *Praescr.* 40,7, où Tertullien accuse le démon d'accommoder les '*instrumenta... divinarum rerum et sanctorum christianorum*' à une autre religion, c'est-à-dire de les falsifier ou de les interpréter faussement². Mais *instrumenta* peut aussi se référer à un ensemble plus restreint de livres bibliques, l'Ancien Testament par exemple: dans *Ap.* 21,1, Tertullien déclare: 'antiquissimis Iudaeorum instrumentis sectam istam esse suffultam'. Cette secte, c'est-à-dire l'Église, 'est confirmée par les très anciens documents des Juifs'³.

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* IV,2,4; 3,4; V,2,7; 6,7; 13,4.

2. Cf. aussi *Res.* 63,7.

3. Cf. aussi *Pud.* 7,9.

Séries de livres bibliques

Si *instrumentum* peut signifier 'livre biblique', il est évident que le pluriel peut désigner des séries de livres bibliques et même l'Écriture entière. Dans certaines constructions, *instrumentum* se présente aussi comme singulier collectif. Il s'agit alors d'une série de livres, d'une unité plus vaste qu'un seul livre de l'Écriture. C'est ainsi que *instrumentum Moysei* (*Adv. Herm.* 19,1) est le Pentateuque (sic dans *Adv. Marc.* I,10,1). Dans *Res.* 33,1, après avoir donné des citations d'Ézéchiel, Isaïe, Jonas, Malachie, Tertullien parle de *propheticum instrumentum*. Il vise sans doute toute la série de prophètes, d'Isaïe à Malachie.

De même, dans le Nouveau Testament, Tertullien distingue de grandes unités à l'aide d'expressions comportant *instrumentum*. Ainsi, *evangelicum instrumentum* vise les quatre évangiles, comme il l'explique dans *Adv. Marc.* IV,2,1 et 2, où il dit: 'Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Matheus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant'. *Apostolicum instrumentum* se réfère aux épîtres des apôtres (Paul, Jean), comme dans *Pud.* 12,1. Une comparaison avec d'autres passages nous montre combien le sens de ces termes est imprécis. Dans *Adv. Marc.* IV,3,4, nous voyons *apostolorum instrumentum*, pour signifier les évangiles, alors que dans *Res.* 39,1, *apostolica instrumenta* se réfère aux épîtres des apôtres. À ce sujet, il faut signaler aussi *Adv. Prax.* 23,7, où, par *totum instrumentum eius*, Tertullien entend les épîtres de Paul. Ici encore il faut entendre l'adjectif *apostolicus* dans le sens d'un génitif: des apôtres. Plus tard, l'adjectif fut surtout employé pour exprimer que l'Église est unie à Dieu et au Christ par le truchement des apôtres. Au début, *apostolicus* s'entendait comme un génitif, désignant les apôtres en personne¹. Chez Tertullien, l'adjectif a aussi le sens qui, plus tard, devint si courant²; mais, lorsqu'il est joint à *instrumenta* et *litterae*, il s'agit évidemment d'une référence aux apôtres en tant qu'écrivains.

L'Ancien et le Nouveau Testament

Les Antithèses de Marcion, affirme Tertullien dans *Adv. Marc.* I, 19,4, essayent de 'discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque

1. À ce sujet cf. L.-M. DEWAILLY, *Notes sur l'histoire de l'adjectif 'apostolique'*, dans 'Mélanges de science religieuse', 5 (1948), p. 141 sq.

2. Dans *Praescr.* 32,6, il parle des églises locales que les apôtres n'ont pas fondées eux-mêmes: 'tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae'.

time the character of authority and of authenticity of what is written. Furthermore, the latin documentum cannot be translated by 'document', at least in Tertullian, for with Tertullian, the word does not indicate a written text. One can also translate instrumentum by 'instructive texts' above all where it is evident, that the sense of 'revelation' clearly predominates.

Instrumentum applied to Scripture.

Tertullian uses the term instrumentum for Scripture in its totality but also for parts of it: a book, a series of books, a testament and even a text. In this on the contrary one can establish very clear distinctions and arrange the numerous passages in predetermined categories.

The one biblical book.

Several times Tertullian uses instrumentum by combining it with the name of a biblical book: (latin); he speaks here of the book of Isiah (latin); in this case the gospel of Luke, of Marcion. It happens that Tertullian writes scripturae instrumentum, for example in Adv. Marcionem II,20,2; ex eodem scripturae instrumento, extract from the same document of the Scripture, that is to say from the same biblical book, to wit Exodus. The plural is presented several times also: instrumenta scripturarum in Mon. 4,1; in Mon. 7,1, we read: (latin).

In these quotations instrumenta always refers to a single biblical book which is well defined. The plural can refer to the whole of Scripture as in Praesc. 40,7, in which Tertullian accuses the devil of accommodating the instrumenta..(latin). to another religion, that is to say of falsifying them or of interpreting them falsely. But instrumenta can also refer to a more limited group of biblical books, the Old Testament for example: in Ap. 21,1, Tertullian declares (latin). This sect, that is to say the Church, is confirmed by very old documents of the Jews/

Series of biblical books.

If instrumentum can mean biblical book, it is evidence that the plural can designate a series of biblical books and even the whole Scripture. In certain constructions, instrumentum also is presented as a collective singular. Then it is a matter of a series of books of a more vast unity than a single book of Scripture. It is thus that instrumentum Moysei (Adv. Herm 19,1) is the Pentateuch (sic Adv. Marc, 1,10,1). In Res, 33,1, after having given quotations from Ezechiel, Isaie, Jonas, Malachie, Tertullian speaks of propheticum instrumentum. He doubtless covers the whole series of prophets from Isaie to Malachie.

All the same, in the New Testament, Tertullian distinguishes large unities with the aide of expressions joined to instrumentum. Thus evangelicum instrumentum covers the four gospels, as he explains in Ad. Marcionem IV,2 1 and 2, in which he says: (latin). Apostolicum instrumentum refers to the epistles of the apostles (Paul and John) as in Pud. 12,1. A comparison with other passages shows us how imprecise the sense of these terms is. In Adv. Marcionem IV,3,4, we see apostolorum instrumentum to indicate the gospels whilst in Res. 39,1, apostolica instrumenta refers to the epistles of the apostles. Under this head, we must point out also Adv. Prax 28,7 in which by totum instrumentum eius, Tertullian understands the epistles of Paul. Here also we must understand the adjective apostolicus in the sense of a genitive of the apostles. Later the adjective was above all used to express that the Church is united to God and Christ by the work of the apostles. At the beginning, apostolicus was understood as a genitive designating the apostles in person. In Tertullian, the adjective also has a sense, which later on became so current; but when it is joined to instrumenta and litterae, it is evidently a question of a reference to the apostles as writers.

The Old and the New Testaments.

The Antitheses of Marcion, Tertullian affirms in Adv. Marc. I, 19,4, tried to (latin)/

argumententur deorum'. La différence des déclarations dans les deux documents manifeste donc, selon Marcion, une différence de dieux. Les deux documents dont il s'agit sont l'Ancien et le Nouveau Testament. Un autre passage montre que cette terminologie n'était pas aussi usuelle qu'on pourrait le croire. Dans *Adv. Marc.* IV,1,1, Tertullien dit, parlant de Marcion: 'duos deos dividens, proinde diversos ut alterum alterius *instrumenti* vel, quod magis usui est dicere, testamenti...'. Il est difficile de dire ici qui considère comme plus usuelle l'expression 'testament' comme appellation de l'Ancien et du Nouveau Testament: Marcion, Tertullien ou les Chrétiens en général. Quand nous parlerons du terme *testamentum*, nous verrons que Tertullien lui-même emploie encore rarement ce terme pour l'Écriture. Quoi qu'il en soit, ce passage montre que l'emploi d'*instrumentum* pour désigner l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas sans problèmes non plus. Il est possible que Tertullien préfère *instrumentum*. Il utilise ce terme – inusité, de son propre aveu – avec une fréquence telle et d'une manière si capricieuse, c'est-à-dire si peu constante pour les constructions dans lesquelles il le fait entrer, qu'il donne l'impression de se livrer avec lui à des expérimentations.

Pour l'Ancien Testament, nous trouvons *vetus instrumentum* un certain nombre de fois, entre autres dans *Ap.* 47,9; *Adv. Herm.* 20,4 ('*evangelium ut supplementum instrumenti veteris*'). Envers Marcion, Tertullien parle d'*instrumentum creatoris* (par exemple, dans *Adv. Marc.* V,1,4) indiquant par là que Marcion se réclame d'autorités qui sont prédites dans le document de ce Créateur qu'il combat avec tant d'acharnement. Parlant de l'impossibilité de comprendre l'Ancien Testament sans la foi, Tertullien utilise, dans *Adv. Marc.* IV,25,3, l'expression 'obscuritatis propheticae *instrumentum*'. Enfin, dans *Cult.* I,3,2, nous trouvons: '*instrumentum Iudaicae litteraturae*', qui se réfère à la partie de l'Ancien Testament qu'Esdras a restituée après l'exil¹.

Tertullien oppose *instrumentum vetus* à *evangelium* (*Adv. Herm.* 20,4), mais nous ne trouvons jamais *novum instrumentum*².

L'ensemble de l'Écriture

À certains endroits, *instrumentum* se réfère à toute l'Écriture. Dans *Adv. Prax.* 20,2, l'auteur parle du '*totum instrumentum utriusque testamenti*' et, dans *Pud.* 10,12, il dit: '*si scriptura "Pastoris" ...*

1. Ensuite, dans *Ap.* 18,1 et *Carn.* 6,4, *instrumentum* se réfère aussi à l'A.T.
2. Cf. p. 18.

ipso instrumento meruisset incidit...'. Le 'document de Dieu' est l'Écriture dans sa totalité (voir aussi *Pud.* 16,24).

Texte isolé

Il arrive que Tertullien utilise *instrumentum* pour désigner non seulement l'ensemble le plus complet qu'on puisse imaginer, l'Écriture dans sa totalité, mais aussi le fragment le plus petit, le texte isolé. Dans *An.* 11,3, il dit: '*satis declarata differentia spiritus et animae in sequentibus instrumentis, ipso deo pronuntiante...*': 'la différence d'esprit et d'âme (est) suffisamment mise en évidence dans les enseignements suivants, où Dieu lui-même dit...'; suivent des citations d'Isaïe 57,42, etc. De même dans *Carn.* 2,2, lorsqu'il reproche à Marcion de vouloir détruire les *originalia instrumenta Christi*, il s'agit de certains textes, c'est-à-dire de passages sur le Christ pris chez Matthieu et Luc, qu'il vient de commenter¹.

Littérature profane

Bien que, là où il utilise *instrumentum* pour désigner un texte écrit, il se réfère presque toujours à l'Écriture ou à une de ses parties, Tertullien use quelquefois aussi de ce terme pour d'autres écrits. Parfois ce sont des livres de philosophes ou de poètes, considérés, par exemple, comme source d'information. C'est ainsi que, dans *Spect.* 5,1, il écrit que sa science des jeux lui vient '*de instrumentis ethncalium litterarum*'², et parlant du rite du couronnement chez les Romains, il dit: '*De suis enim instrumentis saecularia probari necesse est*', se référant ainsi à Hésiode, etc. (*Cor.* 7,3). Et ceux qui ne veulent pas croire que les apôtres ont beaucoup souffert, n'ont qu'à lire les '*instrumenta imperii*', *Scorp.* 15,3. Les "Antitheses" Marcionites s'appellent également *instrumentum*, c'est-à-dire le manuel pour les Marcionites et même *summum instrumentum* (*Adv. Marc.* I,19,4)³.

En résumé, disons donc que les nombreux passages où Tertullien emploie *instrumentum* pour des textes écrits témoignent d'une préférence marquée pour ce terme qui, comme il l'affirme lui-même, n'est pas d'un usage courant. En ce qui concerne le sens, nous remar-

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* V,1,3.

2. Cf. aussi *Test.* 1,1.

3. A. VON HARNACK comprend *summum* ici comme 'eher eine Abschwächung als eine Verstärkung': si les *Antitheses* avaient eu pour les Marcionites la même autorité que leur évangile et les épîtres de Paul, ce *summum* aurait été superflu. Dans le cas présent, il est probable que Tertullien 'subjektiv farb und übertreibt', *Marc.*, p. 70, note 1.

(latin). The difference of declarations in the two documents shows therefore, according to Marcion, a difference of gods. The two documents which are in question here are the Old and the New Testaments. Another passage shows that this terminology was not as usual as one could expect. In Adv. Marcionem IV, 1,1, Tertullian says, speaking of Marcion: (latin) It is difficult to say here who considers the expression 'testament' as the name for the Old and the New Testaments as the more usual: Marcion, or Tertullian, all Christians in general. When we will speak of the term testamentum we will see that Tertullian himself still uses this term rarely for Scripture. However that might be this passage shows that the use of instrumentum to indicate the Old and the New Testaments is not without problems either. It is possible that Tertullian prefers instrumentum. He uses this term - unusual, on his own avowal - with such a frequency and in such a capricious manner, that is to say so little constant for the constructions into which he makes it enter, that he gives the impression of giving himself over to experiments with it.

For the Old Testament, we found vetus instrumentum a certain number of times, amongst others in Apologeticum 47,9; Adv. Herm. 20,4 (evangelium ut supplementum instrumenti veteris). Towards Marcion Tertullian speaks of instrumentum creatoris (for example in Adv. Marcionem IV,1,4) indicating thereby that Marcion is claiming authority which are predicted in the document of this Creator whom he is combating with so much force. Speaking of the impossibility of understanding the Old Testament without faith, Tertullian uses, in Adv. Marcionem IV, 25,3, the expression 'obscuritatis propheticae instrumentum'. Finally, in Cult. I,3,2, we find: 'instrumentum Iudaicae litteraturae', which refers to the part of the Old Testament which Esdras restored after exile.

Tertullian opposes instrumentum vetus a evangelium (Adv. Herm. 20,4) but we never find novum instrumentum.

The whole of Scripture.

In certain places, instrumentum refers to the whole Scripture. In Adv. Prax. 20,2, the author speaks of 'totum instrumentum utrisque testamenti, and in the Pud. 10,12 he says: 'si scriptura "Pastoris" .../devino instrumento meruisset incidi ...' The 'document of God' is the Scripture in its totality (see also Pud. 16,24).

Isolated text.

It happens that Tertullian uses instrumentum not only to indicate the most complete totality that one can imagine, the Scripture in its totality but also the smallest fragment, the isolated text. In de anima 11,3, he says: (latin): the difference of spirit and soul (is) sufficiently brought in evidence in the following teachings, in which God himself says: here follow quotations from Isaie, 57, 42, etc. In the same way in Carn, 2,2, when he is reproaching Marcion with wanting to destroy the originalia instrumenta Christi, it is a question of certain texts, that is to say passages on Christ taken from Matthew and Luke which he has just commented.

Profane literature.

Although when he uses instrumentum to indicate a written text, he refers almost always to Scripture or to one of its parts, Tertullian sometimes uses this term for other writings. Sometimes they are books of philosophers or poets, considers, for example as a source of information. It is thus that in Spect, 5,1, he writes that his science of games comes to him 'de instrumentis ethncialium litterarum, and speaking of the rite of crowning among the Romans, he says: 'De suis enim instrumentis saecularia probari necesse est', referring himself thus to Hesiod, etc. (Cor 7,3,). And those who do not want to believe the apostles have suffered a lot have only to read the instrumenta imperii, Scorp. 15,3,. The 'Anthithesis' Marcionis, are equally called instrumentum, that is to say the manual for the Marcionites and even the summum instrumentum (Ad. Marcionem I,19,4).

To sum up, let us say therefore that the numerous passages in which Tertullian uses instrumentum for written texts bear witness to a marked reference for this term which, as he affirms himself is not in current usage. As far as sense is concerned we note/

quons qu'il l'applique le plus souvent à l'Écriture ou à une partie de celle-ci, du plus petit passage jusqu'aux grands ensembles comme un Testament entier ou même toute l'Écriture. Il utilise rarement ce terme pour les écrits profanes; mais, étant donné qu'il parle rarement de ceux-ci, il est tout à fait normal qu'il leur applique le mot moins souvent qu'à la Bible, qui occupe une place centrale dans ses argumentations.

Nous ne pouvons dire qu'il y ait une différence entre ses premières et ses dernières œuvres dans l'emploi qu'il fait du terme. Dans ses écrits de la période catholique aussi bien que dans ceux de la période montaniste, nous trouvons des passages où le terme se présente dans presque toutes ses significations. Dans cette dernière période, il lui arrive toutefois de parler des *pristina instrumenta*. Il entend par là l'Écriture, tant l'Ancien que le Nouveau Testament, en tant que texte susceptible encore d'explications hérétiques et fausses¹. La seule conclusion que nous puissions tirer des grandes différences de sens que présente le terme, c'est que Tertullien use d'*instrumentum* avec liberté et souplesse. Il est clair que ce n'est pas un 'terme techniquement fixé'². À lui seul *instrumentum* n'était manifestement pas assez clair pour désigner l'Écriture ou une partie de l'Écriture, car c'est toujours le contexte ou un complément comme 'Danihelis', 'evangelicum', qui permet de le faire³. Étant donné que le mot ne correspondait à aucun terme grec connu dans les écrits chrétiens, on comprend que cette appellation nouvelle, que Tertullien emprunta peut-être aux Juifs, ne pouvait se passer de qualifications explicatives.

Littera/ae et litteratura

Litterae est un nom que Tertullien emploie souvent pour désigner l'Écriture. Il l'emploie presque toujours accompagné d'adjectifs explicatifs. *Litterae* s'applique aussi à d'autres écrits. Ce mot, lui aussi, se présente dans des emplois et des sens divers.

Litteratura est beaucoup moins fréquent, mais accuse exactement les mêmes caractéristiques dans l'emploi et la signification que *litterae*. C'est pourquoi nous les examinons ensemble.

1. Cf. p. 8 sq.

2. R. BRAUN, op.cit. p. 464.

3. *Instrumentum* comme dénomination de l'Écriture se présente néanmoins absolument, par exemple dans *Praescr.* 38,8; *Adv. Marc.* V,6,9; mais la corrélation y est telle que le sens d'Écriture devient évident. Nulle part nous ne trouvons *instrumentum* employé si absolument que, par exemple, *scriptura*.

Écrits en général

Litterae et *litteratura*, en soi, sans contexte, sont des termes vagues. *Scriptura* a un sens beaucoup plus précis. *Litterae* peut s'appliquer à tout écrit, c'est le terme général pour désigner toute chose écrite. Nous en trouvons la confirmation dans *Nat.* II,1,8, où Tertullien dit aux païens: 'maior... penes vos auctoritas *litterarum* quam rerum'. Le terme *litteratura* s'emploie dans le même sens général¹.

Écrits païens

Accompagnés de certains génitifs et adjectifs, *litterae* et *litteratura* s'emploient pour désigner les livres des poètes, des philosophes etc.: '*litterae philosophorum vel poetarum*' (*Test.* 1,1), 'communes et publicae *litterae*' (*Test.* 1,2), '*sacrae litterae*' (*An.* 2,3: 'livres sacrés')².

Tertullien construit aussi *litterae* avec *saeculum*, *saccularis*. *Saeculum* a un sens péjoratif, il signifie 'le monde corrompu'³. Ici, nous le trouvons appliqué au paganisme. Pour comprendre les coutumes païennes, il faut étudier les *litterae saeculares* (*Cor.* 7,3). Nous rencontrons quelquefois *litteratura* construit avec *saeculum*, comme dans *An.* 46,10 par exemple, où, après une énumération de quelques écrivains, Tertullien conclut: '*tota saeculi litteratura*'. Nous apprenons à connaître les habitudes païennes dans la '*litteratura saecularis*' (*Idol.* 15,5; *Spect.* 17,6).

L'Écriture

Litterae et *litteratura* sont parfois employés pour désigner la Bible. En soi, *litterae* a un sens large et vague, qui ne se précise qu'à partir du contexte et d'adjectifs. C'est ainsi que, par l'adjonction de certains adjectifs, *litterae* peut s'appliquer à l'Écriture.

Nous connaissons déjà plusieurs de ces adjectifs pour les avoir rencontrés dans des expressions avec *scriptura*: '*apud litteras sanctas*' (*Ap.* 22,3), '*litterae divinae*' (*Ap.* 39,3), expression employée aussi pour les livres sibyllins (*Nat.* II,12,34), qui jouissaient également d'une certaine autorité dans les églises chrétiennes. Nous trouvons

1. Cf., par exemple, *Nat.* II,2,5.

2. Tertullien n'emploie jamais *sacra* pour l'Écriture. Ici, où il emploie le mot pour la littérature religieuse païenne, il ajoute: 'quas putant: "Visa est quidem sibi et ex sacris, quas putant, litteris hausisse". Sacer, employé dans les religions à mystères, comportait manifestement de telles connotations païennes que les auteurs chrétiens commencèrent par l'éviter. Cf. *scriptura*, p. 15.

3. Cf. aussi *Adv. Marc.* V,19,7; au sujet de *saculum* cf. A. P. ORBÁN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, p. 239. Voir aussi, *ibid.*, p. 212, note 2.

note that he applies it most often to Scripture or part of it from the smallest to the largest part such as an entire Testament or even the whole Scripture. He rarely uses this term for profane writings; but given that he speaks rarely of these it is quite normal that he applies to them the word less often than in the Bible which occupies a central place in his arguments.

We cannot say that there is a difference between his first and his last works in the use which he makes of the term. In his writings of the Catholic period as well as in those of the Montanist period we find passages in which the term is presented in almost all its meanings. In this last period it happens nevertheless for him to speak of the pristina instrumenta. He understands by that Scripture, the Old just as much as the New Testament, as a text yet susceptible of heretical and false explanations. The only conclusion that we can draw from the great differences of meaning that the term presents is that Tertullian uses instrumentum with liberty and suppleness. It is clear that it is not a fixed technical term. In itself instrumentum was obviously not clear enough to designate Scripture or part of Scripture, for it is always the context or a compliment as 'Danihelis', 'evangelicum' which permits us to do this. Given that the word did not correspond to any Greek term known in Christian writings, one understands that this new term that Tertullian borrowed perhaps from the Jews, could not do without explanatory qualifications.

Littera/ae and litteratura

Litterae is a noun that Tertullian often uses to designate the Scripture. He uses it almost always accompanied by explanatory adjectives. Litterae applies also to other writings. This word too presents itself in diverse usages and sense.

Litteratura is much less frequent but takes on exactly the same characteristics in the use and meaning as litterae. That is why we are examining them together./

Writings in general.

Litterae and litteratura in themselves without any context are vague terms. Scriptura has a sense which is much more precise. Litterae can be applied to any writing, it is a general term to indicate anything written. We find confirmation of this in the Nationis II,1.1 in which Tertullian says to the pagans: 'maior ... penes vos auctoritas literarum quam rerum'. The term litteratura is used in the same general sense.

Pagan Writings.

Accompanied by certain genitives and adjectives litterae and litteratura are used to indicate the books of poets and philosophers, etc: (latin).

Tertullian also constructs litterae with saeculum, saecularis. Saeculum has a pejorative sense, it means 'the corrupt world'. Here we find it applied to paganism. In order to understand pagan customs we must study the litterae saeculares (de Cor. 7.3). Sometimes we meet litteratura constructed with saeculum as in De Anima 46,10 for example, where, after an enumeration of several writers, Tertullian concludes 'tota saeculi litteratura'. We learn to know the pagan habits in 'litteratur saecularis' (Idol. 15,5; Spect. 17.6).

Scripture/

Scripture

Litterae and litteratura are often used to indicate the Bible. In itself, litterae has a large and vague sense, which only becomes precise from the context and adjectives. It is thus that by adding certain adjectives litterae can be applied to Scripture.

We already know several of these adjectives from having met with them in expressions with scriptura: 'apud litteras sanctas' (Ap. 23,3), 'litterae divinae' (Ap. 39,3), an expression also used for the sibylline books (Nat II,12,34) which equally enjoyed a certain authority in Christian Churches. We find/

divinae litteraturae (*divinus* de nouveau comme *adiectivum pro genitivo*, cf. *scriptura*, p. 7 sq.), dans *Praescr.* 39,6; *Ap.* 47,1; *dei litterae* dans *An.* 2,5; *litterae dei* dans *Test.* 5,7.

Tous ces adjectifs soulignent l'autorité de l'Écriture. Il y a aussi des adjectifs pour indiquer de quelle partie de la Bible il s'agit, par exemple: 'evangelicae', 'apostolicae'. Ainsi, dans *Praescr.* 36,5, où Tertullien, parlant de l'Église, dit qu'elle 'legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet'. Citons encore: 'instrumentum Iudaicae litteraturae' dans *Cult.* I,3,2¹, et 'Iudaica litteratura' dans *Adv. Marc.* III,6,1. Tertullien utilise surtout *apostolus* dans cet ordre d'idées. Employé à part, le terme se réfère toujours à Paul² (*apostoli litterae*, *Bapt.* 15,1, sont les écrits ou les épîtres de Paul, *apostolorum litterae*, *Scorp.* 15,1, les écrits ou les épîtres des apôtres). Outre *Praescr.* 36,5, nous ne trouvons *apostolicae litterae* qu'une seule fois dans 4,1, du même ouvrage, où il signifie 'épîtres des apôtres': 'Quin potius memores simus tam dominicarum pronuntiationum quam apostolicarum litterarum...'³.

Il est aussi quelques mots qui se construisent uniquement avec *litterae* et non avec *scriptura*. Ce sont des expressions, telles *litterae Hebraicae*⁴ et *litterae nostrae*⁵, que l'auteur utilise lorsqu'il oppose l'Écriture à d'autres écrits ou en parle à des personnes qui ne la connaissent ou ne l'acceptent pas. Aussi trouvons-nous ces termes dans des écrits qui s'adressent à des profanes: *Ap.*, *Nat.*, *Test.*⁶.

1. Cf. p. 22.

2. Cf. p. 46.

3. Au sujet d'*apostolicus* cf. p. 21.

4. *Ap.* 18,6.

5. *Nat.* II,8,9; *Ap.* 23,18 et 31,1. Il n'est pas certain que, dans *Test.* 1,4, *litterae nostrae* se réfère aussi à l'Écriture: 'Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus'. Selon HARNACK et BRAUN, Tertullien se réfère à la Bible, selon HOLL et MOHRMANN, il s'agit des écrits chrétiens dans un sens plus large, les ouvrages de Tertullien inclus. Bien que, dans les autres passages cités, *litterae nostrae* se réfère manifestement à la Bible, dans *Test.* 1,4 *litterae* peut avoir le sens ordinaire, comme c'est le cas aussi dans *Test.* 1,1. Cf. A. HARNACK, *Tert. Bibl. chr. Schr.* in SPAW, 1914, p. 306 sq.; R. BRAUN, op.cit. p. 459; K. HOLL, *Tertullian als Schriftsteller*, dans 'Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte', III, p. 4; CHRISTINE MOHRMANN, *ELC.* III, p. 21. Cf. aussi T. P. O'MALLEY, op.cit. p. 35 sq.

6. Ici, on peut nommer aussi *christianae litterae* dans *Praescr.* 37,3. Tertullien, il est vrai, ne s'adresse pas ici à des païens, mais il parle des hérétiques qui, parce qu'ils ne sont pas de vrais Chrétiens - 'nullum ius capiunt christianarum litterarum', n'ont aucun droit aux écrits des Chrétiens. *Christiana* figure ici comme terme polémique envers les hérétiques. De même l'expression *litterae fidei*, qui se présente comme synonyme de *scripturae*, dans *Praescr.* 14,14, doit être considérée comme un terme de circonstance. Il s'agit précisément là de *fides* comme condition nécessaire pour comprendre l'Écriture.

Le langage dont usent les Chrétiens entre eux est différent de celui entre Chrétiens et profanes. C'est vrai encore à notre époque. Dans la communauté chrétienne on utilise l'expression 'Écriture sainte'; alors qu'envers des profanes on parle de préférence de la 'Bible'.

Ce jargon de groupe a retenu l'attention de R. Braun, qui remarqua que, dans ses écrits adressés aux païens, Tertullien emploie non-seulement les constructions typiques que nous avons signalées (*litterae nostrae*, etc.), mais qu'il préfère en général *litterae* à *scriptura*: 'éclairé par un qualificatif approprié, le mot heurtait moins les habitudes linguistiques de ce public'¹. *Scriptura* s'était déjà manifestement beaucoup plus développé comme terme religieux et n'avait donc plus besoin d'être précisé, pour les Chrétiens, comme *litterae* et *litteratura*.

Tertullien utilise pourtant aussi *litterae* et *litteratura* dans des écrits qu'il adresse à des coreligionnaires et pas seulement lorsqu'il parle de profanes ou d'hérétiques. Le terme *litterae* se présente surtout accompagné d'*apostolorum* et d'*apostoli*, ce qui laisse supposer que, pour Tertullien, *litterae* peut également signifier 'épître'. En effet, ce sont bien les apôtres qui écrivirent les épîtres recueillies dans l'Écriture. Or, il arrive que *litterae* soit manifestement synonyme d'*epistula*, comme dans *Adv. Marc.* V,21,1. Mais on ne saurait affirmer que, pour Tertullien, le sens d'"épître" soit réellement distinct d'"écrit". Dans *Praescr.* 36,5, en effet, il parle de 'evangelicis et apostolicis litteris', et, dans ce cas, vu *evangelicis*, on ne peut comprendre 'épîtres'. Il s'agit sans doute d'un cas analogue au mot 'lettre' en français, qui signifie aussi bien un signe graphique qu'un message écrit. Chez Tertullien, *litterae* peut aussi bien signifier 'écrit' qu'être synonyme d'*epistula*, 'épître'.

Ailleurs aussi, lorsque Tertullien cherche un synonyme, par exemple pour *scriptura*, il lui arrive d'avoir recours à *litterae*, comme dans *Praescr.* 14,14 (cf. p. 26, note 6).

À propos de *scriptura* et d'*instrumentum* nous avons vu que ces dénominations peuvent se référer à toute l'Écriture et aussi à des parties de celle-ci. Or, *litterae* est un *plurale tantum* et le singulier *littera* ne s'applique jamais à un écrit. C'est pourquoi nous ne découvrons pas de distinctions semblables à celles que présentent les autres dénominations de l'Écriture dont nous avons parlé. Tout ce qu'on peut dire, c'est que *litterae* désigne parfois toute la Bible (*litterae nostrae*), parfois une de ses parties (*evangelicae litterae*).

1. R. BRAUN, op.cit. p. 459.

divinae litteraturae (divinus again as adiectivum pro genitivo, cf. scriptura, p. 7 sq) in Praescr. 39,6: Ap. 47.1; dei litterae in An. 2.5; litterae dei in Test. 5.7.

All these adjectives underline the authority of Scripture. They are also adjectives which indicate what part of the Bible is concerned, for example 'evangelicae', 'apostolicae'. Thus, in the Praescr. 36,5 in which Tertullian speaking of the Church says that she 'legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet'. Let us also quote 'instrumentum Iudaicae litteraturae' in the Cult. 1,3,2 and 'Iudaica litteratura' in Adv. Marc. III, 6.1. Above all Tertullian uses apostolus in this order of ideas. Used apart the term always refers to Paul (apostoli litterae, Bapt 15,1, are the writings or the epistles of Paul, apostolorum litterae, Corp. 15,1, the writings or the epistles of the apostles). Besides the Praescr. 36,5, we only find apostolicae litterae a single time in 4,1 of the same book, where it signifies 'epistles of the apostles': (latin).

There are also several words which are constructed only with litterae and not with scriptura. They are expressions such as litterae Hebraeae and litterae nostrae, that the author uses when he is opposing Scripture to other writings or speaks of it to people who do not know it or who do not accept it. Thus we find these terms in writings which are addressed to pagans: Ap., Nat., Test./

The language which the Christians use between themselves is different from that between Christians and the pagans. This is still true in our age. In the Christian community we use the expression 'Holy Scripture', whilst towards pagans we speak in preference of the 'Bible'.

This group jargon has retained the attention of R. Braun, who noted that in his writings addressed to pagans, Tertullian not only uses the typical constructions which we have pointed out (litterae nostrae, etc) but in general he prefers litterae to scriptura: 'clarified by an appropriate qualificative, the word came less into conflict with the linguistic habits of this public'. Scriptura was already manifestly much more developed as a religious term and therefore did not have any more need for being clarified, for the Christians, as litterae and litteratura.

However, Tertullian uses litterae and litteratura also in writings which he addresses to the fellow members of his Church and not only when he is speaking of the pagans or heretics. The term litterae presents itself above all accompanied by apostolorum and apostoli which leaves us to suppose that for Tertullian, litterae could equally mean 'epistle'. It is the apostles who wrote the epistles collected in the Scripture. Now, it happens that litterae could be obviously synonymous with epistula as in Adv. Marc. V. 21.1. But one could not affirm that for Tertullian the sense of 'epistle' was really distinct from writing. In Praescr. 36,5, in fact, he speaks of 'evangelicis et apostolicis litteris', and in this case, ? evangelicis, one could not understand 'epistle'. No doubt it is the case analogous to the word 'letter' in English, which means just as much a graphic sign as a written message. In Tertullian litterae can also mean 'writing' as being synonymous with epistula, 'epistle'.

Elsewhere also, when Tertullian is seeking a synonym for example for scriptura, it happens that he has recourse to litterae as in the Praescr. 14,14 (cf. p. 26. note 6).

Considering scriptura and instrumentum we have seen that these nomenclatures can refer to the whole Scripture and also to parts of this. Now, litterae is a plurale tantum and the singular littera never applies to a piece of writing. That is why we do not discover any distinctions like those that other nomenclatures of Scripture about which we have spoken present. All that we can say is that litterae sometimes indicates the whole Bible, (litterae nostrae), sometimes one of its parts (latin)/

Lettre et sens littéral

Enfin, nous trouvons chez Tertullien quelques passages, où *littera* (au singulier cette fois) se présente dans un tout autre sens, celui de 'lettre', 'à la lettre', 'sens littéral'.

Il se pourrait que le mot de Paul dans 2 Co. 3,6, soit à l'origine du rôle que ce sens de *littera* a joué dans la langue chrétienne. Tertullien commente aussi ce texte, dans *Adv. Marc.* V,11,4, et dit: 'Sic et "testamentum novum" non alterius erit quam qui illud repromisit, et si non *litterae* at eius spiritus – hoc erit novitas –, (is) denique, qui *litteram* tabulis lapideis inciderat, idem et de spiritu edixerat: "effundam de meo spiritu in omnem carnem"'.¹

Il est évident que, par *littera*, l'auteur entend le signe graphique 'lettre'. Au lieu d'une loi d'alliance qui repose sur des lettres gravées dans la pierre, la nouvelle loi existe par l'Esprit.

Littera peut aussi avoir une acception un peu plus large, celle de 'sens littéral', 'quand on s'en tient à la lettre'. C'est ainsi que, dans *Scorp.* 15,1, nous lisons: 'Ita vero sit, ut recedant a *litteris* suis sensus ...'.

Il y a aussi quelques passages chez Tertullien (*Adv. Marc.* V,4,5 et 19,7) où, à l'instar de *στοιχεῖα* chez Paul (terme que Tertullien traduit par *elementa*), *litterae* a le sens de 'lettres' (signes graphiques). Ainsi, dans *Adv. Marc.* V,4,5, Tertullien identifie *litterae* à la Loi (périmée). Ces passages toutefois n'apportent guère d'éclaircissements sur le terme *litterae* lorsqu'il se réfère à des textes écrits.

Dans le cas de *litterae*, la question se pose une fois de plus de savoir pourquoi Tertullien recourt si souvent à ce mot. L'équivalent grec – qui, de même que l'équivalent de *scriptura*, *γραφή*, se rapporte à *γραφεῖν*, 'écrire', contrairement au *litterae* latin – est *γράμμα/γράμματα*. Dans le Nouveau Testament nous trouvons le pluriel pour désigner l'Écriture (avec *ἱερά*, 2 Tim. 3,15), ou une partie de celle-ci (*τὰ ἐκείνου* – c'est-à-dire Moïse – *γράμματα*, Jn. 5,47). *Γράμμα* s'emploie aussi par opposition à 'Esprit' (2 Co. 3,6), de sorte que le mot s'identifie parfois avec 'loi', *νόμος* (par exemple, dans Rm. 2,27). Tertullien fait parfois la même chose, comme nous l'avons vu.

Chez les Pères apostoliques *γράμμα/γράμματα* signifie toujours 'lettre' (signe graphique) ou 'épître', mais ne se rapporte jamais à l'Écriture. Dans la traduction latine d'un passage, dont l'original grec est perdu (Polycarpe, dans son Épître aux Philippiens, 12,1), nous trouvons cependant 'in *sacris litteris*' pour l'Écriture. R. Braun affirme que, dans la littérature judéo-hellénistique, *γράμματα*,

s'emploie aussi pour l'Écriture¹. Tertullien a donc eu des prédécesseurs pour cet emploi de *litterae*. Chose remarquable, ces prédécesseurs sont les auteurs du Nouveau Testament et les Juifs hellénistiques, et non les écrivains chrétiens, les Pères apostoliques, etc. Cela s'explique peut-être du fait que, plus souvent que ses prédécesseurs, Tertullien parle expressément de l'Écriture. Il fallait bien que son vocabulaire dans ce domaine s'enrichît. Il pouvait, en outre, puiser dans le vocabulaire élaboré autour de la Bible et des choses de la Bible en Afrique du Nord, surtout chez les Juifs².

Testamentum

De même que *lex et prophetae et evangelium, testamentum* a parfois le sens de 'pièce écrite', 'document'; mais il arrive aussi qu'il ait un sens tout à fait différent, qui n'a rien à voir ou à peine avec un texte écrit: le sens d' 'ordonnance' de Dieu.

Th. Zahn définit les deux sens d'une manière concise et claire par les mots 'Offenbarung' et 'Offenbarungsurkunde'³. Dans Ex. 27,21, l'hébreu désigne l'ordonnance de Dieu par le mot: *קְרִית*, et la proclamation écrite de celle-ci par le mot: *צְדוּת*. La confusion commence avec la traduction grecque. Dans la Septante, *διαθήκη* traduit les deux mots: *קְרִית* et *צְדוּת* (Ex. 27,21). En outre, comme traduction de *קְרִית*, *διαθήκη* présente un autre inconvénient, ainsi que le signale J. Behm⁴, car il signifie le plus souvent 'dernière volonté', 'testament'. Or, ce sens confirme l'idée d'un texte écrit, alors que *קְרִית* ne suggère rien de tel. Les traducteurs, sans doute, entendaient *διαθήκη* dans le sens plus général d' 'ordonnance', 'décret', mais le mot n'a cette signification que s'il est employé dans un sens religieux, comme dans la Septante et dans le Nouveau Testament⁵.

L'ennui, c'est que le *testamentum* latin correspond précisément au sens de *διαθήκη* qui, pour la traduction de *קְרִית*, prête à confusion⁶. À vrai dire, il est surprenant que, malgré cette confusion, la signification première de *קְרִית* ne se soit pas tout à fait perdue.

1. R. BRAUN, op.cit. p. 459.

2. Au sujet de l'influence sur Tertullien du vocabulaire latin tel qu'il était en usage, avant lui, chez les Juifs de l'Afrique du Nord, cf. R. BRAUN, op.cit. p. 555.

3. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, p. 108.

4. ThWzNT, II, p. 127 sq.

5. Selon BEHM et LOHMEYER *διαθήκη* n'a pas, en effet, dans le N.T. le sens courant de 'testament': voir W. C. VAN UNNIK, 'H *καινή διαθήκη*, a Problem in the early History of the Canon, SP IV, p. 221.

6. *Foedus* aurait mieux convenu comme traduction; c'est ce que signale VAN UNNIK, op.cit. p. 226. Chez Tertullien ce mot fait complètement défaut.

Letter and literal meaning.

Finally, we find in Tertullian sometimes passages, where littera (in the singular this time) is presented in quite another sense, that of 'letter', or 'literal value' or 'literal meaning'.

It could be that Paul's word in 2 Co. 3,6, is at the origin of the role that this sense of littera played in Christian language. Tertullian comments this text also, in Adv. Marc V,11,4 and says: 'Sic et testamentum novum' (latin).

It is evident that, by littera, the author understands the graphic sign 'letter'. Instead of a law of alliance, resting on letters engraved in stone the new law existings through Spirit.

Littera can also have a wider acceptance, that of 'literal sense', 'when one calls to the letter'. It is thus that in Scorp. 15,1, we read: 'Ita vero sit, ut recedant a litteris suis sensus...'

There are also several passages in Tertullian, (Adv. Marc, V, 4.5 and 19,7) where, following (greek) in Paul (a term which Tertullian translates by elementa) litterae has the sense of 'letters' (graphic signs). Thus, in Adv. Marc, V,4,5 Tertullian identifies litterae with the Law (the outdated law). However, these passages hardly bring any clarity on the term litterae when it refers to written texts.

In the case of litterae the question is posed once again, that of knowing why Tertullian so often has recourse to this word. The greek equivalent - which, in the same way as the equivalent of scriptura (greek) is connected with (greek) 'to write', unlike litterae - is (greek). In the New Testament we find the plural to indicate Scripture (with (greek) 2 Tim, 3,15) or a part of this ((greek) that is to say Moses - (greek) Jn. 5,47). (Greek) is also used in opposition to Spirit (2. Co. 3,6), in such a way that the word is sometimes identified with 'law' (greek) (for example in Rm, 2,27). Sometimes Tertullian does the same thing as we have seen.

In the apostolic Fathers (greek) always indicates 'letter' (written sign) or epistle, but never refers to Scripture. In the Latin translation of the passage, the greek original which is lost (Polycarpe, in his Epistle to the Philippiens, 12,1), we however find 'in sacris litteris' for Scripture. R. Braun affirms that, in judeo-hellenistic literature, (greek)/ used also for Scripture. Tertullian has therefore had notable predecessors for this use of litterae. A remarkable thing these predecessors are the authors of the New Testament and hellenistic Jews, and not Christian writings, the apostolic Fathers, etc. That is explained perhaps by the fact that more often than his predecessors Tertullian speaks expressly of the Scripture. It would be necessary that his vocabulary in this domain should be enriched. He could furthermore draw upon the vocabulary elaborated around the Bible and from the things from the Bible of North Africa; above all from among the Jews.

Testamentum

In the same way as lex et prophetae and evangelium, testamentum sometimes has the sense of a 'written piece', a 'document', but it also happens that it has a sense which is quite different which has nothing to do or has scarcely to do with a written document: the sense of 'command or prescription' from God.

Th. Zahn defines the two senses in a concise and clear manner by the words 'Offenbarung' and 'Offenbarungsurkunde'. In Ex, 27,21, the Hebrew designates the prescription (Hebrew) and the written proclamation of this by the word (Hebrew). The confusion begins with the greek translation. In the Septuagint (greek) translates the two Hebrew words (Hebrew) (Ex. 27,21). Furthermore as translation of the Hebrew word (Hebrew) (greek) presents another inconvenient thing just as J. Behm, notes for its means more often 'the last will and testament'. Now this sense confirms the idea of a written text whilst the Hebrew word suggests nothing of the sort. Doubtlessly the translators understood (greek) in the more general sense of 'order', 'prescription', 'decree' but the word only has this meaning when it is used in a religious sense and in the New Testament.

The trouble is that the Latin testamentum corresponds precisely to the sense of (greek), which for a translation of (Hebrew), leads to confusion. To tell the truth it is surprising that despite of this confusion, the first meaning of the (Hebrew) is not quite entirely lost. /

Chez Tertullien, certes, nous trouvons *testamentum* dans le sens d'ordonnance de Dieu. Dans le mot 'testament' au sens moderne, même lorsqu'il se présente dans des expressions comme 'Ancien et Nouveau Testament', l'idée d'ordonnance s'est tout à fait perdue. Il n'y a plus guère que le sens de 'texte écrit', 'partie de la Bible' qui subsiste. 'Offenbarungsurkunde' a éliminé 'Offenbarung'.

Si nous passons en revue les 60 passages où Tertullien emploie *testamentum*, nous décelons un certain développement dans son usage. Dans les ouvrages qu'il écrivit avant *Adv. Marc.*, *testamentum* signifie encore 'ordonnance' de Dieu². Les seules exceptions sont *Ap.* 15,1, où il utilise le mot sans lien aucun avec la théologie chrétienne, et *Praescr.* 37,5, où il lui donne le sens de 'dernières volontés'. Dans deux passages, *Praescr.* 30,9 et *Or.* 1,1, on pourrait l'entendre dans le nouveau sens de 'partie de la Bible'.

Dans *Adv. Iud.* 9,18, *testamentum* présente aussi le sens d'ordonnance, 'alliance'. L'auteur y fait une adaptation allégorique du psaume 45 et dit, à propos du glaive du verset 4: 'Is est ensis dei, sermo divinus, bis acutus, ut ex duobus *testamentis* legis antiquae et legis novae ...'. Le sens de 'testament écrit' est exclu; Tertullien parle à n'en pas douter des ordonnances de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Le *sermo* latin confirme cette interprétation, car, chez Tertullien, *sermo* ne se réfère jamais à la Parole écrite de Dieu, mais au λόγος, le Christ³.

Les deux passages de *Praescr.* demandent quelque éclaircissement. Dans 37,5, Tertullien parle du droit d'utiliser l'Écriture. Il estime que les hérétiques s'écartent de la tradition apostolique, parce qu'ils ne respectent pas la *regula* des apôtres. Cette seule raison suffit à leur enlever le droit à l'Écriture et à rendre vaine toute discussion sur des passages de la Bible. Il poursuit en ces termes: 'Ego sum heres

1. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 309: "'Testamentum" ist im kirchlichen Sprachgebrauch ein typisches Übersetzungswort der christlichen Sondersprache, und indem man es nun, dem griechischen Vorbild folgend, auch auf die Teile der Heiligen Schrift überträgt, verliert es alle Beweglichkeit und ist in seinem Sinn ganz dunkel geworden'.

2. *Adv. Iud.* 3,7; 4,8; 6, 1-2; 7,1; 8,6; 9,18; *Praescr.* 30,9; *Or.* 1,1. 'Règlement' rend mieux qu'alliance ce que Tertullien entend par *testamentum*: l'idée d'une alliance, dans le sens de בְּרִית, joue à peine pour lui. *Testamentum* est la réglementation que Dieu a établie avec Israël et renouvelée dans le Christ. *Ordo* et *dispositio* expriment la même chose, cf. p. 83.

3. Tertullien nomme ici les deux alliances, parce que le texte de Ps. 45 (*bis acutus*) le force à chercher une paire qui peut passer pour celle du texte.

alterum. Sicut caverunt *testamento suo*, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo'. On peut se demander si par *testamento* Tertullien fait allusion au 'Nouveau Testament', le document écrit, rédigé par les apôtres. Le raisonnement de Tertullien exclut toutefois cette idée. Ne vient-il pas de dire qu'il refuse de parler de la Bible avec des hérétiques? La question de savoir si on se conforme à la tradition apostolique est seule importante. Pour parler de cette tradition, il a recours aux métaphores testamentaires, ce qui explique la terminologie juridique: *testamentum*, *fidei committere*, *adiurare*¹.

Dans 30,9, il écrit: 'Si enim Marcion novum *testamentum* a veteri separavit...'. Marcion sépare 'quod unitum fuit'. Ce passage, en soi, ne permet pas de voir si *testamentum* signifie le règlement ou sa publication écrite. Étant donné l'emploi de *testamentum* dans les autres ouvrages de Tertullien, de la même période, il semble toutefois qu'il faille entendre ici aussi le règlement de l'Alliance. De même dans *Or.* 1,1.

Dans ses premiers ouvrages, Tertullien emploie des dénominations comme *vetus instrumentum* (*Ap.* 47,9; *Adv. Herm.* 20,4), *lex et prophetae* (*Praescr.* 8,6; 36,5; 42,3), lorsqu'il se réfère aux écrits que nous avons l'habitude d'appeler l'Ancien Testament'. Pour le 'Nouveau Testament' il emploie *noviciola paratura* (*Ap.* 47,9) et *evangelium* (*Adv. Herm.* 20,4).

Avec *Adv. Marc.* commence une nouvelle phase. Pour la première fois, il y a des signes incontestables que Tertullien connaît *testamentum* comme dénomination d'une partie de la Bible. Dans des passages comme II,27,5: 'Ipse enim et *veteri testamento* pronuntiarat' et V,5,10: 'Totum, quod sciam, *vetus testamentum* omnis haereticus inridet', l'explication de *vetus testamentum* comme dénomination de l'Écriture ne s'impose pas encore. De même '*veteris et novi testamenti* diversitatem...', dans IV,6,1, pourrait encore ne se référer qu'aux 'ordonnances'. Mais IV,1,1 est déjà beaucoup plus clair. L'auteur, parlant de Marcion, y dit: 'duos deos dividens, proinde diversos, ut alterum alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, *testa-*

1. Cf. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, p. 114, et J. K. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, p. 117-120. Nous ne sommes pas d'accord avec D. VAN DAMME lorsqu'il dit qu'il n'y a 'bei Tertullian keine einzige Stelle nachzuweisen' où '*testamentum* eindeutig "letztwillige Verfügung" bedeutet', dans *Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos*, p. 28.

In Tertullian certainly we find testamentum in the sense of 'order or prescription of God'. In the word testamentum in its modern sense even when it is presented in expressions like Old and New Testament, the idea of prescription or order is quite lost. There hardly exists any more than the sense of written text a part of the Bible which is remaining. Offenbarungsurkunde has eliminate Offenbarung. If we pass in review the 60 passages in which Tertullian uses testamentum we find a certain development in its use. In the works which he wrote before Ad. Marc. testamentum still means order or prescription of God. The only exceptions are in Ap. 15,1 where he uses the word without any connection with Christian theology and in the De Praescr. 37,5 in which he gives it the sense of 'last will'. In the two passages De Praescr 30,9 and in the De Orat. 1,1., one could understand it in the new sense of part of the Bible. In the Ad. Jud, 9,18, testamentum presents also the sense of order or alliance. The author there makes an allegorical adaptation of Psalm 45 and says concerning the sword from verse 4 (latin). The sense of written testament is excluded - Tertullian speaks of not doubting the orders of the old and the new alliance. The latin sermo confirms this interpretation, for in Tertullian sermo never refers to the written word of God but to the logos, the Christ. The two passages from De Praescr. demands clarification. In 37,5 Tertullian speaks of the right to use the Scripture. He thinks that the heretics are moving away from apostolic tradition because they do not respect the regula of the apostles. This one reason suffices to take away from them the right to the Scripture and renders vain any discussion on passages of the Bible. He continues in these terms. (latin). One could ask oneself if by testamentum ? Tertullian is making an illusion to the New Testament - the written document drawn up by the apostles. The reasoning of Tertullian excludes this idea nevertheless. Has he not just said that he refuses to speak of the Bible with heretics - the question of knowing if one is to conform with the apostolic tradition is the only important one. To speak of this tradition he has recourse to testament to metaphors which explains the judicial terminology. (latin). In 39 he writes (latin) Marcion separates (latin). This passage in itself does not permit us to see if testamentum means the regulation or its written publication. Given the use of testamentum in the other works of Tertullian from the same period it seems nevertheless that we should understand here to the regulation of the alliance, and the same goes for the De. Orat. 1,1. In his first works Tertullian uses nomenclatures like vetus instrumentum Ap. 47,9 Adv. Herm. 24. (latin). One is referring to writings which we are in the habit of calling the Old Testament. For the New Testament he uses (latin) and (latin). With Ad. Marc. begins a new phase. For the first time there are incontestable signs that Tertullian knows testamentum as a nomenclature for part of the Bible. In passages as 2,27,5 (latin) and 5,5,10 (latin). The explanation of vetus testamentum has a name for Scripture does not impose itself yet. All the same (latin) in 4,6,1 could yet only refer to orders, but 4,1,1, is already much more clear. The author speaking of Marcion says here (latin). /

menti...'. Il est très probable¹ qu'ici, il faille entendre *testamentum*, comme synonyme d'*instrumentum*, et que, par conséquent, Tertullien connaît le mot comme pouvant désigner des écrits. Mais qui use de ce sens? Il est évident que Tertullien montre une certaine réserve. Sans doute rapporte-t-il un usage de son entourage. Étant donné l'évolution ultérieure, il semble improbable que le nouveau sens de *testamentum* soit dû à Marcion, sinon il n'aurait pas manqué de susciter de vives résistances.

Néanmoins, dans *Adv. Marc.*, nous trouvons encore de nombreux passages où *testamentum* se réfère incontestablement à l'ordonnance de Dieu: 'Pristinum *testamentum* temporale', IV,1,7; 'novi... *testamenti* initiator', IV,14,2².

En outre, pour les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament nous rencontrons maintes fois des expressions comme *scriptura creatoris, lex et prophetarum, instrumentum creatoris, evangelium* et *utrumque instrumentum*.

Dans les ouvrages que Tertullien écrivit après l'*Adv. Marc.* nous constatons que l'évolution se poursuit. Jusqu'au bout il y a des passages où *testamentum* ne peut avoir d'autre sens que 'règlement de l'Alliance'³. Mais de plus en plus il y a des indices, et même la preuve, que *testamentum* est devenu, pour Tertullien, une dénomination pour des écrits. Nous en trouvons la preuve incontestable dans *Adv. Prax.*

1. Ce passage n'est pas une preuve tout à fait évidente de l'emploi de *testamentum* pour un écrit. Il est possible que Tertullien n'entend pas identifier *instrumentum* et *testamentum*, mais qu'il les juxtapose tout simplement. Dans ce cas, il faudrait traduire, en paraphrasant: 'Chez Marcion, un Dieu diffère de l'autre comme un document (l'A.T.) de l'autre (le N.T.) – ou – chose dont, au fond, nous parlons plus souvent – comme un règlement d'Alliance diffère de l'autre'. Dans ce cas, *testamentum* aurait un champ plus large qu'*instrumentum*. Cela concorderait avec la suite du livre, où Tertullien ne parle pas uniquement de la Bible, mais de différentes affaires de l'Église chrétienne qui ne se trouvent pas dans la Bible. Par exemple, la question du texte authentique de Luc, l'apostolicité de la communauté, etc. Choses qui ont leur place dans une comparaison de règlements d'Alliances, mais non dans une comparaison de l'Ancien et du Nouveau Testament.
2. Cf. aussi I,20,4; III,14,3; IV,1,6; 1,8; 9,3; 12,3; 13,4 (ed. Moreschini); 22,3; 22,7; 22,11; 40,4; V,4,8; 11,4; 11,5; 11,13; 17,12; 17,13. Dans V,4,1-2, *testamentum* se présente dans une citation de *Gal.* 3,15, où il a le sens de 'dernière volonté'. C'est à tort que, dans *Sacramentum chez Tertullien*, p. 83 (note 48), D. MICHAÉLIDÈS considère *testamentum* dans *Adv. Marc.* IV, 13,4, comme une dénomination de l'Écriture. Une faute d'impression fâcheuse dans l'édition du 'Corpus Christianorum' lui a joué des tours. Au lieu de 'in sacrarium testamenti sui', le texte correct est: 'in sacrarium testamenti sui'. Il ne s'agit pas du 'testament' de Marcion, mais du règlement du Christ.
3. *Res.* 39,1; *Cor.* 9,1; *Mon.* 6,2; *Lei.* 14,1; *Pud.* 11,3.

15,1: 'Si hanc articulum quaestionibus *scripturae veteris* non expediam, de *novo testamento* sumam confirmationem nostrae interpretationis'. Les énoncés comme 'iudicia ex utroque *testamento*' (*Pud.* 1,5; cf. aussi *Mon.* 6,3) et 'legem sistimus, scilicet in his quae et nunc *novo testamento* ... prohibentur' (*Pud.* 6,5) l'indiquent. De même *Adv. Prax.* 31,1 et *Cast.* 10,4. L'association d'idées d'écrit et de 'règlement de l'Alliance', que nous trouvons déjà dans l'Ancien Testament lui-même (*Ex.* 24,7) et que Mélicon de Sardes¹ applique à l'Ancien Testament: τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία², se retrouve donc maintenant chez Tertullien: 'totum *instrumentum* utriusque *testamenti*' (*Adv. Prax.* 20,2) et 'utriusque *testamenti* paratura' (*Lei.* 11,1): *Testamentum*, il est vrai, a indubitablement ici le sens de 'règlement de l'Alliance', mais sa relation étroite avec des mots comme *instrumentum* et *paratura* peut avoir eu un effet contagieux. De *testamenti instrumentum* à *testamentum*, par condensation du sens de l'expression, il n'y a qu'un pas³. Nous voyons donc que Tertullien a fini par faire ce pas: 'de *novo testamento* sumam confirmationem nostrae interpretationis'.

Chez Tertullien nous voyons donc nettement une évolution dans

1. Selon HARNACK, *Tert. Bibl. chr. Schr.* in SPAW, 1914, p. 328, Tertullien doit beaucoup à Mélicon de Sardes. 'Melito von Sardes hat als erster von Büchern des alten Bundes gesprochen, wird also auch solche des neuen Bundes mit diesem Namen bezeichnet haben', A. VON HARNACK, *Marc.*, Beilagen, p. 355.
2. Selon W. C. VAN UNNIK, Mélicon entend ici les collections juives de l'Écriture et non les chrétiennes, cf. op.cit. p. 219.
3. Il est difficile de dire exactement quand ce pas a été fait pour la première fois. H. WINDISCH, cité avec le consentement de VON CAMPENHAUSEN (*Entst. chr. Bib.* p. 305), dit que chez Paul, dans 2 *Co.* 3,14, παλαιὰ διαθήκη est 'unzweifelhaft als geschriebene Urkunde gefasst' et que c'est ici que se trouve 'der früheste Beleg für diesen technischen Gebrauch'. (*Der 2. Korintherbrief* (9), p. 121). Mais les arguments qu'il avance ne lèvent pas tous les doutes. Que le οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος de Paul dans 2 *Co.* 3,6 permette de savoir que, par παλαιὰ διαθήκη il s'agit de 'geschriebene Urkunde', est pour le moins douteux. Il est plus probable que Windisch ne fait pas assez la distinction entre la Thora écrite et l'ancienne Alliance. Il a dû le sentir lui-même, car il termine avec plus de modération: 'Jedenfalls hat Paulus einen festen Akt der synagogalen Gottesdienstordnung im Auge, die regelmässige Thoralecture'. Voilà qui enlève plus facilement les suffrages. Au cours du IIe siècle se manifestent les premiers symptômes du nouveau parler. H. VON CAMPENHAUSEN cite encore le dit Antimontaniste: 'Dieser spricht in einer Schrift gegen die Montanisten von dem Wort des 'Neuen Bundes' in einem Ton, dass man nicht daran zweifeln kann, er meine damit die Schriften des 'Neuen Testaments' (*Entst. chr. Bib.*, p. 307). W. C. VAN UNNIK toutefois n'est pas si sûr qu'il s'agisse ici de 'a certain collection of books'. Il croit qu'il est plus probable que l'Antimontaniste visait 'the total message'; cf. op.cit. p. 218.

It is very probable that here we must understand that testamentum as a synonym of instrumentum and that consequently Tertullian knows the word as being able to designate writings. But who uses this meaning. It is evident that Tertullian shows a certain reserve, doubtless he is going back to a use from the people in his entourage. Given the previous evolution it seems improbable that the new sense of testamentum should be due to Marcion, if this was the case it could not have helped provoking lively resistance.

Nevertheless in Adv. Marc. we find yet again numerous passages in which testamentum refers incontestably to the order or command of God: 'Pristinum testamentum temporale, IV,1,7; 'novi...testamenti initiator, IV,, 14, 2.

Furthermore, for the writings of the Old and New Testament we meet many times expressions like scriptura creatoris, lex et prophetarum, instrumentum creatoris, evangelium and utrunque instrumentum.

In the works that Tertullian wrote after Adv. Marc. we note that the evolution continues. Until the end there are passages in which testamentum cannot have any other sense than regulation of the Alliance. But more and more there are indices, and even the proof that testamentum had become for Tertullian a name for writings. We find the incontestable proof of this in the Adv. Prax. 15,1/. (latin). Phrases like 'iudicia ex utroque testamento (Pud. 1,5 cf. also Mon. 6,3) and 'legem sistimus, scilicet in his quae et nunc novo testamento ... prohibentur. (Pud.6,5) all indicate this. In the same way Adv. Prax 31,1 and in Cast. 10,4. The association of ideas of writing and of ordering or settling of the Alliance, which we find already in the Old Testament itself (ex. 24,7) and that Meliton of Sardes applies to the Old Testament: (greek), are now found in Tertullian: (latin) (ref) and (latin) (Ref): Testamentum, it is true has doubtlessly here the sense of a ruling or settling of the Alliance, but its close relation with words like instrumentum and paratura can have had a contagious effect. From testamenti instrumentum to testamentum, through contraction of the sense of the expression, there is only one step. Therefore we see that Tertullian finished by taking this step, (latin)

In Tertullian we therefore see clearly an evolution in/

l'emploi de *testamentum*. Il vit précisément à l'époque où l'on cherche des termes pour dénommer les deux parties du canon chrétien. *Testamentum*, malgré ses inconvénients, est destiné à jouer un rôle important dans ce processus. 'Es handelt sich um einen allmählichen Prozess, dessen genaue Fixierung nicht möglich, aber für das sachliche Verständnis auch nicht wesentlich ist. Der neue Sprachgebrauch geht der Konsolidierung des Neuen Testaments parallel, und so wie dieses hat er sich zögernd gebildet'¹.

Chez Tertullien, ce 'zögern' est évident. Dans ses écrits ultérieurs, il se met à utiliser *testamentum* pour les deux parties du canon²; mais, jusqu'à la fin, il reste fidèle à d'autres dénominations, tels *scriptura vetus* (*Adv. Prax.* 15,1), *scripturae veteres et novae* (*Adv. Prax.* 24,3), *vetera instrumenta* (*Mon.* 7,1).

Ce qu'il dit dans *Adv. Marc.* IV,1,1 ('instrumenti vel quod magis usui est dicere, *testamenti*'), laisse supposer qu'il n'a pas encouragé cette évolution. Mais il ne s'y est pas opposé non plus. Zahn dit que lorsqu'il s'agit des deux 'Hälfte der Bibel', Tertullien 'den Ausdruck "instrumentum" bevorzugt' et que 'unter seinen lateinischen Zeitgenossen vorwiegend üblich war, durch "testamentum" auszudrücken, was er lieber "instrumentum" nennt'³.

Les deux sens 'ordonnance de l'Alliance' et 'partie de la Bible' sont si proches, qu'on ne peut pas toujours savoir quel est le sens que

1. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.* p. 306.
2. *Novissimum testamentum*, qui se présente une fois (*Pud.* 12,10), se réfère sans doute aussi à l'écrit du 'Nouveau Testament'. La traduction 'ordre de la nouvelle Alliance' est tout aussi justifiée. Tertullien parle de '*Novissimi testamenti semper indemutabilis status*' en se référant aux commandements du synode des apôtres de Actes 15. Il entend par là que l'Église ne peut faire passer comme péchés rémissibles ce que les apôtres condamnent. V. MOREL croit que par '*novissimum testamentum*' il s'agit des oracles montanistes, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering*, p. 114. Ce qui est faux. Outre que *testamentum* ne s'emploie jamais pour un écrit non biblique, le fait qu'il est question des commandements de Actes 15 prouve que — si, en effet, il s'agit d'un écrit — cet écrit est le Nouveau Testament. La construction de *novissimum* avec *testamentum* est comparable à *novissimus Adam*, expression qui se présente aussi chez Tertullien (*Adv. Marc.* V,10,7; *Res.* 53,12, etc.). *Novissimus* est la traduction de *εσχατος*.
3. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, p. 105 sq. Affirmer, comme le fait R. BRAUN (op.cit. p. 472), que Tertullien a essayé de propager le terme *instrumentum* plutôt que *testamentum*, parce que le premier serait un nom plus précis, est sans doute aller trop loin. Si Tertullien avait tenu à imposer cet usage, il est pour le moins étonnant qu'il ne l'ait jamais expliqué; et pourquoi il utilise aussi *instrumentum* pour d'autres unités de l'Écriture (un livre, une série de livres, toute la Bible, etc.) et que, dans *Praescr.* 37,5 il se soit hasardé dans une métaphore aussi hardie (*testamento suo*, dit des apôtres).

Tertullien donne exactement au mot. Parfois il semble même qu'il entend les deux à la fois, ou du moins qu'il ne veut pas les différencier. Mais, dans beaucoup de passages, *testamentum* présente nettement un des deux sens, et, si l'on n'y prend garde, on risque d'arriver à des conclusions étranges et aberrantes. C'est ainsi que D. van Damme essaie notamment de démontrer l'ancienneté de l'ouvrage du Pseudo-Cyprien, *Adversus Iudaeos*, en alléguant que, par *vetus* ou *novum testamentum*, les Chrétiens de langue latine entendaient toujours les livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Parlant de Dieu, le Ps.-Cypr. écrit: 'qui rupit *vetus suum testamentum* et scripsit *novum*'. Selon Van Damme, cette déclaration est forcément très ancienne, c'est-à-dire antérieure à Tertullien, sinon 'il n'aurait mané une derartige Formel als Verwerfung der Bücher des Alten Testaments verstanden'. Mais Van Damme oublie que *testamentum*, et certainement chez Tertullien, est loin d'avoir déjà une 'rein technische Bedeutung', et comporte aussi le sens d'ordonnance'. D'ailleurs, Tertullien ne craint pas non plus de se prononcer sur la suppression du *vetus testamentum*, entendant par là, bien entendu, non pas le livre, mais l'ordonnance. À propos du récit de la Transfiguration, où Dieu conduit l'attention de Moïse et Élie vers le Christ, Tertullien dit que cela se passe 'secundum decessionem *veteris* et successionem *novi testamenti*' (*Adv. Marc.* IV,22,11). Cette affirmation, elle aussi, est hardie, mais personne n'y verra une 'Verwerfung der Bücher des A.T.'².

Lex et prophetae

Pour désigner la partie de l'Écriture que nous appelons aujourd'hui l'Ancien Testament, Tertullien emploie plus de 30 fois l'expression *lex et prophetae*. Bien qu'on ne la rencontre que dans quelques écrits, la fréquence de ce terme est considérable, surtout dans *Adv. Marc.*³.

1. D. VAN DAMME, *Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos*, p. 88.
2. Il nous faut aussi infirmer un autre argument de VAN DAMME, pris chez Tertullien. Il y a un passage, dans le Ps.-Cyprien, qui ressemble fort à *Scorp.* 8,3, où sont nommés quelques prophètes ainsi que Jean-Baptiste. Parce que Tertullien les énumère dans un autre ordre et n'appelle pas Jean un prophète, mais un ange, VAN DAMME croit pouvoir conclure à une intention polémique, de la part de Tertullien, contre l'écrit du Ps.-Cyprien (op.cit. p. 83). Il en infère l'ancienneté de cet écrit. Tertullien, toutefois, est si imprévisible dans le choix de ses mots, qu'en chercher le pourquoi commande une extrême prudence. Pour prouver la dépendance du Ps.-Cyprien ce raisonnement ne peut suffire.
3. Plusieurs fois encore dans *Praescr.* (8,6; 36,5; 42,3) et une fois dans *Adv. Iud.* (6,4). *Carn.* (11), *Adv. Prax.* (31,1), *Scorp.* (8,3), *Virg.* (1,7) et *Pud.* (7,9).

the use of testamentum. He lives precisely at the time in which one was looking for terms to name the two parts of the Christian canon. Testamentum, in spite of its drawbacks, is destined to play an important role in this process. (German).

In Tertullian, this 'zogern' is evident. In his former writings, he begins to use testamentum for the two parts of the canon; but, up until the end he remains faithful to other names, such as scriptura vetus (Ref), scripturae veteres et novae (Ref) and vetara instrumenta (Ref).

What he says in Adv. Marc IV.k.l. (latin) leaves us to suppose that he had not encouraged this evolution. But he did not oppose himself to it either. Zhan says that when it is a matter of the two 'Halfte der Bibel', Tertullian (German).

The two meanings 'ordering of the Alliance', and 'part of the Bible' are so near, that one cannot always know what is the sense that Tertullian is exactly giving to the word. Sometimes it seems even that he is understanding both at the same time or at least that he does not seek to differentiate them. But in many passages testamentum presents clearly one of the two senses, and, if one does not take care, one can risk arriving at very strange and abberant conclusions. It is thus that D. van Damme tries notably to demonstrate the antiquity of the work of the Pseudo-Cyprian. Adv. Iudacos, alleging that by vetus or novum testamentum the latin speaking Christians always understood the books of the Old or the New Testaments. Speaking of God, the Pseudo-Cyprian writes: (latin). According to Van Damme, this declaration is forceably very old, that is to say previous to Tertullian, if not '(German)'. But Van Damme forgets that testamentum and certainly in Tertullian, is far from already being a (German), and also carries the sense of order. Moreover Tertullian does not fear to pronounce himself on this suppression of vetus testamentum, understanding by that of course not the book, but the old command. Concerning the story of the transfiguration in which God brings the attention of Moses and Elias towards Christ, Tertullian says that that takes place (latin). (Ref). This affirmation, itself, is bold, but no one will see in it (German).

Lex et prophetae

To indicate the part of the Scripture which we today call the Old Testament, Tertullian uses the expression lex et prophetae more than 30 times. Although we do not meet it except in a few writings, the frequency of this term is considerable above all in Adv. Marc./

Outre ce terme, Tertullien dispose encore d'autres expressions pour dénommer l'Ancien Testament.

Cette expression est la traduction des mots hébreux תורה et כתיב qui, dans les milieux juifs, étaient devenus des termes techniques pour désigner l'Écriture sainte (du moins les écrits essentiels, ceux qui avaient le plus d'autorité). Les auteurs chrétiens ont pu connaître fort bien cette expression, car elle était utilisée dans le Nouveau Testament¹.

Quiconque se familiarise avec la langue du Nouveau Testament, s'étonne toujours de découvrir que la 'Loi et les Prophètes' se réfère à une partie de la Bible. Cette expression, en effet, est formée de mots qui, en soi, n'ont aucun rapport avec un texte écrit. Une 'loi' est un règlement et des 'prophètes' sont des personnages charismatiques. Mais, quand on sait que les lois ont été consignées par Moïse entre autres, et que les prophètes ont laissé des écrits, on comprend que 'Loi et Prophètes' pouvait devenir une expression technique. Ce processus d'évolution sémantique était terminé depuis longtemps lorsque Tertullien utilisa la locution. Il connaît évidemment les deux mots à part, *lex*, 'règlement', et *prophetas*, 'personnes charismatiques'. Mais lorsqu'il les joint dans la locution *lex et prophetas* il se réfère toujours à l'Ancien Testament. Dans *Adv. Marc.* IV,36,5, par exemple, il dit que le commandement de la charité est partout présent *in lege et prophetis*; dans IV,4,4, il dit que, selon Marcion, l'évangile de Luc est falsifié 'a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum', 'en vue de la fusion avec la Loi et les Prophètes'; dans *Praescr.* 36,5, nous lisons que l'Église '*legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet*'. Dans ces citations, *lex et prophetas* est de toute évidence le nom d'un ensemble d'écrits².

Mais il nous faut faire une autre distinction. Lorsqu'on parle d'un livre, outre ses éléments matériels, on peut se référer au sujet du livre, à son message. C'est tellement évident, qu'il est à peine nécessaire de le relever. C'est ainsi que quelquefois aussi, par *lex et prophetas*, Tertullien entend explicitement: le règlement de l'ancienne Alliance entre Dieu et Israël, l'ordonnance entière, décrite dans cette collection d'écrits. 'Et in primis definiendum est non potuisse cessare *legem antiquam et prophetas*, nisi venisset is, qui ... adnuntiabatur' (*Adv. Iud.* 6,4). Ici, *lex et prophetas* n'a pas le sens habituel d'écrits, mais est devenu une expression technique de la théologie.

1. *Matth.* 5,17; 7,12; 11,13; 22,40. Voir aussi *Lc.* 24,44.

2. De même dans *Adv. Marc.* IV,2,2; 11,6; 17,13; 34,11; 39,17; *Pud.* 7,9; etc.

Il importerait, s'il ne s'agissait précisément d'une des grandes controverses de l'époque de Tertullien. En effet, *lex et prophetas* reste en vigueur dans sa signification habituelle. Tertullien est un lecteur assidue de cette partie de l'Écriture, il ne laisse pas d'en reconnaître toujours l'autorité dans ses citations. Mais au sens théologique, *lex et prophetas* ont perdu leur prépondérance. L'ordre ancien est remplacé par l'ordre nouveau, par le Christ. Et c'est là le problème. D'une part, Tertullien peut dire que *lex et prophetas* n'existent que 'usque ad Iohannem'¹ – comme dans *Adv. Marc.* III, 23,3 – et parler de la 'sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii', 'l'expiration de la loi et des prophètes et le commencement de l'évangile' (*Adv. Marc.* IV,33,8), de '*legis et prophetarum in Iohannem occasus*' (ibid.). D'autre part, il n'admet pas que Marcion dise du Christ: '*legem et prophetas destruens*' (*Adv. Marc.* III,4,5).

La venue du Christ affecte l'ancien règlement de Dieu d'une autre manière que la divulgation écrite de ce règlement. C'est là un phénomène auquel souvent on ne prête pas assez d'attention²: la relève de l'ancien règlement, qui, dès lors, est périmé; mais les écrits 's'accomplissent', ils ne sont pas remplacés et encore moins abandonnés comme périmés. Étant donné que Tertullien utilise l'expression aussi bien pour le règlement ancien que pour les écrits, il peut tantôt parler de la déchéance de *lex et prophetas*, tantôt protester lorsque Marcion prétend qu'ils sont détruits. Et tout cela sans se contredire!

L'emploi de cette expression met en lumière un des thèmes des écrits de Tertullien: la question de savoir ce qui est ou n'est pas dépassé dans l'Ancien Testament. C'est la terminologie, et non la question qui, dans ce débat, est compliquée.

Dans *Adv. Marc.* IV,33,9, Tertullien résume ses idées sur le sujet. S'il commence par dire que *lex et prophetas* sont dépassés (*transire*), un peu plus loin il précise: '*ut legis et prophetarum ordo exinde cessaret, per adimpletionem, non per destructionem*'.

C'est pourquoi, pour certains passages, il est nécessaire de se demander de quel sens de l'expression *lex et prophetas* il s'agit. Le plus

1. Lorsque Tertullien parle de la fin de *lex et prophetas*, c'est bien à *Mt.* 11,13/ *Lc.* 16,16 qu'il fait allusion. Il semble bien que ce soit ce texte qui l'a amené à expliquer la relève de l'ancienne Alliance par la nouvelle à partir de cette expression; sans ce passage du Nouveau Testament, l'idée ne lui en serait peut-être jamais venue. C'est le texte biblique lui-même qui le force à réfléchir sur l'emploi de cette expression. Cf. aussi *Adv. Prax.* 31,1.

2. TH. ZAHN distingue nettement 'Offenbarung' et 'Offenbarungsurkunde', mais lui non plus, ne se demande ce que les deux deviennent exactement dans le Christ. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, p. 108.

Besides this term, Tertullian uses other expressions to indicate the Old Testament.

This expression is a translation of the hebrew words (hebrew) which, in jewish circles, have become technical terms to indicate Holy Scripture (at least the essential writings; those who had the most authority). The Christian authors must have known this expression very well for it was used in the New Testament.

Whoever familiarises himself with the language of the New Testament, is always astonished to discover that the 'Law and the Prophets' refers to a part of the Bible. This expression, in fact, is formed from words which, in themselves, have no link with written text. A 'law' is a ruling and 'prophets' are charismatic people. But, when one knows that the laws were consigned by Moses amongst others, and that the prophets left writings, one understands that 'Law and Prophets' could become a technical expression. This process of semantic evolution had been ended for a long time when Tertullian used the phrase. He evidently knew the two words apart, lex, 'a ruling', and prophetas, 'charismatic people'. But when he brings them together in the phrase lex et prophetas he is always referring to the Old Testament. In Ad.Marc. IV, 36,5, for example, he says that the commandment of charity is everywhere present in lege et prophetis; in IV, 4,4, he says that, according to Marcion, the Gospel of Luke is falsified ' (latin)'; 'in view of the fusion of the Law and the Prophets'; in De Praesc, 36,5, we read that the Church (latin). In these quotations, lex et prophetas is evidently the name for a whole group of writings./

But we must make another distinction. When one speaks of a book, besides its material elements, one can also refer to the subject of the book, to its message. This is so evident, that it is scarcely necessary to bring attention to it. It is thus that sometimes also, by lex et prophetae, Tertullian understands explicitly: the ruling of the old alliance between God and Israel, the entire ordering, described in this collection of writings (latin) (Adv. Iud. 6,4) Here, lex et prophetae has not the usual sense of writings, but has become a technical expression of theology.

It would be of little import if it were not precisely one of the great controversies of Tertullian's epoch. In fact, lex et prophetae remains in vigour in its usual meaning. Tertullian is a faithful reader of this part of the scripture. He does not neglect to recognise its authority in his quotations. But in a theological sense lex et prophetae have lost their preponderance. The old order has been replaced by the new order by the Christ and there is a problem. On the one hand Tertullian can say that lex et prophetae only exist 'usque ad Iohannem - as in Adv. Marc. III, 23,3 - and speak of the sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii'. The expiring of the law and prophets and the beginning of the gospel (Adv. Marc. IV,33,8) (latin) (ibid). On the other hand he does not admit that Marcion says of Christ (latin) (Adv. Marc. III,4,5).

The coming of Christ affects the old ruling of God in another way than through the written divulging of this rule. This is a phenomenon to which one does not often pay enough attention: the taking up of the old rule which henceforth is outdated; but the writings are accomplished, they are not replaced and still less abandoned as outdated. Given that Tertullian utilises the expression just as much for the old ruling as for the writings, he can now speak of the decadence of the law and the prophets, and now protest when Marcion pretends that they are destroyed. And all that without contradicting himself.

The use of this expression brings to light one of the themes of the writings of Tertullian: the question of knowing what is or is not out of date in the Old Testament. Its terminology, and not the question which in this debate is complicated.

In Adv. Marc. IV, 33,9 Tertullian sums up his ideas on this subject. If he begins by saying that lex et prophetae are out of date (transire), a little bit later on he makes clear (latin).

That is why for certain passages it is necessary to ask oneself what sense one should accord to the expression lex et prophetae. Most/

souvent cependant une telle analyse n'est pas nécessaire ni même possible. Tertullien entend par là le règlement de l'ancienne Alliance tel qu'il est décrit dans l'Ancien Testament. Le règlement et sa divulgation écrite sont tellement liés l'un à l'autre qu'une analyse ferait souvent tort à la cohérence organique. Par exemple, dans *Adv. Marc.* IV,6,1, où Tertullien dit que, selon Marcion, le Christ est 'alienum legis et prophetarum', on ne peut prétendre qu'il entend par là 'étranger à l'ancien règlement de l'Alliance' ou 'absent de l'Ancien Testament', car il s'agit des deux¹.

Seul, donc non lié à *prophetas*, *lex* est très fréquent chez Tertullien. Dans ce cas, le mot signifie souvent 'prescription'. Mais nous le trouvons aussi comme dénomination de la loi écrite de Moïse, c'est-à-dire, d'une partie de l'Ancien Testament. Une citation de *Ex.* 20 est introduite par *lex loquitur* (*Adv. Marc.* V,18,11); ailleurs: 'in lege promittitur' (*Adv. Marc.* IV,25,14), 'in lege scriptum (esset)' (*Adv. Marc.* V,8,10), etc. Joint à *evangelium*, *lex* se rapporte à l'ensemble de l'Ancien Testament². Nous reviendrons sur le sens de *lex* dans le deuxième chapitre³.

Prophetas, sans *lex*, désigne parfois des écrits. Par exemple, dans *Adv. Marc.* IV,13,1: 'Evolvet igitur *prophetas* et ordinem totum recognosce'. De même dans *Adv. Marc.* V,17,16: l'apôtre nous enseigne 'de *prophetis*'.

Chose remarquable, chez Tertullien *lex et prophetas* se présente surtout dans *Adv. Marc.* (presque uniquement dans le IV^e livre), trois fois dans *Praescr.* et rarement ailleurs. De fait, dans *Adv. Marc.*⁴ et *Praescr.*, l'Ancien Testament, en tant qu'ensemble d'écrits, est continuellement en question. Dans la plupart de ses autres ouvrages, le débat roule parfois sur certains textes, mais non sur l'Ancien Testament comme tout. Cela explique sans doute la rareté du terme.

Quelquefois nous trouvons une variante de cette dénomination, par exemple dans *Praescr.* 42,3, où Tertullien s'écrit à propos des hérétiques: '... adime illis *legem Moysi et prophetas*...'. Dans *Iei.*

1. De même IV,2,2; 6,1; 22,11; *Virg.* 1,7: Restent à signaler ici les passages où Tertullien cite *Mt.* 5,17 ou y fait allusion: 'non-veni dissolvere *legem et prophetas* sed potius adimplere': *Adv. Marc.* IV,7,4; 36,6; *Carn.* 7,11.

2. Cf. p. 40 sq.

3. Cf. p. 91 sqq.

4. Le sujet du 4^e livre est le lien entre le Christ, tel que l'évangile de Luc le prêche, et l'Ancien Testament.

143, nous lisons: 'ieiunia recreantur, habentia praeceptores *Moysen et prophetas*'¹.

Bien que l'on trouve l'expression *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* dans le N.T., les premiers auteurs chrétiens n'en usent guère. H. von Campenhausen signale pourtant que Méliton appelle les livres de l'A.T. 'in gewohnter Weise', 'la Loi et les Prophètes'², mais il faut chercher longtemps pour trouver cette dénomination avant Tertullien. À propos de ceux qui ne reconnaissent pas le Christ, Ignace écrit: *οὐς οὐκ ἐπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως* (*Smyrn.* 5,1). Klevinghaus croit qu'Ignace se réfère ici à des écrits³, mais, selon Köster, il s'agit pour lui 'um die Propheten als Personen, nicht um Prophetenschriften'⁴. En tout cas, nous ne trouvons pas exactement le terme technique; mais il est évident qu'Ignace y fait allusion. Chez les autres Pères apostoliques, l'expression n'a plus d'emploi. Chez Irénée, nous lisons: 'Et omnes isti unum Deum Factorem caeli et terrae a lege et prophetis adnuntiatum tradiderunt' (*Adv. haer.* III, 1,2)⁵.

Chez Méliton de Sardes, nous lisons: *ἐπειδὴ πολλάκις ἠξίωσας... γενέσθαι σοι ἐκλογὰς ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος... ἡμῶν*⁶. Signalons enfin la lettre à Diognète, où nous lisons: *φόβος νόμου ἄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται*...⁷.

Voilà à peu près tout ce que nous trouvons. L'emploi fréquent du terme technique chez Tertullien ne s'explique pas par l'exemple de ses prédécesseurs, dans la mesure du moins où nous pouvons encore consulter leurs écrits. Nous présumons donc, qu'à cet égard aussi, l'influence vient des Juifs.

Evangelium

On ne peut pas toujours savoir ce que Tertullien entend par *evangelium*: la prédication concernant le Christ, l'ordre nouveau qu'il inaugure,

1. C'est à tort que D'ALÈS cite encore *lex et prophetia* de *Or.* 1(1); op.cit. p. 223. Tertullien n'y parle pas d'écrits, mais de prophéties et de prescriptions de la loi. Cf. p. 72.

2. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.* p. 306.

3. J. KLEVINGHAUS, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alt-testamentlichen Offenbarung*, p. 86.

4. H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, p. 7.

5. Cf. aussi II,30,9, etc.

6. Eusèbe, *Εκκλ.ιστ.* 4,26,13 (voir E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, p. 309).

7. 11,6. Bien qu'autrefois on ait prétendu que l'épître à Diognète était de plus tard, on a tendance aujourd'hui à la dater de l'an 200 environ, par exemple

8. I. ΜΑΥΡΟΥ, dans SC, no 33, p. 263.

often however, such an analysis is not necessary or even possible. Tertullian understands through that the ruling of the old alliance such as is described in the Old Testament. The ruling and its written divulging are so linked one to the other that an analysis would often do wrong to this organic cohesion. For example, in Adv. Marc. IV,6,1 in which Tertullian says that, according to Marcion, the Christ is (latin), one cannot pretend that he understands in that foreign to the old ruling of the alliance or absent from the Old Testament, for it concerns both.

Alone, and therefore not linked prophetae, lex is very frequent in Tertullian. In this case the word often means prescription. But we find it also as a name for the written law of Moses, that is to say, for a part of the Old Testament. A quotation from Ex. 20 is introduced by lex loquitur (Adv. Marc. V,18,11); elsewhere in lege promitur (adv. Marc. IV,25,14) in lege scriptum (esset) (Marc. V,8,10) etc. Joined to evangelium, lex refers to the whole of the Old Testament. We will come back on this meaning of lex in the second chapter.

Prophetae, without lex, sometimes indicates writings. For examples in Adv. Marc. IV,13,1: (latin). In the same way in Adv. Marc. V,17,16; the apostle teaches us 'de prophetis'.

A remarkable thing, in Tertullian lex et prophetae is presented above all in Adv. Marcionem, (almost uniquely in the fourth book) three times in de Praescr. and rarely elsewhere. In fact, in Adv. Marcionem and in Praescr., the Old Testament has a whole collection of writings is continually in question. In most part of his other writings, the debate sometimes goes on on certain texts, but not on the Old Testament as a whole. This doubtlessly explains the rarity of the term.

Sometimes we find variant for this name, for example in the de Praescr. 42,3, where Tertullian cries out concerning the heretics: '... Adime illis legem Moysi et prophetas...' In the Iei. 16,3, we read: '(latin).

Although one finds the expression, (greek) in the New Testament, the first Christian authors scarcely use it. H. von Campenhausen notes however that Meliton calls the book of the Old Testament '(German), 'the Law and the Prophets', but we must look a long time in order to find that this nomenclature before Tertullian. Concerning those who do not recognise the Christ, Ignacius writes: (greek). Klevinghaus believes that Ignacius refers here to writings but according to Koster, it is for him 'um die Propheten als Personen, nicht un Prophetenschriften'. In any case we do not exactly find the technical term, but it is evident that Ignacius makes allusion to it. Any other apostolic Fathers, the expression is no longer used. In Irenee, we read: (latin). (Ref).

In Meliton of Sardinia, we read (greek). Let us note finally the letter to Diognete, in which we read (greek).

That is just about all that we find. The frequent use of the technical term in Tertullian is not explained by the example of his predecessors, in the measure at least in which we can still consult their writings. We therefore presume that in this regard too, the influence comes from the Jews.

We cannot always know what Tertullian understands by Evangelium: the preaching concerning Christ, the new order that he inaugurates, /

ou l'écrit et les écrits qui renseignent sur cet ordre évangélique. Il y a cependant de nombreux passages où *evangelium* a nettement un seul de ces sens.

Des éléments de phrases comme 'legere in *evangelio*' (*Adv. Prax.* 14,7), 'invenire in *evangelio*' (*Adv. Prax.* 13,3), 'de *evangelio* eradere' (*Adv. Marc.* II,17,1), 'destruere statum... *evangeliorum*' (*Adv. Marc.* IV,3,2) prouvent que Tertullien utilise *evangelium* comme dénomination d'écrits. Dans des constructions avec des noms d'auteurs: *evangelium* Lucae' (*Adv. Marc.* IV,2,5), 'Iohannis' (*Carn.* 3,8) ainsi que des noms de commentateurs et de falsificateurs: 'Marcionis *evangelium*' (*Adv. Marc.* III,17,5), *evangelium* vestrum quoque habet' (*Adv. Marc.* III,24,8), il se réfère de toute évidence à des écrits.

Enfin, *evangelium* désigne aussi un texte écrit lorsqu'il est construit avec des verbes comme *testari* ('... commune testabitur *evangelium*' 'l'évangile commun - que Marcion reconnaît aussi - en témoignera', *Adv. Marc.* II,27,4), *probare*, etc.

À quels textes Tertullien se réfère-t-il lorsqu'il utilise *evangelium*? Il s'agit le plus souvent d'un des quatre évangiles du Nouveau Testament. Nous citons déjà '*evangelium* Lucae' et 'Iohannis'. A propos des textes de Jean, il écrit dans *Adv. Prax.* 25,2: 'Sed etsi in isto *evangelio* non et revelatum...'. Dans ce sens, *evangelium* se présente aussi au pluriel: 'Ecce enim et in *evangeliiis* et in apostolis' (*Adv. Prax.* 15,1).

Parfois aussi Tertullien emploie *evangelium* pour désigner l'ensemble du Nouveau Testament. Lorsque, parlant des 'Antithèses' de Marcion, il dit: 'conantur discordiam *evangelii* cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum' (*Adv. Marc.* I,19,4), il identifie pour ainsi dire *evangelium* et *lex* aux deux *instrumenta*, c'est-à-dire le Nouveau et l'Ancien Testament. Dans *Adv. Herm.* 20,4, le sens d'*evangelium* est moins certain: 'Denique *evangelium* ut supplementum instrumenti veteris adhibebo', suivi d'une citation de l'évangile de Jean. Les mots 'supplementum instrumenti veteris' laissent supposer qu'*evangelium* se réfère à un écrit; mais cet écrit peut être aussi bien le Nouveau Testament en entier que l'évangile de Jean ou l'ensemble des évangiles. *Evangelicum instrumentum* désigne aussi les quatre évangiles¹.

Le sens d'*evangelium*, sans doute, est quelque peu flottant: 'prédication concernant le Christ' et 'évangile écrit' sont des sens qui,

1. *Adv. Marc.* IV,2,1; cf. p. 21.

aujourd'hui, sont parfois difficiles à distinguer avec exactitude. 'se conformer à l'évangile' peut avoir le sens très général de 's'inspirer de l'esprit du Christ', mais peut aussi ne viser qu'une sentence précise des évangiles. Chez Tertullien nous trouvons cette même équivoque. Dans le passage de *Adv. Herm.* 22,5¹, que nous avons déjà cité, il n'est guère possible non plus de déterminer avec exactitude le sens d'*evangelium*. L'auteur renvoie d'ailleurs à 20,4. Même dans *Bapt.* 15,1, où *evangelium* figure à côté d'*apostoli litterae*: 'Unum omnino baptismum est nobis tam ex domini *evangelio* quam et *apostoli litteris*', on ne peut savoir si 'domini *evangelium*' se réfère à la prédication du Seigneur ou à ce que les auteurs des évangiles ont consigné dans leurs écrits. Le terme *evangelium* défie parfois toute classification.

Evangelium a nettement le sens de 'prédication' dans, par exemple, *Res.* 48,2: 'apostolus ... summam et sui *evangelii* et fidei illorum in dominicae mortis et resurrectionis demandatione concluderat'.

Chez Tertullien, le verbe *evangelizare* doit également être entendu dans le sens large de 'prêcher'. Il ne se rapporte pas au Nouveau Testament ni à l'un des livres de l'évangile, mais au message évangélique. Tertullien utilise ce verbe dans des citations de l'Ancien Testament (dans *Adv. Marc.* V,2,5, entre autres), où il est question des messagers de joie, concernant le travail des apôtres (*Adv. Marc.* IV,2,5, entre autres) ainsi que la prédication de l'Église en général (*Praescr.* 29,3, entre autres). C'est aller beaucoup trop loin que de prétendre, comme le fait V. Morel, que Tertullien attache aux paroles de la montaniste Prisca 'la même valeur ... qu'à l'Écriture sainte', parce qu'il introduit ces paroles par *evangelizatur*². *Evangelizatur* ne donne pas la mesure de l'autorité que Tertullien accorde à Prisca, car l'autorité biblique qu'*evangelium* implique lorsqu'il s'agit du Nouveau Testament en entier ou en partie, ne se retrouve pas au même degré dans le verbe. Il y a aussi différence d'autorité, aujourd'hui, entre ceux qui 'prêchent l'évangile' et 'l'évangile' lui-même. Il arrive que Tertullien emploie *evangelizare* dans un contexte où cette action en tant que telle ne comporte pas pour autant de l'autorité, par exemple dans *Adv. Marc.* IV,4,5. Parlant de Marcion, il dit: 'qui aliter *evangelizavit*'. Cf. aussi IV,2,5 et *Praescr.* 29,3.

Outre comme dénomination de la prédication et d'un évangile, *evangelium* se présente aussi comme terme théologique. Dans ce cas,

¹ Cf. p. 10, note 1.

² *Cast.* 10,5; dans *De ontwikkeling van de christelijke overlevering*, p. 78. Nous trouvons le même raisonnement chez H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian*, p. 91.

or the writing and writings which teach about this evangelical order. There are however, numerous passages where evangelium has clearly a single one of these meanings.

Lots of phrases like 'legere in evangelio' (Adv. Prax 14,7), 'invenire in evangelio' (Adv. Prax 13,3), 'de evangelio eradere' (Adv. Marc. II,17,1), 'destruere statum...evangeliorum' (Adv. Marc. IV,3,2) proves that Tertullian uses evangelium as a word for writings. In constructions with names of authors: 'evangelium Lucae' (Adv. Marc. IV,2,5), 'Iohannis' (Carn, 3,8) as names of commentators and falsifiers: 'Marcionis evangelium' (Adv. III,17,5), 'evangelium vestrum quoque habet' (Adv. Marc. III,24,8), he refers evidently to writings.

Finally, evangelium also indicates a written text where it is constricted with verbs like testari ('... commune testabitur evangelium' 'the common gospel - that Marcion also recognises - will bear witness to this, Adv. Marc, II,27,4) probare, etc

To what text does Tertullian refer when he uses evangelium? Most often it is to one of the four gospels of the New Testament. We were already quoting 'evangelium Lucae' and 'Iohannis'. Considering texts of John, he writes in Adv. Prax, 25,2: 'Sed etsi in isto evangelio non et revelatum...'. In this sense, evangelium is presented also in the plural: 'Ecce enim et in evangeliis et in apostolis', (Adv. Prax 15,1).

Sometimes too, Tertullian uses evangelium to indicate the whole of the New Testament. When, speaking of the 'Antitheses' of Marcion, he says: (latin). he identifies thus evangelium and lex to the two instrumenta, that is to say the New and Old Testaments. In Adv. Herm. 20,4, the sense of evangelium is less certain: (latin), followed by the gospel of John. The words 'supplementum instrumenti veteris' leave us to suppose that if evangelium refers to a piece of writing; but this writing could also be the New Testament as a whole as well as the gospel of John or the whole of the gospels. Evangelicum instrumentum also indicates the four gospels.

The sense of evangelium doubtlessly is a little bit floating: a preaching concerning the Christ and written gospel are meanings which/today are sometimes difficult to distinguish with clarity. To conform ourself to the gospel can have the very general sense of inspiring oneself through the Spirit of Christ, but can also only cover a precise sentence from the gospels. In Tertullian we find this same equivocation. In the passage of Adv. Herm, 22,5, which we have already quoted it is scarcely possible either to determine with clarity the sense of evangelium. The author moreover goes back to 20,4. But in Bapt. 15,1 where evangelium figures besides apostoli litterae: (latin), one cannot know if 'domini evangelium' refers to the preaching of the Lord or to what the authors of the gospels have consigned into their writings. Sometimes the term evangelium defies all classification.

Evangelium clearly has the sense of preaching in for example Res. 48,2 (latin).

In Tertullian, the verb evangelizare must equally be understood in the larger sense of preaching. It does not refer to the New Testament nor to one of the books of the gospels but to the evangelical message. Tertullian uses this verb in quotations from the Old Testament (in Adv. Marc. V,2,5 amongst others) where it is a question of messengers of joy, concerning the word of the apostles (Adv. Marc. IV,2,5), as much as the preaching of the Church in general, (Praescr,29,3 amongst others). It is to go much too far when one claims as V. Morel does, that Tertullian attaches to the words of the montanist Prisca 'the same value.. as to the Holy Scripture', because he introduces these words by evangelizatur. Evangelizatur does not give the measure of authority that Tertullian accords to Prisca, for the biblical authority that evangelium/

evangelium implies when it is a question of the New Testament entirely or even in part, is not found in the same degree in the verb. There is also a difference of authority, today, between those who preach the gospel and the gospel itself. It happens that Tertullian uses evangelizare in a context where this action as such does not bring with it as much authority, for example, in Adv. Marcion IV,4,5. Speaking of Marcion, he says 'qui aliter evangelizari'. C.f. also IV, 2,5 and De Praesc, 29,3.

Other than a classification for preaching and for a gospel, evalgelium also presents itself as a theological term. In this case,/

il signifie l'*ordo*, la *dispositio*¹, qui commence avec Jésus. Ainsi dans *Adv. Marc.* IV,11,11: 'Sicut fructus separatur a semine ... sic et *evangelium* separatur a lege ... aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium'. *Lex* et *evangelium* sont ici les deux *dispositiones* de l'œuvre de Dieu.

Très souvent on ne peut distinguer les autres sens du sens théologique. Une des particularités du terme *evangelium*, c'est que les différents sens se rejoignent à tel point qu'on ne parvient que rarement à en identifier un seul. Lorsque, dans *Or.* 1,2 par exemple, nous lisons: 'Omnia (i.c. quicquid retro fuerat) de carnalibus in spiritalia renovavit nova Dei gratia superducto *Evangelio*, expunctore totius retro vetustatis ...', inutile de se demander si *evangelium* se réfère à la nouvelle *dispositio*, à la prédication ou aux écrits du Nouveau Testament, car les sens se confondent.

Il en va de même pour *lex et evangelium*. Il n'est presque jamais possible de distinguer exactement le sens d'écrit du sens d'ordonnance'. On peut néanmoins relever des passages où *lex et evangelium*, lorsqu'ils sont nommés ensemble, se réfèrent très probablement à l'Ancien et au Nouveau Testament. Nous citons déjà *Adv. Marc.* I,19,4 (voir p. 21).

L'expression *prius evangelium*, dans *Adv. Marc.* IV,11,9, présente une difficulté. Dans l'*Adv. Marc.*, Tertullien reproche plusieurs fois à Marcion son remaniement hérétique de l'évangile de Luc. Commentant le texte des vieilles outres et du vin nouveau, il dit: 'Inflatus es utribus veteribus et excerebratus es novo vino, atque ita veteri, id est *priori evangelio*, pannum haereticæ novitatis adsuisti'. Il est impossible que par *prius evangelium* Tertullien entend l'ancienne Alliance. Il semble plutôt que, badin et sarcastique, il se moque de Marcion: celui-ci a commis la sottise, que Jésus condamne, de rapiécer un vieux vêtement, c'est-à-dire l'évangile original de Luc (*prius evangelium*), avec du tissu neuf (de la doctrine hérétique). Pour Marcion, cette parole de Jésus prouve précisément qu'il ne peut y avoir de relation entre le Christ et l'Ancien Testament². Il n'était pas du tout question de ce problème dans le contexte; mais Tertullien applique volontiers la méthode qui consiste à revenir à brûle-pour-point sur de vieilles histoires, parce qu'un mot qui lui tombe sous la plume lui fournit un argument pour la cause qu'il défend. Il ne se contente pas de fustiger ses adversaires une bonne fois: il revient à

1. Au sujet d'*ordo* et *dispositio*, voir p. 83.

2. A. VON HARNACK, *Marc.*, p. 29.

charge, ce qui donne à certains passages un tour inattendu.

Il est possible qu'on ne tarda pas à utiliser *evangelium* pour désigner un écrit. Mais de l'avis général, dans le Nouveau Testament, le terme ne se présente 'nie zur Bezeichnung einer Schrift'³, même pas dans *Mc.* 1,1: 'Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ'. Ph. Carrington présume toutefois que les lecteurs de Marc ont appelé son écrit εὐαγγέλιον; on sait qu'il arrive qu'un livre emprunte son nom aux premiers mots du texte, surtout chez les Juifs⁴. Rien ne prouve néanmoins qu'εὐαγγέλιον ait été employé de si bonne heure pour désigner un écrit. Chez les Pères apostoliques, nous trouvons quelques passages où l'on pourrait en douter. Sans doute entendent-ils autre chose encore, un sens qui se situe entre 'la prédication orale' et 'le livre de l'évangile', à savoir 'die Überlieferung über Worte und Taten Jesu'⁴. Dans la *Didachè* et *2 Clem.*, il est cependant possible que les auteurs pensaient à un texte fixé par écrit. Selon J.-P. Audet, les passages de la *Didachè*, où se présente εὐαγγέλιον, ne font pas partie du noyau initial de l'écrit⁵. Le passage le plus remarquable à cet égard est *Did.* 15,3 sq.: ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, dont H. Köster tire la conclusion: 'so müssen die entsprechenden Anweisungen den Lesern der Did. doch wohl in fest fixierter, schriftlicher Form vorgelegen haben, nämlich in einem schriftlichen Evangelium'⁶. Dans *2 Clem.* 8,5, nous lisons:

1. H. KÖSTER, op.cit. p. 6. G. FRIEDRICH dit: 'Im NT ist εὐαγγέλιον die mündliche Predigt, nie werden die Briefe oder die Evangelien εὐαγγέλιον genannt', dans *ThWzNT*, II, p. 733.

2. 'Markus hat - wohl zuerst - die bisher mündliche Überlieferung von Jesu Worten und Taten in einer Schrift festgehalten. Trotzdem nannte er nicht das Buch selbst "Evangelium", sondern nur dessen Inhalt', E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu, eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, p. 39.

3. 'The word was not used yet, of course, to mean a book about Jesus Christ, though this may have happened so soon as Mark's Gospel went into circulation', dans *According to Mark, a running Commentary on the oldest Gospel*, p. 32.

4. Selon W. MICHAELIS c'est le premier sens nouveau qu'εὐαγγέλιον reçut après la période du Nouveau Testament. Les Pères apostoliques entendent 'die Gesamtheit der Jesus-Überlieferung', *Einleitung in das Neue Testament*, p. 13 sq.

5. Les problèmes de dates ne peuvent être examinés ici. S'il est exact, comme le veut la théorie d'Audet, que la première ébauche de la *Didachè* vit le jour avant les évangiles, cela n'infirme pas l'interprétation que nous donnons ici. En effet, selon lui, tous les passages où εὐαγγέλιον se présente ont été rédigés plus tard. Cf. J.-P. AUDET, *La Didachè - instructions des apôtres*, p. 112 sq.

6. H. KÖSTER, op.cit. p. 11. H. VON CAMPENHAUSEN dit que cette référence à τὸ εὐαγγέλιον écrit est 'doch literarisch ganz unbestimmt', *Entst. chr. Bib.*, 7: 142 (note 60).

it means the ordo, the dispositio, which begins with Jesus. Thus in Adv. Marcion IV,11,11: 'Sicut fructus separatur a semine, etc. Lex and evangelium are here the two dispositiones of the work of God.

Very often one cannot distinguish the other senses from the theological sense. One of the peculiarities of the term evangelium, is that the difference senses come together to such an extent that one can only rarely identify a single one of them. When in De Or, 1,2; for example, we read, 'Omnia etc. (latin), it is useless to ask oneself if evangelium refers to the new dispositio to preaching or to the writings of the New Testament, for the senses run together.

It is the same thing for lex et evangelium. It is almost never possible to exactly distinguish the sense of writing from the sense of prescription. One can nevertheless bring out passages in which lex and evangelium, when they are named together refer very probably to the Old and the New Testaments. We have already quoted Adv. Marc. I,19,4 (see p. 21).

The expression prius evangelium, in Adv. Marc, IV, 11,9 presents a difficulty. In Adv. Marc, Tertullian several times reproaches Marion with his heretical handling of St. Luke's gospel. Commentating the text of the old wine skins and the new wine, he says: '(latin)'. It is impossible that by prius evangelium Tertullian understands the old Alliance. It seems rather that in a joking and sarcastic manner he is laughing at Marcion: he has committed the foolishness that Jesus condemns of patching up an old garment, that is to say the original gospel of Luke (prius evangelium), with new cloth (the cloth of the heretical doctrine). For Marcion, this word of Jesus precisely proves that there cannot be any relation between Christ and the Old Testament. It was not in any way a question of this problem in its context; but Tertullian willingly applies this method which consists in going back point black to the hold histories, because a word which has come beneath his tent gives him an argument for the cause which he is defending. He is not content with fustigating his adversaries once and for all: he comes back/ and charges them which gives to certain passages an unexpected term.

It is possible that one did not delay in using evangelium to indicate a writing. But in general opinion, in the New Testament, the term does not present itself (German), even in Marcion 1,1. (Greek). Nevertheless Philip Carrington presumes that the readers of Mark call his writing evangelium; we know that it happens that a book borrows its title from the first words of the text, above all among the Jews. Nevertheless nothing proves that evangelium was used so early to indicate a piece of writing. Among the apostolic Fathers, we find several passages where one could doubt this. Doubtlessly they understand yet another thing, a meaning which is situated between oral preaching and the book of the gospel, (German). In the Didache and 2 Clem, it is however possible that the authors were thinking of a text fixed by writing. According to J.P. Audet, the passages from the Didache, in which evangelium is presented, only form part of an initial kernel of the writing. The most remarkable passage in this regard is Did, 15, 3: (greek), from which H. Koster draws the conclusion: (German). In 2 Clem, 85, we read: /

λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, suivi d'une citation, de *Lc.* 16,10 sq. Ici aussi εὐαγγέλιον fait penser à un morceau écrit, bien qu'encore 'unbestimmt'¹.

Chez Justin, on voit apparaître εὐαγγέλιον comme terme technique pour un écrit néo-testamentaire, dans *Dial.* 100,1 par exemple: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται².

Irénee aussi utilise εὐαγγέλιον comme terme pour désigner un écrit, par exemple *Adv. Haer.* III,1,1: 'Ἰωάννης ... ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον'³. Il est possible que Marcion ait contribué, lui aussi, au développement d'*evangelium* comme terme technique pour désigner un écrit. Il interprétait l'εὐαγγέλιον de Paul comme un texte d'évangile. Il avait essayé de reconstituer le texte primitif de cet évangile paulinien et il avait publié un évangile, augmenté d'un 'Apostolicon', c'est-à-dire de 10 épîtres de Paul⁴.

Tertullien s'inscrit dans le développement de l'usage chrétien. Nous trouvons, chez lui, *evangelium* dans le sens primitif de 'prédication', mais surtout dans celui d'"évangile écrit" et d'"ordre évangélique nouveau". Comme terme technique pour désigner un texte écrit, *evangelium* n'a toutefois pas encore un contenu fixe. Le sens reste flottant, ce qui ne permet pas d'en distinguer les différentes nuances.

Dénominations de livres bibliques et de leurs auteurs

Aux innombrables endroits où Tertullien cite des textes de l'Écriture, nous rencontrons souvent les noms de différents livres de la Bible, ainsi: 'Genesis', 'Leviticus', 'Deuteronomium', 'psalmus', 'evangelium', que nous avons déjà cité, 'Pauli epistolae', etc. Certains noms sont particulièrement intéressants, tels 'Arithmi'⁵, pour le livre des Nombres (il n'utilise jamais 'Numeri') et 'Basiliae' pour les livres de 'Samuel'

1. H. KÖSTER, 'Die Stelle lässt sich ... nicht mehr von der mündlichen Predigt, sondern nur noch von einer schriftlichen Quelle verstehen', op.cit. p. 11.
2. H. KÖSTER: 'Der Bedeutungswandel des Wortes "Evangelium" von der Bezeichnung der mündlichen Predigt der Heilstatsachen zur Bezeichnung einer "Schrift" im technischen Sinne ist bei Justin vollzogen', op.cit. p. 12. Remarquons cependant qu'*evangelium* est en voie de devenir aussi un terme technique théologique pour l'ordre nouveau qui commence avec le Christ. Cf. p. 41 sq.
3. J. HON distingue trois sens chez Irénée: 'Lehre, evangelischer Inhalt', 'neuer Bund, neue Heils- und Lebensordnung' et 'Schrift (als Ganzes oder in 4 Büchern)', dans *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, p. 5.
4. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 182 sq.; A. VON HARNACK, *Marc.* p. 36 sqq.
5. *Adv. Marc.* IV,23,10; 28,8 et *Scorp.* 3,4.

et des Rois: 'Habes tertiam *Basiliarum*. Si et quartam revolvās...'
Adv. Marc. IV,21,4-5)¹. Ces deux dernières dénominations montrent que, pour ce qui est de ses citations, Tertullien est influencé par la traduction grecque. Ces noms sont exactement ceux qu'on trouve dans la traduction des Septante. Signalons encore 'Ecclesiastes', qui figure deux fois². Des titres de livres se présentent aussi sous forme personnelle, comme si c'étaient des noms d'auteurs, par exemple dans *Adv. Marc.* IV,40,6: 'Genesis ... deliniabat', 'psalmus... praececinerat' dans *Adv. Marc.* I,21,1. Une fois il écrit *Pentateuchus* (*Adv. Marc.* I,10,1).

De même, il identifie volontiers les noms d'auteurs: Joël, Jean, Zacharie, etc., avec le livre de ces auteurs. Dans *Adv. Marc.* IV,39,4, nous lisons: 'Accipe praedicatum in *Zacharia* ...'. Parmi les noms d'auteurs, il faut compter aussi Moïse et David comme les auteurs du Pentateuque et des Psaumes. Dans une citation des psaumes, Tertullien appelle même David 'sanctissimus et receptissimus propheta' (*Carn.* 20,3)³. Il lui est loisible d'appeler quelqu'un comme David *propheta*, étant donné que *profari* (en grec *πρόφημι*) signifie 'émettre des paroles', c'est-à-dire 'prononcer les paroles qu'un autre, dans ce cas Dieu, lui a mises dans la bouche'. E. Fascher dit que les Septante ont toujours employé *προφήτης* dans ce sens, sens qui correspond donc au אָרָאָ hébreu et qui signifie: celui qui 'im Auftrage Gottes spricht und das von ihm Eingebene verkündet'⁴.

Pour désigner les auteurs bibliques, Tertullien emploie souvent des noms d'espèce: *propheta*, *evangelista* ou *evangelizator*, *apostolus*. Si, à l'origine, ces noms se référaient à des personnes, dans le cas qui nous occupe, ils peuvent désigner aussi les livres qu'ils ont écrits. Nous citons déjà: 'Evolve ... *prophetas*' - 'déroulez les (livres des) prophètes' (*Adv. Marc.* IV,13,1). Ou encore: 'Ecce enim et in *evangelis* et in *apostolis*' (*Adv. Prax.* 15,1). *Evangelista* et *evangelizator* ne se présentent que rarement (dans *Adv. Iud.* 8,14, *Adv. Marc.* V,19,5, *Adv. Prax.* 21,1, entre autres); il s'agit de l'auteur d'un évangile (*evangelizator* a parfois un sens plus large, celui de 'prédicateur de l'évangile'). C'est d'autant plus remarquable de trouver ces deux mots côte à côte que les données sont rares. Nous rencontrons *evan-*

¹ Aussi dans *Adv. Marc.* III,20,8 et IV,14,6.

² *Virg.* 1,5 et *Mon.* 3,8.

³ Pour David comme prophète voir aussi *Adv. Marc.* III,17,3; *Scorp.* 2,14; etc.

⁴ E. FASCHER, *Prophetes*, p. 6. 'Auf jeden Fall bedeutet die Präposition *προ* "hervor", nicht "vorher" und damit ist der Wortsinn "*προφήτης* = Sprecher, Verkünder" als ursprünglich gegeben'.

(greek), followed by a quotation from L, 16,10. Here again evangelium makes one think of a piece of a written text or rather 'unbestimmt'.

In Justin, we see evangelium appear as a technical term for a writing from the New Testament, in Dial. 100,1, for example: (greek).

Irenee also uses evangelium as a term to indicate a writing for example in Adv. Haer, III,1.1: (greek). It is possible that Marcion contributed himself to development of evangelium as a technical term to indicate a piece of writing. He used to interpret the evangelium of Paul as an evangelical text. He had tried to reconstitute the primitive text of this pauline gospel and he had published a gospel augmented by 'Apostolicon', that is to say by 10 letters by Paul.

Tertullian makes a place for himself in the development of Christian language. We find in him evangelium in its primitive sense of 'preaching', but above all in that of written gospel and of new evangelical order. As a technical term to indicate a written text, evangelium has not yet got a fixed content. The sense remains floating, which does not permit one to distinguish the different nuances of it.

Names of biblical books and of their authors.

In innumerable places, where Tertullian quotes texts of the Gospel, we often meet the names of different books of the Bible, thus: 'Genesis, 'Leviticus', Deuteronomium', 'psalmus', 'evangelium', which we have already quoted. 'Pauli epistolae', etc. Certain names are particularly interesting such as 'Arithmi', for the book of Numbers (he never uses 'Numeri') and 'Basiliae' for books of 'Samuel', / and of Kings'; (latin). These last two names show that as far as concerns his quotations, Tertullian is influenced by greek translation. These names are exactly those that one finds in the translation of the Septuagint. Let us further note 'Ecclesiastes', which figures twice. Titles of books are thus presented under a personal form as if it were names of authors, for example in Adv. Marc IV,40,6 'Gensis ... deliniabat', 'psalmus...praececinerat' in Adv. Marc, I,21,1. Once he writes Pentateuchus (Adv. Marc I,10,1).

All the same, he willingly identifies the names of authors: Joel, John, Zacharius, etc., with the book of the these authors. In Adv. Marc. IV,39,4, we read 'Accipe praedicatum in Zacharia...'. Among the names of authors we must count Moses and David also as the authors of the Pentateuch and of the Psalms. In a quotation from the psalms, Tertullian calls even David 'sanctissimus et receptissimus propheta (Carn. 20,3). It is praiseworthy of him to call someone like David propheta given that profari (in greek (greek)) means 'to give out words', that is to say 'pronounce the words at another' in this case God, has put into his mouth. E. Fascher says that the Septuagint have always used (greek) in this sense, a sense which corresponds therefore to the hebrew and which means: he who '(German)'.

In order to indicate the biblical authors, Tertullian often uses a classification: propheta, evangelista or evangelizator, apostolus. If in the beginning these names referred to persons, in the case which is occupying us, they can also indicate the books which these ? have written. We have already mentioned: 'Evolve... prophetas' - unfold the books of the prophets (Adv. Marc, IV,13.1). Or yet: 'Ecce enim et in evangelis et in apostolis (Adv. Prax 15,1). Evangelista and evangelizator only present themselves rarely (in Adv. Iud, 8,14, and Adv. Marc, V,19,5, and Adv. Prax, 21,1, amongst others); it is a matter of the author of a gospel (evangelizator sometimes has a larger sense, that of a 'preacher of the gospel). It is all the more remarkable to find these two words, side by side, since the given factors are rare. We meet with/

gelista, transcription latine de εὐαγγελιστής, dans *Adv. Iud.*, et dans des ouvrages ultérieurs, *evangelizator*, dont la racine est grecque, mais la terminaison déjà tout à fait latine. Cette hybridité prouve une fois de plus que la terminologie est encore incertaine. L'embarras du choix entre le latin et le grec montre que le vocabulaire ne s'est pas encore stabilisé et continue à se développer.

Lorsqu'*apostolus* se présente seul, le mot se réfère toujours à Paul. Cet usage est commun aux auteurs chrétiens latins¹. Tertullien l'adopte tout naturellement lorsque, de toute évidence, c'est seulement de Paul qu'il veut parler. Quelques complications cependant se présentent. Dans *Fug.* 6,5, il parle de 'Paulus et *apostoli*', comme si Paul n'était pas lui-même – et par excellence même – un apôtre. Mais la difficulté n'existe qu'en apparence, car, en s'exprimant ainsi, Tertullien veut marquer la place particulière que Paul occupe parmi les apôtres. Dans *Cast.* 8,1, après une citation de Paul, il dit: 'Sed idem *apostolus* exclamat...'. À première vue, on pourrait croire que Paul soit simplement 'un' apôtre, à désigner par *idem* lorsqu'il est question de lui une deuxième fois. Cette inférence serait pourtant hâtive, étant donné le nombre considérable de passages où *apostolus* s'applique à Paul. Pour aucun autre apôtre Tertullien n'emploie le terme au sens absolu; mais il dit, par exemple, 'apostolus Iohannes', etc. Paul est le 'sanctissimus apostolus' (*Or.* 20,1; *Bapt.* 17,2). Au pluriel, le terme désigne tous les apôtres, parfois l'ensemble des épîtres apostoliques: 'Ecce enim et in evangelii et in *apostolis* visibilem et invisibilem Deum deprehendo' (*Adv. Prax.* 15,1).

En outre, les distinctions entre *propheta*, *apostolus*, etc. commandent la prudence. Bien que Tertullien parle de 'Moyses et *prophetas*', il dit aussi que Moïse est un prophète². Dans *Res.* 28,3, après avoir cité Moïse, il dit: '... apud eundem *propheten*', suivi d'une citation de *Gn.* 9,5. Cet 'idem *prophetes*' est Moïse. David aussi est un prophète, comme nous l'avons vu; et il inclut les psaumes dans les livres prophétiques. Lorsque, dans *Adv. Marc.* V,17,16, Tertullien dit: 'cum ipse apostolus ... nos de *prophetis* extruere non cesset', il

1. 'Paulus heisst ganz allgemein, bei den Katholiken so gut wie bei Markioniten oder Valentinianern, "der" Apostel. Diese Bezeichnung kann sich nicht auf die paulinischen Selbstaussagen gründen, ... sondern muss auf seine überragende literarische Bedeutung zurückgehen. Paulus war zunächst der einzige Apostel, der sich zitieren liess und den man zitieren wollte'. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 247. Pour Marcion, Paul était même le seul vrai apôtre; les autres s'avéraient 'unbelehrbar', A. VON HARNACK, *Marc.*, p. 61.

2. Cela se trouve d'ailleurs aussi dans *Deut.* 34,10.

présente en ces termes: 'Unde enim accipit ... nisi de psalmi significatione', suivi d'une citation de *Ps.* 118,22. Du reste, les Chrétiens en général s'intéressaient à l'Ancien Testament en tant que livre prophétique¹.

L'Ancien Testament en entier peut, en effet, se résumer par le nom *prophetae*. (L'expression) *prophetae et apostoli* pour l'ensemble de l'Écriture le montre: 'At enim *prophetae et apostoli* non ita tradunt mundum a deo factum...' (*Adv. Herm.* 45,1). C'est une des dénominations les plus anciennes de l'ensemble de la Bible chez les Chrétiens².

Deus, Dominus, Christus et Creator

Les noms que Tertullien emploie pour désigner les personnes divines correspondent à ceux de la Bible: *Deus*, *Dominus* et *Christus*. Pour introduire une citation où Dieu ou Jésus parlent en discours direct, il emploie souvent la formule: 'dicente *Domino*', 'dicente *Christo*'. Dans les autres cas, nous trouvons 'scriptura docet', 'Esaias ait', etc. ou simplement 'enim'. Terminologiquement, l'identification de la parole de Dieu et de l'Écriture ne s'est pas encore faite.

Bien que Tertullien use fréquemment de la terminologie biblique, il s'en écarte dans deux cas importants. D'abord dans des citations de l'Ancien Testament il donne souvent la parole au 'Christ'. Il n'est pas le seul; Justin et d'autres l'ont fait avant lui et, dans le Nouveau Testament, l'on tenait déjà compte de la présence du Christ à l'époque de l'ancienne Alliance. Dans *Adv. Marc.* III,23,4, Tertullien dit au sujet du Christ 'qui et in psalmo quinquagesimo octavo dispersionem eis postulat a patre ... qui et rursus per Esaiam in exustionem eorum perorans' (suivi d'une citation de *Is.* 50,11). De même, il affirme formellement que, dans les prophètes, c'est le Christ lui-même qui parle. Ainsi, dans *Adv. Marc.* III,6,7, il dit: 'Nos quidem certi *Christum* semper in prophetis locutum'.

Deuxièmement, Tertullien emploie souvent le terme *creator* pour désigner l'auteur de l'Ancien Testament. Une fois, il appelle l'Ancien Testament *scriptura creatoris* (*Adv. Marc.* IV, 12,5). Après quelques citations de prophètes, il dit: *praedicationes creatoris*. Il introduit une citation de *Ps.* 45,2 par les mots: 'Iam hoc ipsum ... *creatoris* est, qui universa ... nulla alia voce quam benedictionis dedicavit: "eructavit, inquit, cor meum sermonem optimum"' (*Adv. Marc.* IV,14,1). Il souligne ainsi la concordance entre le Christ des béatitudes et le Dieu de l'Ancien Testament.

¹ Cf. DIETTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, p. 7.

² Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 305.

evangelista, a latin transcription of (greek) in Adv. Iud, and in earlier books, evangelizator, the root of which is Greek but the ending is already quite latin. This hybrid nature proves once again that terminology is still uncertain. The embarrassing nature of the choice between latin and greek shows that the vocabulary has not yet stabilised and continues its development.

When apostolus is presented alone, the word always refers to Paul. This usage is common among latin Christian authors. Tertullian adopts it quite naturally when evidently it is only about Paul that he wishes to speak. Some complications however present themselves. In De Fug. 6,5 he speaks of 'Paulus et apostoli', as if Paul himself were not the apostle par excellence. But the difficulty only exists in appearance, for, in expressing himself thus, Tertullian wants to note the particular place that Paul occupies among the apostles. In De Cast, 8.1, after a quotation from Paul, he says: 'Sed idem apostolus exclamat....' On first sight one could believe that Paul is simply 'an' apostle, being designated by idem when it is a question of him for a second time. However, this inference could be very hasty, given the considerable number of passages where apostolus applies to Paul. For no other apostle Tertullian uses the term in its absolute sense, but he says for example 'apostolus Iohannes'; etc. Paul is the 'sanctissimus apostolus' (Or, 20,1; Bap, 17,2). In the plural the term indicates all the apostles, sometimes the whole of the apostolic epistles: (latin). (Adv. Prax 15,1).

Furthermore, the distinctions between propheta, apostolus, etc. beg our prudence. Although Tertullian speaks of 'Moyses et prophetas', he also says that Moses is a prophet. In De. Res. 28,3, after having quoted Moses, he says '...apud eundem propheten', followed by a quotation from Genesis 9,5. This 'idem propheta' is Moses. David also is a prophet as we have seen; and he includes the psalms in the prophetic books. When in Adv. Marcion, V, 176, Tertullian says: 'cum ipse apostolus...nos de prophetis extruere non cesset', he continues in these terms: 'Unde enim accepit...nisi de psalmi significatione', followed by a quotation from Psalm 118, v.22. For the rest, the Christians in general were interested in the Old Testament as a prophetic book.

The Old Testament as a whole could, in fact, be resumed by the name prophetae. (The expression) prophetae et apostoli for the whole of the Scripture shows this: (latin) Adv. Herm, 45,1. It is one of the oldest names for the whole of the Bible among the Christians. /

Deus, Dominus, Christus and Creator .

The names that Tertullian uses to indicate the divine personages correspond to those of the Bible : Deus, Dominus and Christus. In order to introduce a quotation in which God or Jesus speak in direct speech, he often uses the formula : 'dicente Domino, 'decent Christo'. In the other cases we find 'scriptura docet', 'Eaiias ait', etc. or simply 'enim'. Terminologically speaking, the identification of the word of God and of the Scripture has not yet been made.

Also Tertullian frequently uses a biblical terminology he moves away from this in two important cases. First of all in the quotations from the Old Testament he often gives the word to Christ. He is not alone in this; Justin and others did it before him and in the new testament, one already takes note of the presence of Christ at the time of the old Alliance. In Adv. Marc. III,23,4 Tertullian says about Christ 'latin' (followed by a quotation from Is. 50,11). All the same he affirms formally that in the prophets it is Christ himself who is speaking. Thus in Adv. Marc. II_,6,7, he says: (latin).

Secondly, Tertullian often uses the term creator to indicate the author of the Old Testament. Once, he calls the Old Testament scriptura creators (Adv. Marc. IV, 12,5). After several quotations from prophecies, he says: praedicationes creatoris. He introduces a quotation from Ps. 45,2, by the words: (latin) (Adv. Marc. IV,14,1) He also underlines the agreement between the Christ of the beatitudes and the God of the Old Testament./

La terminologie que Tertullien utilise pour parler de la Bible éclaire sa position théologique. Il utilise le titre *creator* surtout, et même presque exclusivement, dans les livres de l'*Adv. Marc.*¹ Dans ces ouvrages, il s'applique à défendre les droits du Créateur contre la doctrine de Marcion, qui fait du Christ le rival du Créateur, dont il prendrait la place. Il soutient l'unité du Créateur et du Christ. Surtout dans les passages où il utilise des citations de l'Ancien Testament pour montrer que le Dieu de l'Ancien Testament est le même que celui du Nouveau Testament, il ne parle pas de *deus*, mais de *creator*, accentuant ainsi l'unité du Créateur et du Christ. Nous y reviendrons plus tard². Qu'il suffise pour le moment de constater que la terminologie employée pour désigner les livres de l'Écriture, en l'occurrence les noms d'auteurs, révèle une conviction théologique.

Vox

Tertullien emploie souvent *vox* lorsqu'il donne une citation de l'Écriture. Dans *Adv. Marc.* III,17,1, il écrit: 'sicut et supra patris ad filium *vox*, après quoi suit une citation d'*Is.* 52; dans *Adv. Prax.* 19,5: 'Proinde et Filii erit *vox*', précède également une citation d'*Is.* 44. Dans *Adv. Marc.* III,19,8, la *vox* est celle d'Isaïe lui-même: 'una voce Esaiæ volo ostendere dicentis', avec citation de *Is.* 57.

R. Braun prétend que Tertullien peut dire *vox* pour 'un passage de la Bible', parce que c'est la voix de Dieu que le fidèle entend dans l'Écriture³, mais cette assertion nous paraît aller trop loin. Il est vrai que l'identification de l'Écriture avec la voix de Dieu a été faite plus tard; aujourd'hui, en effet, on peut fort bien citer n'importe quel 'passage de la Bible' en disant 'Dieu dit'. Mais ce n'est pas ce que fait Tertullien. Il réserve *vox Dei*, *vox Patris*, *vox Christi* pour les passages de la Bible où Dieu ou le Christ parlent en discours direct. Où ce n'est ni Dieu ni le Christ mais, par exemple, un prophète qui parle, et là où c'est de Dieu qu'il s'agit, Tertullien dit *vox Esaiæ*, etc. Certes, il ne met pas en doute qu'en fin de compte, les paroles du prophète viennent de Dieu, mais, dans sa terminologie, il marque nettement la différence. C'est pourquoi on ne peut traduire *vox* par de vagues mots de 'texte' ou 'passage': le sens de 'paroles' est évidemment demeuré présent.

Cela n'empêche pas Tertullien de parler, en termes généraux, de

1. *Creator* se présente plus de 800 fois, 34 fois seulement hors de *Adv. Marc.*
2. Cf. p. 245 sqq.
3. R. BRAUN, op.cit. p. 462.

nostrae comme de *Dei voces*: dans *Ap.* 31,1, il dit aux païens: 'inspice *Dei voces* litteras nostras'. Mais aussitôt qu'il devient précis et cite l'Écriture, il indique exactement de quelle *vox* il s'agit: *vox Filii*, *vox Esaiæ*, etc. Il est vrai que souvent il ne dit que *vox*, sans dire qui parle; mais en aucun cas il n'emploie *vox Dei*, etc. pour des paroles qui ne sont pas prononcées en discours direct par Dieu.

De même que *scriptura* par exemple, *vox* s'accompagne d'adjectifs, tels *sancta* (*Ap.* 39,3), *divina* (*Res.* 18,3) et *dominica* (*Præscr.* 26,1), le dernier, il va sans dire, pour des paroles du Christ (du Sermon sur la montagne, *Mt.* 7,6). Nulle part *vox* ne se rattache à *apostolica*, mais nous trouvons *apostoli vox* (*Ux.* II,8,9; *Cast.* 3,6).

Scriptum est

L'expression *scriptum est* est très fréquente chez Tertullien. Est-ce une indication de plus qu'il s'inspire, directement ou indirectement, des tournures juives? Dans la traduction des Septante ainsi que dans la littérature juive ultérieure, il y a 'unzählige Verweisungen auf das A.T. als τὰ γεγραμμένα'¹.

À côté de γεγραμμένον ἐστί nous trouvons également la forme γέγραπται, qui est moins fréquente dans la Septante, contrairement au Nouveau Testament et aux Pères apostoliques, où γέγραπται est l'introduction la plus courante aux citations bibliques. En latin, ces deux formes grecques ne peuvent se traduire que par *scriptum est*.

Alors que γεγραμμένον ἐστί (*scriptum est*) est encore manifestement une forme verbale, il peut se produire un certain processus de figement, par lequel γεγραμμένον se substantifie. Nous l'observons déjà dans la Septante, par exemple: κατὰ πάντα τὰ γεγραμμένα καθ' ἡμῶν (2 R. 22,13). *Scriptum*, en latin, se prêtait d'autant plus à cet emploi qu'il n'existait pas de forme verbale comme γέγραπται. De fait, chez Tertullien, nous trouvons parfois *scriptum* comme substantif. Il remplace alors *scriptura* dans le sens de 'passage écrit', 'texte'. Ainsi, par exemple, dans *Adv. Marc.* IV,42,2, où il est dit de Jésus: 'omne *scriptum* passionis suae implevit'. Dans *Fug.* 13,3, nous lisons: 'Quasi et fugere *scriptum* permittat'.

Étant donné le rôle que γεγραμμένον joue dans la Septante et chez les Juifs, il est fort possible que Tertullien ait subi une influence de ce côté. Remarquons cependant que le substantif τὸ γεγραμμένον

¹ SCHRENK dans ThWzNT, I, p. 748. Il nomme, entre autres, Aristéas, Philon et les Rabbins. Chez les anciens Grecs, τὰ γεγραμμένα sont aussi 'geschriebenen Gesetze'. On rencontre aussi le singulier γεγραμμένον.

The terminology that Tertullian uses in order to speak of the Bible clarifies his theological position. He uses the title creator above all, and even almost exclusively in the books of Adv. Marc. In these works he applies himself to defending the rights of the creator against the doctrine of Marcion, who makes of Christ the rival of the Creator whose place he would take. He supports the unity of the creator and the Christ. Above all, in the passages where he uses quotations from the Old Testament to show that the God of the Old Testament is the same as the one of the New Testament, he does not speak of deus, but of creator, accentuating thus the unity of the Creator and of the Christ. We will come back to this later on. Let it suffice for the moment to note that the terminology used to indicate the books of Scripture, in occurrence the names of authors, reveals a theological conviction.

Vox.

Tertullian often uses vox when he gives a quotation from the Scripture. In Adv. Marcion III,17, 1 he writes (latin) after which follows a quotation from Is. 52; in Adv. Praz, 19,5: (latin), equally precedes a quotation from Is. 44. In Adv. Marc, III,19,8, the vox is that of Isaie himself: (latin), with a quotation from Is. 57.

R. Braun claims that Tertullian could use vox for a passage of the bible because it is the voice of God whom the faithful one hears in the Scripture, but this assertion appears to us to go too far. It is true that the identification of the Scripture with the voice of God has been made later on; today in fact, one can easily quote any passage of the Bible by saying 'God says'. But it is not what Tertullian does. He reserves vox Dei, vox Patris, vox Christi for the passage of the bible in which God or the Christ speak in direct speech. Where there is neither God nor Christ but for example a prophet speaks, and when it is God who is concerned, Tertullian says vox Esaiæ, etc. Certainly, he does not put into doubt that finally the words of the prophet come from God but in his terminology he clearly marks the difference. That is why one cannot translate vox by vague words like 'text' or 'passage': the sense of spoken words has evidently remained present.

That does not stop Tertullian from speaking in general terms of/ litterae nostrae as Dei voces: in Ap. 31,1, he says to the pagans: 'inspire Dei voces litteras nostras'. But straight away he becomes precise and quotes the Scripture and he indicates exactly what voice is concerned: vox Filii, vox Esaiæ, etc. It is true that often he only uses vox without saying who speaks; but in no case does he use vox Dei etc. for spoken words which are not pronounced in direct speech by God.

In the same way as scriptura for example, vox is accompanied by adjectives such as sancta (Ap.39,3) divina (Res.18,3) and dominica (Praesc, 26.1), the last it goes without saying for the spoken words of Christ (from the Sermon on the mount, Mt. 7,6). In no other part is vox attached to apostolica, but we find apostoli vox (Ux. II,8,9; Cast,3,6).

Scriptum est

The expression scriptum est is very frequent in Tertullian. Is this once more an indication that he is inspired directly or indirectly by Jewish expressions? In the translation of the Septuagint as in the earlier Jewish literature, there are (German)(greek).

We equally find the form (greek) which is less frequent in the Septuagint, on the contrary to the New Testament and the apostolic Fathers, where (greek) is the more current introduction to biblical quotations. In latin, these two greek/

greek forms can only be translated by scriptum est

(greek) scriptum est is still obviously a verbal form, there can arise a certain process of fixing through which (greek) becomes substantivised. We already observe this in the Septuagint for example (greek) (2R.22,13). Scriptum, in latin, lent itself or the more to this usage since there did not exist any verbal form as (greek). In fact, in Tertullian we sometimes find scriptum as a substantive. It then replaces scriptura in the sense of written passage, or text. Thus, for example, in Adv. Marcion. IV, 44,2 where it is said of Jesus: 'omne scriptum passionis suae implevit'. In De Fug, 13,3, we read: 'Quasi et fugere scriptum permittat'.

Given the role that (greek) plays in the Septuagint and among the Jews, it is highly possible that Tertullian underwent an influence from this side. However, let us note that the substantive to (greek)/

se présente dans le Nouveau Testament (par exemple, *Lc.* 20,17 et plus tard (par exemple 1 *Clem.* 3,1).

R. Braun croit que *scriptum* en soi pouvait fort bien entrer en ligne de compte comme traduction de γραφή, mais qu'on y renonça sciemment¹.

Dénominations moins fréquentes

Outre les dénominations que nous venons de voir en détail, Tertullien donne encore plusieurs autres titres à l'Écriture et à ses parties.

Armarium

Dans *Cult.* I,3,1, Tertullien écrit: 'Scio scripturam Enoch ... non recipi a quibusdam, quia nec in *armarium* Iudaicum admittitur'. *Armarium* signifie en réalité 'arsenal', 'dépôt d'outils', mais en latin chrétien le terme se présente çà et là dans le sens de 'bibliothèque', 'collection d'outils écrits'. De fait, par ce mot, Tertullien se réfère au canon juif. Nulle part ailleurs il ne l'applique à la Bible.

Commentarius

Tertullien emploie un certain nombre de fois *commentarius* pour dénommer un livre biblique ou, au pluriel, l'Écriture. C'est ainsi que, dans *Iei.* 10,3, il parle de 'in eodem *commentario* Lucae'. Dans *Or.* 22,1, nous lisons: '... a primis quidem litteris sanctorum *commentariorum*': 'dès les premiers écrits (des) saintes chroniques', c'est-à-dire 'écrits qui décrivent les choses saintes'. Il applique le nom de *commentator* à des auteurs du texte biblique, notamment aux évangélistes: 'Mathaeus, fidelissimus evangelii *commentator*', *Car.* 22,1; ailleurs: '*commentator* evangelii', *Res.* 33,5 et 'ex his *commentatoribus* ... Lucam videtur Marcion elegisse', *Adv. Marc.* IV,2,4².

Personne n'aurait compris l'expression 'evangelii *commentator*' si *commentator* avait été un mot insolite. Dans le milieu de Tertullien, *commentarius* et *commentator* étaient sans doute des mots plus communs que ne le laisserait supposer l'usage rarissime qu'il en fait.

En latin classique, *commentarius* a un sens bien défini. Il signifie le compte rendu officiel d'événements ('C. Caesaris *commentarii*').

1. Il croit que *Bapt.* 18,2 peut également être cité comme exemple où *scriptura* est synonyme de *scriptura* (op.cit. p. 456). On peut d'ailleurs fort bien l'interpréter comme participe: 'ce qui est écrit'.
2. *Commentator* s'emploie pour des auteurs d'œuvres profanes dans *Ap.* 10, 47,10; *Adv. Val.* 34,1; *An.* 2,6; 15,5; 46,10 et *Cor.* 7,6.

Plus tard, chez Cyprien entre autres, il signifie 'registre', 'minutes d'un greffier' (voir Blaise). Il s'agit alors d'une manière peu inventive d'écrire, qui consiste à enregistrer des faits et des opinions. *Commentus* et *commentisci* signifient cependant parfois aussi 'imaginer', 'inventer' d'une manière créative et originale. Les '*commentarii*' de César ne sont pas seulement des 'annotations' et les écrits des philosophes encore moins, bien qu'en latin classique on les désigne du terme de *commentarius*. Le mot avait donc une nuance quelque peu littéraire, ou du moins officielle et impliquant autorité. Tertullien utilise, lui aussi, *commentarius* pour les ouvrages des philosophes: les '*philosophi*' raillent les dieux dans leurs *commentarii* (*Ap.* 46,4). Parlant de son propre écrit 'De Anima', il dit: 'quod docuimus in *commentario* animae' (*Res.* 45,4)¹.

D'ordinaire on voit que *commentari* s'emploie pour une manière originale d'écrire, mais que cette originalité est toutefois liée à un sujet donné. 'Décrire' (ou 'commenter') reflète ces deux nuances. Du Christ lui-même il est dit qu'il était occupé à '*commentari* divinitatem', afin qu'il nous 'in agnitionem veritatis ocularet': 'décrire, expliquer la divinité, afin de nous ouvrir les yeux pour nous faire reconnaître la vérité' (*Ap.* 21,30). Dans cette dernière citation 'décrire' est pris au figuré, mais le lien entre l'acte de création originale et la dépendance à l'égard d'un objet donné ressort clairement.

Dans le néerlandais des Protestants, on connaît l'expression 'l'évangile selon la description (beschrijving) de ...'. Dans ce contexte, 'description' est une bonne traduction de *commentarius*. *Commentator* est plus difficile à traduire, et nous ne trouvons rien de plus approchant que 'écrivain'.

Digestum

Nous trouvons trois fois *digestum* appliqué à l'Écriture. Une fois au singulier, pour signifier un livre de la Bible; deux fois au pluriel, pour désigner un ensemble plus vaste, l'Ancien Testament ou les Évangiles.

Le verbe *digerere* a, chez Tertullien, le sens de 'répartir', 'ranger', 'organiser' (entre autres dans *Nat.* I,3,1 et *Pall.* 3,5); parfois il faut le traduire avec un terme un peu plus général, comme 'traiter', 'expliquer', par exemple dans *Nat.* I,7,30; I,9,5 et II,1,8.

Tertullien utilise d'autre part *digestum* pour une étude écrite sur un sujet déterminé, par exemple son propre écrit sur le baptême:

¹ Cf. aussi *Nat.* II,1,8; *Test.* 6,1; *Ap.* 5,3; *Spect.* 5,2; *An.* 30,2; 46,7; *Scorp.* 15,3.

is presented in the New Testament (for example in Luke, 20,17 and later on (for example in 1 Clem, 3.1).

R. Braun believes that scriptum itself could very easily come into line as a translation of (greek) but one has wisely renounced this.

Frequent Names.

Besides the names that we have just looked at in detail, Tertullian still gives other titles to Scripture and parts of Scripture.

Armarium

In Cult., I,3.1 Tertullian writes: 'Scio scripturam Enoch ... non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Iudaicum admittitur'. Armarium in fact means 'arsenal', a depot for tools, but in Christian latin the term is presented here and there in the sense of 'library' a collection of written tools. In fact, Tertullian refers by this word to the Jewish camp. Nowhere else does he apply it to the Bible.

Commentarius

Tertullian uses commentarius a certain number of times to indicate a biblical book or in the plural, the Scripture. It is thus that in Iei, 10,3, he speaks of 'in eodem commentario Lucae'. In Or, 22,1, we read: '... a primis quidem litteris sanctorum commentariorum': from the first writings of the holy chronicle, that is to say 'writings which describe holy things. He applies the name commentator to authors of the biblical text, notably the evangelist: 'Mathaeus, fidelissimus evangelii commentator', Car, 22,1; elsewhere 'commentator evangelii, Res. 33,5, and 'ex his commentatoribus ... Lucam videtur Marcion elegisse', Adv. Marc, IV, 2,4.

No one would have understood the expression 'evangelii commentator' if commentator had been an unusual word. In Tertullian's environment, commentatirus and commentator were doubtlessly more common words than the rare usage that he makes of them would let us suppose.

In classical latin, commentarius has a very well defined sense. It means the official account of events (C. Caesaris commentarii)/ in Cyprien amongst others, it means 'register', 'the minutes of a notary' (see Blaise). It is then a scarcely an inventive manner of writing which consists in noting down facts and opinions. However, sometimes commentus and comminisci mean 'imagine', or 'invent' in a creative and original matter. The 'commentarii' of Caesar honoured only 'annotations' and the writings of philosophers still less although in classical latin, they are designated by the term commentarius. The word therefore had a slightly literary nuance or at least official and implying authority. Tertullian also uses commentarius for works of philosophers: the 'philosophi' who mock the gods in their commentari (Ap. 46,4). Speaking of his own book, 'De Anima', he says: 'quod docuimus in commentario animae' (Res. 45,4).

Ordinarily we see that commentari is used for an original manner of writing but this originality is always linked to a given subject. 'To describe' (or to comment on) reflects these two nuances. Concerning Christ himself it is said that he had occupied in 'commentari divinitatem', so that he could 'in agnitionem veritatis ocularet' for us: 'to describe' to explain divinity, so that he could open our eyes to make us recognise truth (Ap. 21,30). In this last quotation 'described' is taken in the figurative sense, but the link between the act of original creation and dependence in regard to a given object comes out clearly.

In/

In the dutch of Protestants, we know the expression 'the gospel according to the description (beschrijving) de..' In this context 'description' is a good translation for commentarius. Commentator is more difficult to translate and we cannot find anything that comes nearer to it than 'writer'.

Digestum

We find digestum applied to the Scripture three times. Once in the singular, to indicate a book of the Bible; and twice in the plurel to indicate a greater whole, the Old Testament or the Gospels.

The verb digerere has in Tertullian, the sense of 'classifying' of 'ordering', or 'organising' (amongst others in Nat. I,3,1 and Pall, 3,5); sometimes it must be translated by a term which is a little more general, like 'treat' to 'explain', for example in Nat. I,7,30: I,9,5 and II,1.8.

Tertullian on the other hand uses digestum for a written study on a determined subject, for example his own writing on baptism: /

'De sacramento aquae nostrae ... *digestum*' (*Bapt.* 1,1)¹. Selon Blaise, le pluriel *digesta* se présente bien dans le sens d' 'œuvre répartie, divisée en chapitres'. En latin classique, *digesta* est le titre d'un livre en matière juridique².

Les rares données qu'on trouve chez Tertullien correspondent bien à cette définition: au pluriel, *digesta* se réfère à un ensemble formé de plusieurs parties de l'Écriture; au singulier, le terme ne se réfère qu'à un seul livre. Dans *Adv. Marc.* IV,5,3, Tertullien dit aux adeptes de Marcion: 'Nam et Lucae *digestum* Paulo adscribere solent'. Il s'agit de l'évangile de Luc. Dans *Ap.* 47,3, le pluriel *digesta* se réfère à la Bible, plus précisément à l'Ancien Testament: '... si quid in sanctis offenderunt' (des philosophes païens) *digestis* ...'. Dans *Adv. Marc.* IV,3,4, le terme s'applique à un ensemble plus petit: 'nostra *digesta*' sont les évangiles reconnus dans l'Église.

Epistola

Il y a peu de remarques à faire sur l'emploi d'*epistola* pour les épîtres des apôtres chez Tertullien. Le terme est fréquent dans *Adv. Marc.* où il est question, en effet, des épîtres de Paul, *epistolae Pauli* (*Adv. Marc.* V,1,9; de même dans *Cast.* 4,2). Dans l'expression *epistola apostolica*, *Adv. Prax.* 4,4, Tertullien emploie de nouveau un adjectif au lieu d'un génitif: 'l'épître de l'apôtre' (de Paul naturellement). Dans *Pud.* 14,1, nous lisons: 'regredior ad secundam Corinthiorum', manière rapide d'écrire, car il faut compléter *ad secundam* par *epistolam*, ce qui pour le lecteur est vraisemblablement automatique. *Epistola Barnabae* se réfère à l'épître aux Hébreux (*Pud.* 20,2).

Liber

Nous ne trouvons, chez Tertullien, que quelques passages où *liber* concerne l'Écriture. Dans *Carn.* 22,1, il traduit – peut-être d'après une traduction existante – βιβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ de *Mt.* 1,1, par '*Liber* generaturae Iesu Christi'. Βιβλος est un terme courant chez les auteurs chrétiens grecs pour désigner des livres de la Bible (*1 Cl.* 43,1; Justin, *Dial.* 20,1, etc.), de même que βιβλίον (*2 Cl.* 14,2; Justin, *Dial.* 75,1). À propos d'écrits paléo-testamentaires, Tertullien écrit dans *Adv. Marc.* I,10,2: 'Nec hoc ullis Moysi *libris* debent' et,

1. Dans *Nat.* II,1,8, il s'agit de livres païens: 'Rerum Divinarum ex omnibus retro *digestis*...'
2. Selon H. HOPPE *digesta* est: 'ein Titel jurist. Schriften, bes. der Pandekten' dans *Syntax und Stil des Tertullian*, p. 121. Cf. aussi H. HEUMANN et E. SECKLER, *op.cit.*, s.v. 'digerere'.

dans *Ap.* 18,5, il mentionne que, pour la bibliothèque d'Alexandrie, quelqu'un '*libros a Iudaeis ... postulavit*', c'est-à-dire les écrits juifs.

Ailleurs on voit Tertullien désigner par *liber* son œuvre propre (*Adv. Marc.* I,19,1) et celle d'autres auteurs (*Cor.* 7,7).

Memoriae

Ce n'est que très indirectement que Tertullien use de *memoriae* pour l'Écriture. Le terme peut se référer à un texte écrit, par exemple, dans *Nat.* II,12,24: '... Saturnus in terris humanae qualitatis apud veteres *memorias* recensetur'. Dans *Ap.* 18,5, il est dit que Pisistrate 'inter cetera *memoriarum ... libros a Iudaeis quoque postulavit*'. *Memoriae* a ici un sens large: écrits, annales pour une bibliothèque; et l'Ancien Testament est, lui aussi, à sa place dans ce cadre. Reste un seul passage, *Adv. Iud.* 1,6, où Tertullien parle de *memoriae* à propos de l'Écriture: 'Nam, et secundum divinarum scripturarum *memorias* populus Iudaeorum ... idolis deservivit'. Blaise traduit: 'selon l'histoire sainte'. Ici *memoriae* se trouve, pour le sens, à la limite entre 'souvenir' et 'écrit historique'.

Justin, de son côté, utilise τὰ ἀπομνημονεύματα¹ pour désigner des écrits néo-testamentaires (notamment *Dial.* 103,6; 104,1). Il n'est pas probable, qu'en utilisant *memoriae*, Tertullien ait imité cet usage, car, chez lui, le terme ne s'applique pas au Nouveau Testament.

Paratura

Paratura est un terme qui, en somme, est relativement fréquent (environ 30 fois), le plus souvent dans le sens d' 'outil', 'instrument'. Dans *Virg.* 12,2, il est, dans ce sens, synonyme d'*instrumentum* qui, dans ce passage, signifie 'outil'. De même qu'*instrumentum*, *paratura* peut également se référer à l'Écriture. Si, dans le cas d'*instrumentum*, le sens secondaire d'*instruere*, 'instruire', joue un rôle important pour Tertullien, cette idée manque dans *paratura*. Ici domine ce que nous avons reconnu comme sens primaire dans *instrumentum*: 'instrument de travail', 'outil qui est prêt à l'emploi'. Nous rencontrons aussi l'idée d' 'être prêt' dans la traduction d'*Ep.* 6,15 par Tertullien: 'calceatus de evangelii *paratura*' (*Cor.* 1,3). Ailleurs,

1. Selon R. HEARD, Justin, non seulement par l'emploi du terme ἀπομνημονεύματα, mais aussi par l'idée générale qui vise des souvenirs écrits, rejoint la tradition qui commence dès Papias; τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, auquel Justin se réfère souvent, 'is not a title so much as the description of the sum total of Justin's "gospel" documents'. Il visait sans doute 'a number of different writings by the Apostles and their followers'; dans *The 'Απομνημονεύματα in Papias, Justin and Irenaeus*, in NTS, I (1954), p. 122-129.

'De sacramento aquae nostrae ... digestum' (Bapt 1.1) According to Blaise, the plural digesta is presented in the sense of a classified work divided into chapters. In classical latin, digesta is a title of a book on judicial matters.

The rarely given matters that we find in Tertullian correspond very well to this definition: in the plural digesta refers to a whole formed from several parts of the Scripture; in the singular, the term only refers to a single book. In Adv. Marcionem IV, 5,3, Tertullian says to the followers of Marcion, 'Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent'. It is about the gospel of Luke. In Ap. 47,3, the plural digesta refers to the Bible, more precisely to the Old Testament: '... si quid in sanctis offenderunt (according to pagan philosophers) digestis ...'. In Adv. Marcionem the term is applied to a smaller unity: 'nostra digest' are the gospels recognised in the Church.

Epistola

There are few remarks to make on the use of epistola for the epistles of the apostles in Tertullian. The term is frequent in Adv. Marcionem where it is a question in fact of the epistles of Paul, epistole Pauli (Adv. Marc, V,1.9) and the same in Cast.4,2). In the expression epistola apostolica, Adv. Prax, 4,4, Tertullian employs once again an adjective instead of a genitive: 'the epistle of the apostles' (of Paul naturally). In Pud, 14,1, we read: 'regredior ad secundam Corinthiorum', a rapid way of writing, for we must complete ad secundam by epistolam, which is almost automatic for the reader. Epistola Barnabae refers to the epistle to the Hebrews (Pud, 20,2).

Liber

We only find in Tertullian a few passages in which liber concerns Scripture. In Card. 22,1, he translates - perhaps according to an existing translation - (greek), from Matthew 1,1, by 'Liber generaturae Iesu Christi', (greek) is a current term among greek Christian authors to indicate books of the Bible. (1 Cl, 43,1; Justin, Dial. 20.1, etc). Just the same as (greek) (2 Cl. 14,2; Justin, Dial., 75,1). Concerning paleo-testamental writings, Tertullian writes in Adv. Marc, I,10.2: 'Nec hoc ullis Moysei libris debent' and, in Ap. 18,5 he mentions that for the library of Alexandria someone 'libros a Iudaeis ... postulavit', that is to say the Jewish writings.

Elsewhere one notices that Tertullian designates by liber his proper works (Adv. Marc.I,19,1) and those of other authors (De Cor. 7.7).

Memoriae

It is only very indirectly that Tertullian uses memoriae for Scripture. The term can refer to a written text, for example in Nat. II,12,24: '... Saturnus in terris humanae qualitatis apud veteres memorias recensetur'. In Ap. 18,5, it is said that Pisistrate 'inter cetera memoriarum... libros a Iudaeis quoque postulavit'. Memoriae here has a larger sense: writings, annals for a library; and the Old Testament is, itself too, in its place in this framework. There remains a single passage, Adv. Iud, 1,6, in which Tertullian speaks of memoriae concerning the Scripture: 'Nam et secundum divinarum scripturarum memorias populus Iudaeorum ... idolis deservivit'. Blaise translates: according to the holy history. Here memoriae finds itself, for its meaning at the frontier between 'souvenir and historical writing.

Justin, on his side, uses (greek) to indicate neo-testamental writings (notably in Dial. 103,6; 104.1). It is not probable that in using memoriae, Tertullian imitated this use, for, in his writings, the term does not apply to the New Testament.

Paratura

Paratura is a term which, altogether, is relatively frequent (about 30 times), more often in the sense of 'tool' or 'instrument'. In Virg. 12,2, it is, in this sense, synonymous with instrumentum which, in this passage, means 'tool'. The same way as instrumentum, paratura can equally refer to the Scripture. If, in the case of instrumentum the secondary sense of instruere 'to instruct', plays an important role for Tertullian, this idea is lacking in paratura. Here dominates what we have recognised as the primary sense of instrumentum 'an instrument of work', 'a tool which is ready for use'. We also meet the idea of being ready in the translation of Ep. 6,15 by Tertullian: 'calceatus de evangelii paratura' (Cor, 1.3). Elsewhere/

il emploie *praeparatio* comme traduction de *ετοιμασία*, par exemple dans *Adv. Marc.* III,14,4.

Dans *Mon.* 7,1, *paratura* se réfère à toute la Bible: 'Post vetera exempla originalium personarum aequae ad vetera transeamus instrumenta legalium scripturarum, ut per ordinem de omni nostra *paratura* retractemus'. *Paratura* s'applique parfois aussi à un 'Testament'. Dans *Iei.* 11,1, nous lisons: '... dum recensemus secundum utriusque testamenti *paraturam*'. L'expression 'nostra noviciola *paratura*' (*Ap.* 47,9), elle aussi, vise un Testament (le Nouveau).

Parfois Tertullien emploie *paratura* pour désigner une plus petite partie de l'Écriture. Dans *An.* 2,3, il parle de *prophetica paratura*, c'est-à-dire les livres prophétiques de l'Ancien Testament (ou peut-être bien l'Ancien Testament en entier). Dans *Adv. Marc.* IV,3,1, il dit de Marcion, en plaisantant: 'habuit utique authenticam *paraturam*', pour viser le soi-disant 'vrai' texte de l'évangile que Marcion prétend posséder.

R. Braun considère *paratura* comme un pur et simple synonyme d'*instrumentum*¹. Il complète la définition de P. de Labriolle: 'appareil (scripturaire) de l'Église' en ajoutant: 'et également le matériel de l'organe de la Révélation'. Mais comme l'emploi de *paratura* est beaucoup moins fréquent que celui d'*instrumentum*, nous manquons des données nécessaires pour déterminer s'il a les mêmes nuances et la même richesse d'applications qu'*instrumentum*.

Scrinium

Scrinium se présente en latin classique dans le sens de 'dépôt de livres, de papiers', etc.². Tertullien l'emploie une fois dans *Ap.* 19,2, où il dit de l'unus ... prophetarum *scrinium*' que s'y trouve '*thesaurus collocatus totius Iudaici sacramenti et inde iam et nostri*'. Il s'agit de Moïse, dont il fait valoir l'ancienneté par rapport aux auteurs romains. De même '*thesaurus ... Iudaici sacramenti et inde iam et nostri*' pourrait être considéré comme une dénomination de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Ancien Testament³. *Thesaurus* se présente encore une fois à propos d'écrits bibliques, dans *Ap.* 18,5, où Tertullien dit

1. R. BRAUN, op.cit. p. 469.

2. 'Die zylinderförmige Kapsel, Papiere, Bücher, Salben usw. aufzubewahren'. Chez Salluste, Horace, Plince, etc. Cf. K. E. GEORGES, *Lat. Handwörterbuch*. Il remarque en outre: 'Bei den späteren Kaisern gab es in der Hofkanzlei besondere *scrinia memoriae, epistularum, libellorum u. epistularum Graecarum*'. Le sens se rapproche de 'arsenal', cf. H. HEUMANN et E. SECKEL, op.cit., s.v. '*scrinium*'.

3. Ainsi chez A. D'ALÈS, op.cit. p. 223.

des prophètes: 'Voces eorum itemque virtutes ... in *thesauris* litterarum manent'¹.

Stilus

Stilus, 'style'², peut également signifier: 'ce que le style (pour écrire) a écrit', c'est-à-dire, d'une part, 'la chose écrite', d'autre part, 'la langue'. 'Revera enim suspicantur apostolum Paulum in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedisse, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiavit ... , quasi vel ipse postea *stilum* verterit': 'comme si plus tard il devait lui-même détourner de son sens ce qu'il avait écrit' (*Pud.* 13,1). *Stilus* se réfère ici aux mots écrits de l'épître en question. Dans *Cor.* 6,3, *stilus* a le sens de 'langue'; Tertullien dit qu'il a écrit un petit livre *Graeco stilo*, 'en langue grecque'³.

Il utilise parfois aussi *stilus* pour un fragment de texte. Après une allusion à *Ac.* 28,5 dans *Scorp.* 1,4, il dit: 'Quid ergo promittit *stilus* iste'. Nous trouvons le même sens dans *Adv. Herm.* 32,4 et *Res.* 10,3. Dans *Res.* 22,2, il dit: 'Cum enim et tempora ... fixa sint *sacrosancto stilo*'. Ici *stilus* a un sens plus large que 'fragment de texte'. Le terme se réfère à ce qu'à différents endroits l'Écriture dit du temps de la résurrection.

Nous trouvons également *stilus* dans le sens d'écrit à propos d'autres livres. C'est ainsi que Tertullien dit d'un de ses propres écrits: 'Habet et iste a nobis plenissimum "De omni statu animae" *stilum*' (*Res.* 2,13)⁴.

Chez Tertullien nous voyons clairement que plusieurs significations

1. Selon D. MICHAÉLIDÈS, les termes *scrinium*, *thesaurus* et *sacramentum* se tiennent. Par les images *scrinium* et *thesaurus* Tertullien serait venu sur 'le sens étymologique du mot "sacramentum"', tel que Varron l'a défini: "'sacramentum" a sacro', c'est-à-dire 'temple'. MICHAÉLIDÈS signale qu'ailleurs Tertullien compare l'Écriture au Temple. Étant donné qu'il ne s'agit ici que du Pentateuque, c'est-à-dire d'une partie de l'Écriture, Tertullien n'aurait employé que le modeste mot *scrinium*. Cette explication ne nous semble pas justifiée. Tertullien emploie parfois l'image du Temple pour l'Écriture, une fois *scrinium* pour les livres de Moïse, mais ailleurs et exceptionnellement. On ne peut faire rentrer dans un système les images isolées d'un écrivain aussi exubérant, comme si c'étaient des termes techniques. En outre, supposer que l'étymologie de *sacramentum* intervienne ici — même en admettant que Tertullien ait eu présente à l'esprit la définition de Varron — est l'artifice. Cf. D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*, p. 82 sq.

2. Dans ce sens, notamment dans *Praescr.* 38,6 et *Idol.* 23,6.

3. De même *Nat.* I,10,43: 'Romani *stili* Diogenes Varro'.

4. Cf. aussi *Adv. Marc.* I,1,2 et V,12,8. Au sujet d'écrits d'autres auteurs: *Idol.* 19,2.

he uses praeparatio as a translation of (greek), for example in Adv. Marc. III,14,4.

In the De Mon. 7,1, paratura refers to the whole Bible: (latin): Paratura sometimes also applies to a Testament. In the De Iei, 11,1, we read: '... dum recensemus secundum utriusque testamenti paraturam'. The expression 'nostra noviciola paratura' (Ap. 47,9) also envisages a Testament (the New Testament).

Sometimes Tertullian uses paratura to indicate a smaller part of the Scripture. In De Anima, 2,3 he speaks of prophetica paratura, that is to say the prophetic books of the Old Testament (or perhaps the complete Old Testament). In Adv. Marc, IV, 3,1, he says of Marcion, jokingly: 'habuit utique authenticam paraturam', to indicate the so called 'true' text of the gospel that Marcion claims to possess.

R. Braun considers paratura as a pure and simple synonym for instrumentum. He completes the definition of P. Labriolle: 'the (scriptural) apparatus of the Church' by adding: 'and equally the material of the organ for Revelation'. But as the use of paratura is much less frequent than that of instrumentum, we lack the necessary evidence to determine if it has the same nuances and the same richness of application as instrumentum.

Scrinium

Scrinium is found in classical latin in the sense of a depository for books, papers and so on. Tertullian uses it once in Ap.19,2 in which he says about the 'unius...prophetae scrinium' which finds itself 'thesaurus collocatus totius Iudaici sacramenti et inde iam et nostri'. It concerns Moses, the prior nature of whom he wants to establish against the Roman authors. The same way 'thesaurus...Iudaici sacramenti et inde iam et nostri', could be considered as a name for Scripture, that is to say for the Old Testament. Thesaurus is found once again concerning biblical writings in Ap. 18,5, where Tertullian says/ about the prophets: 'Voces eorum itemque virtutes... in thesauris litterarum manent'.

Stilus

Stilus, 'style', can equally mean: 'what did the stilus (the writing stilus) has written, that is to say, on the one hand, 'the written thing', on the other 'the language'. (latin). 'as if later on he should himself turn the sense away from what he had written' (Pud 13,1). Stilus refers here to the written words of the epistle in question. In Cor, 6,3, stilus has the meaning of 'language'; Tertullian says that he has written a little book Graeco stilo, in the greek language.

He sometimes also uses stilus for a textual fragment. After an allusion to Act, 28,5 in Scorp. 1,4, he says: 'Quid ergo promittit stilus iste. We find the same sense in Adv. Herm, 32.4 and Res. 10,3. In Res. 22,2 he says 'Cum enim et tempora...fixa sint sacrosancto stilo'. Here stilus has a larger meaning than 'textual fragment'. The term refers to what the Scripture says of the time of the resurrection in different places.

We equally find stilus in the sense of writing concerning other books. It is thus that Tertullian says of one of his proper writings: 'Habet et iste a nobis plenissimum "De omni statu animae" stilum' (Res. 2,13).

In Tertullian, we clearly see that several meanings /

sont possibles dès que le terme se réfère à 'ce que le style écrit'. C'est un terme quelque peu littéraire, semble-t-il, sans acception fixée.

Textus

Le terme *textus* qui, plus tard, connut une faveur si grande, ne se présente que deux fois chez Tertullien. Dans *Pall.* 4,6, il signifie 'tissu', mais dans *Adv. Marc.* IV,38,7, nous le voyons utilisé d'une manière qui se rapproche du sens qu'il aura plus tard. Tertullien y dit à propos des Marcionites: 'Nacti enim scripturae *textum*: "quos autem dignatus est deus illius aevi"'. Ici, *textus* n'est évidemment pas encore le terme technique qu'il sera plus tard. En effet, Tertullien appelle *textus* un fragment de phrase de *Lc.* 20 qui, pris en lui-même, est incompréhensible. Il veut dire: une suite de mots que les faux Marcionites veulent considérer, eux, comme un tout (pour établir le lien entre *deus* et *illius aevi*), mais qui, en réalité, ne sont qu'un tronçon que seul le reste des paroles de Luc rend intelligible. Ici, *textus* est encore à la lettre une partie écrite du rouleau.

Tractatus

Nous ne pouvons dire avec certitude si *tractatus* est un terme désignant un écrit. Dans *Res.* 43,9, Tertullien écrit: 'Ita totus ... *tractatus* apostoli', entendant par là ce que Paul dit au sujet de la Résurrection dans *2 Co.* 5. *Tractare* signifie 'traiter'. Il a été signalé que *tractare* et *tractatus* se présentaient déjà chez les plus anciens auteurs pour parler des prédications qui expliquent l'Écriture¹. Le sens primaire de *tractatus* est: explication instructive. On ne peut savoir s'il s'agit d'un développement parlé ou écrit. On pourrait traduire le mot par 'dissertation' si on se dégage des associations à un écrit que ce mot évoque dans la langue actuelle. 'Considérations' est une traduction plus exacte. Tertullien utilise aussi le terme pour les discussions que lui-même (*Adv. Prax.* 2,4) ou d'autres (*Praescr.* 14,9; voir aussi *Cor.* 2,3) consacrent à certains problèmes.

Volumen

Volumen, de *volvere* (rouler), est le rouleau, sur lequel le texte est écrit. Tertullien emploie parfois aussi le verbe *evolvere*, par exemple dans *Adv. Marc.* IV,13,1: 'Evolve igitur prophetas'. *Volumen* se présente dans *Adv. Iud.* 8,13: 'exhibeant Iudaei prophetarum pos-

1. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, II, p. 70: 'la prédication exégétique'.

Christum aliqua *volumina*' et 13,5: 'sicuti divina prophetarum *volumina* enuntiant'. Sauf dans *Adv. Iud.*, Tertullien ne l'emploie pas pour l'Écriture, mais appelle parfois ainsi un de ses écrits sur un sujet donné, par exemple, dans *Cult.* I,8,4: 'de illis (= spectaculis) suum *volumen* edidimus'. De même, il lui arrive d'appeler ainsi des écrits de Justin, Soranus, etc.

Si *volumen* apparaît précisément dans *Adv. Iud.*, c'est peut-être à cause de l'usage des adversaires de Tertullien en la circonstance; car c'est une de ses habitudes caractéristiques d'accorder sa terminologie à celle de ses adversaires. La lecture des rouleaux est une pratique culturelle qui distingue les Juifs depuis des siècles. *Volumen* a donc pu être un terme en faveur dans les milieux juifs pour désigner un livre de la Bible.

Sermo et verbum

On peut se dispenser d'approfondir ici les termes importants que sont *sermo* et *verbum*, étant donné que Tertullien ne les emploie jamais pour désigner un texte écrit comme tel. En revanche, il les utilise tous les deux pour désigner les 'énoncés' qui sont consignés dans l'Écriture. L'expression *verbum Dei* pour la Bible ne figure pas encore chez lui.

Tertullien utilise *sermo* et *verbum* comme synonymes¹. Pour une citation de *Is.* 40,8, par exemple, il écrit *sermo Domini* dans *Adv. Prax.* 27,7, mais *verbum Dei* dans *Adv. Marc.* IV, 33,9. Dans ce cas, il entend 'la parole de Dieu' dans le sens de: 'ce que Dieu a révélé aux hommes'. Le sermon prononcé dans les réunions de la communauté², s'appelle dans *Cult.* II,11,2 '*sermo administratur*', dans *Praescr.* 42,1 '*verbi ... administratio*' (le 'service de la Parole'). *Sermo* et *verbum* sont toujours la parole orale, vivante.

1. On a beaucoup écrit sur la traduction de *λόγος* chez Tertullien. En tant que bilingue, il sait que ni *sermo* ni *verbum* ne conviennent. *Λόγος* renferme même ce qu'en latin on comprend par *ratio*. '... C'était la "ratio" qui était immanente et qui ne devint "sermo" qu'avec le "fiat lux". Dans la doctrine trinitaire de Tertullien il y avait donc une distinction claire entre "sermo" et "ratio". Mais Tertullien se rend bien compte que l'usage commun ne fait pas cette distinction théologique très subtile: la langue courante de l'Afrique du Nord traduit *λόγος* simplement par "sermo" (CHRISTINE MOHRMANN, ELC, III, p. 110). Il n'a manifestement pas très bien su comment rendre le terme grec en latin. R. BRAUN affirme qu'il penche en faveur de *sermo* et que, sous son influence, cette traduction fut dès lors adoptée en Afrique du Nord (p. 267 sqq.). Cf. aussi T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 17 sqq., pour d'autres ouvrages.

² Sur le caractère de la prédication et de l'administratio des sermons, voir H. BRÄUNER, *Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian*, ZNTW, 23 (1924), p. 146 sq.

are possible as soon as the term refers to 'what the stilus writes'. It is a somewhat literary term it seems without any fixed meaning.

Textus

The term textus which, later, had considerable favour only presents itself twice in Tertullian. In Pall.4,6, it means 'tissue', but in Adv. Marc, IV, 38,7 we see it used in a way which comes near to the sense that it will have later on. Tertullian says there concerning the disciples of Marcion: 'Nacti enim scripturae textum: 'quos autem dignatus est deus illius aevi''. Here, textus is evidently not yet the technical term which it will be later on. In effect, Tertullian calls a fragment of a sentence from Luke 20 which taken in itself is incomprehensible, textus. He means to say a chain of words that the false disciples of Marcion want to consider themselves as a whole (in order to establish a link between God and illius aevi), but which in reality are only a part or a truncated morsel which the rest of Lukes words alone renders intelligible. Here, textus is still literally a written part of the scroll.

Tractatus

We cannot say with certainty if tractatus is a term indicating a piece of writing. In Res, 43,9, Tertullian writes: 'Ita totus..tractatus apostoli', understanding by that what Paul says on the subject of the resurrection in 2 Co. 5. Tractare means 'to treat'. It has been pointed out that tractare and tractatus were already present in the oldest authors in order to speak of the preachings which explain the Scripture. The primary sense of tractatus is: instructive explanation. One cannot know if it is a question of a spoken or written development. One could translate the word by 'dissertation' if one can get oneself away from the association to a piece of writing that this word evokes in our present day language. 'Considerations' is a more exact translation. Tertullian also uses the term for discussions that he himself (Adv. Prax 2,4) or others (Praescr. 14,9 ; see also Cor, 2,3) consecrate to certain problems.

Volumen

Volumen, from volvere (to roll) is the scroll upon which the text is written. Tertullian also sometimes uses the verb evolvere, for example in Adv. Marc, IV, 13,1: 'Evolve igitur prophetas'. Volumen is present in the Adv. Iud, 8,3: 'exhibeant Iudaei prophetarum post/Christum aliqua volumina' and 13,5: 'sicuti divina prophetarum volumina enuntiant'. Except in Adv. Iud, Tertullian does not use this for Scripture, but sometimes calls one of his writings on a given subject thus, for example in Cult. I,8,4: 'de illis (= spectaculis) suum volumen edidimus'. In the same way, he happens to call writings of Justin, Soranus, etc. in this manner.

If volumen appears precisely in Adv. Iud, it is perhaps because of the use that the adversaries of Tertullian make of it in these circumstances; for it is one of his characteristic habits to accord his own terminology to that of his adversaries. The reading of scrolls is a cultural practice which has distinguished Jews for centuries. Volumen has therefore been a favourite term in Jewish circles for indicating a book of the Bible.

Sermo et verbum

One can dispense with going into depth here concerning the important terms which sermo and verbum represent, given that Tertullian never uses them to indicate a written text as such. On the other hand, he uses both of them to indicate the pronouncements or phrases which are consigned to the Scripture. The expression verbum Dei for the Bible does not yet figure in him.

Tertullian uses sermo and verbum as synonyms. For a quotation from Is. 40,8 for example, he writes sermo Domini in Adv. Prax 27,7, but verbum Dei in Adv. Marc. IV,33,9. In this case he understands 'the word of God in the sense of: 'what God has revealed to men'. The sermon pronounced in community meetings is called in the Cult. II,11,2 'sermo administratur', in Praescr, 42,1 'verbi...administratio' (the service of the Word). Sermo and verbum are always spoken living word.

Pour traduire λόγος, Tertullien utilise aussi bien *sermo* que *verbum*. Jésus est le '*sermo creatoris*' (*Adv. Marc.* V,19,4), '*sermo primogenitus*' (*Adv. Herm.* 18,5), mais aussi le '*verbum primogenitum*' (*Ap.* 21,17). *Sermo* et *verbum* figurent donc bien comme termes théologiques, mais ne se rapportent pas à l'Écriture.

RÉSUMÉ

Commençons par classer, d'après leur sens, les nombreuses dénominations de l'Écriture que nous rencontrons chez Tertullien, pour voir ensuite les indications qu'elles nous apportent sur sa manière de concevoir la relation du Christ et de l'Ancien Testament.

1. Dénominations de l'Écriture dans son ensemble

Le terme principal pour l'Écriture est *scriptura* ou le pluriel *scripturae*. Pour souligner l'autorité divine de l'Écriture, ce terme s'accompagne parfois de l'adjectif *sanctus* ou, surtout par opposition à la religion païenne, de *divinus*.

Instrumentum est beaucoup moins fréquent pour désigner la Bible et alors il ne se présente qu'accompagné d'épithètes qui l'expliquent (*divinum*, etc.). Il est possible qu'*instrumentum* souligne un peu plus que *scriptura* le caractère d'autorité que comporte l'Écriture. Le terme *instrumentum* confère à la Bible le sens de 'livre d'instruction donnant la norme'.

Litterae ne se présente jamais seul non plus lorsqu'il se réfère à la Bible. Ce terme général ne s'applique à des écrits de la Bible qu'accompagné d'adjectifs tels que *sanctus*, *divinus* ou du complément *dei*. Il en va de même pour *litteratura*. Tertullien emploie surtout ces mots lorsqu'il s'adresse à des non-chrétiens et, au besoin, comme synonyme de *scriptura*.

Sancta digesta, *sancti commentarii* et les expressions *prophetiae et apostoli* et *lex et prophetiae cum evangelicis et apostolicis litteris* se présentent rarement comme dénominations de la Bible dans son ensemble. *Litterae nostrae*, *christianae litterae*, *nostra paratura* ne figurent qu'une fois, dans un cas précis.

2. Dénominations des Testaments

L'abondance des dénominations qu'on trouve pour l'Ancien et le Nouveau Testament montre que les tâtonnements pour trouver une terminologie adéquate ne sont pas finis. Dans le sens de 'partie de la Bible', le terme *testamentum*, devenu plus tard d'un usage courant,

est encore exceptionnel chez Tertullien. Généralement, il signifie encore 'relation d'alliance' et désigne le règlement que Dieu a établi pour ses relations avec son peuple. L'idée d'alliance n'y joue pas expressément un rôle. Dans ses derniers écrits, Tertullien finit par adopter le mot pour désigner les documents de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dès lors, nous trouvons des formes plus compliquées, telles : *totum instrumentum utriusque testamenti* et *utriusque testamenti paratura*.

À côté de *testamentum*, Tertullien offre un choix de termes de rechange. Nous avons vu *instrumentum* toujours accompagné de termes explicatifs, tels *utrumque*, *velus*, et *vetera* pour le pluriel. Il est peu probable qu'avec *instrumentum* il ait voulu au début réagir contre l'emploi de *testamentum* pour 'Offenbarungsurkunde'. Il est vrai pourtant que Tertullien n'a pas favorisé l'emploi de *testamentum* dans ce sens, mais on ne voit pas qu'il ait proposé *instrumentum* à cet effet. Si c'était le cas, il serait remarquable qu'il ne s'en soit jamais expliqué. En outre, il emploie *instrumentum* pour différentes autres parties de l'Écriture et pour l'Écriture en entier et pas seulement pour un 'Testament'.

Les expressions avec *scriptura* sont plus fréquentes qu'avec *instrumentum*: *scriptura vetus*, *scripturae veteres*, *legales scripturae*. Dans ce cas, pour être intelligible, *scriptura* a besoin, sauf dans l'*Apologeticum*, de s'accompagner de termes explicatifs ou de s'opposer à *evangelium*. Nous trouvons encore pour l'Ancien Testament: *lex et prophetiae*, *Moyses et prophetiae* et *lex Moysi et prophetae*; pour le Nouveau Testament: *scripturae novae*, *evangelium*, *noviciola paratura*, *domini evangelium* et *apostoli litterae*, *evangelia et apostoli*, et *evangelicae et apostolicae litterae*.

Chose importante, nous trouvons aussi bien des dénominations qui soulignent la pluralité des écrits néo-testamentaires que des expressions qui montrent que le Nouveau Testament est considéré comme une unité¹.

Il y a encore d'autres dénominations qui, toutefois, ne se présentent que dans des cas tout à fait particuliers. Tertullien se sert de *scriptura creatoris* et de *instrumentum creatoris* contre Marcion, avec qui, en effet, il est en controverse au sujet de l'unité du Créateur et du Christ. Nous ne trouvons qu'une seule fois les dénominations *obscuritatis propheticae instrumentum* (par quoi Tertullien laisse entendre que l'on ne peut tout à fait comprendre l'Ancien Testament

¹ Cela tient à l'autorité grandissante du N.T. qui s'affirme comme nouveau Testament à côté de l'A.T. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 220 et 221.

58 To translate locos Tertullian uses sermo just as much as verbum. Jesus is the 'sermo creatoris' (Adv. Marc v.19,4,) 59
'sermo primogenitus' (Adv. Herm. 18,5) but he is also the 'verbum primoquentium' (Ap.21,17). Therefore sermo and
verbum figure as theological terms but do not refer to the Scripture.

'Summing up'.

Let us begin by classifying after their meanings, the numerous names of Scripture that we meet in Tertullian, in order to next see the indications that they bring to us on his manner of conceiving the relationship between Christ and the Old Testament.

The Names for Scripture as a whole.

The principal term for Scripture is scriptura or the plural scripturae. To underline the divine authority of Scripture this term is accompanied sometimes by the adjective sanctus or, above all through opposition to pagan religion by divinus.

Instrumentum is much less frequent for the indication of the Bible and then it is only presented when accompanied by epithets which explain it (divinum etc). It is possible that instrumentum underlines a little more than scriptura the character of authority that the Scripture brings with it. The term instrumentum confers to the Bible the sense of a 'book of instruction giving a norm'.

Literae is never presented alone either when it refers to the Bible. This general term only applies to writings in the Bible when it is accompanied by adjectives by sanctus, divinus or by the complement dei. It is evidently the same for literatura. Tertullian uses these words above all when he is addressing himself to non-christians and, if need be, a synonym for scriptura.

Sancta digesta, sancti commentarii and the expressions (latin) present themselves rarely as names of the Bible in his work. (latin), only occur once in a precise case.

Names of the Testaments.

The abundance of names or nomenclatures that one finds for the Old and the New Testaments show that the groupings in order to find an adequate terminology have not finished. In the sense of part of the Bible, the term testamentum, which became later on a current usage is still exceptional in Tertullian. Generally it means a relationship of alliance and indicates the ruling that God has established for his relationships with his people. The idea of alliance does not play an express role there. In his last writings, Tertullian finishes by adopting the word to indicate the documents of the Old and New Testaments. Since, then we find more complicated forms: (latin).

Besides testamentum, Tertullian offers a choice of terms of exchange. We have seen instrumentum always accompanied by the explicit terms such as utrunque, vetus and vetera for the plural. It is little probable that with instrumentum he wanted at the beginning to react against the usage of testamentum for 'Offenbarungsurkunde'. It is true however, that Tertullian did not favour the use of testamentum in this sense, but one does not see that he proposed instrumentum in this way. If it was the case it would be remarkable that he never explained this. Furthermore he uses instrumentum for other different parts of the scriptures and for the whole scripture and not only for a testament.

The expressions with scriptura are more frequent than with instrumentum: scriptura vetus, scripturae veteres, legales scripturae. In this case, in order to be intelligible, scriptura needs, except in the Apologeticum, to be accompanied with/

with explicative terms or to be opposed to evangelium. We still find for the Old Testament: (latin); for the New Testament: (latin).

An important thing, we find names which underline the plurality of new testamental writings as much as expressions which show that the New Testament is considered as a unity.

There are yet other names which, nevertheless, only present themselves in cases which are quite particular. Tertullian uses scriptura creatoris and instrumentum creatoris against Marcion, with whom, in fact, he is in a controversy on the subject of the unity of the Creator and of the Christ. We only find the names of obscuritatis propheticae instrumentum once (through which Tertullian leaves us to understand that one cannot quite understand the Old Testament/

que dans le Christ), *instrumentum iudaicae litteraturae, litterae Hebraeae* et *armarium iudaicum*. Dans ces dernières locutions, l'accent tombe sur les Juifs comme détenteurs de cette partie de l'Écriture. Par *antiquissima Iudaeorum instrumenta*, Tertullien souligne en outre l'ancienneté respectable de l'Ancien Testament. Deux fois nous trouvons une dénomination de l'Écriture comportant *thesaurus*, par quoi est aussi désigné l'Ancien Testament.

3. Dénominations d'un seul livre de la Bible

Nous rencontrons les mêmes termes *scriptura* et *instrumentum* lorsqu'il s'agit d'un seul livre de la Bible. De même qu'*instrumentum* qui, pour être clair, requiert toujours des termes explicatifs, dans ce cas *scriptura* a, lui aussi, besoin de déterminatifs. Employé seul, *scriptura* peut se référer à l'Écriture ou à un passage, mais non à un livre isolé. Des génitifs indiquent de quel livre il s'agit: 'Lucae', etc. Nous trouvons aussi le terme accompagné d'un *adiectivum pro genitivo*: *evangelica*. *Scripturae instrumentum* combine les deux noms. Dans ce cas aussi c'est un complément qui doit faire voir de quel livre il s'agit ('*ex eodem scripturae instrumento*).

Digestum, de même que *commentarius*, ce dernier pourtant connu, sont peu fréquents chez Tertullien. Lorsque Tertullien s'adresse aux Juifs, il utilise parfois le terme *volumen* pour désigner un livre de la Bible. Il va sans dire que toutes ces dénominations demandent à être accompagnées de termes explicatifs pour indiquer de quel livre il s'agit ('Lucae *digestum*', 'in eodem *commentario* Lucae', prophetarum *volumina*'). Les termes *evangelium* et *epistola* se réfèrent naturellement à des livres bien définis: '*evangelium* Iohannis', '*epistola* apostolica'.

Nous trouvons souvent aussi les noms propres des livres de la Bible: 'Genesis', 'Esaias', parfois dans leur forme grecque: 'Basiliae', 'Arithmi', 'Ecclesiastes', etc.

4. Dénominations d'une série de livres de la Bible

Certains groupes d'écrits bibliques portent chez Tertullien un nom particulier. Les 5 premiers livres de la Bible s'appellent bien '*instrumentum* Moysi' ou 'pentateuchus', une fois aussi '*unius prophetae scrinium*'; aux livres prophétiques, il donne le nom de '*propheticum instrumentum*', '*prophetica paratura*' ou simplement '*prophetae*'.

Pour les 4 évangiles ensemble, nous trouvons les dénominations '*dominicae scripturae*', '*evangelicum instrumentum*', '*apostolorum instrumentum*', '*evangelicae litterae*' et '*domini evangelium*'. C'est

à un riche vocabulaire en comparaison avec le terme technique d'aujourd'hui: 'les (4) évangiles', qui est la seule manière de dénommer ensemble les quatre textes.

Les épîtres de Paul s'appellent '*apostoli litterae*' ou '*totum instrumentum eius*'. Celles de tous les apôtres: '*apostolicum instrumentum*', '*apostolicae litterae*' et '*litterae apostolorum*'.

5. Dénominations d'un fragment de texte

Scriptura, employé absolument, peut vouloir dire 'passage de l'Écriture': '*allegoricae scripturae*' sont des passages de l'Écriture qu'il faut entendre allégoriquement, etc. De même, *instrumentum* peut se référer à un seul texte, quoique, ici aussi, avec des déterminatifs ou dans un contexte qui détermine ce sens d'*instrumentum*. '*Originalia instrumenta*' sont les passages de l'Écriture concernant la Nativité.

Vox est un autre terme important pour désigner des passages où la Bible rapporte des paroles en discours direct, et se trouve alors précisé parfois par des déterminatifs: *sancta, divina, dominica* ou, lorsqu'il s'agit de quelqu'un d'autre que Dieu ou le Christ, *Esaias*, etc.

Scriptum comme dénomination de l'Écriture se réfère toujours à un passage. Nous trouvons souvent le terme comme introduction à une citation. *Stilus* est un mot poétique pour 'ce qui est écrit', avec un sens non fixé; Tertullien, en tout cas, l'utilise pour un simple passage.

Cette multitude de noms n'est pas seulement une preuve de la maîtrise de Tertullien en matière de langue et de sa faculté d'invention; elle est aussi un symptôme de la liberté qui existait encore à ce moment dans le choix des noms pour désigner la Bible et ses parties.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette terminologie en ce qui concerne les idées de Tertullien à l'égard de la relation entre le Christ et l'Ancien Testament?

1°. Tertullien fut un des premiers à employer des noms au singulier, comme *scriptura*, pour la Bible toute entière¹, ce qui implique l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament. D'autres dénominations toutefois montrent qu'il ne veut pas dissimuler qu'il existe une différence entre les écrits anciens et les nouveaux. Ses nombreuses dénominations

1. Marcion non plus n'emploie pas encore de 'Gesamtname' pour sa Bible. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 192, note 65.

except through Christ, (latin). In these last phrases, the accent falls on the Jews as the originators of this part of Scripture. Through antiquissima Iudaeorum instrumenta, Tertullian furthermore underlines the respectable antiquity of the Old Testament. Twice we find a name for scripture bringing in thesaurus, through which is also indicated the Old Testament.

Names for a Single Book of the Bible.

We meet the terms scriptura and instrumentum when it is a question of a single book of the Bible. In the same way as for instrumentum which in order to be clear, always requires explicative terms, in this case scriptura has, itself need of determinatives. Used alone, scriptura can refer to Scripture or to a passage, but not to an isolated book. Genitives indicate what book is concerned: 'Lucae', etc. We also find the term accompanied by an (latin). Scriptura instrumentum combines the two nouns. In this case too it is a complement which must show us which book is in question. (latin).

Digestum, in the same way as commentarius, this latter however well known, are hardly frequent in Tertullian. When Tertullian is addressing himself to the Jews, he sometimes uses the term volumen to indicate a book of the Bible. It goes without saying that all these names ask to be accompanied by explicative terms to indicate which book is concerned (latin). The terms evangelium and epistol refer naturally to very well defined books: (latin).

We often also find the proper names of the books of the Bible: 'Genesis', 'Esaias', sometimes in their greek form: 'Basiliae', 'Arithmi', 'Ecclesiastes', etc.

Names for a Series of Books of the Bible.

Certain groups of biblical writings carry in Tertullian a particular name. The five first books of the Bible are called 'instrumentum Moysei' or 'pentateuchus', once also 'unius prophetae scrinium', prophetic books, he gives the name (latin). or simply prophetae.

For the four gospels together, we find the name (latin). It is a rich vocabulary in comparison with today's technical term: the four gospels, which is the only way of naming the four texts together.

The epistles of Paul are called (latin). Those of all the apostles: (latin).

Names for a Textual Fragment.

Scriptura, used absolutely, can mean a passage from Scripture: allegoricae scripturae are passages from Scripture which we must understand allegorically, etc. In the same way instrumentum can refer to a single text, although here again with the determinatives or in a context which determines the sense of instrumentum. 'Originalia instrumenta' are the passages from Scripture concerning the Nativity.

Vox is another important term to indicate passages in which the Bible refers to words in direct speech, and which finds itself sometimes made more precise by determinatives: sancta, divina, dominica, or, when it is a question of someone other than/

61 cont'd/

God or Christ, Esaiæ, etc.

Scriptum as a name for the Scripture always refers to a passage. We often find the term as an introduction to a quotation. Stilus is a poetic word for what is written, with a sense which is not fixed; in any case Tertullian uses it for a simple passage

This multitude of names or nouns is not only a proof of Tertullian's masterliness in his use of language and of his linguistic facility for invention; it is also a symptom of the freedom which existed still at that moment in the choice of nouns for indicating the Bible and its parts.

What conclusion can we draw from this terminology as far as the ideas of Tertullian concerning the relationship between Christ and the Old Testament are concerned?

Tertullian was one of the first to use nouns in the singular like scriptura, for the whole Bible, which implies the unity of the Old and New Testaments. Other denominations or other names nevertheless show that he does not want to dissimulate that a difference exists between the old and the new writings. His numerous names/

au pluriel témoignent d'une phase antérieure, où on n'avait pas encore réuni en un 'canon' unique les nombreux écrits faisant autorité. C'est dans l'emploi du terme *lex et prophetae* que la tension entre l'unité et la diversité apparaît avec le plus d'acuité. Lorsque notre auteur se réfère à l'ordre ancien, il peut dire que *lex et prophetae* sont choses passées; mais du moment qu'il parle de l'ensemble des écrits, elle restent en vigueur. La différence entre les écrits anciens et nouveaux et entre l'Ancien Testament et le Christ est tout aussi importante que leur unité.

2°. Il utilise la qualification *propheta* dans un sens plus large qu'on ne le fait aujourd'hui. Il connaît encore le terme dans le sens plus général d'"homme parlant au nom de Dieu". Mais cela n'explique pas tout. Tertullien comprend l'Ancien Testament comme un livre prophétique: il utilise parfois *prophetae* pour désigner l'Ancien Testament en entier: il voit la relation entre l'Ancien Testament et le Christ surtout comme annonce et accomplissement.

3°. Il arrive à Tertullien d'exprimer dans une dénomination que l'Ancien Testament est un livre obscur: 'obscuritatis propheticæ instrumentum'. C'est là un indice de son opinion suivant laquelle on ne peut comprendre entièrement l'Ancien Testament que dans le Christ.

4°. Dans la ligne du Nouveau Testament et de Justin, Tertullien fait parler le 'Christ' dans des citations de l'Ancien Testament. C'est dire qu'il considérait que le Christ lui-même était déjà présent et agissant dans l'Ancien Testament.

Tels sont les aspects de la relation entre le Christ et l'Ancien Testament que nous examinerons successivement dans les chapitres suivants.

LA NOUVEAUTÉ DU CHRIST.

REMARQUES GÉNÉRALES

La venue du Christ a marqué le début d'un temps nouveau. Il est un changement profond par rapport à tout ce qui existait avant lui. Dans la mesure où il signifie un renouveau par rapport au monde tombé dans le mal, l'affirmation de sa nouveauté ne relève pas de la controverse¹.

Mais: le Christ est aussi un changement par rapport à l'œuvre antérieure de Dieu, le nouvel ordre dans le Christ s'oppose à l'ancien. Voilà la croyance de Tertullien, à laquelle il sera fidèle à toutes les époques de sa vie dans ses controverses avec ses adversaires. Encore et toujours il soutient que l'ordre ancien a cessé d'exister, qu'il a été remplacé et véritablement aboli par la venue du Christ. Il traite de ce point à l'adresse des Juifs, qui prétendent que le Christ n'a apporté aucun changement essentiel; à l'adresse des 'psychiques' qui, sur certains points de la morale, ne croient pas à un ordre nouveau; mais aussi contre Marcion qui, tout en disant que tout a changé dans le Christ, le dit d'une manière que Tertullien refuse. Il parle aussi de la nouveauté du Christ dans les écrits qu'il adresse à ses coreligionnaires, sur la manière de chercher des voies nouvelles. En toute hypothèse: à ses yeux l'idée que le Christ rompt avec l'ordre ancien est, en soi, indiscutable.

La difficulté, lorsqu'on étudie cette question chez Tertullien, c'est que, dans ce domaine aussi, il ne dispose pas encore d'une terminologie bien établie. Sa pensée est claire néanmoins — chose remarquable pour un auteur occidental de cette époque. On découvre bien sûr de petites modifications dans sa manière de voir, mais il s'en tient fondamentalement au point de vue que nous trouvons dès ses premiers ouvrages.

¹ Dans cette étude nous ne nous occupons pas de la terminologie particulière au renouveau dans le Christ de l'homme déchu, etc. Nous ne retiendrons que les termes qui expriment la relation entre l'ancienne Alliance et la nouvelle. Pour des termes comme *reformare*, *restituere*, etc. voir R. BRAUN, p. 521 sq.

in the plural bear witness to an anterior phase, in which the numerous writings giving authority had not yet been brought together in a single canon. It is in the usage of the term *lex et prophetae* that the tension between unity and diversity appears with the most acuity. When our author refers to the old order, he can say that *lex et prophetae* are past things; but from the moment when he speaks of the call of the writings, it remains in vigour. The difference between old writings and the new writings, and between the Old Testament and Christ is just as important as their unity.

Secondly he uses the qualification propheta in a larger sense than one does today. He still recognises the term in the general sense of a man speaking in the name of God. But that does not explain everything. Tertullian understands the Old Testament as a prophetic book: he uses *prophetae* sometimes to indicate the Old Testament as a whole. he sees a relationship between the Old Testament and Christ above all as an announcement and an accomplishment.

Thirdly it happens that Tertullian expresses by a name that the Old Testament is an obscure book: (latin). That is an index of his opinion following which one cannot wholly understand the Old Testament except through Christ.

Fourthly in the line of the New Testament and Justin, Tertullian makes 'Christ' speak in quotations from the Old Testament. That is to say that he considered that Christ himself was already present and acting in the Old Testament.

Such are the aspects of the relationship between Christ and the Old Testament which we will examine next in the following chapters. /

The Newness of Christ.

General Remarks.

The coming of Christ marked the beginning of a new time. He is the profound change in relationship to all which existed before him. In as much as he signifies a renewal in connection with the world which has fallen into evil, the affirmation of its newness does not raise any controversy.

But: Christ is also a change in relationship to the previous work of God, the new order in Christ opposes itself to the old. That is the belief of Tertullian to which he will be faithful throughout all ages of his life in his controversies with his adversaries. Always he upholds that the old order has ceased to exist, that it has been replaced and truly abolished by the coming of Christ. he treats this point in addressing himself to the Jews, who pretend that Christ did not bring any essential change; in addressing himself to the 'psychiques' who on certain points of ethics do not believe in a new order; but also against Marcion, who once saying that everything has changed in Christ says so in a manner that Tertullian refuses to accept. he also speaks of the newness of Christ in the writings which he addresses to his fellow believers on the manner of seeking new ways. And in any case in his eyes the idea that the Christ breaks with the old order is in itself beyond ?

The difficulty when one studies this question in Tertullian is that in this field also he does not dispose yet of a well established terminology. Nevertheless his thought is clear - a remarkable thing for a western author of this age. We slowly discover the full modifications in his manner of ? , but he remains fundamentally at the point of view which we find in his first writings. /

La langue qu'il utilise pour parler de la discontinuité relative entre l'ordre ancien et le nouveau est riche et nuancée. Il n'y a pas un seul terme technique, mais sans cesse des mots nouveaux, de nouvelles images et presque jamais de répétition de termes ou d'expressions – une variété continue. N'oublions pas que Tertullien fut un des premiers à approfondir ce problème: il a encore à sa disposition tout le vocabulaire latin. L'abondance des mots ne tient pas dès lors à quelque incertitude.

Le défaut de terminologie fixe nous oblige, dans ce chapitre, à partir des idées plutôt que des termes de Tertullien. Ces idées sont heureusement assez constantes pour nous permettre de nous y retrouver.

Pour donner une idée de la diversité des termes et des images que Tertullien utilise pour parler de ce sujet, citons un passage de *Adv. Marc.* V,2,1 sqq., où il est question des épîtres de Paul. Tertullien y conteste l'explication de Marcion selon laquelle l'évangile serait contraire à la révélation antérieure dans la Thora, la 'Loi'. Suivons d'abord le texte de Tertullien. Nous noterons les mots dont il se sert pour marquer la différence entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau. Nous nous contenterons d'abord de les signaler et ensuite, à la fin de la citation, nous essayerons de les classer et d'en découvrir le sens exact.

'Amplectimur etenim omnem illam *legis veteris amolitionem*, ut et ipsam de creatoris venientem dispositione, sicut saepe iam in isto ordine tractavimus de praedicata *novatione* a prophetis dei nostri. Quodsi creator quidem *vetera cessura* promisit, *novis* scilicet *orituris*, Christus vero tempus *distinxit* (*decessionis*) iustus, – 'lex et prophetae usque ad Iohannem' – terminum in Iohanne statuens inter utrumque ordinem *desinentium* exinde *veterum* et *incipientium novorum*, necessarie et apostolus in Christo post Iohannem revelato *vetera infirmat*, *nova* vero *confirmat*, atque ita non alterius dei fidem curat quam creatoris, apud quem et *vetera decessura* praedicabantur¹. Tertullien

1. 'Nous acceptons, en effet, que l'ancienne Loi soit écartée, comme quelque chose qui vient des dispositions du Créateur, ainsi que nous avons souvent traité dans cet ordre de succession le renouveau qui a été annoncé par les prophètes de notre Dieu. Mais si le Créateur a promis que les choses anciennes cesseraient, puisque des choses nouvelles devaient intervenir, (et) le Christ, en effet, a précisé le temps de leur disparition – la Loi et les Prophètes jusqu'à Jean – en posant Jean comme limite entre les deux ordres de choses, les anciennes qui cessent et les nouvelles qui commencent, alors il est nécessaire que l'apôtre dans le Christ, qui a été révélé après Jean, infirme les choses anciennes et confirme les nouvelles, veillant ainsi sur la foi qui ne concerne d'autre Dieu que le Créateur, auprès de qui il fut annoncé que les choses anciennes disparaîtraient' (*Adv. Marc.* V,2,1).

commence ici l'analyse de l'épître aux Galates. Il admet que dans le Christ commence un renouveau (*novatio*), mais, dit-il, le Créateur en avait déjà fait la promesse et l'apôtre parle dans le même sens lorsqu'il tient compte du renouveau. Le premier terme qui indique la rupture est *amolitio*: l'ordre du Christ signifie l'abandon de l'ancienne Loi, c'est-à-dire de l'ancien ordre de la Loi et des Prophètes. Viennent ensuite quelques verbes qui spécifient les conséquences de la venue du Christ pour l'ordre ancien: *cedere*, *desinere*, *infirmare*, *decedere* et le substantif *decessio*. *Vetera*, les choses anciennes, cèdent le pas aux choses nouvelles, *nova*. Tertullien commence son explication avec un certain calme. Seul *amolitio* est un terme vigoureux, qui, dans une certaine mesure, est une concession à Marcion.

'Igitur et *legis destructio* et *evangelii aedificatio* pro me faciunt in ista quoque epistola ad eam Galatarum praesumptionem pertinentes qua praesumebant Christum, ut puta creatoris, salva creatoris lege credendum, quod adhuc incredibile videretur legem a suo auctore *deponi*. Porro, si omnino alium deum ab apostolo audissent, ultro utique scissent *abscedendum* sibi esse a lege eius dei, quem reliquissent alium secuti¹. La loi tombe, l'apôtre le dit en effet; mais que Marcion n'aille pas croire que Paul prêche un nouveau Dieu: le problème de l'épître aux Galates n'est pas aussi simple que ça! *Lex* s'oppose maintenant à *evangelium*, comme tout à l'heure *vetera* et *nova*. Pour signifier la rupture entre les deux ordres voulus par Dieu, nous trouvons *destructio* et *deponere*, *abscedere*. Nous voyons déjà jusqu'où Tertullien ose aller, et jusqu'où il ose aller dans le sens de Marcion.

'... hic erat totus quaestionis status, an lex creatoris ab evangelio deberet *excludi* in Christo creatoris'. ... 'Igitur tota intentio epistolae istius nihil aliud docet quam *legis decessionem* venientem de creatoris dispositione, ut adhuc suggeremus. Si item nullius novi dei exserit mentionem, quod nusquam magis fecisset quam in ista materia, ut rationem scilicet *ablegandae* legis unica hac et sufficientissima definitione proponeret novae divinitatis, apparet quomodo scribat: "miror vos tam cito transferri ab eo qui vos vocavit in gratiam ad aliud evangelium", ex conversatione aliud, non ex religione, ex disciplina,

1. 'Ainsi donc, je m'accommode aussi bien de l'abolition de la Loi que de l'édition de l'évangile qui, dans cette épître aussi, se rapportent à cette idée erronée qui faisait penser aux Galates qu'on devait croire dans le Christ – comme participant au Créateur nota bene – en conservant la Loi du Créateur, parce que, jusqu'à ce moment, il semblait incroyable que la Loi fut abandonnée par son auteur. D'ailleurs, s'ils avaient entendu l'apôtre parler d'un autre Dieu, ils auraient évidemment su qu'ils devaient se détourner de la Loi de Dieu qu'ils auraient quitté pour suivre l'autre' (*Adv. Marc.* V,2,2).

The language that he uses to speak of the relative discontinuity between the old order and the new is rich and nuance. There is not a single technical term, but ceaselessly new words, new images and almost never any repetition of terms or expressions - a continual variety. Do not let us forget that Tertullian was one of the first to go into this problem: he still has at his disposition all latin vocabulary. The abundance of words does not come thus from any incertitude.

The lack of any fixed terminology oblige us in this chapter to part from ideas rather than from the terms that Tertullian uses. These ideas are happily constant enough to permit us to orientate ourselves.

To give an idea of the diversity of terms and images that Tertullian uses to speak of this subject, let us quote a passage from Adv. Marcionem, V, 2.1, where it is a question of the epistles of Paul. In it Tertullian contests Marcion's explanation according to which the gospel would be contrary to the previous revelation in the Thora 'the Law'. Let us follow first of all Tertullian's text. We will note the words which he uses to indicate the difference between the old order and the new order. We will content ourselves first of all with noting them and afterwards at the end of the quotation we will try to passify them and to discover their exact sense.

(Latin....). Tertullian/ begins this analysis here from the epistle to the Galatians. He admits that in Christ begins renewal (novatio) but he says the Creator had already given us the promise and the apostle speaks in the same sense when he takes account of the renewal. The first term which indicates the rupture is amolitio: the order of Christ signifies the abandon of the old Law, that is to say of the old order of the Law and the Prophets. Next come some verbs which specify the consequences of the coming of Christ for the old order: cedere, desinere, infirmare, decedere and the noun decessio. Vetera, the old things, give way to new things, nova. Tertullian begins his explanation with a certain calm. Only amolitio is a vigorous term which in a certain way is a concession to Marcion.

(Latin....). The law falls, the apostle says in effect; but so that Marcion should not believe that Paul preaches a new God: the problem of the epistle to the Galatians is not as simple as that! Lex is opposed now to evangelium as just now vetera and nova. To indicate the rupture between the two orders wished by God, we find destructio and deponere, abscedere. We already see where Tertullian is daring to go and where he dares to go in the direction of Marcion.

(Latin.....)/

non ex divinitate, quoniam quidem evangelium Christi a lege evocare deberet ad gratiam, non a creatore ad alium deum¹. L'essentiel dans l'épître aux Galates est précisément la relation et pas la rupture entre le Créateur et le Christ. Sinon l'apôtre ne se tourmenterait pas autant pour la Loi du Créateur! Toute la discussion prouve, dit Tertullien, que l'opposition entre *lex* et *gratia* n'est pas l'opposition de deux Dieux, comme le veut Marcion. Nous avons déjà rencontré *decessio*. Ensuite, nous trouvons ici *excludere*, *ablegare* et *evocare*. Chose remarquable, Tertullien utilise chaque fois des mots nouveaux. Il est très rare qu'un mot se présente une seconde fois.

'Paulus, qui formam ab eis *dedocendae* legis accepit' ... 'Nec enim laborasset fidem a lege *discernere*, quam diversitas ipsius divinitatis ultro discrevisset, si fuisset. Merito non reaedificabat quae *destruxit*. *Destrui autem lex habuit*...' ². Tertullien répète que ce qui occupe l'apôtre dans cette épître, prouve que l'opposition entre l'ancienne Alliance et la nouvelle, qui s'appellent ici *lex* et *fides*, n'est pas une différence de divinités. Si le Christ était un Dieu nouveau, il n'y aurait aucun problème au sujet de la Loi. Pour exprimer la différence des alliances nous trouvons *dedocere* et *discernere* à quoi s'ajoute maintenant, après *destructio*, le verbe *destruere*.

'Cui autem rei misit filium suum? "Ut eos qui sub lege erant redimeret" – hoc est, ut efficeret "tortuosa in viam rectam et aspera in vias leves" secundum Esaiam, ut *vetera transirent* et *nova orirentur*: "*lex nova* ex Sion et sermo domini ex Hierusalem"³. Reviennent ici

1. 'C'était là tout le problème de savoir si la loi du Créateur devait être exclue par l'évangile dans le Christ du Créateur... Donc toute l'intention de cette épître n'est autre que de nous apprendre que le recul de la loi vient des dispositions prises par le Créateur, comme nous en reparlerons. De même, s'il n'a fait mention d'aucun dieu nouveau, ce qu'il n'aurait mieux pu faire qu'à cette occasion, afin de fournir une raison pour supprimer la loi, du fait de cette seule et suffisante affirmation de la divinité nouvelle, on voit comment il peut écrire: "je m'étonne que, de celui qui vous a appelés à la grâce, vous passiez si vite à un autre évangile"; autre pour les rapports, non pour la sainteté; pour la manière de vivre, non pour la divinité, étant donné que l'évangile du Christ doit porter de la loi à la grâce, (mais) non du créateur à un autre Dieu' (*Adv. Marc.* V,2,3-4, ed. Moreschini).
2. 'Paul, qui a accepté d'eux la version de la Loi, dont il fallait détourner (les hommes en général) ... Car il ne se serait pas efforcé de séparer la foi de la Loi, qu'aurait suffi à séparer la diversité de la divinité elle-même, si elle avait existé. C'est avec raison qu'il ne rétablissait pas ce qu'il a détruit. Or, la loi devait être détruite' (*Adv. Marc.* V,2,7 et 3,8).
3. 'Or, pourquoi a-t-il envoyé son Fils? "Afin de sauver ceux qui étaient sous la Loi" – c'est-à-dire, afin qu'il "change un chemin tortueux en une route droite et les aspérités en routes planes", comme le dit Isaïe, afin que passent les choses anciennes et commencent les nouvelles: "la Loi nouvelle de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem"' (*Adv. Marc.* V,4,3).

le couple *vetera* et *nova* et un nouveau verbe pour indiquer ce qui advient des choses anciennes lorsque le Christ vient sauver ceux qui vivent selon la Loi: *transire*.

"dies observatis et menses et tempora et annos". Et sabbata, ut opinor, et caenas puras et ieiunia et dies magnos. *Cessare* enim ab his quoque, sicut et circumcissione, oportebat ex decretis creatoris, qui et per Esaiam: "neomenias vestras et sabbata et diem magnum *non sustinebo*, ieiunium et ferias et caerimonia vestra *odit* anima mea"; et per Amos: "*odi, reieci* caerimonia vestras, et non odorabor in frequentis vestris"; item per Oseë: "*avertam* universas iocunditates eius et caerimonia eius et sabbata et neomenias eius et omnes frequentias eius" ...¹. Ce n'est pas la première fois que ces textes des prophètes de l'Ancien Testament sont rapprochés. Justin les cite dans *Dial.* 22. Le Pseudo-Barnabé (15,8) et Irénée (*Adv. Haer.* IV,17,2) en appellent aussi à *Is.* 1,13, pour montrer que les lois culturelles sont périmées. Tertullien utilise lui-même *cessare* pour la réglementation ancienne, alors que les prophètes qu'il cite se servent de termes bien plus forts: *non sustinere*, *odisse*, *reicere*, *avertere*.

'Quae ipse constituerat, inquis, *erasit*? Magis quam alius; aut si alius, ergo ille adiuvit sententiam creatoris, *auferens* quae et ille *damnaverat*. Sed non huius loci quaestio cur leges suas creator *infringerit*. Sufficit quod *infracturum* probavimus, ut confirmetur nihil apostolum adversus creatorem determinasse, cum et ipsa *amolitio* legis a creatore sit"². La question n'est pas de savoir comment il est possible que Dieu supprime ses propres lois, dit Tertullien, pour la discussion avec Marcion il suffit de constater qu'il l'a fait. Il décrit cet acte de Dieu en termes vigoureux: *eradere*, *auferre*, *damnare*, *infringere* ainsi que le terme déjà cité *amolitio*.

1. "Vous tenez compte des jours et des mois et des saisons et des années". Et des sabbats, je crois, et des repas purs et des jeûnes et des jours importants. Ne convenait-il pas de mettre fin aussi à tout cela comme à la circoncision, selon les décisions du Créateur qui (disait) par la voix d'Isaïe: "Je ne maintiendrai pas vos néoménies, et vos sabbats et votre grand jour, mon âme hait vos jeûnes et vos fêtes et vos cérémonies", et par la voix d'Amos: "Je hais vos cérémonies, je les ai rejetées et dans vos réunions je ne ferai pas attention (à vous)", de même que par la voix d'Oseë: "Je renverserai toutes ses joyeuses fêtes et ses cérémonies et ses sabbats et ses néoménies et toutes ses réunions" (*Adv. Marc.* V,4,5-6).
2. "Ceiles qu'il a instaurées lui-même", dis-tu, "les a-t-il éliminées?" Beaucoup plus (lui) qu'un autre; ou, si c'est un autre, celui-ci a appuyé les intentions du Créateur en supprimant (les choses) que celui-ci avait aussi condamnées. Mais ce n'est pas le lieu de se demander pourquoi le Créateur a anéanti ses propres lois. Il suffit que nous ayons prouvé que c'était son intention de les anéantir, afin qu'il soit confirmé que l'apôtre n'a rien déterminé contre la volonté du Créateur, étant donné que cette abolition de la loi vient du Créateur' (*Adv. Marc.* V,4,7).

(latin). The essential in the epistle to the Galatians is precisely the relationship and not the rupture between the Creator and the Christ. Unless the apostle would torment himself just as much will the Creator's Law. All discussion proves, says Tertullian, that the opposition between lex and gratia is not the opposition of two Gods, as Marcion says. We have already met with decessio. Next we find here excludere, ablegare and evocare. A remarkable thing, each time Tertullian uses new words. It is very rare that a word is presented for a second time.

(Latin....) Tertullian repeats that what occupies the apostle in this epistle, proves that the opposition between the old Alliance and the new one, which is called here lex and fides is not a difference of divinity. If the Christ was a new God, there would not be any problem about Law. To express the difference of alliances we find dedocere and discernere to which is now added after destructio the verb destruere.

(Latin....) Here return/ the couple vetera and nova and a new verb to indicate what happens to old things when Christ comes to save those who live according to the Law: transire.

(Latin....). It is not the first time that these texts from the prophets of the Old Testament are brought together. Justinian cites them in dialogues 22. Pseudo-Barnabas (15,3) and Irenee (Adv. Haer. IV,17,2). recalling also Is. 1,13 to show that the laws of worship are outdated. Tertullian himself uses cesare for the old rules, when the prophets that he quotes use stronger terms: non sustinere, odisse, reicere, avertere.

(Latin!..). The question is not to know how it is possible that God supresses his proper laws, says Tertullian, for the discussion with Marcion it suffices to note that he has done so. He describes this act of God in vigorous terms: eradere, aufere, damnare, infringere as well as the term which has already been quoted amolitio. /

Ce qui frappe le plus dans cette longue citation c'est que Tertullien a sans cesse recours à d'autres mots pour dénommer la rupture entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau. Son raisonnement est clair: il répète chaque fois que l'ordre ancien est passé, mais qu'il avait sa raison d'être, et que l'ordre nouveau n'y est pas contraire ni hostile. Il exprime cette idée dans une série impressionnante de mots et d'images. P. Monceaux a dit de Tertullien que 'la richesse exubérante du vocabulaire' était un des 'traits essentiels de la langue dont disposait l'écrivain'¹. À chaque fois il trouve de nouvelles métaphores, à chaque fois il emploie d'autres mots pour dire la même chose, soulignant tantôt la différence entre l'ancien et le nouveau, tantôt leur unité profonde. La terminologie juridique et la langue officielle de l'administration lui fournissent les mots *damnare*, *infirmare*, *ablegare*; des images du bâtiment lui viennent à l'esprit: *amolitio*, *destructio*; la technique de l'écriture, qu'il pratique tant lui-même, lui procure *eradere*; *dedocere* vient du domaine de la doctrine et de l'enseignement; parfois il voit les choses anciennes comme une phase: *transire*, et même les termes agressifs lui servent, tels: *infringere*, *excludere*. *Decessio*, *cedere*, *abscedere* sont presque des mots visuels. Si nous ajoutons à cela les mots moins faciles à cataloguer, ce court passage d'*Adv. Marc. V*, à lui seul, nous offre pas moins de 24 mots différents pour évoquer la rupture entre l'ancienne Alliance et le Christ.

Tous ces verbes et tous ces substantifs se ressemblent sur deux points: ils expriment qu'un certain état de choses a pris fin, mais en même temps ils laissent une marge pour la légalité temporaire de cet état de choses. Maintenant, un nouvel état de choses est en vigueur, mais l'ancien n'en était pas moins légitime autrefois².

Marcion utilise des mots qui expriment seulement le rejet des choses anciennes, sans laisser la possibilité d'en reconnaître la légalité temporaire. Tertullien condamne ces termes: il récuse l'*Antithesis*, la *discordia* entre l'ancienne Alliance et la nouvelle, entre le Créateur et le Christ, entre la Loi et l'Évangile. Il n'utilise le terme *separatio* lui-même qu'avec la plus grande circonspection³.

Si un mot permet d'exprimer la légitimité abolie, sans doute, mais

1. Op.cit. p. 450. 'Cette emphase dite "africaine" ...: redoublement de l'expression et de l'image; accumulation de termes équivalents', MONCEAUX les constate aussi chez les compatriotes de Tertullien (p. 449).
2. Dans les citations ci-dessus, les deux 'états de choses' s'appellent presque sans exception *vetera* et *nova* ou *lex (creatoris)* et *evangelium*.
3. *Adv. Marc. IV*, 11, 11, voir p. 81. Il montre la même prudence dans l'emploi de *separare* dans la discussion avec Praxeas au sujet de la relation du Père et du Fils, cf. *Adv. Prax.* 29, 6: '*Separatur (Pater) a Filio, non a Deo*'.

réelle autrefois, il n'est jamais trop vif ni trop coloré. Dans ce cas, il va jusqu'à dire que *lex creatoris* doit être banni: *excludi*. *Excludere* est, en effet, un des termes les plus virulents dans cet ordre d'idées: il est utilisé comme terme agressif¹. *Destruere*, *destructio*² (détruire) sont également des termes vigoureux, qui s'opposent parfois à (*re*-) *aedificare* (édifier), et *exstruere*³ (agrandir). Les passages de *Adv. Marc. V*, 2, 2 et 3, 8, que nous avons cités, sont les seuls où Tertullien emploie *destruere* et *destructio* pour la relation entre le Christ et la Loi. Ailleurs, au contraire, il condamne cette terminologie lorsqu'il s'agit de cette relation. Le '*legis et prophetarum ordo*' se termine '*per adimpletionem, non per destructionem*' (*Adv. Marc. IV*, 33, 9; voir aussi *IV*, 16, 6, etc.).

Damnare est un mot de mauvaise augure, emprunté à la langue des tribunaux: condamner⁴. Ajoutons *eradere* (rayer) aux expressions radicales qui signifient la rupture du Christ avec l'ancienne Alliance⁵. Enfin, *infringere* est un autre mot violent pour décrire ce que le Créateur fait des '*leges suas*', c'est-à-dire: casser⁶.

Les mots les plus forts pour caractériser la rupture entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau se trouvent dans les citations bibliques: *non sustinere*, *odisse*, *reicere* et *avertere*. C'est là le vocabulaire prophétique contre le culte sans charité: il vise tout autre chose que la com-

1. Tertullien emploie assez souvent ce verbe à propos de la loi paléo-testamentaire (*Adv. Marc. V*, 3, 6; 19, 9). De même au sujet des *caerimoniae* (*Adv. Marc. I*, 20, 4). Au sujet de *excludere*, E. LÖFSTEDT dit que ce verbe 'etwas eigentümliche Funktionen hatte', par exemple: 'excludito mi hercle oculus, si...' (*Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aethiopiae*, p. 181). De bénin, le mot est devenu, en latin tardif, un terme vigoureux. Il finit par être presque synonyme de *excitere*. Dans *Adv. Marc. II*, 29, 3, Tertullien dit même que l'*ordo creatoris* n'est précisément pas *exclusus* par le Christ. Il trouvait donc parfois le mot trop tranchant.
2. Dans *Spect.* 10, 4, *destruere* est littéralement 'démolir' (des théâtres). Au sens figuré, Tertullien l'emploie pour la suppression du baptême dans une doctrine hérétique: 'baptisimum *destruens*' (*Bapt.* 1, 2), etc.
3. Pour l'antithèse *destruere* - *exstruere*, voir p. 82.
4. *Damnatus* se réfère même au démon chez Tertullien. Cf. ST. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p. 71. Se référant à la loi de l'A.T., nous ne l'avons trouvé que dans *Adv. Marc. V*, 4, 7.
5. Dans *Ap.* 4, 9 on lit: '*crudelitas... erasa est*': la cruauté qui consiste à tuer d'une manière atroce des coupables est 'rayée', 'abolie'. Marcion 'raye' des phrases des livres bibliques lorsqu'elles le gênent (par exemple, *Adv. Marc. IV*, 6, 2). Appliqué au rituel paléo-testamentaire, Tertullien emploie une fois encore le verbe dans *Iei.* 14, 2; il a comme sujet *apostolus* (Paul).
6. Int. du pain, *Nat.* I, 7, 23. La traduction de Hoppe: 'abschwächen', ne semble pas applicable à *Adv. Marc. V*, 4, 7, car la loi n'est pas affaiblie, mais abrogée (HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullian*, p. 189).

What strikes the most in this long quotation is that Tertullian has ceaselessly recourse to other words to name the rupture between the old order and the new order. His reasoning is clear: each time he repeats that the old order has passed, but it had its reason for being and that the new order is not contrary or hostile to it. He expresses this idea in an imposing series of words and images. P. Monceaux said of Tertullian that 'the exuberant richness of his vocabulary is one of the essential traits of language which the writer disposed of. Each time he finds new metaphors, each time he uses other words to say the same thing, underlining now the difference between the old and the new, now they are profound unity. The Juridicial terminology and official language of administration give him the words damnare, infirmare, ablegare; images from building trade come to his mind: amolitio, destructio; the technique of writing which he practices so much himself, gives him eradere; dedocere comes from the field of doctrine and teaching; sometimes he sees old things as a phase: transire, and even aggressive terms come into his use, such as infringere, excludere. Decessio, cedere, abscedere are almost visual words. If we add to this the less easy words to catalogue, this short passage from Adv. Marc. V, in itself, offers us no less than 24 different words to evocate the rupture between the old Alliance and the Christ.

All these verbs and nouns resemble each other on two points: they express that a certain state of things come to an end but at the same time they leave a margin for the temporal legality of this stage of affairs. Now, a new state of affairs is in vigour, but the old was nonetheless legitimate formally.

Marcion uses words which express only the rejection of old things without leaving the possibility of recognising the temporary legality of them. Tertullian condemns these terms: he accuses the Antithesis, the discordia between the old Alliance and the new, between the Creator and the Christ, between the Law and the Gospel. He does not use the term separatio himself except with the greatest circumspection.

If a word permits the expression of legitimacy, doubtlessly abolished, but/ formally real, it is never too lively nor too coloured. In this case he goes as far as saying that the lex creatoris should be banished: excludi. Excludere is in effect one of the most virulent terms in this order of ideas: it is used as an aggressive term. Destruere, destructio (to destroy) are equally vigorous terms which oppose themselves sometimes to (re)-aedificare (to edify) and extruere (to agrandise). The passages from Adv. Marc, V, 2,2, and 3,8 that we have quoted, are the only ones in which Tertullian uses destruere and destructio for the relation between the Christ and the Law. Elsewhere, on the contrary, he condemns this terminology when it is a question of this relationship. The 'legis et prophetarum ordo' ends 'per adimpletionem, non per distructionem' (Adv. Marc. IV, 33,9); see also IV, 16,6 etc).

Damnare is a word of bad augur borrowed from the language of the tribunals: to condemn. Let us add eradere (to rub out) to the radical expressions which mean the rupture of Christ with the old Alliance. Finally, infringere is another violent word to describe what the creator does with 'leges suas', that is to say: to break.

The strongest words to characterise a rupture between the old order and the new order are found in the biblical quotation: non sustinere, odisse, reicere and avertere. This is the prophetic vocabulary against the cult which has no charity: it covers quite another thing than the /

paraison conçue par Tertullien entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau. Mais lorsque Tertullien, à l'exemple de Justin (*Dial.* 22) entre autres, cite les paroles en question à l'appui de sa thèse que Dieu change ses propres lois, il n'en utilise guère la terminologie¹. Dans ses propres argumentations, il n'utilise presque aucun des mots que l'Écriture lui fournit; c'est d'autant plus remarquable qu'il n'existe pas alors de terminologie spécifique pour parler du problème dont il s'agit. Il s'est sans doute rendu compte que, pour traiter de ces problèmes, des verbes comme *odisse*, *reicere*, etc. seraient outranciers.

Amolitio et *amoliri*, qui ne se présentent que dans cette partie, à propos de *lex*, ne manquent sans doute pas de virulence, mais ils ne sont pas nécessairement aussi agressifs que les termes précédents. On connaît, sans doute, des synonymes comme *diruere*, *moliri* en latin classique. *Auferre* est un peu plus neutre, 'enlever', mais parfois aussi 'retirer' chez Tertullien (par exemple, *Pud.* 16,20). Dans *Pud.* 17,19, au sujet de la Loi de Moïse, il l'emploie aussi: 'apostolus ... abstulit circumcisionem', et nous trouvons une remarque typiquement montaniste dans *Mon.* 14,3: 'Si enim Christus abstulerit quod Moyses praecipit ... cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit ...?' Il faut le traduire par 'supprimer'. *Dedocere* est un terme qui se rapporte à l'autorité spirituelle. Aux autres endroits où le verbe se présente, le sujet est *apostolus* ('illas enim apostolus dedocet', à propos des 'Iudaicae caeremoniae' et des 'legales sollemnitates', *Iei.* 14,1) ou '*dominus ipse*', *Iei.* 6,2-4². Tertullien emploie *deponere* pour l'expression paulinienne 'déposer le vieil homme' (*Res.* 45,1). Appliqué à la 'Loi', le mot signifie 'supprimer', 'abroger'³.

Discernere (séparer), s'oppose à *iungere* (*Pud.* 15,6). L'évangile cause une séparation avec l'*ordo creatoris* et la 'Loi'. Ailleurs, pour décrire la relation du Christ et de l'ordre ancien, Tertullien récuse ce mot. Il dit à Marcion: 'Errasti in illa etiam domini pronuntiatione, qua videtur nova et vetera discernere' (*Adv. Marc.* IV,11,9; voir aussi II,29,1). *Evocare* signifie proprement 'appeler'; construit avec *a*: 'rappeler de quelque part'.

D'autres mots expriment la même pensée d'une manière encore plus

1. *Avertere* se présente dans le même ordre d'idées dans *Adv. Marc.* IV,11,9, après une citation de *Jer.* 4,3: "'novate nobis novamen novum'", nonne a veteribus avertit?'
2. Dans ce passage, il ne s'agit pas du renouvellement de la Loi par l'apôtre, mais de Dieu lui-même qui apprend à son peuple à ne plus être gourmand. *Deut.* 8.
3. En latin classique, *deponere* s'emploie pour les armes: 'déposer les armes'.

calme et plus nuancée. *Ablegare* est le verbe employé en latin classique pour dire, par exemple, qu'un consul est renvoyé après son temps de fonction. Il comporte une idée de 'relève', c'est-à-dire que la légitimité de ce qui est passé n'est pas entamée. *Ablegare*, appliqué à la 'Loi', dans le sens de 'Thora', laisse une marge pour la légalité de la situation ancienne¹. On retrouve, dans une certaine mesure, cette idée dans *cedere*², *abscedere*, *decedere*, *decessio*³, *cessare*⁴, *desinere*⁵, *infirmare*⁶, *transire*⁷.

De temps à autre, Tertullien nomme incidemment la rupture que signifie le Christ par rapport à l'ordre ancien, sans la souligner ni la limiter. Il montre surtout cette impartialité dans des écrits qu'il adresse à des coreligionnaires, avec lesquels il partage la conviction que le Christ a effectivement fait naître une nouvelle situation. C'est ainsi que, dans *Pud.* 12,3, nous lisons: 'cum primum intonuit evangelium et vetera concussit'. *Concutere* est un terme vigoureux, comme dans l'aperçu ci-dessus *excludere*, etc.⁸. Dans *Iei.* 2,2, il mentionne sans critique, parce que d'une manière générale il est d'accord, le point de vue des 'psychiques': 'abolitis legalibus et prophetis vetustatibus'. *Abolere* est un verbe nuancé, qui laisse une marge pour la validité

1. C'est le seul endroit où Tertullien emploie le mot.
2. Remarquable sous ce rapport est l'image employée par Tertullien dans *Adv. Marc.* III,15,5: Marcion déchire l'unité qui existe entre l'évangile et la loi: 'Quomodo abscedit evangelium a lege, tota lege vestitus ...?'
3. Dans *An.* 35,6, *decessio vitae* signifie 'mourir'. *Decessio* se dit aussi pour le départ d'un fonctionnaire civil à l'expiration de son terme. Il semble que 'démissionner' soit parfois une bonne traduction, en raison aussi de l'opposition à *successio*, par exemple dans *Adv. Marc.* IV,22,11.
4. *Cessare* se présente itérativement dans le même ordre d'idées: 'omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cessavit' (*Adv. Iud.* 8,14); cf. aussi *Adv. Marc.* IV,33,9; *Adv. Iud.* 3,8; 6,1; 6,4.
5. Nous trouvons le même contraste entre *desinere* et *incipere* dans *Adv. Marc.* IV,33,8, exactement au même sujet: avec Jean-Baptiste l'ordre ancien cesse et le nouveau commence.
6. Tertullien applique *infirmare* à *vetera*. On disait, en effet, *legem infirmare* dans le sens de 'abroger, retirer une loi'. La validité expire. Dans *Adv. Marc.* IV,18,2, *infirmare* s'accompagne de *destruere*. Il dit d'ailleurs que Jésus ne vint pas pour détruire 'fidelem Israelis'. Dans *Iei.* 11,1, il n'est pas d'accord non plus avec ceux qui 'velut vacantia infirmant' les anciennes lois, car il y discute le problème du jeûne, qu'il veut maintenir.
7. *Transire* s'emploie en latin classique lorsqu'il est question de périodes: les saisons, 'aetas', etc. Elles 'passent', 's'en vont'. Le texte biblique peut avoir fourni ce mot à Tertullien. Il cite volontiers *Is.* 43,18 (2 *Co.* 5,17): 'vetera transierunt' (*Adv. Marc.* I,20,4; IV,1,6; 11,9; V,12,6; 19,11; *Pud.* 6,2). Voir aussi *Adv. Marc.* V,11,7 et *Mon.* 6,3: 'Imagines transeunt adimpletae'.
8. *Concutere* s'applique de la même façon dans *Adv. Marc.* IV,12,3: 'per Iesum concussum est sabbatum'.

comparison conceived by Tertullian between the old order and the new. But when Tertullian following Justinian in his Dialogues 22 amongst others quotes the words in question to support his thesis that God changes his own laws, he scarcely uses the terminology. In his own arguments, he scarcely uses any of the words that Scripture gives him; it is all the more remarkable that there exists no specific terminology to speak of the problem which is concerned. He has doubtless taken into account that in order to treat these problems, verbs like odisse, reicere, etc. would be going too far.

Amolitio and amoliri which are presented only in this part, concerning lex, do not doubtless lack any virulence, but they are not necessarily as aggressive as the preceding terms. Doubtless we know synonyms as diruere, moliri in classical latin. Auferre is a little bit more neuter, 'to take away', but sometimes also 'to withdraw' in Tertullian (for example in Pud, 16,20). In Pud, 17,19, concerning the Mosai Law he uses it too: 'apostolus... abstulit circumciscionem', and we find a typically montanits remark in the Mon. 14,3: 'Si enim Christus abtutit quod Moyses praecepit ... cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit...?' We must translate it by 'suppress'. Dedocere is a term which refers to spiritual authority. In other places in which the verb is present the subject is apostolus (illas enim apostolus dedocet', concerning 'Iudaicae caeremoniae' and 'legales sollempnitates', Iei, 14,1) or 'dominus ipse', Iei, 6,2-4.

première du règlement abrogé¹. Dans le même écrit, nous lisons dans 14,1: '... apostolus dedocet compescens veteris testamenti in Christo sepulti perseverantiam et novi sistens', l'apôtre désapprend (les cérémonies juives), supprime la persévérance dans l'ancienne Alliance, qui a été ensevelie dans le Christ, et l'instaure dans la nouvelle Alliance'.

Il insiste un peu plus sur le changement, qui commence dans le Christ, dans *Or.*, où, toutefois, c'est encore avec des coreligionnaires qu'il parle. Il y décrit les formes nouvelles que prend la prière, maintenant que le Christ est paru: '... quicquid retro fuerat, aut *demulatum* est, ut circumcisio, aut *suppletum*, ut reliqua lex, aut *impletum*, ut prophetia, aut *perfectum*, ut fides ipsa' (*Or.* 1,1). Ici, c'est, surtout le verbe *demutare* qui nous intéresse: Jésus apporte des changements au rituel². Dans *Adv. Marc.* IV, 1,8-9, *demutare* et *demutatio* se présentent également pour décrire la relation du nouvel ordre à l'ancien: 'necesse est omnis *demutatio* veniens ex innovatione *diversitatem* ineat cum his, quorum fit, et *contrarietatem* ex diversitate. Sicut enim nihil *demulatum* quod non diversum, ita nihil diversum quod non contrarium'.

Il veut aussi changer les rapports entre les hommes: au lieu de la vengeance, Jésus enseigne le pardon, 'ut legem in melius reformaret' (*Or.* 7,3; voir aussi *Adv. Iud.* 2,9-10). *Reformare* exprime un souci permanent de Dieu pour les hommes. Dans l'*Apologeticum*, où Tertullien donne des renseignements sur la foi chrétienne, il écrit que Jésus est venu 'ad *reformandam* et *illuminandam* eam (c'est-à-dire disciplinam)' (*Ap.* 21,7)³. Pour finir, signalons un passage de *Idol.*, où l'auteur indique aussi la différence entre l'ordre nouveau et l'ancien. À ceux qui se réclament de Joseph et de Daniel, dans l'Ancien Testament, pour se permettre de porter des vêtements païens, il dit: 'non semper comparanda esse vetera et nova', qu'il ne faut pas toujours mettre sur le même pied l'ancien et le nouveau, car nous n'agis-

1. Cf. *Cast.* 6,2: '... continentiam indicens ... abolefecit "Crescite" illud "et multiplicamini"'. Les paroles de Paul dans 1 *Co.* 7,29, sur l'abstinence, annulent le commandement du paradis.

2. H. HOPPE dit, qu'avant Tertullien, *demutare* (et *demutatio*) étaient rarissimes. Pour Tertullien, le mot est 'geradezu charakteristisch'. Il l'emploie surtout pour parler du changement 'des Körpers bei der Auferstehung', *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, p. 71. Selon BRAUN (op.cit. p. 57) *demutare* et *demutatio* sont 'des mots très aimés de notre écrivain'. C'est une erreur de supposer, comme il le fait, qu'avec le préfixe 'de' Tertullien entend lui donner un 'sens dépréciatif'. Dans *Adv. Marc.* IV,1,9, en effet, il indique Dieu lui-même comme l'auteur de la *demutatio*: 'qui disposuit *demutationem*'. En outre, en latin tardif, le préfixe 'de' des verbes a généralement un sens faible.

3. Au sujet de *reformare* et *reformatio* dans cet ordre d'idées, voir aussi *Adv. Marc.* II,29,3; IV,6,4; 11,11.

sons plus comme autrefois, mais 'ex forma dominica' (*Idol.* 18,4-5).

Le problème de la nouveauté du Christ à l'égard de l'ancienne Alliance, n'est pas toujours abordé avec la même sérénité chez Tertullien. Les passages les plus intéressants à ce sujet se trouvent dans ses polémiques. Parfois, il ne fait que signaler le fait comme tel; mais la plupart du temps il est prudent et indique exactement les limites de la nouveauté du Christ par rapport à l'Ancien Testament. Vis-à-vis des Juifs, et plus tard des catholiques fidèles, c'est-à-dire ceux qui n'adhèrent pas au montanisme, il peut se permettre d'être moins prudent. Avec Marcion, il ne peut parler sans nuances de l'opposition du Christ avec l'ancienne Loi: cela ferait trop le jeu de Marcion. Dans *Adv. Marc.*, nous voyons Tertullien agiter cette question avec beaucoup de prudence et de virtuosité. À l'égard de ses autres adversaires, il ne laisse pas de traiter à fond les points difficiles. Nous allons étudier ses polémiques séparément: contre les Juifs, contre Marcion et contre les 'psychiques'.

1. La discontinuité du Christ dans la polémique

a. Les Juifs

Tertullien connaissait les Juifs mieux que par ouï-dire; il les rencontra souvent à Carthage. Depuis très longtemps cette ville comptait parmi ses habitants un grand nombre de Juifs, qui y sont restés jusqu'aujourd'hui¹.

Il va sans dire que les rapports entre Juifs et Chrétiens n'ont pas dû être des meilleurs. Tertullien dit quelque part: 'Illic constitues et synagogas Iudaeorum, fontes persecutionum' (*Scorp.* 10,10). M. Simon ne veut pas appliquer ces mots littéralement à l'époque de Tertullien, mais à une époque antérieure². Il signale aussi, qu'à Carthage, des martyrs chrétiens sont enterrés dans les cimetières juifs. Cela n'était possible qu'avec le consentement des Juifs³.

1. Cf. P. MONCEAUX, op.cit. p. 5 sqq.; A. PELLEGRIN, *Histoire de la Tunisie, depuis les origines jusqu'à nos jours*, p. 21.

2. M. SIMON, *Verus Israel*, p. 147. À propos de ce passage de Tertullien, W. H. C. FRENK dit cependant: 'He was a journalist, not an antiquary', dans *A note on Tertullian and the Jews*, SP, X (1970), p. 295. Il pense que les sentiments de Tertullien à l'égard des Juifs étaient néanmoins très hostiles. La raison la plus importante de cette hostilité était la connivence des Juifs avec les païens dans leur lutte contre les Chrétiens. Cf. W. H. C. FRENK, *Martyrdom and Persecution in the early Church*, p. 334.

3. M. SIMON, op.cit. p. 153. Au sujet des relations entre Juifs et Chrétiens, il dit: 'Peut-être, du temps de Tertullien encore, n'y étaient-ils pas toujours et partout aussi détestables qu'il le dit, s'il est vrai, comme il le suggère lui-même, que les Juifs offraient parfois aux Chrétiens menacés l'asile de la "synagogue".'

Quoiqu'il en soit, des relations ont existé et certainement en matière de langue. En examinant la terminologie utilisée pour désigner l'Écriture, nous avons été amené, dans certains cas, à supposer une influence juive: *instrumentum*¹, *lex et prophetae*². Nous avons déjà eu souvent l'occasion de constater que Tertullien connaissait la pensée juive³. De fait, on peut être influencé même par des gens dont on ne partage pas les opinions. Sans s'en rendre compte on peut emprunter à ses adversaires des manières de voir et des manières de dire⁴. En Afrique du Nord, les Juifs ont eu une influence assez marquée sur la langue, la population de Carthage ayant compté depuis toujours un nombre important d'éléments sémitiques: il y a là pour Tertullien un rapport indirect avec les Juifs. En outre, dans la langue chrétienne, nous devons tenir compte de l'influence des Judéo-chrétiens⁵. L'influence juive ne devait donc pas forcément venir en droite ligne des Juifs. On voit, par exemple, l'absence d'hostilité dans l'expression de Tertullien 'Iudaica litteratura'⁶. À propos de cette manière de désigner l'Ancien Testament, Harnack remarque que le Ps.-Barnabé et Justin n'auraient jamais dit une chose pareille⁷.

Par écrit Tertullien attaque les Juifs. Il y consacre tout un ouvrage. Le nœud de la question est que, bien que, comme les Juifs le constatent à juste titre, le Christ signifie une discontinuité par rapport à l'ancienne Alliance, il se rattache à cette ancienne Alliance par l'accomplissement de la prophétie. Dans ce chapitre, il nous faut examiner la terminologie concernant la discontinuité, son caractère relatif et ses limites; dans le chapitre suivant, nous étudierons la prophétie elle-même et son accomplissement.

Dans le dialogue avec les Juifs, il est donc nécessaire de nommer les textes de l'Ancien Testament qui prophétisent les renouveaux.

1. Cf. p. 18.

2. Cf. p. 39.

3. Dans *Tert. Bibl. chr. Schr.* dans SPAW, 1914, p. 311, HARNACK dit qu'il a été influencé par l'exégèse juive et qu'il connaissait aussi les légendes juives. J. MASSINGBERG FORD, qui a étudié ce que Tertullien dit de la 'virginité', signale l'influence de la mishna, dans *The Meaning of 'Virgin'*, NTS 12 (1966), p. 295 sqq. Cf. aussi T. P. O'MALLEY, op.cit. p. 135.

4. C'est ce que signale R. LOEWE, précisément à propos de docteurs de l'Église occidentale, qui, bien qu'ils se fussent rendu compte des différences fondamentales, avaient parfois recours à 'the assistance of literary or of contemporary oral Jewish sources', *The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible*, SP. I. part. I, p. 495.

5. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, passim.

6. *Cult.* I,3,2; *Adv. Marc.* III,6,1; cf. p. 64.

7. HARNACK, *Tert. Bibl. chr. Schr.*, SPAW, 1914, p. 305.

C'est ce que Tertullien fait en particulier au sujet du sabbat et de la circoncision. Il conclut en disant, dans *Adv. Iud.* 3,11: '... vetus lex et circumcisio carnalis cessatura pronuntiata est'. Il reconnaît ainsi que la circoncision juive aussi a sa place légitime dans l'ensemble des dispositions divines. De *Jer.* 31,31 sq. il conclut: 'priorem circumcisionem tunc datam cessaturam' (3,8). *Tunc datam!* Tertullien s'exprime vraiment d'une autre façon que ceux qui, dans leur opposition aux Juifs, affirment que la circoncision n'a à vrai dire jamais été légitime¹. Alors qu'un Ps.-Barnabé exclut la possibilité 'einer vorläufigen unvollkommenen Gottesordnung'², Tertullien part toujours du principe que les dispositions de l'alliance juive, telle que la Loi et les Prophètes les décrivent, sont légitimes. Mais: dans le Christ, une nouvelle époque commence. L'alliance de la Loi et des Prophètes a fait son temps, conformément en tout point aux prophéties qu'elle comporte elle-même. 'Omnis plenitudo spiritualium retro charismatum in Christo cessavit' (*Adv. Iud.* 8,14). Jésus est le 'novae legis lator' (6,3). *Lex* est le terme technique pour la Thora³. Dans son exposé *Adv. Iud.*, nous lisons que Jésus eut comme tâche '*legem... in melius reformare*' (*Adv. Iud.* 2,9) et que nous, les Chrétiens, nous pouvons abandonner l'ancienne Loi, puisque nous avons reçu la nouvelle. 'Qui igitur intelleguntur alii quam nos, qui in *nova lege* edocti ista observamus, oblitterata *veteri lege*, cuius abolitionem futuram actu ipso praedemonstrabat?'. Dans ce passage, il veut dire que, par la prophétie du royaume de la paix, l'Ancien Testament impliquait l'abolition de l'ordre ancien où l'on reconnaissait la vengeance (3,10). L'ordre nouveau, l'évangile, qui est désormais en vigueur, il l'appelle, pour parler comme les Juifs: *nova lex*, la nouvelle Thora. Lorsqu'il s'adresse à des coreligionnaires il utilise de préférence l'antithèse *lex-evangelium*. Envers les Juifs, il souligne l'analogie dans le fait qu'il y a législation (au sens de 'Thora'). Tertullien s'identifie autant que possible avec ses adversaires pour leur rendre justice, mais aussi pour pouvoir les attaquer d'autant mieux sur les points essentiels. En ce qui concerne les Juifs, l'essentiel n'est pas de savoir si la Loi est remplacée ou non par quelque chose de nouveau: l'essentiel est le fait qu'une situation nouvelle a été prédite dans l'ordre ancien, et qu'elle a désormais commencé. Mais il tient à établir d'avance que, si le '*novae legis lator*' promis vient, il s'emploiera à 'reprimere' et 'comprimere', notamment les '*ceremonias antiquas*' (6,2) et 'dum-

¹ Par exemple Ps.-Barnabé, chap. 9.

² J. KLEVINGHAUS, op.cit. p. 29.

³ Cf. p. 92 sqq.

modo manifestum sit adventu eius comprimi legis veteris praecepta' (6,3). Voilà de nouveau un jeu de mots: *reprimere* – *comprimere*. Toutes les choses nouvelles, arrivées dans le Christ, ne sont pas à ce point nouvelles qu'il soit question d'une rupture réelle. Dans la mesure où le Christ rompt avec les choses anciennes, il accomplit précisément les prophéties, c'est-à-dire, qu'en cela il participe quand même aux choses anciennes.

La discussion avec les Juifs ne porte donc pas sur la question de savoir s'il était possible qu'un ordre nouveau arrivât; les prophéties dans la Loi et les Prophètes y répondaient déjà affirmativement. Reste la seule question: le temps nouveau est-il arrivé? Tertullien n'a donc plus qu'à prouver aux Juifs 'tam illam legem veterem cessasse quam legem novam promissam nunc operari' (6,2). Nous y reviendrons plus en détail quand nous parlerons de la preuve prophétique. Ce qui importe pour le moment c'est de voir que la prophétie dans l'Ancien Testament sert à prouver l'unité organique de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Si différente que celle-ci soit de celle-là – les termes que Tertullien emploie en s'adressant aux Juifs ne manquent pas non plus de vigueur, tels '*legis veteris abolitio*' (4,1), '*quaerendum an expectetur novae legis lator ... qui legem veterem compescat (supprime)*' (6,2)¹ – le fait de la prophétie relie fortement le nouveau à l'ancien.

Nous voyons dans cette polémique que l'auteur entend faire droit tant au renouveau dans le Christ qu'à la valeur des actes antérieurs de Dieu. À cet effet, il utilise le schéma historique. Dieu a établi un plan qu'il exécute dans des temps successifs; à chaque temps correspond une autre forme de la Loi. '*Nec adimamus hanc dei potestatem pro temporum condicione legis praecepta reformantem in hominis salutem*' (2,10).

Et la Loi a non seulement été changée par le Christ, elle a aussi été perfectionnée. Il y a progrès dans l'histoire de l'œuvre de Dieu dans l'humanité. Nous rencontrerons beaucoup plus souvent cette idée dans la polémique avec Marcion². Il disait déjà aux Juifs que Dieu multiplie les préceptes dans le Christ. Cela n'a rien d'extraordinaire, dit-il, lorsqu'on est occupé à exécuter un travail par étapes. '*Quid enim mirum, si is auget disciplinam qui instituit, si is perficit qui coepit?*' (2,7). Dans ce schéma temporel, la première période joue un rôle important pour Tertullien: c'est la période entre la création

1. Cf. *Iei.* 14,1: '*apostolus dedocet compescens veteris testamenti in Christo sepulti perseverantiam et novi sistens*'.

2. Cf. p. 82 sqq.

et Moïse. Alors aussi il y avait des fidèles, alors aussi il y avait de l'obéissance, mais la Loi de Moïse n'existait pas encore. 'Il (Tertullien) aime à chercher le germe d'un commandement ou d'un dogme chrétien dans le récit de la création'¹. Dans 2,6, il écrit sur le paradis et la défense de manger du fruit de l'arbre: '*Igitur in hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris, specialiter indita, fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt*'. Tous les préceptes de la Loi future étaient contenus dans la Loi générale et originale de Dieu au paradis. La législation progressive est un développement organique, – témoin le verbe *germinare*: peut-on mieux rendre que par une image du monde végétal ce développement organique? Le terme *primordium* (*primordialis*) a ici une importance particulière. *Primordium* est le temps le plus reculé dans les rapports de Dieu avec les hommes, avant que la Loi fût donnée à Moïse. G. T. Armstrong a établi que Tertullien use souvent de la preuve *a primordio* et que, après la référence à la *regula fidei*, c'est même la deuxième idée maîtresse de sa pensée². On trouve aussi cette argumentation dans le Nouveau Testament, en particulier à propos des patriarches³. Chez Justin, ce raisonnement prend toute sa vigueur contre la loi rituelle, abjurée par les Chrétiens: si, sans la Loi de Moïse, les patriarches étaient capables d'obéir à Dieu, pourquoi les Chrétiens ne le peuvent-ils pas aussi?⁴

Contre les Juifs, Tertullien défend donc la nouveauté du Christ en appelant l'attention sur la prédiction des changements telle qu'on peut la trouver dans l'Ancien Testament. En outre, il se réclame, surtout en ce qui concerne les lois, de la première période de l'action de Dieu, la période pré-mosaïque. Ces arguments sont tous deux de nature historique.

b. Marcion

Contre Marcion aussi Tertullien se sert des prédictions concernant le Christ comme argument en faveur de l'unité des Alliances, comme

1. V. MOREL, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus*, p. 32.

2. *Die Genesis in der alten Kirche*, p. 124 et 138.

3. *Rm.* 4,2 sq., *Gal.* 3,9, *Hebr.* 11,8, *Jc.* 2,21 sqq.

4. Cf., entre autres, *Dial.* 19. Selon H. VON CAMPENHAUSEN, Justin choisit cette argumentation historique pour se débarrasser de la loi cérémonielle, parce qu'une interprétation allégorique ne pouvait convaincre Marcion, dont il devait tenir compte. Si, tout en supprimant les lois cérémonielles, on veut néanmoins rester fidèle à l'A.T., le seul moyen pour y parvenir est l'explication historique, *Entst. chr. Bib.*, p. 112-116.

moyen de relativiser toutes les différences et toutes les oppositions entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le débat roule sur la question de savoir s'il existe de l'affinité entre l'ordre de la Loi et l'ordre du Christ. Tertullien précise: 'an lex creatoris ab evangelio deberet excludi in Christo creatoris' (*Adv. Marc.* V,2,3). Marcion prétend que l'ancienne Alliance est d'un autre Dieu. Tertullien répond que, dans ce cas, il n'y aurait aucun problème et qu'il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter encore de la Loi! La discussion sur le sujet (dans l'épître aux Galates) montre précisément que les apôtres veulent rester fidèles au Dieu de la Loi. Tertullien veut bien concéder à Marcion que la Loi a été abolie; mais c'était précisément l'intention du Créateur. 'Destruï autem lex habuit' (V,3,8). Nous retrouvons la même terminologie vigoureuse que dans le cas d'*excludere*¹, et des expressions comme 'legis destructio' (V,2,2), 'legis veteris amolitio' (V,2,1). Jusqu'alors il paraissait incroyable que l'Auteur de la Loi la rejetât lui-même (V,2,2). Mais notre question n'est pas 'cur leges suas creator infregerit', mais: 'sufficit, quod infracturum probavimus', 'il suffit que nous ayons prouvé que c'était son intention de les détruire' (V,4,7). C'est ici que Tertullien place son argument de la prophétie. Il cite l'Ancien Testament pour montrer que '... creator ... vetera cessura promisit' (V,2,1), 'vetera decessura praedicabantur' (ibid.). Paul 'illas quoque vetustates caerimoniarum *dissuadebat*, de quibus idem conditor earum quandoque cessaturis profitebatur per Osee' (I,20,5). *Dissuadere* peut se comparer à *dedocere*, que nous avons déjà rencontré. Malgré toutes ces nouveautés, l'apôtre est donc d'accord avec l'ordre ancien, avec la Loi et les Prophètes. Les prophéties enchaînent l'ancien au nouveau. C'est ce que Marcion méconnaît quand il oppose l'ancien ordre et le nouveau.

Celui qui prête l'oreille aux anciennes prédictions pourra accepter les différences qui sont apparues avec le Christ. Si la nouveauté a été annoncée, il est évident qu'une différence et même une opposition se révèle aussitôt que la situation nouvelle commence. Toute *demutatio* donne lieu à la *diversitas* et à la *contrarietas*. 'Qui disposuit *demutationem*, iste instituit et *diversitatem*; qui praedicavit *innovationem*, iste praenuntiavit et *contrarietatem*' (IV,1,9).

Cette manière permet à Tertullien d'utiliser la terminologie la plus extrême pour décrire la différence entre l'Alliance ancienne et la nouvelle, et cela sans tomber dans la doctrine de Marcion suivant laquelle il existe une contradiction irréductible entre les deux. Pour la

1. Cf. p. 69.

disparition de l'ordre ancien nous trouvons quelques mots d'une dureté exceptionnelle dans les textes où Tertullien décrit le moment du passage d'un ordre à l'autre. Ce moment c'est Jean-Baptiste. Tertullien en parle généralement lorsqu'il cite *Mt.* 11,13/*Lc.* 16,16¹. Le texte lui-même lui aura suggéré que Jean-Baptiste marque la frontière entre l'ancienne Alliance et la nouvelle. Dans *Adv. Marc.* IV,33,8, il parle de 'legis et prophetarum in Iohannem occasu et exinde ortu regni dei'². Ainsi que le soleil se couche et se lève ensuite pour amener un jour nouveau, ainsi l'ordre ancien disparaît pour faire place au nouveau, le royaume de Dieu. Au même endroit, il parle de la 'sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii'. Quelle magnifique image encore une fois! L'ordre de la Loi et des Prophètes s'arrête, est immobilisé, et l'ordre nouveau peut commencer. L'ancien s'arrête: *desinere, vetera transitura*, le nouveau commence: *incipere, nova successura*. Jean-Baptiste est la limite entre 'desinentium ... veterum et incipientium novorum' (V,2,1). Tout s'accomplit selon les dispositions prédites, 'secundum *decessionem* veteris et *successionem* novi testamenti', 'suivant la succession de l'ancienne Alliance qui cesse, et de la nouvelle Alliance qui en prend la place' (IV,22,11), lorsque Moïse et Élie sont renvoyés et que le Christ est venu. Parce que cela s'accomplit selon un ordre, Moïse et Élie participent à la splendeur du Christ. Marcion n'a donc pas le droit d'interpréter la différence entre les deux ordres de choses comme s'il y avait incompatibilité.

Mais, contre Marcion, Tertullien a encore un autre argument. Il dit que, malgré toutes sortes de différences, il existe un accord réel entre les deux ordres des choses, celui de l'Ancien Testament et celui du Christ. Ils ont un dénominateur commun: c'est le même Dieu qu'on trouve dans les deux. Dieu ne s'engage pas réellement dans une autre voie lorsqu'il envoie le Christ. Il n'a pas seulement annoncé un 'renouveau'; ce renouveau lui-même est organiquement lié à l'ordre ancien.

C'est pourquoi Tertullien n'est pas d'accord avec le titre du livre de Marcion: 'opus..., "Antithesis" cognominatum et ad *separationem* legis et evangelii coactum' (IV,1,1). Il ne croit pas à cette *separatio*. Marcion essaie de '*discordiam* evangelii cum lege committere', 'mettre en désaccord l'Évangile et la Loi' (I,19,4), alors que cette *discordia* n'existe pas. Nous avons déjà remarqué que, quelque soit le nombre

1. Cf. p. 37.

2 Il s'agit ici de l'ordre décrit dans la Loi et les Prophètes, non des livres bibliques eux-mêmes.

de mots que Tertullien emploie pour exposer la différence entre la Loi et l'Évangile, il ne reprend pas les termes de Marcion: *antithesis*, *discordia*, mais seulement *separare*, avec une explication qui le précise. Après avoir dénoncé une altération du texte de Luc chez Marcion, il demande ironiquement, dans IV,34,1: 'Vides diversitatem legis et evangelii, Moysi et Christi?' Tertullien ne voit pas cette *diversitas*. Est-ce que les Juifs, dit-il, auraient jamais discuté avec un 'destructorem legis et prophetarum?' (IV,7,8). Si nous ne considérons que la terminologie, nous constatons qu'il se contredit. Ici, il refuse 'destructorem legis et prophetarum', alors que, dans V,3,8, il dit: 'Destruo autem lex habuit'. (*Lex* aussi bien que *lex et prophetarum* veulent ici désigner les dispositions de l'ancienne Alliance). C'est ce qui arrive lorsque la terminologie ne s'est pas encore stabilisée. Suivant le contexte, un même mot est tantôt adopté, tantôt rejeté. Le raisonnement est le même. Tertullien se donne beaucoup de peine pour faire voir les liens qui rattachent le Christ à l'Ancien Testament. Lorsque le Christ parle du 'doigt de Dieu', il parle exactement comme Moïse et témoigne par là qu'il est 'commemorator, non obliterator vetustatum' (IV, 26,11, ed. Moreschini). Dans IV,34, Tertullien examine les nuances que présente la doctrine du divorce chez Moïse et chez le Christ. Marcion conclut qu'elles se contredisent; Tertullien le conteste et dit que le Christ 'non contrarium Moysi docet' (IV,34,5), qu'il n'est pas venu 'ad Moysen destruendum' (IV,34,8).

Il y a, en effet, de grandes différences. Il faut bien que Tertullien l'admette. Mais, dit-il, on voit la même chose dans notre monde, qui pourtant est un seul monde. On ne peut opposer la bonté de Dieu et sa sévérité. Elles vont ensemble en fin de compte, comme les 'contrarietates elementorum'. 'Ceterum eius erit antithesis, cuius est et in mundo': 'l'antithèse est le propre de Dieu, dont elle est aussi le propre dans le monde' (II,29,4). Mais pourquoi n'y aurait-il pas de *differentia*? Il ne faut pas en conclure une 'distantia potestatum', une dissociation des pouvoirs divins (IV,1,9). Le Christ, a précisément bien rendu et honoré l'ordre instauré par le Créateur par ses renouvellements: '... facilius ostendi potest ordo creatoris a Christo reformatus quam repercussus, et redditus potius quam exclusus' (II,29,3). Nous voyons que l'auteur estime qu'*excludere* n'est pas le terme qui convient pour décrire le rapport du Christ à l'*ordo creatoris*. Dans *Adv. Marc.* V,2,3¹, il l'a fait pourtant. Le sens de ce verbe dépend donc fortement du contexte. Dans *Adv. Marc.* V,2,3; le sens est beaucoup

1. Cf. p. 65 sq. et 69.

plus faible qu'ici. En outre, nous voyons apparaître *reformare*, verbe que Tertullien utilise quelquefois pour décrire la relation du Christ avec la Loi¹. Dans V,3,6, nous trouvons une argumentation extrêmement curieuse pour prouver que, malgré les différences, les anciennes dispositions et les nouvelles font un tout. Tertullien dit à Marcion que, si Paul avait en fait prêché un nouveau Dieu, il aurait dit 'legem ... statim amolendam'. Mais, de temps en temps, Paul admet encore la Loi, par exemple, dans l'intérêt des faibles dans la foi, bien qu'il ne s'y tienne plus absolument.

Souvent Tertullien explique minutieusement de quelle manière il faut considérer la rupture entre l'ancienne Alliance et la nouvelle. En pareil cas, il emploie toujours des termes et des locutions qui indiquent aussi bien le changement que le lien. 'Legis et prophetarum ordo ... cessaret per *adimpletionem*, non per *destructionem*' (IV,33,9)². Lorsqu'il admet qu'il existe une *separatio* entre *legis vetustas* et *evangelii novitas*, il précise: 'Et tamen si concedimus *separationem* istam, per *reformationem*, per *amplitudinem*, per *profectum*. Sicut fructus *separatur* a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium *separatur* a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium' (IV,11,11). Dans cette citation, nous voyons exactement ce que Tertullien entend et répète chaque fois dans la discussion sur le rapport qui existe entre l'ancienne Alliance et la nouvelle. Il trouve le terme *separatio* trop risqué, celui-ci convient mieux au point de vue de Marcion, dont les *Antithesis* tendent 'ad *separationem* legis et evangelii'. Lorsque Tertullien finit par admettre *separatio*, il se met d'abord à couvert en disant, dans ce qui précède la citation ci-dessus, qu'avant la *separatio* il y avait une unité que nous ne devons pas perdre de vue. Il explique ensuite, avec d'autres images, de quelle manière il y a, en effet, rupture entre l'ancienne Loi et l'Évangile nouveau: *reformatio*, ce qui suppose une certaine valeur à l'état de choses précédent; *amplitudo*, d'un espace plus petit, qui est donc conservé. Tertullien utilise un terme apparenté à *amplitudo* dans la polémique sur la résurrection de la chair. Le corps humain ne subira pas d'*abolitio*, mais une *ampliatio* (*Res.* 52,9). Ensuite, *profectus*, 'progrès', donc d'un bon point de départ. Pour ter-

1. 'Legem in melius reformare', *Or.* 7,3; *Adv. Iud.* 2,9-10; nous avons déjà trouvé *reformatio* à ce propos dans *Adv. Marc.* IV,11,11.
2. *Adimpletio*, qui peut signifier aussi 'supplément', se présente chez Tertullien dans le sens d' 'achèvement'. Par exemple: '*adimpletio* temporum', *Adv. Marc.* V,17,1. On peut aussi traduire par 'accomplissement', comme cela s'impose pour l'expression '*scripturas adimplere*'. Cf. aussi p. 111 sqq.

miner, il présente la magnifique image de *semen et fructus*. L'évangile est nouveau, il n'a pas son pareil dans l'ordre ancien; et pourtant il était déjà caché dans celui-ci, aussi réellement et aussi mystérieusement que le fruit l'est dans l'infime semence appelée à disparaître. Cette image fait droit, tant à la séparation, qu'au lien. Suivant T. P. O'Malley, Tertullien emprunte souvent des images au règne végétal pour éclairer ses thèses théologiques¹.

Le Christ a évidemment apporté des modifications à la Loi, mais il n'était pas un 'destructor legis et prophetarum'. Les Juifs ne l'auraient d'ailleurs pas écouté. Ce qu'il enseignait était 'magis exstruens quam destruens substantiam legis et prophetarum' (IV,7,7-8). Tertullien emploie du reste volontiers l'antithèse 'non destruens sed magis exstruens' à propos de Jésus et de la Loi (I,23,4; IV,9,4; 25,7). Il se plaît à marquer de subtiles différences par des jeux de mots subtils. Il utilise d'ailleurs souvent *exstruere* pour l'œuvre créatrice de Dieu, surtout 'pour le modelage de la chair humaine'², donc au sens 'constructif'.

Nous voyons que Tertullien ne considère pas les antithèses, que Marcion dénonce, comme des contrastes, mais comme des étapes qui se suivent. Pour lui, il y a progrès dans l'histoire des rapports de Dieu avec les hommes. C'est plus que le simple accomplissement de prédictions et plus aussi qu'un retour à l'état de choses pré-mosaïque, comme dans la preuve *a primordio*. Il s'agit ici d'un schéma beaucoup plus radical et beaucoup plus vaste. 'Et tamen si concedimus separationem istam, *per reformationem, per amplitudinem, per profectionem*' (IV,11,11). *Per profectionem* – on reconnaît ici l'influence d'Irénée. Ce dernier s'était vu placé devant les mêmes problèmes dans sa lutte contre la Gnose. Les gnostiques mettaient en évidence les oppositions entre l'Ancien Testament et le Christ. 'Nier les différences revenait à évacuer la nouveauté de l'Évangile. Tel est le reproche que l'on pourrait faire à certains, comme le Pseudo-Barnabé, ou même Justin, pour qui tout était déjà donné aux anciens Patriarches ... Mais accuser les différences, n'était-ce pas briser l'unité du plan divin? Tel est le dilemme où la pensée chrétienne était aculée. Elle ne trouvait pas dans le cadre de la pensée antique de catégories qui permissent de penser cette réalité nouvelle. Le génie d'Irénée a été d'inventer une dimension

1. T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 68 sqq. 'Tertullian employs imagery of vegetation more than any other single category' (p. 68). La 'racine' sert aussi dans ce cas: 'Thus the Old Testament is the root of the New' (p. 71).
2. R. BRAUN, *op.cit.* p. 387.

nouvelle de l'être pour exprimer cette donnée. Et cette notion c'est celle de progrès¹.

Tertullien ne voit pas seulement le progrès de l'action de Dieu dans un accroissement de la connaissance que les hommes auraient de Dieu. Cet élément intervient, assurément; nous y reviendrons lorsque nous parlerons de la typologie. Mais ce qui s'est produit dans le Christ est plus que la divulgation de ce qui existait depuis longtemps. Il s'est aussi produit des faits nouveaux: dans le Christ, un nouvel *ordo*, une nouvelle *dispositio*² sont apparus.

Ces deux mots désignent souvent chez Tertullien les phases des relations de Dieu avec les hommes. La phase paléo-testamentaire s'appelle 'legis et prophetarum ordo' (*Adv. Marc.* IV,33,9) ou simplement 'legis ordo' (IV,35,11), 'Moysi ordo' (III,21,3; V,11,8) ou 'ordo creatoris' (II,29,3). La ligne de démarcation entre les deux *ordines* se trouve chez Jean-Baptiste, qui se situe 'inter utrumque ordinem desinentium exinde veterum et incipientium novorum' (V, 2,1). *Dispositio* peut avoir la même signification. L'ancienne Alliance est la *vetus dispositio* (*Cast.* 6,3) ou *Iudaeorum dispositio* (*Adv. Marc.* III,24,9), dans le Christ est la *nova dispositio* (III,20,8, 'secundum innovatam dispositionem' dans I,20,4). *Vetus et nova dispositio* se trouvent nommés ensemble dans IV,1,3, *utraque dispositio* dans V,4,8. Parlant de *lex et fides Christi*, Tertullien écrit: 'Distinctio dispositionum est, non deorum', comme le veut Marcion (V,13,8). Dans ce sens, *ordo* et *dispositio* sont presque synonymes de *testamentum* comme terme technique théologique³.

Aux yeux de Tertullien, le progrès que représente le nouvel ordre dans le Christ, comparé à l'ancien, porte surtout sur deux points: l'incarnation du *λόγος* et la législation. Dans *Praescr.* 13,3, pour résumer la *regula fidei*, il dit: 'Id verbum filium eius appellatum in nomine Dei varie *visum* a patriarchis, in prophetis semper *auditum*, *postremo delatum* ex spiritu patris Dei et virtute in virginem Mariam, *carnem factum*...'. Si nous comparons ce passage au début de l'épître aux Hébreux dans le Nouveau Testament, nous voyons que dans cette *regula fidei* l'idée du progrès est beaucoup plus marquée⁴.

1. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 24.

2. Les termes *dispensatio* et *oikonomia* sont souvent parallèles à *ordo* et *dispositio*, mais ils ne le sont pas dans le cas qui nous occupe.

3. Voir surtout *Adv. Marc.* IV,1,3-8. Nous y trouvons aussi *testamentorum dispositiones, testamentum disponere*, etc.

4. Nous ne pouvons nous occuper ici de la question de savoir dans quelle mesure Tertullien a recours à une formulation existante de la *regula*.

À l'adresse de Praxeas, Tertullien dit, qu'en apparaissant aux patriarches, Dieu a préparé l'incarnation, 'ordinem suum praestruens ab initio semper'¹.

L'œuvre de Dieu dans l'ancienne Alliance est l'infrastructure, son œuvre dans le Christ est la superstructure. Dans cet ordre d'idées, *praestruere* est un mot important. Tertullien l'emploie continuellement lorsqu'il parle de l'œuvre de Dieu dans l'ancienne Alliance comme un début sur lequel Dieu continue à bâtir dans le Christ. Grâce à cette idée de continuation, Tertullien peut expliquer aussi les différences entre l'Ancien et le Nouveau Testament, car il est évident qu'un bâtiment a un autre aspect au début des travaux de construction que lorsqu'il est terminé. Indépendamment des problèmes concernant les oppositions, nous trouvons souvent *praestruere* dans l'introduction d'une discussion pour annoncer les positions de départ, avant de passer à l'argumentation proprement dite, 'Haec praestruerim ut iam apostoli voces decurram' (*Cast.* 3,6)². Nous trouvons dans *Adv. Marc.* III,11,1, un passage où *praestruere* se rapporte clairement à l'Ancien Testament en tant que préparation du Nouveau: 'quasi non facilius crederetur in deo caro non nata quam falsa, praestruentibus vel maxime fidem istam angelis creatoris in carne vera conversatis nec tamen nata'³.

Praestruere et *praestructio* se présentent souvent dans cet ordre d'idées. Il peut s'agir d'une préparation par un acte⁴ ou par une prophétie⁵. Jean-Baptiste, qui apprend à ses disciples à prier, continue, lui aussi, de cette manière à préparer la venue du Christ: 'omnia Iohannis Christo praestruentur' (*Or.* 1,3). Tertullien reproche à Marcion que son Christ ne peut avoir d'attaches nulle part. Lui-même, au contraire, considère les dispositions de l'ancienne Alliance comme le fondement auquel le Christ vient s'ajuster. Le Dieu de Marcion ne fait rien qui revienne à *praestruere*, et c'est bien là son défaut.⁶

Grâce à un schéma historique embrassant tous les temps, Tertullien est en mesure de montrer à Marcion que toutes les oppositions, à l'exception de celles qu'il peut écarter comme absurdités malveillantes, s'inscrivent dans ce vaste cadre: il supprime ainsi toute

1. *Adv. Prax.* 16,3; pour la citation complète, voir p. 230 sq.

2. Cf., entre autres, *Ap.* 47,1; *Adv. Marc.* V,1,9; 5,11 (*praestructio epistolae*); *Pall.* 3,4 (*praestructum*); *An.* 38,1.

3. c. SÄRLUND traduit ici *praestruere* par 'die Voraussetzung für etwas schaffen', op.cit. p. 162. Cette traduction fait bien ressortir que la 'préparation' est une étape indispensable.

4. *Bapt.* 9,1 (cf. p. 167); *Idol.* 5,3 (cf. p. 204); *Adv. Marc.* IV,16,17; V,16,7.

5. *Adv. Marc.* III,13,4 (*Adv. Iud.* 9,7); IV,14,9; *Idol.* 20,4.

6. *Adv. Marc.* I,12,3; IV,16,15; V,1,7.

raison de rejeter l'Ancien Testament. L'incarnation a été préparée dès l'ancienne Alliance par des paroles et des faits.

Mais il est une deuxième chose qui évolue: la Loi, qui a été donnée aux hommes partie par partie et avec des changements progressifs. Le Christ apporte de nouveaux commandements; Tertullien n'a pas besoin de le méconnaître. Mais il souligne que ces commandements se raccordent aux lois de l'Ancien Testament: le Christ donne des 'supplementa consentanea disciplinae creatoris' (IV,16,2). Le progrès de l'œuvre de Dieu va *paulatim*: 'Hanc etenim dicimus operam legis fuisse procurantis evangelio: quorundam tunc fidem paulatim ad perfectum disciplinae Christianae nitorem primis quibusque praecceptis balbutientis adhuc benignitatis informabat' (IV,17,2). Dans cette phrase pittoresque la force du style imagé de Tertullien nous en impose. Il éclaire le développement continu, dont il s'agit, par *procurare*, terme qui prend une valeur juridique dans son rapport avec *lex*. La Loi agit déjà en faveur de l'Évangile. L'éclat de la manière chrétienne de vivre est le terme d'un développement, qui commence à la plus tendre enfance (*balbutire*), de même que le langage humain est d'abord un balbutiement.

Envers le dernier groupe d'adversaires, les catholiques restés fidèles, Tertullien devait appliquer mieux et plus explicitement aux lois de la vie chrétienne l'idée que Dieu accomplit son œuvre par étapes.

c. Les catholiques 'psychiques'¹

La nouveauté du Christ et de la vie chrétienne est également sujet de discussion avec les derniers adversaires de Tertullien.

Envers les Chrétiens, à son avis, superficiels, qui voulurent ignorer l'appel du montanisme à l'austérité, nous le voyons user des mêmes idées que contre Marcion, mais pour en tirer une autre argumentation. Dans la discussion avec Marcion, il s'agissait de l'accord du Christ et du Créateur. Comme argument, Tertullien alléguait la prédiction du Christ dans l'Ancien Testament et il montrait l'intime cohérence entre les dispositions de l'ancienne Alliance et de la nouvelle. Nul besoin de convaincre les 'psychiques' sur ce point; dans leur cas, il s'agit de montrer la nécessité de vivre selon la loi de Dieu plus qu'ils

1. Selon P. DE LABRIOLLE, les Montanistes empruntèrent l'appellation de 'psychiques' à Paul et non aux Gnostiques, chez qui le mot n'était pas vraiment employé en mauvaise part ni à des fins polémiques; voir *La crise montaniste*, p. 143. La forme latine *animales* se présente également chez Tertullien. Pour cette terminologie, voir J. MOINGT, op.cit. I, p. 119.

But there is a second thing which evolves: law which has been given to men part by part and with progressive changes. Christ brings new commandments; Tertullian does not have any need to disbelieve this, But he underlines that these commandments are in accord with the laws of the Old Testament: the Christ gives (Latin) (IV,16,2). The progress of the work of God goes paulatim: (Latin) (IV,17,2). In this picturesque phrase the force of Tertullian's image style imposes it on us. It clarifies the continuous development, about which we are concerned by procurare, a term which takes a judicial value in its relationship with lex. The law already acts in favour of the gospel. The striking quality of the christian manner of living is the term of a development which begins at most tender infancy (balbutire) in the same way as human language is first of all a babbling.

Towards the last group of adversaries, the catholics who remain, Tertullian had to [?] more explicitly apply to laws of christian life the idea that God accomplishes his works by stages.

c. The psychiques catholics.

The newness of Christ and of christian life is equally a subject of discussion with the latter adversaries of Tertullian.toward.

Towards a christian, who in his opinion are superficial, who want to ignore the appeal of montanism to austerity, we see him using the same ideas as against Marcion, but to draw from them another argument. In his discussion with Marcion it was a question of the agreements of Christ and of the creator. As an argument, Tertullian alleged the prediction of Christ in the Old Testament and he showed the intimate coherence between the dispositions of the old alliance and the new. No need of convincing the 'psychiques' on this point; in their case it was the question of showing the necessity of living according to the law of God more than /

ne le faisaient. Tertullien ne prend donc plus maintenant l'argument de la prophétie du point de vue du passé pour dire: 'ne voyez-vous pas que cela a été prédit autrefois?', mais il le fait porter sur le présent: 'autrefois déjà il a été prophétisé qu'aujourd'hui un temps nouveau commencerait, comportant des commandements plus sévères'. De même, l'autre argument, tiré de l'intime cohérence des dispositions du salut, joue maintenant à l'adresse des catholiques: si Dieu fut sévère autrefois, il l'est aujourd'hui encore.

Voyons d'abord le premier argument. Selon Tertullien, ces temps nouveaux requièrent des règles plus sévères. À ceux qui, à l'égard du mariage, n'observent pas les règles sévères, comme les milieux montanistes le jugeaient nécessaire, il dit, qu'après le commandement de *Gn.* 1,28: 'Crescite et multiplicamini', une 'alia vox' est maintenant en vigueur. Dans l'ordre nouveau il vaut mieux ne pas se marier¹. Il explique ce changement dans *Cast.* 6,2: 'Sub extremitatibus temporum compressit quod miserat et revocavit quod indulserat'². Voilà donc deux images: relâcher-réprimer et accorder-révoquer. Le lévirat fournit l'exemple d'un changement de ce genre dans les prescriptions de Dieu, c'est un des 'praecepta... quae evacuata sunt legis' (*Mon.* 7,2). Il y a progrès dans le temps et dans les dispositions prises par Dieu. 'Semper initia laxantur, fines contrahuntur': 'le début est toujours relâché, la fin devient plus stricte' (*Cast.* 6,3). Par le moyen d'une autre image, Tertullien répète ce qu'il avait déjà dit par *compressit*. Il emploie aussi l'antithèse vieillir et être jeune pour symboliser la suppression (l'état de vétusté) de certaines prescriptions et la mise en vigueur de nouvelles: "'oculum pro oculo" ... iam senuit, ex quo iuvenit "malum pro malo nemo reddat"' (*Cast.* 6,3). Certaines lois sont 'enterrées': 'sepulta lege succedendi in matrimonium fratris' (*Mon.* 7,4). La polygamie fut d'abord nécessaire, avant la loi de Moïse. Plus tard, de telles institutions méritaient 'aut amputari aut temperari' (*Ux.* 1,2,2)³. La polygamie est une des 'materiae subsequentium emendationum', que le Seigneur (donc l'apôtre) 'excidit redundantes' ou 'composuit inconditas', 'extirpa, parce qu'elles étaient

1. Tertullien reste encore en deça de Marcion, qui interdit le mariage, mais à peine. Selon MONCEAUX, il aurait bien voulu suivre l'exemple de Marcion à cet égard, mais son bon sens le retint; P. MONCEAUX, op.cit. p. 390.
2. *Revocare* se présente presque de la même façon dans *Mon.* 11,10: 'Et ita revocat quod permisit'. Cf. aussi *Adv. Iud.* 4,10; *Adv. Marc.* V,3;12; 19,11; *Mon.* 5,3.
3. Dans cet ordre d'idée, *amputare* ne se présente nulle part ailleurs chez Tertullien. Il emploie cependant *temperare* pour les restrictions que le Paraclet impose, par exemple à l'égard du mariage: *Mon.* 3,10; 15,2.

superflues', ou 'réglâ, parce qu'elles n'étaient pas encore réglées' (ibid.). Tous ces verbes expriment que le Seigneur adapte son propre ouvrage, le perfectionne et l'entretient. *Emendare* s'emploie surtout de la manière dont Marcion l'applique: le Christ corrige l'œuvre du Créateur. Dans ce sens Tertullien n'en veut évidemment pas¹.

Le changement qui s'est accompli dans le Christ est pourtant définitif. Dieu ne continue pas à perfectionner et à transformer. C'est ce que Tertullien avait déjà dit à Marcion: 'Si ideo, ut claritatem maiorem defenderet novi testamenti, quod manet in gloria, quam veteris, quod evacuari habebat...' (*Adv. Marc.* V,11,5)². 'Pristinum testamentum ... mutabile' (*Adv. Marc.* IV,1,7), mais, plus tard, il écrit: 'novissimi testamenti semper indemutabilis status est' (*Pud.* 12,10, à propos de l'interdiction de la prostitution et de l'adultère). Dans sa dernière période, Tertullien recule encore un peu le temps des dispositions définitives: le Paraclet a le dernier mot. Moïse admet le divorce, le Christ ne l'admet plus, le Paraclet défend même un deuxième mariage. 'Si enim Christus abstulit quod Moyses praecepit, ... cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit ...?' (*Mon.* 14,3). G. Zimmermann constate à bon droit que Tertullien rigide ici de chercher chez Paul, à force de sophismes, la discipline rigide du Paraclet. Tertullien admet ici que le Paraclet va, en effet, plus loin que l'apôtre³.

De l'unité des dispositions prises par Dieu, il découle pour Tertullien, dans sa polémique avec les catholiques, que les exigences sévères sur le plan de la chasteté sont maintenues. Parlant des commandements (*vincula*), il dit que les apôtres 'solverunt a pluribus, ut nocentioribus observandis obligaremur' (*Pud.* 12,8). Les *onera* de la Loi ont beau ne plus être valables dans l'ordre nouveau: dans la mesure où elles 'ad iustitiam spectant', les lois ne sont pas abrogées, mais *reservata et ampliata* (*Mon.* 7,1).

Tertullien utilise donc aussi comme argument contre ses adversaires catholiques l'idée qu'il existe une concordance essentielle entre les dispositions de l'ordre ancien et celles de l'ordre nouveau. Il affirme que la sévérité de Dieu demeure. Le premier argument que nous avons

1. Cf., entre autres, *Adv. Marc.* III,4,5.

2. *Claritas* et *gloria* traduisent δόξα. cf. p. 228. *Habere*, dans le sens de 'devoir' se trouve déjà chez Cicéron. Dans le langage chrétien, *habere* indique le futur. Ce qui a été établi par la décision de Dieu 'doit' arriver (cf. δει dans le N.T.), et cela arrivera certainement. C'est ainsi que l'ordre de l'ancienne Alliance devait disparaître.

3. G. ZIMMERMANN, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, p. 28.

they did. Tertullian does not therefore take the argument of prophesy now from the point of view of the past; in order to say: don't you see that that was predicted formerly?, but he does bring it to bear on the present already in former times it had been prophesied that today a new time would begin bring in more severe commandments. In the same way the other argument drawn from the intimate coherence of the dispositions for salvation now plays in his address to catholics: if God was formerly severe he is still so today.

Let us see first of all the first argument. According to Tertullian these new times required more severe rules. To those who in regard to marriage, to not observe severe rules as the best montanist judge necessary. He says that after the commandment of Gn. 1,28: Crescite and multiplicamini, an 'alia vox' is now in vigour. In the new order it is better not to marry. He explains this change in Cast. 6,2: (latin). Therefore there are two images: to relax and repress and to accord and revoke. The levites give an example of a change of this nature in the prescriptions of God, that is one of the (latin). (Mon. 7,2). There is progress in time and in the dispositions taken by God. (latin): the beginning is always relaxed, the end becomes more strict (Cast. 6,3) By the means of another image, Tertullian repeats what he had already said by compressit. He also uses antithesis between to grow old and to be young to symbolise the suppression (the state of being Old) of certain prescriptions and the putting into vigour of new ones: (latin) (Cast. 6,3) Certain laws are buried: (latin) (Mon. 7,4) Polygamy was first of all necessary, before Moses' law. Later, such institutions merited (latin) (Ux. 1,2,2) Polygamy is one of the (latin), that the Lord (therefore the apostle) (latin) stamped out because they were superfluous, /or relegated because they were no longer ruled or regulated (ibid). All these verbs express that the Lord adapts his own work, perfects it and maintains it. Emandare is used above all in the way in which Marcion applies it: Christ corrects the work of the Creator. In this sense, Tertullian does not evidently hate it.

The change which is accomplished in Christ is however definitive. God does not continue to perfect and transform. This is what Tertullian had already said to Marcion (latin), but later on he writes: (latin), concerning the forbidding of prostitution and adultery. In his last period, Tertullian sets further back still the time of definitive disposition: the Paraclete has the last word. Moses admits divorce, Christ does not admit it any longer, the Paraclete even forbids a second marriage. (latin). G. Zimmermann notes quite correctly that Tertullian here ceases to look in Paul the force of sophisms, the rigid discipline of the Paraclete. Tertullian here admits that the Paraclete is going in fact further than the apostle.

From the unity of the dispositions taken by God, it follows for Tertullian, in his polemic with the catholics, that the severe demands on the level of chastity are maintained. Speaking of the commandments (vincula) he says that the apostles (latin). It is in vain that the onera are no longer valid in the new order; in as much as the 'ad justitiam spectant', the laws are not abrogated, but reservata and ampliata (Mon, 7.1).

Therefore Tertullian also uses as an argument against his catholic adversaries the idea that there exists an essential agreement between the dispositions of the old order and those of the new. He affirms that the severity of God remains. The first argument that we have/

vu et qui laisse une marge pour des différences importantes entre l'ancienne Alliance et la nouvelle parce que, de toute façon, les prophéties créent un lien indestructible entre les deux, cet argument lui servait contre ses adversaires catholiques pour prétendre le contraire: à savoir, que régnait un nouvel état de choses et qu'il ne faut plus s'en tenir aux anciennes lois. Dans ce raisonnement, ce n'est pas une logique objective qui domine, mais une conviction affective à laquelle obéit la logique de Tertullien. Les catholiques disent-ils que les lois sévères d'autrefois ne sont pas valables? Il répond: elles sont *reservata et ampliata* (*Mon.* 7,1). Disent-ils que, dans l'ancienne Alliance, Dieu tolérerait pas mal de choses? Il répond: à présent une *alia vox* est en vigueur, désormais il existe une situation nouvelle. On voit ici que le raisonnement logique se subordonne à des décisions préalables. Sans doute en va-t-il ainsi pour tous les théologiens, et à vrai dire pour tous les penseurs. Chez Tertullien cela saute aux yeux. On ne peut dire que son raisonnement soit illogique, mais il met sa logique au service de sa conviction.

L'idée d'un progrès dans les interventions de Dieu à l'égard des hommes est toujours présente dans ces discussions. Il y a des changements, il y a aussi des éléments permanents, mais tout s'inscrit dans le cadre de l'ordre parfait de Dieu, qu'il accomplit par étapes. Sans cesse, Tertullien répète aussi aux 'psychiques' que tout se passe selon les intentions de Dieu. Tant le *crescite* que l'*alia vox* sont une 'pronuntiatio et dispositio' du même Dieu (*Cast.* 6,2). 'Erit vetus dispositio, quae ab evangelio novo deputatur' (*Cast.* 6,3).

À propos de la polémique avec Marcion nous avons vu que, selon Tertullien, le progrès s'effectue surtout dans le domaine des ordonnances. Dans ses derniers écrits, il le répète avec encore plus d'insistance. 'Initia laxantur, fines contrahuntur'¹. Dans *Virg.* 1,7, il esquisse un schéma complet de l'évolution: 'iustitia... primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per *legem et prophetas* promovit in infantiam, dehinc per *evangelium* efferbuit in iuventutem, nunc per *Paracletum* componitur in maturitatem'. Commentant la parole de Paul dans *Rm.* 3,31; suivant laquelle nous maintenons la Loi, il dit: 'scilicet in his quae et nunc novo testamento interdicta etiam *cumulatiore praecepto* prohibentur' (*Pud.* 6,5): À propos des prescriptions matrimoniales, il écrit: 'Sed Christo servabatur, sicut in ceteris, ita in isto quoque *legis plenitudo*': il était réservé au Christ de donner la plénitude de la Loi (*Cast.* 7,2):

1. *Cast.* 6,3; voir p. 86.

En résumé nous pouvons dire: en ce qui concerne la nouveauté du Christ par rapport à l'ancienne Alliance, Tertullien peut la concéder aux Juifs et à Marcion, parce qu'il identifie cette nouveauté aux changements prédits dans la Loi et les Prophètes. À l'adresse des 'psychiques' il se sert de la prophétie des changements pour appeler leur attention sur les exigences plus strictes de l'ordre nouveau.

En ce qui concerne l'unité des dispositions du salut, il l'expose à Marcion de telle manière que la légitimité des changements apportés par la venue du Christ devient évidente. Quand il s'adresse aux 'psychiques', cette unité devient un argument pour refréner une interprétation laxiste, à son avis, de la liberté chrétienne.

Dans ces diverses polémiques, l'idée du progrès dans l'œuvre du salut joue un rôle fondamental. La preuve a *primordio* trouve bien sa place dans ce schéma.

Dans cette discussion, nous rencontrons un grand nombre d'images et de mots. Les métaphores *fructus* (à côté de *semen*), *exstruere*, *amplitudo*, *reformatio*, *profectus*, ont en commun, que leur sens présente deux éléments: l'unité organique de l'ordre nouveau avec l'ancien ainsi que sa différence par rapport à lui. Tertullien veille constamment, d'une part, à ce que l'ordre nouveau du Christ ne soit pas assimilé à l'ancienne économie, d'autre part, à ce qu'il ne soit pas représenté comme d'une essence étrangère à l'ordre de la Loi et des Prophètes. Sa force, en l'occurrence, ne tient pas à une terminologie arrêtée, mais à la clarté de ses idées. Mais il faut bien voir que ce sont parfois les mêmes mots qu'il emploie dans des contextes différents. Nous avons vu *destruere* se présenter dans le contexte de la différence des ordres aussi bien que dans le contexte de leur unité. Dans le premier cas, Tertullien l'accepte ('*destrui* autem lex habuit', *Adv. Marc.* V,3,8), dans le second, il le repousse (Jésus n'était pas un '*destructor legis et prophetarum*', *Adv. Marc.* IV,7,8). Nous avons vu la même ambivalence à propos d'*excludere*. La signification des termes ne s'est pas encore précisée.

Malgré des divergences notables, l'ancien ordre et le nouveau ont un dénominateur commun; c'est le même Dieu qui est l'auteur des deux et qui, dès le temps du premier, a prédit la venue du Christ. À Marcion Tertullien dit que, dans l'épître aux Galates, toute la discussion sur la suppression de la Loi prouve, en tant que telle, que l'apôtre veut rester fidèle au Dieu de la Loi. Sinon il n'en aurait pas fait un problème. 'Tota intentio epistolae istius nihil aliud docet quam legis decessionem venientem de creatoris dispositione' (*Adv. Marc.* V,2,4). *Decessio* est le 'recul'. La disparition de la Loi ne va pas

seen and which leaves a margin for important differences between the old Alliance and the new because any way, the prophecies create an indestructible link between the two, this argument still serves him against his catholic adversaries to claim the contrary: to wit, that a new state of affairs reigns and that it is no longer necessary to hold with the old laws. In this reasoning, it is not an objective logic which dominates but an effective conviction which Tertullian's logic obeys. Do the catholics say that severe laws from former times are no longer valuable? He replies: they are reservata et ampliata. Do they say that in the old Alliance God used to tolerate quite a few things? He replies: at present an alia vox is in vigour, henceforth there exists a new situation. One sees here that logical reasoning is subordinated to earlier decisions. Doubtlessly the same thing goes for all theologians and to speak truly for all thinkers. In Tertullian that hits one right in the eye. One could not say that his reasoning is illogical but he puts his logic in the service of his conviction.

The idea of progress in the interventions of God with regard to men is always present in these discussions. There are changes, there are also permanent elements, but everything is written into the framework of the perfect order of God, which he accomplishes by stages. Unceasingly Tertullian repeats too to the 'psychics' that everything happens according to God's intentions. The crescite as much as the alia vox are a 'pronunciatio and dispositio' of the same God. (Cast 6,2) 'Erit vetus dispositio, quae ab evangelio novo deputatur (Cast. 6.3).

Concerning the polemic with Marcion, we have seen that, according to Tertullian, progress is effected above all in the field of commands. In his last writings he repeats this with still more insistence. (latin) he sketches out a complete plan of evolution: (latin). Commenting on the word of Paul in Romans 3,31, following which we maintain the law he says (latin). Concerning matrimonial prescriptions he writes (latin): it was reserved to the Christ to give fullness of the Law (Cast. 7,2,)./

To sum up we can say as far as the newness of Christ against the old Alliance is concerned, Tertullian can concede this to the Jews and Marcion, because he identifies this newness with the changes predicted in the Law and the Prophets. Addressing himself to the 'psychics' he uses prophesy of the changes to draw their attention to the more strict demands of the new order.

As far as the unity of the dispositions for salvation is concerned, he exposes this to Marcion, in such a way that the legitimacy of the changes brought by the coming of Christ becomes evidence. When he addresses himself to the 'psychics' this unity becomes an argument to put a brake on laxist interpretation in his opinion of Christian liberty.

In these diverse polemics, the idea of progress in the work of salvation plays a fundamental role. The proof a primordio finds its place very well in this plan.

In this discussion we meet a great number of images and words. The metaphors fructus (besides semen) exstruere, amplitudo, reformatio, profectus, have this in common that their sense or meaning presents two elements: the organic unity of the new order with the old just as much as its difference in comparison to it. Tertullian is constantly on the watch on the one side, lest the new order of the Christ is assimilated to the old economy, on the other hand, lest he is represented as an essence foreign to the order of the Law and the Prophets, his force in this occurrence does not come from limited terminology but from the clarify of his ideas. But we must see that these are often the same words that he uses in different contexts. We have seen destruere present itself in the context of the different orders as well as in the context of their unity. In the first case, Tertullian accepts it, ('destrui autem lex habuit', Adv. MarcV.3.8. in/

in the second he pushes it away from him. (Jesus was not a 'destructor legis et prophetarum' Adv. Marc, IV,7,8). We have seen the same ambivalence concerning excludere. The meaning of the terms have not yet been made clear.

In spite of notable divergencies the old order and the new have a common denominator; it is the same God who is the author of the two and who from the time of the first, has predicted the coming of the Christ. To Marion, Tertullian says that, in the epistle to the Galatians, all the discussion on the suppression of the Law proves, as such, that the apostle wants to remain faithful to the God the Law. If not he would not have made a problem of it. (latin) Decessio is the 'withdrawal'. The disappearance of the Law does not go/

à l'encontre du Dieu de l'ancienne Alliance, mais se produit précisément selon ses intentions. En commentant la transfiguration du Christ sur la montagne, dans *Adv. Marc.* IV,22,11-12, Tertullien fait remarquer que Moïse et Élie, bien que leur temps soit révolu: 'secundum decessionem veteris et successionem novi testamenti', partagent néanmoins la splendeur du Christ: 'societatem esse etiam claritatis Christi cum Moyses et Helia'. De nouveau nous voyons *decessio*, complétée cette fois par *successio*. L'ordre ancien recule et cède le pas à celui qui le remplace. Ainsi la différence et l'enchaînement se trouvent exprimés à la fois. C'est ce qui arrive également dans *Res.* 39,1, où Tertullien parle de la résurrection des morts. Les apôtres, dit-il, s'occupent d'une seule chose (*negotium*): 'veteris testamenti resignandi et novi consignandi', 'à enlever le sceau à l'Ancien Testament et à en mettre un au Nouveau'. Les apôtres enlèvent à l'Ancien Testament son sceau: ils y découvrent aussi la résurrection des morts, de sorte que sur ce point non plus ils n'adoptent pas un point de vue tout à fait nouveau. *Resignare*, qui ne se présente que dans *Res.* 39,1: au sujet de l'Ancien Testament, est bien chez Tertullien un terme de défloration (*Pud.* 6,16; *Carn.* 23,4; etc.). Image magnifique pour représenter le renouveau que signifie le Nouveau Testament par rapport à l'Ancien.

2. Les différences entre l'ordre ancien et le nouveau

Quelques fois Tertullien fait le compte systématique des sujets ou des domaines où la nouveauté de l'ordre du Christ se manifeste. Dans *Praescr.* 13,4, il se réfère à la *regula fidei*, dans laquelle les Chrétiens professent que Jésus 'praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum'. Outre la Loi, il mentionne ici la promesse. Dans *Adv. Marc.* IV,1,3, il parle de la différence des prescriptions: 'Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas...', 'je ne nie pas que les enseignements, les prescriptions pour la vertu et les règles légales diffèrent'. Le Christ suppose d'autres lois, une autre prédication et de nouvelles règles (*Adv. Marc.* IV,1,8)¹.

Nulle part Tertullien n'a essayé de préciser les détails. Dans les énumérations dont nous parlions, il indique les domaines qui comportent des rénovations, mais ces indications restent vagues. Parfois il englobe tous les changements dans des expressions comme 'abolitis

1. '... Si alias leges aliosque sermones et novas testamentorum dispositiones a creatore dixit futuras ...'

legalibus et propheticis vetustatibus'¹ (*Iei.* 2,2) et 'omnis plenitudo spiritalium retro charismatum ... cessavit' (*Adv. Iud.* 8,14).

Dans de nombreux ouvrages, Tertullien explicite pourtant certains détails. Il ne donne pas alors une description schématique de ce qui est changé et de ce qui demeure, mais bien, le plus souvent, un commentaire détaillé de l'aspect qui est en question.

Le plus souvent il s'agit de règles légales de l'Ancien Testament. On constate à chaque fois que Tertullien considère que certaines lois sont toujours en vigueur et que d'autres, au contraire, relèvent d'une époque révolue. Ces problèmes existaient déjà dans le Nouveau Testament, mais au temps de Tertullien ils occupent une place bien plus importante et ils présentent en outre des aspects nouveaux ou différents. Son attitude ambivalente envers la Loi n'est pourtant pas nouvelle. Sa manière de s'exprimer dépend du point en discussion et de l'adversaire. Quand il s'adresse à Marcion, il défend souvent la légitimité durable de la Loi de Dieu. Au sujet du commandement de l'amour du prochain il dit: 'Quod etsi ex lege creatoris, et tu quoque illud excipere debebis, ut a Christo non destructum, sed potius exstructum' (*Adv. Marc.* I,23,4). Nous constatons une fois de plus que Tertullien explicite son point de vue par un jeu de mots. Ici, il estime que la Loi de Dieu demeure, mais s'il parle d'autres prescriptions (la circoncision, le sabbat, par exemple), aussitôt il se réfère à Paul, qui s'élève contre les 'defensores ... legis' (*Praescr.* 33,5), et il exalte l' 'evangelii gratia', qui s'oppose à l'ancienne 'legis disciplina' (*Adv. Marc.* III,16,4). Quand il s'adresse aux Chrétiens qu'il juge tièdes, il souligne, au contraire, la rigueur plus grande de la Loi, comparé à autrefois. Dieu 'revocat quod permisit' et l'apôtre commande 'adversus pristinum praeceptum' (*Mon.* 11,10)².

La référence à Paul est un argument favori de Tertullien. Paul 'confirmat illam (= legem) ex parte, qua debet' (*Adv. Marc.* V,4,12); dans l'épître aux Galates 'ostenditur quid ex lege custodiri convenerit' (*Adv. Marc.* V,3,7). Les règles élaborées au synode apostolique (Actes 15) sont pour Tertullien un point de repère qui lui sert à plusieurs reprises pour s'orienter lorsqu'il essaye de résoudre l'ambivalence de la Loi. 'Haec erit lex nostra', *Idol.* 24,3; voir aussi *Pud.* 12,6, etc.

Que signifie *lex* chez Tertullien? Voilà la question qui se pose, car la traduction 'loi' a besoin d'un éclaircissement. Bien que *lex*

1. Au sujet du pluriel *vetustates*, P. MONCEAUX dit que cet 'abus du pluriel des mots abstraits' caractérise Tertullien et ses compatriotes, op.cit. p. 449.

2. Pour *pristinus*, cf. p. 8 sq.

against the God of the old Alliance, but happens precisely according to his intentions. In commenting on the transfiguration of the Christ on the mountain, in Adv. Marc, IV, 22,11-12, Tertullian draws our attention to the fact that Moses and Elias although their time has passed: (latin), nevertheless share the splendour of the Christ: (latin). Again we see decessio completed this time by successio. The old order withdraws and gives way to that which replaces it. Thus the difference and the link are found expressed at the same time. This is what happens equally in Res. 29,1, where Tertullian speaks of the resurrection of the dead. The apostles, he says, are occupied by one thing (negotium): (latin). 'to take off the seal of the Old Testament and to place another one on the new. The apostles take away its seal from the Old Testament: they also discover the resurrection of the dead so that neither on this point do they adopt a point of view which is quite different. Resignare, which is only presented in Res, 39,1 concerning the Old Testament is a term of defloration in Tertullian (Pud, 6,16; Carn, 23,4 etc). A magnificent image to represent the renewal that the New Testament means in comparison with the Old.

2. The differences between the old order and the new.

Sometimes Tertullian gives a systematic account of the subjects or fields in which the newness of Christ's order is manifest. In Praesc. 13,4 he refers to the regula fidei, in which the Christians profess that Jesus (latin). Besides the Law, he mentions the promise here. In Adv. Marc, IV.1,3, he speaks of the difference of prescriptions (latin), 'I do not deny that the teachings, the prescriptions for virtue and the legal rules differ'. The Christ supposes other laws, another form of preaching and new rules (Adv. Marc, IV,1.8).

Nowhere has Tertullian tried to clarify the details. In the enumerations of which we were speaking, he indicates the fields which bring in renovations but these indications remain vague. Sometimes he covers all the changes in expressions like 'abolitis legalibus et prophetis vetustatibus' (Iei, 2,2) et 'omnis plenitudo spiritualium retro charismatum... cessavit' (Adv. Iud, 8.14).

In numerous works, Tertullian however explains certain details. He does not then give a schematised description of what has changed and of what remains but rather, more often, a detailed commentary of the aspect which is in question.

The more often it is a question of the legal rules of the Old Testament. One notes each time that Tertullian considers that certain laws are still in vigour and that others on the contrary go back to a time which has passed. These problems were already in existence in the New Testament, but at the time of Tertullian they occupy a much more important place and furthermore they present new or different aspects. His ambivalent attitude towards the Law is not however new. His manner of expressing himself depends on the point in discussion and on his adversary. When he addressed himself to Marcion he often defends the durable legitimacy of the Law of God. On the subject of the commandment of love of one's neighbour he says: '(latin)' (Ref). We note once again that Tertullian makes explicit his point of view by a play on words. Here he thinks that the Law of God remains, but if he speaks of other prescriptions, (circumcision, the Sabbath, for example) straight away he refers to Paul who rises up against the 'defensores ...legis' (Ref) and he exalts the 'evangelii gratio', which is opposed to the old 'legis disciplina' (Ref). When he addresses himself to Christians whom he judges warm, he underlines on the contrary the greater rigour of the Law, compared to other times. God 'revocat quod permisit' and the apostle commands 'adversus pristinum praeceptum' (Ref).

The reference to Paul is a favourite argument of Tertullian. Paul 'confirmat illam (= legem) ex parte, qua debet' (Ref); in the epistle to the Galatians 'ostenditur quid ex lege custodiri convenerit' (Ref). The rules elaborated before the apostolic synod (Acts 15) are for Tertullian a point of guidance which serves him on several occasions to orientate himself when he is trying to resolve the ambivalence of the Law, 'Haec erit lex nostra' (Ref); see also Pud, 12,6, etc).

What does lex mean in Tertullian? That is the question which is posed, for the translation of 'law' needs a clarification. Although lex

soit un mot latin tout à fait commun, en latin chrétien il fait partie des 'hébraïsmes camouflés'¹, car il traduit νόμος qui, à son tour, traduit תּוֹרָה. "Thora" signifie "doctrine", "enseignement", et spécialement "enseignement religieux". On traduit le mot hébreu par le terme "la Loi", sur l'autorité des Septante, de Josèphe et de Paul, qui disent ὁ νόμος; mais nous n'avons là qu'une sécheresse, une rigidité et un formalisme qui n'épuisent pas la richesse complexe du sens de Thora². Le mot hébreu recèle beaucoup plus de vie et de chaleur que la traduction νόμος, *lex* ou 'loi' ne le suggère. Buber et Rosenzweig le traduisent par 'Weisung'. Dans l'Ancien Testament 'Thora' a différentes nuances; la plus importante est celle du rédacteur appelé le Deutéronomiste. 'Der dt. Begriff "Tora" meint das Ganze der heilsamen Willenszuwendungen Jahwes an Israel³. Ce sens très riche de Thora reste pour les Juifs étroitement lié à Dieu lui-même et vise beaucoup plus qu'une série de lois⁴.

Nous devons veiller toutefois à ne rien exagérer. Ce mot si riche contient, lui aussi, un élément qui, lorsqu'il devient autonome, se sclérose pour dire simplement 'loi'. La description dans le Nouveau Testament de la manière dont la Thora fonctionne chez les Pharisiens, ne laisse pas de donner une impression de légalisme. En présence de νόμος et de *lex*, nous devons donc tenir compte aussi bien de l'ancien sens biblique de תּוֹרָה que d'une sclérose possible, qui réduit le mot à signifier une 'loi'⁵.

L'emploi de *lex* chez Tertullien présente les deux nuances, aussi bien le sens, large et riche, de 'Thora' que celui, étroit et figé, de 'loi'. D'habitude on fait valoir le dernier: Tertullien aurait été un théologien légaliste⁶. C'est là un jugement trop unilatéral, croyons-nous.

1. CHRISTINE MOHRMANN, E.I.C. II, p. 49.

2. CH. GUIGNÉBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, p. 83.

3. 'Man kann das Wort mit dem ebenso neutralen deutschen Wort "Willens-offenbarung" wiedergeben', G. VON RAD, dans *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 221.

4. 'Dans le judaïsme contemporain du Christ la Thora est considérée comme une réalité divine, préexistente au monde ... Pour le Juif, la Thora est la véritable Incarnation', J. DANÉLOU, dans *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 216.

5. W. GUTBRUD écrit: 'Mit der Wiedergabe von תּוֹרָה durch νόμος ist einerseits der in תּוֹרָה in der späteren Zeit vorherrschende Ton des Gesetzes vollends zum Sieg gebracht und beherrschend geworden. Andererseits sind die Bedeutungsmomente in תּוֹרָה, die den Gesetzesgesichtspunkt in Richtung auf Lehre, Unterweisung, Offenbarung ergänzen, ihrerseits bis zu einem gewissen Grad auf νόμος übergegangen'. ThWzNT, IV, p. 1040.

6. Cf., entre autres, TH. BRÄNDL, *Tertullians Ethik zur Erfassung der systematischen Grundanschauung*, p. 215 sqq.

Aller au fond de la question dépasserait le cadre de cette étude. Contentons-nous de nommer quelques points.

Dans une discussion avec les Juifs, Tertullien oppose *lex nova* à *lex antiqua* à propos d'une citation de Ps. 45,4, où il est question d'une épée: 'Is est (ensis) dei, sermo divinus, "bis acutus", ut ex duobus testamentis legis antiquae et legis novae¹. Dans *Adv. Marc.* III,14,3, nous trouvons le même raisonnement, mais il n'y dit pas: '... duobus testamentis legis antiquae et legis novae', mais: '... duobus testamentis legis et evangelii'. Ce qu'à l'adresse de Marcion il appelle 'evangelium', il le nomme *lex nova* quand il s'agit des Juifs. Dans *Adv. Iud.* 9,22, il met en contraste *legis disciplina* et *nova legis gratia*. Dans tous ces cas, il s'agit de l'ancienne 'Thora' et de la nouvelle. Il ne faut pas oublier en outre, que le Nouveau Testament parle aussi de la loi du Christ: ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ². Les Pères apostoliques continuent dans cette voie. Le Ps. Barnabé écrit: ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (2,6), Ignace: νόμος Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Magn.* 2). 'Auch Hermas ... sieht in dem Ev. das Gesetz³. Et Justin dit: αἰώνιος τε ἡμῶν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη (*Dial.* 11,2). On voit l'évolution: dans la première citation, la Loi est seulement 'nouvelle'; dans la deuxième, elle est plus concrètement 'du Seigneur'; chez Justin enfin, elle est 'éternelle et définitive', plus rien ne peut venir après. Si, dans ce développement, νόμος avait gardé le caractère de 'Thora', on ne pourrait appeler ces remarques 'légalistes'. Mais dans ce cas, on ne comprend pas bien la parole de Justin. On constate, non seulement dans l'emploi de νόμος et de *lex*, mais dans toute la théologie, que, petit à petit, l'élément légaliste émerge. C'est ce que pensent en général ceux qui ont étudié les Pères apostoliques et les Apologues. L. Goppelt relève chez Justin le même esprit légaliste que chez son adversaire juif⁴ et, parlant des 'frühkatholische Väter', il dit, avec un peu trop de mordant peut-être: 'Eine entscheidende Abweichung der katholischen Kirche von der apostolischen besteht formal in der gesetzlichen Verfestigung, die das apostolische Wort nicht mehr voll zur Auswirkung kommen lässt⁵.

1. *Adv. Iud.* 9, 18; cf. p. 30.

2. *Gal.* 6,2. Cf. aussi *Rm.* 8,2; *Jc.* 1,25; 2,12.

3. W. BAUER, *Wörterbuch zum NT* s.v. νόμος.

4. 'Justin setzt also der Frage des Juden nicht wie die apostolische Botschaft den Hinweis auf eine neue Heilsordnung entgegen, sondern übernimmt dessen Fragestellung, weil seine Heilsordnung grundsätzlich dieselbe ist', *Christentum und Judentum*, p. 294.

5. L. GOPPELT, op.cit. p. 310. G. T. ARMSTRONG voit les choses de la même façon: une liberté, dans le sens du N.T., n'est plus concevable. La liberté est identifiée à la vie sous la 'lex naturalis', dans *Die Genesis in der Alten Kirche*, p. 137. Ces vues, à notre avis, sont un peu rigides.

is a latin word which is quite common, in christian latin is part of the camouflage hebrewisms, for it translates (greek) which in its turn translates the hebrew. Thora signifies doctrine, teaching, and specially religious teaching. One translates the hebrew word by the term law according to the authority of the Septante, of Joseph and Paul who say (greek), but we only find dryness there, a regidity and a formalism which do not in any way express the complex richness of the sense of thora. The hebrew word covers much more of life and warmth than the translation (greek), lex or law suggests. Buber and Rosenzweig translated by Weisung. In the Old Testament Thora has different nuances; the most important is that of the editor called the Deuteronomist. (German). This very rich sense of Thora remains for the Jews closely linked to God himself and covers much more than the series of laws.

We must nevertheless be on our guard not to exaggerate anything. This word which is so rich also contains an element which when it becomes autonomous, becomes fixed to say simply 'law'. The description in the New Testament of the way in which Thora functions among the Pharisees does not prevent giving an impression of legalism. In the presence of (greek) and lex we must therefore take account of the old biblical sense of the hebrew word just as much as of a possible sclerosis which reduces the word to mean a law. The

The use of lex in Tertullian presents the two nuances, the large and rich sense of Thora just as much as the narrow and fixed sense of law. In General we give value to the latter: Tertullian would have been a legalist theologian. We believe this to be one-sided judgement. To go to the bottom of the question would go beyond the framework of this study. Let us content ourselves with elucidating several points.

In a discussion with the Jews, Tertullian opposes lex nova to lex antiqua concerning a quotation from psalm 45,4 where there was a question of a ? : (latin). In adv. Marc. III,14,3 we find the same reasoning, but he does not say there (latin), but (latin). What in the address to Marcion he calls evangelium, he calls lex nova when he is talking to the Jews. In Adv. Iud, 9,22 he puts legis disciplina in contrast with nova legis gratia. In all these cases it is a question of the old Thora and of the new. Furthermore we must not forget that the New Testament also speaks of the law of Christ: (greek). The apostolic fathers continue in this way. Ps. Barnabus writes: (greek) (2,6), Ignace: (greek) (Magn 2). Auch Hermas... (German). And Justin says: (greek) (Dial. 11,2). One sees the evolution: in the first quotation the law is only new, in the second, it is more concretely from 'the Lord'; finally in Justin, it is eternal and definitive, nothing more can come afterwards. If, in this development, (greek) had kept its character of Thora, one could not call these remarks legalistic. But in this case one does not understand Justin's word very well. One notes, not only in the usage of (greek) and lex, but in all theology, that little by little, the legalistic element emerges. This is what those who have studied the apostolic Fathers and the Apologists think in general. L. Goppelt reserves the same legalistic spirit in Justin as in his Jewish adversary and speaking of the 'fruhkatholische Vater, he says, with perhaps a little too much bite: (German). /

Tertullien a reconnu le caractère totalement différent de l'ordre instauré par le Christ et, en même temps, il a des traits expressément légalistes. Cette ambiguïté ne permet pas de définir facilement le sens de *lex* chez lui. Qu'il ait vu le caractère libérateur de l'évangile, de nombreuses déclarations en témoignent. Il oppose 'evangelii gratia' à 'legis disciplina'; 'evangelii facilitates' à 'legis difficultates' (*Adv. Marc.* V,3,8); 'Christianismi generositas' à 'Tudaismi servitus' (*Adv. Marc.* V,4,8); 'evangelica libertas' à 'legis obligamenta et onera' (*Adv. Marc.* III,22,3), 'liberalia' à 'servilia' (*Idol.* 18,4-5) et il estime la nouvelle Alliance 'a legis laciniosis oneribus expeditum' (*Adv. Marc.* IV,1,6). Mais son penchant légaliste ressort tout autant et peut-être même plus, surtout à l'adresse de ses adversaires catholiques, lorsqu'il fut passé lui-même au montanisme: 'Operum iuga reiecta sunt, non disciplinarum ... Manet lex tota pietatis sanctitatis humanitatis veritatis castitatis iustitiae misericordiae benevolentiae pudicitiae' (*Pud.* 6,3-4). 'Sed Christo servabatur ... legis plenitudo. Inde igitur apostolus plenius atque strictius praescribit ...' (*Cast.* 7,2). C'est l'esprit de ses derniers écrits, plutôt que l'emploi des mots, qui trahit son légalisme. Nous y voyons d'ailleurs le mot *disciplina*, qui est sémantiquement apparenté à *lex*. Il l'emploie de la même manière ambivalente que *lex*. Dans *Pud.* 6, nous lisons que les 'iuga... disciplinarum' demeurent, mais contre Marcion il écrit que, si chez Paul on apprend 'eadem divinitas' que dans l'Ancien Testament, on y apprend '*disciplina vero non eadem*' (*Adv. Marc.* V,2,3)¹.

Pour achever l'étude des problèmes que pose *lex*, nous devons tenir compte de deux autres facteurs: la situation de l'ancienne Église et le caractère de Tertullien.

Pour les premiers Chrétiens non-juifs, qui reçurent leur Seigneur

1. Chez Tertullien, *disciplina* ne peut se traduire simplement par 'discipline'. Ce mot est, lui aussi, beaucoup trop riche. Tertullien donne plusieurs fois au terme "disciplina" le sens de doctrine. Ce n'est pas sans importance pour les occidentaux, qui, sous l'influence de la culture romaine, sont trop enclins à comprendre "disciplina" dans le seul sens de loi et des notions connexes, v. MOREL, *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, dans 'Revue d'histoire ecclésiastique', XL (1944-'45), p. 43. L'emploi que Tertullien fait de *disciplina* ne nous autorise donc pas non plus de conclure, sans plus, que sa pensée est légaliste. C'est pourquoi H. VON CAMPENHAUSEN le lèse quelque peu en disant à propos de *disciplina*: 'Lieblingsbegriff Tertullians, der für ihn bezeichnenderweise nicht nur das sittliche Gesetz der Kirche, sondern auch ihren Glauben, ja eigentlich das ganze "Christentum" umspannt', dans *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* p. 255.

du peuple juif ainsi que de l'autorité de l'Ancien Testament, c'était évidemment un problème d'envergure que de savoir la place à donner à l'ancienne Loi. Certains avaient tendance à faire bon marché de toute cette antiquité. De façon impressionnante, Marcion se fit l'interprète de cette idée. D'autres Chrétiens, tout au contraire, voulaient sauvegarder autant que possible les traditions juives. Les Ébionites se retranchèrent dans un légalisme radical¹. Jésus est alors 'wie Moses ein Lehrer des Gesetzes'². Les écrits néo-testamentaires ne fournissaient pas de solution pertinente à ces problèmes. Paul, par exemple, laisse intacte la validité de la Loi pour les Juifs³. Le parti que Tertullien prit contre Marcion, le rapproche pour ainsi dire de l'idéal des Ébionites. D'autre part, les Juifs et les Judéo-chrétiens avaient une grande influence en Afrique du Nord⁴. La tendance à une manière légaliste de vivre et de penser prépara plus tard le terrain au succès de l'Islam. Tertullien avait d'ailleurs eu lui-même une formation juridique. Toutes raisons qui portaient au légalisme!

Reste le tempérament de Tertullien. Ses écrits nous donnent une idée assez claire du personnage. Suivant P. Monceaux, aucun auteur de l'Antiquité chrétienne ne donne autant que lui libre cours à sa propre personnalité⁵. Ses derniers écrits surtout trahissent une véhémence qui parfois devient du fanatisme⁶. La fausse assurance d'un fanatique toutefois ne peut s'épanouir que sur un fond d'incertitude douloureuse. La 'Loi' n'est-elle pas dès lors un support séduisant, une bouée dans la tempête? Tertullien n'a pas eu dans sa vie l'équilibre

1. 'Wenn man so will, kann man die Ebioniten den konservativen rechten Flügel der christlichen Front nennen, der in den Antijudaisten auf der linken Seite von Paulus... bis zu Marcion und Apelles den Feind gesehen hat, mit dem es keine Versöhnung geben konnte', H. J. SCHOEPS, dans *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 306.
2. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 25.
3. C'est ce que signale K. F. NICKLE notamment, *The Collection. A Study in Paul's Strategy*, p. 45.
4. W. H. C. FRENCH, *The 'Seniores laici' and the Origins of the Church in North Africa*, JTS XII (1961), p. 283 sq. 'The traditional "legalism" of the African church might be explained with reference to this background'. FRENCH estime que l'austérité montaniste de Tertullien ressemble fort au légalisme rabbinique: 'His Christianity was rapidly becoming a baptized Judaism', dans *Martyrdom and Persecution in the early Church*, p. 374.
5. C. G. JUNG, dans ses *Psychologische Typen*, dit que le caractère de Tertullien 'unverkennbar hervortritt' de ses écrits (p. 22).
6. 'Die wachsende innere Unruhe spiegelt sich deutlich in dem immer heftigeren Ton der Schriften', K. HOLL dans *Tertullian als Schriftsteller* (Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, III), p. 12.

94.

Tertullian recognised the totally different character of the order begun by the Christ, and at the same time, he has characteristics which are expressly legalistic. This ambiguity does not permit us to easily define the sense of lex in his work. That he has seen the liberating character of the gospel, numerous declarations bear witness to this. He opposes evangelii gratia to legis disciplina; evangelii facilitates to legis difficultates (Ad. Marc.V,3,8) (latin) (Refs). and he thinks the new alliance (latin) (Ref.). But his legalistic leaning comes out just as much and perhaps more above all in his address to his catholic adversaries, when he had himself passed to montanism: (latin) (Refs) It is the spirit of his last writing rather than in the usage of these words which betrays his legalistic thinking. Moreover we see in this the word disciplina which is semantically linked to lex. He uses it in the same ambivalent manner as lex. In Pud. 6, we read that the 'iuga..disciplinarum' remain, but against Marcion he writes that, if in Paul one learns 'eadem divinitas' as in the Old Testament, one also learns (latin) (Ref.)

To bring to an end the study of the problems posed by lex, we must take account of two other factors: the situation of the early church and Tertullian's character.

For the first non-jewish christians, who received their Lord from the jewish people, as they did the authority from the Old Testament, it was obviously a weighty problem that of knowing the place to give to the old Law. Certain people had a tendency to treat all this early period cheaply. In an impressive manner, Marcion made himself the interpreter of this idea. Other christians on the contrary wanted to safeguard as much as possible the jewish tradition. The Ebionites cut themselves off in a radical legalism. Jesus is then (German). The new testamental writings do not furnish a pertinent solution to these problems. Paul for example leaves the validity of the law intact for the jews. The part that Tertullian takes against Marcion brings him so to speak near the ideal of the Ebionites. On the other hand the jews and the judeo-christians had a big influence in North Africa. The tendency to a legalistic manner of living and thinking prepared the ground for the success of Islam later on. Moreover Tertullian had himself a judicial formation. All are reasons which lead to legalism!

There remains Tertullian's temperament. His writings give us a clear enough idea of his person. Following P. Monceaux, no author from christian antiquity gives as much free course to his own personality as he does. His last writings above all betray a vehement nature which sometimes nears fanaticism. Nevertheless the false assurance of the fanatic can only blossom on the basis of painful uncertainty. The Law is it not henceforth a seductive support, a boy in the tempest? Tertullian did not have in his life the equilibrium/

qui lui aurait permis de parler en toute sérénité des commandements de Dieu dans ce qu'ils ont de libérateur. Il avait besoin de termes virulents, peut-être plus contre lui-même que contre les autres. Il était loin d'avoir été un modèle lui-même¹. C'était la discipline rigide du montanisme et l'assurance qu'elle procurait, qui l'avait attiré à cette secte. 'Was ihn dort anzog, war weniger der Enthusiasmus ... als die sittliche Strenge'² et, avec une humeur à peine contenue, il se réjouit qu'enfin on puisse garder toute la Loi³. Pour lui, le montanisme n'est pas une doctrine nouvelle, mais le retour à la gravité du commandement du Christ. C'est pourquoi on doit appeler Tertullien, non pas un vrai hérétique, mais un sectaire⁴.

Les Montanistes, en effet, défendent la doctrine orthodoxe. Il s'élevaient surtout contre les hérésies des Gnostiques⁵. Selon Monceaux, on ne trouve, en substance, rien de nouveau dans les ouvrages de l'époque montaniste de Tertullien, sauf le Paraclet et les prophéties.

À part cela, ils sont la suite logique à ses ouvrages précédents⁶. Sa 'théologie' n'a pas été affectée par son montanisme.

Enfin, pour en revenir à l'ambivalence de Tertullien à l'égard de *lex*, il nous faut parler du plaidoyer que E. Langstadt fit en faveur de Tertullien, accusé d'avoir été le premier théologien judaïsant légaliste. Langstadt remarque à bon droit que ceux qui l'accusent ainsi donnent une portée exagérée à des remarques incidentes, et il s'inscrit en faux contre les Harnack, les Nygren, qui appellent Tertullien 'a classical example of the religion of law': ces interprètes comprennent *lex* d'une manière moderne, qui ne correspond pas à l'emploi qu'en fait Tertullien⁷.

1. Cf. CHRISTINE MOHRMANN, *Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische tijd*, p. XXXIV.
2. K. HOLL, op.cit. p. 12. Dans le même esprit: P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 312-316.
3. *Mon.* 2,4, etc.
4. H. VON CAMPENHAUSEN décrit le montanisme non comme un mouvement révolutionnaire, mais réactionnaire. *Entst. chr. Bib.*, p. 258. 'Sie bildete hinfort eine Splitterkirche, die die moralisch intransigenten, reaktionären Kreise bei sich sammelte' (*Latéinische Kirchenväter*, p. 32).
5. J. G. DAVIES voit dans cette résistance leur raison d'être délibérément choisie. Leur critique ne concernait pas, comme on l'a prétendu, la hiérarchie ecclésiastique, mais l'hérésie, Tertullien, 'De Resurrectione Carnis' LXIII, a *Note on the Origins of Montanism*, dans JTS, VI (1955), p. 90-94.
6. Avant d'être officiellement montaniste, Tertullien l'était depuis longtemps de cœur. Il chercha dans ce mouvement un nouveau support à ses 'idées favorites', surtout en matière de morale, P. MONCEAUX, op.cit. p. 399 sqq.
7. E. LANGSTADT, *Some Observations on Tertullian's Legalism*, dans SP IV, p. 122 sqq.

Ce sont, avant tout, les lois dites communément 'cérémonielles' dont Tertullien nous croit affranchi. Le Christ offre un nouveau culte et supprime les anciens rites: '... primum quaerendum, an expectetur novae legis lator ... qui ... nova sacrificia offerat et ceremonias antiquas reprimat et circumcisionem veterem cum suo sabbato compescat' (*Adv. Iud.* 6,2). Tertullien se sert de *caerimoniae* pour désigner les rites qui n'ont plus cours¹; il s'en sert aussi pour traduire *Os.* 2,10, où le prophète donne la liste des jours de fête. Dans *Adv. Marc.* I,20,5, *caerimoniae* (fem.) traduit πανηγύρεις (πῆγῆ), et dans *Adv. Marc.* V,4,6, *caerimonia* (neutre) est mis pour ἑορτάς (ἡρῆ). Dans ces traductions, les distinctions d'Osée se perdent. Pour Tertullien, *caerimoniae* est probablement un nom collectif pour toutes sortes d'usages rituels, surtout des Juifs, mais aussi des païens (*Ap.* 42,4). Ce n'est qu'après lui que le terme fut employé pour le rituel chrétien.

Ce sont encore et toujours les sacrifices, la circoncision, le sabbat, les lois alimentaires (par exemple *Adv. Marc.* II,18) que Tertullien considère comme choses périmées. Mais à l'égard du jeûne il est d'un autre avis.

Chose remarquable, Tertullien reconnaît la place légitime de ces lois cérémonielles. Dans le cadre de l'Ancien Testament, elles ont été la volonté de Dieu. Dans le règlement de la nouvelle Alliance, elles ont été supprimées. C'est ce que les prophètes ont d'ailleurs prédit.

Au sujet de la circoncision nous trouvons, dans *Adv. Iud.* 3, quelques remarques tout à fait négatives. Que Tertullien y appelle la circoncision *signum* et non *salutis praerogativa* reste dans la marge que, même dans *Adv. Marc.*, il accorde aux cérémonies. Mais qu'il dise que la circoncision servirait à marquer les Israélites pour les reconnaître le jour du Jugement dernier, afin de leur interdire l'entrée à Jérusalem (*Adv. Iud.* 3,6), trahit une attitude qui est celle du Ps. Barnabé et de Justin (nous trouvons exactement la même explication du sens de la circoncision dans *Dialogue*, chap. 16 de Justin) plutôt que celle de Tertullien qui, en général, a mieux compris que Dieu a eu des intentions à part pour le peuple d'Israël.

Il y a encore d'autres domaines où le renouveau apporté par le Christ se manifeste. Nous avons déjà vu que 'alii sermones' sont impliqués par le Christ, que le Nouveau Testament diffère de l'Ancien par des 'documenta eloquii'. Ça et là, Tertullien donne, incidemment

1. Outre l'emploi de *sollemnia*, *sollemnitates* pour le rituel païen (*Ap.* 35,5) et paléo-testamentaire (*Adv. Marc.* IV,35,4), Tertullien utilise aussi ces mots pour le rituel chrétien (*Lei.* 14,2).

which would have permitted him to speak in all sincerity in the commandments of God in as far as they liberate. He needed virulent terms, perhaps more against himself than against others. He was far from having been a model himself. It was the rigid discipline of montanism and the assurance that it procured, that had attracted him to this sect. (German), and was scarcely contained human, he rejoices that he can finally keep the whole law, For him, montanism is not a new doctrine but the return to the gravity of the commandment of Christ. That is why one should call Tertullian not a true heretic, but a sectarian.

The montanist in fact defended the orthodox doctrine. They rose up against the heresies of the gnostics above all. According to Monceaux, in substance one cannot find anything new in the works from Tertullian's montanist period, except for the Paraclete and the prophesies. Apart from that they are a logical continuation of his preceding works. His theology has not been affected by his montanism.

Finally, to go back to the ambivalence of Tertullian with regard to lex, we must speak of the plea which E. Langstadt made in favour of Tertullian accused of having been the first judaic legalistic theologian. Langstadt remarks quite rightly that those who accuse him thus, give an exaggerated strength to incidental remarks and he attacks the Harnacks and the Nygrens who call Tertullian a classical example of the religion of law: these interpreters understand lex in a modern way which does not correspond to the use which Tertullian makes of this work.

They are, above all, the laws which are commonly said to be ceremonial concerning which Tertullian believes us to be freed. The Christ offers a new form of worship and suppresses the old rites... (latin) (Adv. Iud. 6,2). Tertullian uses caerimoniae in order to designate the forms of worship which are no longer current; he uses it too in order to translate Os. 2,10 in which the prophet gives the list of the feast days. In Adv. Marc. I,20,5 caerimoniae (fem) translates (greek) (hebrew), and in Adv. Marc. V,4,6 caerimonia (neutre) is in place of (greek) (hebrew). In these translations the distinctions of Osee are lost. For Tertullian, caerimonia/ae is probably a collective noun for all sorts of ritual uses, above all among the jews, but also among the pagans (Ap. 42,4). It is only after him that the term was used for christian ritual.

There are still and always sacrifices, circumcision, sabbath, and food laws (for example Adv. Marc. II,18) that Tertullian considers as outdated things. But with regard to the fast he is of another opinion.

A remarkable thing, Tertullian recognises the legitimate place for these ceremonial laws. In the framework of the Old Testament, they were the will of God, In the ruling of the new Alliance, they have been suppressed. Moreover this is what the prophets predicted.

On the subject of circumcision, we find in Adv. Iud, 3, some remarks which are quite negative. What Tertullian calls their circumcision signum and not salutis praerogativa remains in the margin which, even in Adv. Marc., he grants to ceremonies. But even if he says that circumcision would serve to mark the Israelities in order to recognise them at the day of the last Judgement, so as to forbid them entrance to Jerusalem (Adv. Iud, 3,6), this betrays an attitude which is that of Ps. Barnabus and of Justin (we find exactly the same explanation of the meaning of circumcision in dialogues chap. 16 of Justin) rather than that of Tertullian who in general, better understood that God had different intentions for the people of Israel.

There/

97: cont'd/

There are still other fields where the renewal brought by the Christ is manifest. We have already seen that 'alii sermones' are implied by the Christ, that the New Testament differs from the Old by 'documenta eloquii'. Here and there Tertullian gives, incidentally/

à vrai dire, de plaisants exemples de la nouveauté qui se manifeste dans le Christ. Dans son ouvrage sur la patience, il dit qu'avant le Christ la patience n'existait pas encore. L'impatience 'occasionibus legis fruebatur' (*Pat.* 6,4). Par exemple: à présent la colère est défendue, autrefois elle ne l'était pas. Nous n'avons plus non plus de *curiositas*: 'nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium' (*Praescr.* 7,12). Plus de raisons non plus de *morositas* (*Praescr.* 40,6). Il n'y a plus de place pour la magie ni l'astrologie. 'At enim scientia ista usque ad evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo ... de caelo interpretetur' (*Idol.* 9,4). 'Post evangelium nusquam invenias ... magos, nisi plane punitos' (*Idol.* 9,7)¹.

Avant de terminer il nous faut signaler encore une manière remarquable de faire la distinction entre l'ordre nouveau et l'ancien. On pourrait l'appeler 'spiritualisation'. Ce qui, avant le Christ, était *carnalis*, devient à présent *spiritalis*, dit Tertullien dans *Or.* 1,2. Lorsque nous prions pour notre pain quotidien, '*spiritaliter potius intellegamus*' (*Or.* 6,2), c'est-à-dire que le Christ est notre pain. Tertullien utilise aussi les oppositions *terrenus - caelestis et temporalis - aeternus*².

Il applique aussi ce procédé à la Loi. '... dominus, volens altius intellegi legem per *carnalia spiritalia* significantem ...' (*Adv. Marc.* IV,9,4). C'est ainsi qu'il y a une circoncision spirituelle, un sabbat éternel, etc. Dans la Bible elle-même figurent des expressions semblables (circoncision du cœur, etc.). 'Iudaeorum enim dispositio ... a terrenis bonis, imbuta per legem, postea ad caelestia per evangelium credendo deducitur' (*Adv. Marc.* III,24,9).

Cette méthode permet, elle aussi, à Tertullien de dire que la rupture entre l'ordre ancien et nouveau n'est pas essentielle. Les *carnalia* deviennent des *spiritalia*, mais, aucun doute, le rapport existe! De cette façon, le Christ est 'non destruens sed magis extruens (legem)', 'non pour détruire la Loi, mais pour la parfaire' (*Adv. Marc.* IV,9,4). Pour lui, la nouveauté du Christ n'est jamais contraire à l'ancien ordre voulu par Dieu.

1. Tertullien emploie parfois *magus* pour des hérétiques (Simon Magus), mais quelquefois aussi pour le Christ (*Ap.* 21,17; 23,12), pour le distinguer du commun des hommes. Le mot n'a donc pas seulement une connotation péjorative.

2. Pour ces antithèses, voir le chapitre sur la typologie, p. 209 sqq.

LE CHRIST,
ACCOMPLISSEMENT DE LA PROPHÉTIE

1. La prophétie dans l'Ancien Testament

Contrairement à Marcion, Tertullien croit que l'ordre de la nouvelle Alliance de Jésus-Christ n'est pas venue à l'improviste, sans préparation. À proprement parler il n'est pas 'nouveau' du tout, dans la mesure où, en fait, il était déjà annoncé dans l'ordre ancien. Lorsque Tertullien lit les paroles de l'Ancien Testament, il les voit de préférence dans cette fonction prophétique. Il se penche sur l'Ancien Testament comme sur un écrit qui est tourné aussi et surtout vers l'avenir et, en particulier, l'avenir qui commence dans le Christ. Par là, Tertullien s'inscrit dans la tradition que nous trouvons déjà dans le Nouveau Testament¹. À partir du matériel que nous fourniront les mots et les expressions, nous essayerons de découvrir comment Tertullien a vu et interprété la fonction prophétique de l'Ancien Testament et l'accomplissement qui se réalise dans le Christ.

Il y a deux voies par lesquelles la venue du Christ a été préparée dans l'Ancien Testament. La première est la prédiction prophétique. Tertullien y voit la venue du Christ clairement et expressément annoncée. En second lieu, Tertullien croit que la venue du Christ a été préparée par différents événements, institutions, lois, paroles obscures, d'autres choses et d'autres faits, ce qu'on appelle les 'types'. Dans ce chapitre nous parlerons de la prophétie, dans le suivant de la typologie. Tertullien lui-même distingue les deux. Dans *Adv. Marc.* IV,13,3, il écrit: 'Ne (non) et ex hoc meum Christum interpretari possem, non tantum *vocibus prophetarum*, sed et *argumentis rerum praedicatum*'. Le Christ a été prédit 'non seulement par des paroles de prophètes, mais aussi par des témoignages de choses'. Dans *Res.* 28,1, il dit: 'Scimus autem sicut et *vocibus ita et rebus prophetatum*;

1. Déjà chez Marc, Jésus-Christ est 'der eindeutig von der Schrift Geweissagte, wie in wiederholten, programmatischen Zitaten und Bezugnahmen gezeigt wird', H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 12 sq.

to tell the truth, ludicrous examples of the newness which is manifested in the Christ. In his work on patience, he says that before the Christ patience did not exist. Impatience 'occasionibus legis fruebatur' (Pat. 6,4). For example: at present anger is forbidden, formerly it was not. We no more have (latin) (Praescr. 7,12). Neither are there any more reasons for morositas (Praescr, 40,6). There is no more place for magic or astrology. (latin). (Idol. 9,4). (latin) (Idol. 9,7).

Before coming to an end we must note yet again a remarkable manner of making a distinction between the new order and the old. One could call this 'spiritualisation'. What before Christ, was carnalis, becomes at present spiritualis, said Tertullian in Or. 1,2. When we pray for our daily bread the 'spiritaliter potius intellegamus (Or, 6,2) that is to say the Christ is our bread. Tertullian also uses the oppositions terrenus - caelestis and temporalis - aeternus.

He also applies this procedure to the Law (latin) (Ref). It is thus that there is a spiritual circumcision, an eternal Sabbath and so on. In the Bible itself figure like expressions (circumcision of the heart, etc) (latin) (Ref).

This method also permits Tertullian to say that the rupture between the old order and the new is not essential. The carnalia becomes spiritalia, but without any doubt the link exists. In this way the Christ is 'non destruens sed magis extruens (legem)', 'not to destroy the Law, but to perfect it (Ref). For him, the newness of Christ is never contrary to the old order willed by God. /

The Christ Accomplishment of the Prophecy.

1. Prophecy in the Old Testament.

As against Marcion, Tertullian believes that the order of the new Alliance of Jesus Christ did not come unexpectedly without any preparation. Properly speaking it is not new at all, in as much as in fact it was already announced in the old order. When Tertullian reads the word of the Old Testament he preferably sees them in this prophetic function. He gives himself to the Old Testament as to a piece of writing which is turned also and above all towards the future and in particular the future which begins in Christ. Thus, Tertullian inscribes himself in the tradition which we already find in the New Testament. Beginning from material that the words and expressions furnish us we will try to discover how Tertullian saw and interpreted the prophetic function of the Old Testament and the accomplishment which is realised in Christ.

There are two ways by which the coming of Christ was prepared in the Old Testament. The first is prophetic prediction. Tertullian sees in this the coming of Christ clearly and expressly announced. In the second place, Tertullian believes that the coming of Christ was prepared by different events, institutions laws, obscure words, other things and other facts which one calls 'types'. In this chapter we will speak of prophecy in the following of typology. Tertullian himself distinguishes between the two. In Adv. Marc. IV,13,3 he writes (latin). The Christ was predicted 'not only by words of the prophets, but also by the witness of things'. In Res, 28,1 he says: (latin). /

tam dictis quam et factis praedicatur resurrectio'. Nous voyons déjà ici le mot important *praedicare*, dont nous parlerons longuement dans ce chapitre. Ce verbe a un sens très riche: il signifie non seulement 'prédire', mais aussi 'prêcher', ambivalence qui ne laisse pas d'être significative.

Mais le mot qui retiendra d'abord notre attention est *propheta*. Nous examinerons plus tard ce que Tertullien entend par ce mot ('celui qui parle au nom d'un autre' ou 'celui qui prédit'). Notre attention portera d'abord sur le fait qu'il écrit aussi le mot dans sa forme grecque: 'prophetes'¹. Il est curieux que Tertullien, pour des termes importants, ait tendance à rester près du grec. Sous ce rapport, lui et son entourage se trouvent encore, en ce qui concerne la langue, à la frontière du monde grec et tout au début d'un latin chrétien indépendant. *Propheta* est un des nombreux emprunts grecs que la prédication chrétienne et les traductions de la Bible ont mis en vogue².

Il utilise aussi le verbe *prophetare*, mais, en plus, des verbes latins comme: *praefari*, *profari*, *praedicare*, *praedicere*, etc.

Si Tertullien et d'autres de son milieu latin, en traduisant des noms bibliques, comme *προφήτης*, ont gardé le nom grec, en lui donnant une forme latine, ajoutant ainsi des mots nouveaux au vocabulaire latin, c'est certainement par prudence. Le latin ne manquait certes pas de mots comparables, comme *vates* et *fatidicus*, mais ils étaient trop liés à la religion païenne pour pouvoir s'appliquer aux prophètes de la Bible³.

R. Braun a étudié les termes que Tertullien utilise pour la présence de Dieu: *providentia* et *praescientia*. Ici aussi des associations païennes interviennent. Bien que, pour ces raisons, Tertullien se soit d'abord montré réticent envers *providentia*, il n'était pas très satisfait non plus de ce *praescientia* nouvellement fabriqué. Pour finir, il se contenta de *providentia* qui, du fait de son étymologie, était très utilisable⁴.

Qu'est-ce qu'un prophète pour Tertullien? C'est un 'vir dignus

1. Notamment *Ap.* 19,1; *Adv. Marc.* IV,35,7; IV,37,2; *An.* 11,5; *Pud.* 19,1. Outre le nominatif, nous trouvons aussi l'accusatif *propheten* et l'ablatif *prophete*.

2. Au sujet de *propheta* et d'autres termes techniques qu'emploie Tertullien, CHRISTINE MOHRMANN remarque dans ELC, II, p. 337 sqq., qu'il faut considérer ces mots comme 'des emprunts et des néologismes latins qui proviennent sans doute de la prédication orale: des termes techniques de la langue chrétienne la plus ancienne qui figurent dans les anciennes versions de la Bible'. Tertullien ne créa donc pas ces termes. Ils existaient avant lui.

3. Cf. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, I, p. 42,62; II, p. 122.

4. R. BRAUN, op.cit. p. 135 sqq.

Deum nosse et ostendere', dans *Ap.* 18,2. C'est un homme qui connaît Dieu. C'est un croyant, à tel point même qu'il s'est confondu en Dieu. Dans la fonction prophétique, un prophète ne fait qu'un avec Dieu, de sorte que ce que Dieu dit sort de la bouche du prophète: 'omne os prophetarum eiusdem dei vocibus sonat' (*Scorp.* 2,14)¹. Tertullien dit que les prophètes parlent: 'non de humano sensu, sed de dei spiritu' (*Adv. Marc.* V,8,12). Le prophète et Dieu sont un à tel point que des états, qui sont propres à Dieu et le distinguent des hommes, valent aussi bien pour le prophète. Ainsi, par exemple, l'expérience du temps. Pour Dieu, le temps est autre chose que pour nous. Pour nous autres hommes, le temps se divise en un passé et un avenir, qui sont distincts l'un de l'autre. Mais pour Dieu ils vont ensemble. Pour nous, il y a différents temps; pour Dieu il n'y en a qu'un. Or, pour le prophète dans son activité de prophète, il n'y a aussi qu'un seul temps, 'unum tempus'. *Ap.* 20,5: 'unum tempus est divinationi futura praefanti'. Dans *Adv. Marc.* III,5,2, où Tertullien parle des 'duae causae prophetici cloquii', il dit également que pour Dieu il n'y a qu'un seul temps, et de ce fait pour les prophètes aussi. Cela signifie qu'un prophète peut parler de l'avenir au passé. L'avenir appartient à Dieu autant que le passé, ils vont ensemble. Celui qui parle au nom de Dieu peut se servir du temps passé pour l'avenir². C'est un signe de la fusion du prophète avec Dieu lui-même. Cette manière de voir correspond aussi au sens réel de *propheta* et du *prophetes* grec: le prophète est quelqu'un qui parle 'au nom' d'un autre³, en l'occurrence, au nom de Dieu. *Pro* signifie 'au nom de', 'à la place de', et non pas 'à l'avance'.

Comme exemple paléo-testamentaire des paroles de Jésus 'le Saint-Esprit vous enseignera au moment où vous devrez parler', Tertullien cite le prophète Balaam de *Nb.* 22 sqq.: 'Balaam prophetes ... spiritu implebatur, non ad quam venerat maledictionem, sed quam illi ipsa hora spiritus suggererat benedictionem pronuntiabat' (*Adv.*

1. En latin chrétien on trouve *eruct(u)are* (vomir) dans le sens de 'prophétiser', 'dire ce que Dieu inspire'. Le mot s'emploie pour les énoncés inspirés des prophètes. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, III, p. 210. Chez Tertullien nous trouvons une fois aussi le terme moins fort *ructuare* (roter) dans ce sens, mais au sujet du culte païen, dans *Ap.* 23,5: 'qui ructuando curantur, qui anhelando praefantur'. Il emploie encore le mot pour l'engendrement du Fils par le Père, à propos de *Ps.* 45,2 (voir p. 47), par exemple dans *Adv. Prax.* 7,1. Par plaisanterie, il identifie une fois le substantif *ructus* à *propheta* (*Iei.* 16,8).

2. Justin et Tatien aussi envisagent ainsi le temps chez les prophètes. La théorie est probablement d'origine juive. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit. p. 137.

3. Cf. p. 45.

(latin). We already see in this the important word praedicare, about which we will speak at length in this chapter. This verb has a very rich sense: it not only means 'to predict' but also to preach, an ambivalence which cannot but be significant.

But the word which is going to first of all retain our attention is propheta. We will examine later on what Tertullian understands by this word ('he who speaks in the name of another' or 'he who predicts'). Our attention will bear first of all upon the fact that he also writes the word in its greek form: 'prophetes'. It is curious that Tertullian for important terms has this tendency to rest near the greek. Under this aspect, he and his followers find themselves still as far as language is concerned at the frontier between the greek world and right at the beginning of independent Christian latin. Propheta is one of the numerous borrowings from greek which Christian preaching and the biblical translations put in fashion.

He also uses the verb prophetare, but furthermore latin verbs like: praefari, profari, praedicare, praedicere, etc.

If Tertullian and others from his latin entourage, in translating biblical names as (greek), kept the greek noun, giving it a latin form, thus adding new words to latin vocabulary, this is certainly through prudence. Obviously latin did not lack any comparable words like vates and fatidicus, but they were too much linked to pagan religion to be able to be applied to the prophets from the bible.

R. Braun has studied the terms which Tertullian uses for God's fore-knowledge: providentia and praescientia. Here too pagan associations come in. Although for these reasons, Tertullian showed himself at first reticent towards providentia, he was not very satisfied either with this praescientia which was newly made. To end with, he contented himself with providentia which from its etymology was very usable.

What is a profit in Tertullian's eyes? It is a 'vir dignus Deum nosse et ostendere', in Ap. 18.2. He is a man who knows God. He is a believer, to such a point that he has lost himself in God. In prophetic function, a prophet is at one with God so that what God says comes out of the mouth of the prophet: 'omne os prophetarum eiusdem dei vocibus sonat' (Scorp. 214). Tertullian says that prophets speak 'non de humano sensu, sed de dei spiritu', (Adv. Marc V, 8.12). The prophet and God are one to such a point that states, which are proper to God and distinguish him from man, are also valid for the prophet. Thus, for example, the experience of time. For God, time is another thing than it is for us. For us time is divided into a past and a future which are distinct one from another. But for God they go together. For us, there are different times; for God there is only one. Now for the prophet in his prophetic activity there is also only one time, 'unum tempus' (Ap. 20,5: 'unum tempus est divinationi futura praefanti'. In Adv. Marc, III,5,2 in which Tertullian speaks of the 'duae causae prophetici eloquii', he equally says that for God there is only one time and thus only one time for prophets too. This means that a prophet can speak of the future in the past. The future belongs to God as much as the past, they go together. He who speaks in the name of God can use past time for the future. This is a sign of the joining of the prophet with God himself. This manner of seeing corresponds to the real sense of propheta and prophetes in greek: the prophet is someone who speaks in the name of another, in occurrence, in the name of God. Pro means 'in the name of', 'in the place of' and not in advance.

As a paleo-testamental example of the words of Jesus 'the Holy Spirit would teach you of the moment on which you must speak' Tertullian quotes the prophet Balaam from Numbers 22 sqq: 'Balaam prophetes... spiritu implebatur, (latin)/

Marc. IV,28,8). À propos de ce passage, W. Bender dit: 'Die Propheten werden von göttlichem Geist geradezu überschüttet'¹.

Mais la prophétie ne consiste pas seulement à parler au nom de Dieu, sans rien qui concerne le futur. Les quelques énumérations que Tertullien fait des prophéties montrent que la prédiction de l'avenir vient en tête. Dans *Adv. Marc.* V,8,12, il dit que les paroles des prophètes ne viennent pas de leur savoir humain, mais de l'Esprit de Dieu. Alors, en premier lieu, elles annoncent les choses futures et, en second lieu, elles mettent à nu les secrets du cœur². Dans V,15,5, il dit: ce que les prophètes ont à faire c'est 'futura praenuntiare', 'occulta cordis revelare' et 'sacramenta edisserere'³. Dans les deux cas, nous voyons qu'aux yeux de Tertullien la fonction du prophète est multiple et que la prédiction de l'avenir vient en tête.

L'adjectif *propheticus* a le sens de 'prédit par les prophètes', 'faisant partie des prophètes', lorsqu'il se trouve auprès de *Christus*: 'Debit etiam osculo tradi, *propheticus* scilicet *Christus*, ut eius scilicet filius, qui labiis a populo diligebatur' (*Adv. Marc.* IV,41,2). C'est là une allusion à *Is.* 29,13: 'Ce peuple m'honore des lèvres'. Cette prophétie s'accomplit par le baiser de Judas. *Propheticus Christus* ne se présente plus qu'une seule fois, dans *Adv. Marc.* IV,10,9. Ailleurs, *propheticus* est en général *adiectivum pro genitivo*: 'du prophète, des prophètes'. Nous le rencontrons avec *praedicatio* (*Adv. Marc.* V,4,10), *pronuntiatio* (*Adv. Marc.* IV, 39,12), *vox* (*Adv. Marc.* IV,25,11; *Carn.* 23,1; *Cast.* 10,4) et *exempla* (*Pud.* 21,5); ensuite avec des termes désignant l'Écriture: *paratura* (*An.* 2,3), *instrumentum* (*Res.* 33,1). *Lex* (*Adv. Marc.* V,13,15) et *Moyses* (*Cor.* 7,3) sont également *propheticus*, prophétiques; *spiritus propheticus* (*Adv. Marc.* IV,40,6) est l'Esprit qui parle dans le prophète (Isaïe). *Propheticus* se trouve aussi auprès de quelques données particulières de l'Ancien Testament qui visent le Christ: *benedictio* (*Adv. Marc.* V,1,5) et *vetustates* (*Iei.* 2,2): 'abolitis

1. W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, p. 121. Il signale aussi *Ap.* 18,2, où, en plus des mots cités ci-dessus, il y a: 'Viros... in saeculum emisit spiritu divino inundatos': 'Das Wort "inundare" bringt die überschwengliche Fülle der Geistesgabe anschaulich zum Ausdruck. In einem gewissen Sinn ist hier der Gedanke angedeutet, dass der Prophet vom Geist überwältigt ist', p. 122.
2. 'Exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint'. La dernière expression est d'origine biblique: *Dn.* 2,22; *P's.* 44,22; *Lc.* 2,35; etc.
3. E. DE BACKER traduit *sacramenta edisserere* par: 'exposer des vérités inconnues jusque là', dans J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"*, I, Les Anténicéens, p. 87; voir aussi, dans notre étude, p. 135 sqq.

legalibus et *propheticis vetustatibus*. Ici, *propheticus* se réfère aux prophètes qui, avec la Loi, forment l'Ancien Testament.

Enfin, citons encore *propheticum modo dictum est* (*Virg.* 5,2) et *propheticum dictum est* (*Virg.* 5,4; 6,3; *Mon.* 4,2). Il s'agit de textes de l'Ancien Testament dont la valeur prophétique pourtant est parfois contestée: 'Hoc nomen tum unum illi fuit, et quando nihil propheticum modo dictum est' (*Virg.* 5,2).

Dans *Ap.* 18,5, Tertullien essaie d'expliquer la fonction prophétique à partir du verbe *praefari*: 'prophetarum de officio *praefandi* vocantur'. Ici, il ne souligne pas directement l'aspect de prédiction de l'avenir. Le verbe *praefari* semblerait tirer la signification de *propheta*, dans le sens de 'prédire', si, premièrement, il n'avait pas déjà été employé depuis longtemps dans le sens d'"annoncer", 'sans aucune nuance d'antériorité'¹, et si, deuxièmement, la description de la tâche prophétique, avant la citation, avait parlé de prédictions de l'avenir. Pour Tertullien les prophètes sont ici ceux qui ajoutent la parole de Dieu aux autres manifestations de l'existence de Dieu, c'est-à-dire, le témoignage de ses œuvres et de notre âme. Afin que nous apprenions à connaître Dieu 'plenius et impressius', d'une manière plus complète et plus profonde, sa parole était nécessaire. Elle parvient à nous par le truchement des prophètes. *Praefari* signifie donc ici, de toute évidence, 'prêcher'.

Il est d'ailleurs très curieux que Tertullien explique *prophetae* par le verbe *praefari*. Il assimile *pro* et *prae*! C'est là une chose qui nous frappe constamment en étudiant les termes prophétiques chez Tertullien: la différence entre *pro* et *prae* n'est pas très claire. Si Tertullien avait été plus soucieux de cohérence, il aurait dit: 'de officio *pro*-fandi prophetarum vocantur'. Car il emploie aussi le verbe *profari*: *An.* 43,9; *Res.* 20,6. Mais dans *Ap.* 18,5 il emploie: *prophetarum* et *praefandi*. Si nous passons en revue les termes que Tertullien utilise pour les paroles que prononcent les prophètes, on constate qu'il y a plusieurs constructions avec *prae*² et avec *pro*³, sans qu'on

1. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, III, 296. Ailleurs aussi nous trouvons chez Tertullien *praefari* dans le sens de 'proclamer': *Ap.* 14,6.
2. *Praecanere* (*Idol.* 15,6), *praecinere* (*Adv. Marc.* III,20,1), *praedemonstrare* (ne se présente qu'une seule fois, *Adv. Iud.* 3,10), *praedicare*, *praedicere* (voir plus loin), *praefari* (*Ap.* 20,5), *praedicare* (*Adv. Iud.* 6,1), *praedicere* (*Adv. Iud.* 4,5), *praeminari* (*Ap.* 21,6), *praemonstrare* (*Mon.* 3,9), *praenotare* (*Adv. Iud.* 14,1), *praenuntiari* (*Adv. Marc.* V,17,3) et *praecostendere* (seulement dans *Adv. Iud.*: 4,5; 5,1; 5,3 et 6,1).
3. *Profiteri* (*Adv. Marc.* I,20,5), (*re*)*promittere* (voir plus loin), *pronuntiari* (*Adv. Marc.* III,5,3), *prophetare* (*Adv. Marc.* III,20,5). Avec *prospicere* (*Adv. Marc.* IV,43,2) et *providere* (*Adv. Iud.* 8,8) il entend 'voir d'avance', d'où résulte la prédiction.

Marc, IV, 28,8). Concerning this passage, W. Bender says : (German).

But prophecy does not consist only in speaking in name of God, without anything which concerns the future. The few enumerations that Tertullian makes of prophecies show that predicting the future comes at the head. In Adv. Marc, V,8,12 he says that the words of the prophets do not come from their human knowledge, but from the Spirit of God. Thus, in the first place they announce future things and, in the second place, they lay bear the secrets of the heart. In V, 15,5, he says: what the prophets have to do is 'futura praenuntiare', 'occulta cordis revelare' and 'sacramenta edisserere'. In those cases, we see that in the eyes of Tertullian the prophets' function is a multiple one and that predicting the future comes at the head.

The adjective propheticus has the sense of 'predicted by the prophets', 'forming a part of the prophets', when it is found near Christus: (latin) (Ref). This is an illusion to Is. 29,13: 'This people honours me with its lips'. This prophecy is accomplished in Judas' kiss. Propheticus Christus is only present a single time in Adv. Marc, IV,10.9. Elsewhere propheticus is generally adiectivum pro genitivo: 'of the prophet, of the prophets'. We meet it with praedicatio (Adv. V,4,10), pronuntiatio (Adv. Marc. IV, 39.12), vox (Adv. Marc, IV, 25,11; Carn. 23,1; Cast. 10,4) and exempla (Pud 21,5); next with terms indicating Scripture: paratura (An. 2,3) instrumentum (Res. 33,1). Lex (Adv. Marc V,13,15) and Moyses (Cor, 7,3) are equally propheticus, prophetic; spiritus propheticus (Adv. Marc, IV,40,6) is the Spirit which speaks in the prophet (Isiah). Propheticus is also found with several particular items in the Old Testament which indicate Christ: benedictio (Adv. Marc, VI.5) and vetustates (Iei, 2,2): 'abolitis/ legalibus and propheticis vetustatibus. Here, propheticus refer to the prophets who, with Law formed the Old Testament.

Finally, let us quote once again prophético modo dictum est (Virg. 5,2) and propheticè dictum est (Virg. 5,4; 6,3; Mon. 4,2). It is a matter of text from the Old Testament whose prophetic value however is sometimes contested. (latin) (Ref).

In Apol. 18,5, Tertullian tries to explain the prophetic function beginning from the verb praefari: 'prophetae de officio praefandi vocantur'. Here he does not directly underline the aspect of predicting the future. The verb praefari would seem to draw its meaning from propheta, in the sense of 'predict', if, first of all, it had not already been used for a long time in the sense of 'to announce', without any sense of fore-knowledge, and if secondly, the description of the prophetic task, before the quotation, had spoken of predictions about the future. For Tertullian prophets are here those who add the word of God to other manifestations of God's existence, that is to say, the witness of his works and of our soul. So that we should learn to know God, 'plenius and impressius', in a more complete and more profound manner, his word was necessary. It reaches us by the workings of the prophets. Praefari therefore evidently means here, 'to preach'.

It is moreover very curious that Tertullian explains prophetae by the verb praefari. He assimilates pro and prae! This is a thing which strikes us constantly in studying the prophetic terms in Tertullian: the difference between pro and prae is not very clear. If Tertullian had been more careful when it came to coherence, he would have said: 'de officio pro-fandi prophetae vocantur'. For he also uses the verb profari: An, 43,9; Res, 20,6. But in Ap.18,5, he uses: prophetae and praefandi. If we pass the terms that Tertullian uses for the words that the prophets pronounce in review, we note that there are several constructions with prae and with pro, without one/

puisse dire que les mots en *prae* doivent toujours être traduits par 'à l'avance' et les mots en *pro* par 'au nom de', 'à la place de'. *Praedicare* et *praefari* ont tantôt un sens prophétique, tantôt non (*Carn.* 2,2; *Ap.* 14,6), alors qu'il y a des mots en *pro* qui se rapportent parfois explicitement à l'avenir, surtout *prospicere* et *providere*. La phrase de *Ap.* 18,5, où *pro* et *prae* sont équivalents, est donc symptomatique de l'emploi que Tertullien fait des mots en *pro* et *prae*. *Pro* et *prae* sont très proches; parfois ils se recouvrent entièrement. *Pro* est alors la même chose que *prae*¹.

Praedicare est le verbe le plus important que Tertullien emploie pour signifier l'activité prophétique. Dès le début, ce verbe a été en latin chrétien un mot courant pour rendre ce que le Nouveau Testament exprime par *κηρύσσειν*².

Pour bien comprendre *κηρύσσειν* (et *praedicare*), il faut tenir compte du fait qu'avec ce verbe le Nouveau Testament décrit un des plus grands mystères du Christ: '... avec le Christ, le verbe reçoit son sens chrétien le plus profond et le plus complet: le *κηρύσσειν* du Christ est la proclamation de la *βασιλεία τοῦ θεοῦ* qu'il réalise tout en la proclamant³. Le Christ est le héraut et en même temps l'objet de la proclamation. Dans *κηρύσσειν* il y a dès lors une unité de parole et d'acte, comme dans *קָרָא* en hébreu.

Mais, *κηρύσσειν* vise une deuxième unité, celle de l'avenir et du présent, de la promesse et de la réalisation. La tension entre la prophétie et l'accomplissement s'efface en un certain sens dans le Christ. Ce qu'il annonce comme devant arriver se fait en lui-même. La tension, à vrai dire, ne cesse pas sans plus. La *βασιλεία τοῦ θεοῦ* annoncée par lui et réalisée par lui, est cachée. Ce n'est que dans l'avenir qu'il cessera d'en être ainsi. Dans cette mesure, le droit à l'avenir demeure et, de ce fait, la tension.

En ce qui concerne les possibilités du mot, *praedicare* convenait à merveille pour exprimer, aussi cette dialectique du présent et de l'avenir. Ce verbe pouvait signifier soit, en visant le futur, 'prédire',

1. À propos de *praefari* et du passage *Ap.* 18,5, CHRISTINE MOHRMANN, ELC, III, 297, dit que '*prae* est à peu près synonyme de *pro* dans des verbes comme profiteri (confesser publiquement), proloqui (dire franchement), promulgare (faire connaître en public)'.
2. '... Le *κηρύσσειν* grec fut rendu régulièrement par "praedicare". Cette traduction semble être normale: les deux mots ont en commun le sens de "annoncer, proclamer", car *κηρύσσειν* est un dénominateur normal de *κηρῦξ*, et de son côté "praedicare" semble lié... à "praeco" "héraut"' (CHRISTINE MOHRMANN, ELC, II, p. 64 sq.).

3. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, II, p. 64.

soit aussi 'proclamer' pour instruire, 'annoncer' de façon charismatique ce qui était arrivé dans le Christ, etc. Dans ce dernier cas, la notion de *prae*, donc l'idée de prédiction, disparaît entièrement. Par exemple dans *praedicatio apostolorum* (*Adv. Marc.* III, 8, 7) et dans *Carn.* 2,3: 'Si apostolus, *praedica* publice'. Nous avons déjà vu que *praefari* et d'autres mots avec *prae* ne peuvent pas toujours se traduire par 'à l'avance'. Pour important qu'il soit de distinguer pour l'emploi de *praedicare* et de *praedicatio* entre, d'une part, 'prédication orientée vers le futur' et, d'autre part, 'prédication servant à instruire', les deux idées sont intimement liées.

R. Braun se contente de distinguer les deux sens¹, sans chercher à expliquer le fait que Tertullien emploie le même mot pour définir deux formes de paroles pourtant nettement différentes.

Ce serait nous avancer trop loin que de prétendre que, par *praedicare*, Tertullien et son époque aient consciemment voulu exprimer l'unité intime de 'proclamation' et 'réalisation' et de 'prédication' et 'prophétie'. Cela n'empêche pas que la prédication du Christ et des apôtres, et même déjà celle des prophètes, a été une chose si singulière que les caractéristiques en subsistent pour ainsi dire d'une façon autonome, c'est-à-dire, même sans qu'on y pense d'une manière consciente et systématique. Le lien entre la proclamation et l'avenir est une condition *sine qua non* de la prédication biblique. Si l'avenir n'apporte pas la 'réalisation' de ce qui a été dit et est dit encore, 'nous sommes les plus malheureux des hommes' (1 Co. 15, 19). Ni les prophètes, ni les apôtres n'ont cherché à expliquer les énigmes de la vie ou à faire rentrer le monde dans un système religieux. Au lieu d'une philosophie du monde et de la vie, ils apportèrent un message qui 's'avèrera' seulement dans l'avenir. 'Maintenant nous voyons encore en énigmes, plus tard face à face' (1 Co. 13, 12).

À quoi bon de chercher à savoir d'une façon générale si Tertullien a vu les choses ainsi? Il s'est opposé aux gnostiques, qui s'étaient mis à élaborer des théories sur le monde, mais il avait ses raisons personnelles, qui ne sont pas les nôtres, de s'y opposer. Mais il existe toujours dans l'Église des tendances qui maintiennent la notion biblique de l'unité entre la prédication et l'avenir. Une de ces tendances est l'attente du retour du Christ. Ça et là, Tertullien parle du deuxième avènement du Christ, qui est encore à attendre. C'est dans la 'preuve prophétique' qu'il a le mieux saisi l'élément d'avenir dans la prédication. Lorsque les prophètes s'adressent à l'antique Israël, ils

1. Op.cit. p. 431 sq.

being able to say that the words in prae must always be translated by 'in advance', and the words in pro by 'in the name of', 'in the place of'. Praedicare and praefari have now a prophetic sense, now not (Carn. 2, 2; Ap. 14, 6), when there are words in pro which sometimes explicitly refer to the future, above all prospicere and providere. The sentence from Ap. 18, 5 in which pro and prae are equivalent is therefore symptomatic of the use that Tertullian makes of words in pro and prae. Pro and prae are very close; sometimes they are entirely equivalent. Pro is then the same thing as prae.

Praedicare is the most important verb that Tertullian uses to indicate prophetic activity. From the beginning this verb has been a word current in Christian Latin to render what the New Testament expresses by (greek).

To understand (greek) (and praedicare) we must take account of the fact that with this verb the New Testament describes one of the greatest mysteries of the Christ: '... with the Christ, the verb receives its most profound and complete Christian sense: the (greek) of the Christ is a proclamation of the (greek) which he realises as he proclaims it. The Christ is the herald and at the same time the object of the proclamation. In (greek) there is henceforth a unity of word and act, as in the Hebrew (Hebrew).

But (greek) aims at a second unity that of the future and of the present, of the promise and its realisation. The tension between prophecy and its accomplishment is wiped out in a certain sense in Christ. What he announces as having to happen comes to pass in himself. The tension, truly speaking, does not cease without this. The (greek) announced by him and realised through him is hidden. It is only in future that it will cease to be thus. In this way, the right to the future remains and, from this fact, tension too.

As far as the possibilities of the word are concerned, praedicare is very apt to express this dialectic of the present and the future too. This verb could mean either when looking at the future to 'predict', / or also to 'proclaim' in order to instruct, to 'announce' in a charismatic way what had happened in the Christ etc. In this latter case, the notion of prae, therefore the idea of prediction, entirely disappears. For example in praedicatio apostolorum (Ad. Marc. III, 8, 7) and in Carn. 2, 3: 'Si apostolus, praedica publice'. We have already seen that praefari and other words with prae cannot always be translated by 'in advance'. However, important it may be for the use of praedicare and praedicatio to distinguish between on the one hand 'prediction oriented toward the future' and on the other, a 'prediction serving to instruct', the two ideas remain intimately linked.

R. Braun is content with distinguishing the two senses, without seeking to explain the fact that Tertullian uses the same word to define two forms of words which are however quite different.

It will be taking us too far to claim that by praedicare, and his age consciously wished to express the intimate unity of 'pr-clamation' and 'realisation' and of 'preaching' and of prophecy. This does not prevent the preaching of Christ and his apostles, and even already that of the prophets, being such a singular thing that the characteristics of it remain so to speak in an autonomous way, let us say, even without one thinking in a conscious and systematic manner of them. The link between proclamation and the future is a sine qua non of biblical preaching. If the future does not bring about the realisation of what has been said and is still said, we are the most unfortunate of men (1 Co. 15, 19). Neither the prophets nor the apostles have sought to explain the enigmas of life or to make the world fit into a religious system. Instead of the philosophy of the world and of life, they bring a message which will be true only in the future. 'Now we see through a glass darkly then face to face (1 Cor- 13.12).

Why/

Why should we seek to know in a general way if Tertullian saw things thus? He opposed the agnostics who had set out to elaborate theories on the world, but he had his personal reasons which are not ours, for opposing them. But there always exists in the Church tendencies which maintain the biblical notion of the unity between preaching and the future. One of these tendencies is waiting for the return of Christ. Here and there, Tertullian speaks of the second coming of Christ, which is still awaited. It is in prophetic proof that he has best seen the future element in preaching. When prophets address old Israel, they/

parlent en même temps de ce que Dieu fera plus tard. Dans la prédication comme 'enseignement' et comme 'prophétie', Tertullien n'a pas senti d'opposition; les deux choses peuvent même coïncider.

En tout cas, de quelque façon qu'on en soit arrivé là, la 'prédication' biblique a trouvé dans *praedicare* et *praedicatio* un magnifique vocable latin. L'ambivalence 'dire à l'avance' et 'prêcher, enseigner' est exactement parallèle à la position théologique selon laquelle la prédication, à y bien regarder, comporte toujours un élément de prédiction.

On ne peut pas non plus classer en deux catégories les passages où Tertullien emploie *praedicare* et *praedicatio* puisque, de toute manière, les deux sens sont profondément liés. Quelquefois on distingue nettement que l'accent porte sur l'un¹ ou bien sur l'autre²; mais il n'est pas toujours possible de distinguer³. Il est donc artificiel de partager rigoureusement les passages où Tertullien utilise *praedicare* etc. en deux groupes, comme le fait R. Braun. Dans un des groupes, dit-il⁴, *praedicare* présente le sens de 'prédire, prophétiser'. Il s'agit alors de 'l'annonce prophétique d'événements'. Dans le deuxième groupe, *praedicare* signifie l'acte d'annoncer la vérité religieuse, la 'publication, ... manifestation, de vérités doctrinales'. Ce serait dire que nous trouvons déjà chez Tertullien la distinction, faite beaucoup plus tard, entre 'événements' bibliques et 'vérités doctrinales' abstraites. Étant donné qu'il utilise le même verbe *praedicare* pour les deux sortes de 'prédications' que Braun distingue si fortement, nous croyons que Tertullien n'est plus très loin de la notion biblique selon laquelle 'événements' et 'vérités' forment une unité infrangible, que les prophètes ne prédisent pas seulement, l'avenir, mais, qu'au nom de Dieu, ils parlent aussi du présent et du passé; et, qu'en fin de compte, toute prédication est 'prédiction', 'promesse', parce que l'accomplissement est encore à venir.

1. Le sens de 'prédire' de *praedicare* dans *Adv. Marc.* III,3,2, est évident: 'Aut quale est, si inde se voluit probari et intellegi et recipi, ex virtutibus dico, unde ceteros noluit, aeque et ipsos tam subito venturos quam a nullo auctore praedicatos?' Cf. aussi, entre autres, *Adv. Iud.* 3,8; *Carn.* 17,2; *Fig.* 6,3. Par 'Christus praedicatoris' (*Adv. Marc.* V,8,7) Tertullien entend le Christ qui fait partie du Créateur parce qu'il remplit les prédictions. Cette locution est comparable à l'expression 'Christus creatoris', qui est très fréquente; voir p. 246 sq.

2. Le sens de 'prêcher-enseigner' est évident dans un passage comme *Praescr.* 23,8, où l'auteur dit des apôtres, à l'occasion de leur rencontre avec Paul: 'nam et illi non essent mirati de persecutore factum praedicatorum si aliquid contrarium praedicaret'. Cf. aussi, notamment *Adv. Prax.* 13,1 ('duo dii praedicantur'); *Bapt.* 10,6; *Adv. Marc.* IV,28,1.

3. Par exemple *Adv. Prax.* 24,3.

4. Op. cit. p. 432.

Alors qu'à l'origine *praedicare* signifiait 'annoncer', les Chrétiens l'ont aussi utilisé pour la prédiction de 'choses futures'. Cette innovation leur fournit les éléments de cette ambiguïté profonde.

Promissio et *promittere*, ainsi que *repromissio* et *repromittere*, ont toujours un sens favorable chez Tertullien¹. Les 'promesses' de Dieu sont parfois des mots paléo-testamentaires qui annoncent la venue du Christ. Dans cette mesure les promesses intéressent notre étude. Le plus souvent *promittere* etc. se présentent dans un autre ordre d'idées: il s'agit alors de promesses que le Christ fait au sujet de l'avenir (*Scorp.* 11,3), promesses qui, dès l'Ancien Testament lui-même, se réalisent (*Pud.* 8,7), promesses qui sont la récompense de l'observance de la Loi (*Adv. Marc.* IV,25,14). Des promesses qui concernent une personne déterminée s'appellent aussi *promissio*: Moïse (*Adv. Marc.* IV,22,13), Juda (IV,35,10), le Fils (III,20,3).

Promittere et *repromittere* concernent le Christ promis, par exemple dans *Adv. Marc.* I,15,6: 'qui a creatore promittitur'; *Res.* 2,6: 'dum talem ostendimus Christum ... qualis promittitur a creatore'. Des promesses plus spécifiées sont: 'per Christum revelatio' (*Adv. Marc.* IV,25,5), 'lenitas Christi' (*Adv. Marc.* IV,23,8), 'novae legis promissio' (*Adv. Iud.* 6,1-2), 'novatio' (*Adv. Marc.* V,7,14), 'creator ... vetera cessura promisit' (*Adv. Marc.* V,2,1), 'creator evangelium repromittit' (*Adv. Marc.* V,2,5). Non seulement des paroles, mais aussi des faits peuvent promettre: '... huius benignitatis exempla in creatore, promittentia mihi et in filio patris adfectus' (*Adv. Marc.* IV,10,3).

Pollicitatio sert aussi à signifier 'promesse' dans *Adv. Iud.* 6,1: '... sequitur, ut ... superveniret tempus, quo legis antiquae et ceremoniarum veterum praecepta cessarent et novae legis promissio et spiritualium sacrificiorum agnitio et novi testamenti pollicitatio superveniret'.

Selon D. Michaélidès, quand Tertullien parle de promesses de Dieu, il faut penser à des 'promesses assermentées'². Il se sert de cette allégation en prétendant que *sacramentum* signifie aussi 'serment' lorsqu'il s'applique aux promesses de Dieu. Évidemment il n'est pas très difficile de dire que Dieu 'jure' toutes ses promesses. La parole de Dieu est digne de foi et, en tant que telle, d'une gravité égale à un serment. Mais c'est une autre question de savoir si cette idée joue réellement pour Tertullien. À quelle terminologie le verrait-on?

1. Comme termes parallèles à sens péjoratif il y a: *concessio* (*Adv. Marc.* IV,39,12) et *comminatio* (*Adv. Marc.* II,26,2).

2. D. MICHAÉLIDÈS, op. cit. p. 140.

speak at the same time of what God will do later on. In preaching as in teaching and in prophecy, Tertullian did not feel any opposition; the two things can even coincide.

In any case, and however one arrived at it biblical preaching found in praedicare and praedicatio a magnificent latin word. The ambivalence between 'to say in advance' and 'to preach, to teach' is exactly parallel to the theological position according to which preaching, where it is well considered always carries with it an element of prediction.

One can no the more class into two categories the passages in which Tertullian uses praedicare and praedicatio since in any case the two senses are profoundly linked. Sometimes one can clearly distinguish that the accent is on the one or on the other; but it is not always possible to distinguish this. It is therefore artificial to rigorously set aside passages in which Tertullian uses praedicare etc. into groups, as R. Braun does. In one of the groups, he says praedicare gives a sense of to predict, to prophesy. It is then a question of 'prophetic announcing of events'. In the second group praedicare means the act of announcing religious truth, the publication, ...manifestation of doctrinal truth. This would be to say that we already find in Tertullian the distinction which was made much later between biblical events and abstract doctrinal truths. Given that he uses the same verb praedicare for the two kinds of 'preachings' that Braun distinguishes so clearly, we believe that Tertullian is no more very far from the biblical notion according to which events and truths form an unbroken unity, that the prophets not only predict the future, but in the name of God they also speak of the present and of the past and that finally, any preaching is a prediction, a promise, because the accomplishment is still to come./

Whilst originally praedicare meant to announce, Christians used it also for the prediction of future things. This innovation gave them the elements for this profound ambiguity.

Promissio and promittere, just as repromissio and repromittere have always a favourable sense in Tertullian. The promises of God are often paleo-testamental words which announce the coming of Christ. In this way promises interest our study. The most often promittere etc, are presented in another order of ideas: it is then a question of the promises that the Christ gave on the subject of the future (Scorp. 11,3) promises which, from the Old Testament itself, are realised (Pud, 8,7), promises which are the recompense or the observation of the Law (Adv. Marc, IV, 25,14). Promises which concern a particular kind of person are also called promissio: Moses (Adv. Marc. IV, 22,13) Juda (IV, 35,10) the Son, (III, 20,3,)).

Promittere and repromittere concerned the promised Christ, for example in Adv. Marc. I, 15,6: 'qui a creatore promittitur'; Res, 2,6: 'dum talen ostendimus Christum ... qualis promittitur a creatore'. Most specific promises are: 'per Christum revelatio (Adv. Marc. IV, 25,5), 'lenitas Christi' (Adv. Marc, IV, 23,8), 'novae legis promissio' (Adv. Iud, 6,1-2), 'novatio' (Adv. Marc, V, 7,14), 'creator ... vetera cessura promisit' (Adv. Marc, V.2,1), 'creator evangelium repromittit' (Adv. Marc, V.2,5.). Not only words but also facts can promise (latin).

Pollicitatio also serves to mean 'promise' in Adv. Iud, 6,1: (latin).

According to D. Michaelides, when Tertullian speaks of the promises of God, we should think of sworn promises. He uses this claim alleging that sacramentum also means 'oath' when it is applied to the promises of God. Evidently it is not very difficult to say that God always swears his promises. The word of God is worthy of faith and as such of gravity equal to an oath. But it is another question of knowing if this idea really plays in Tertullian's thought. In what terminology would one see it?/

Michaélidès invoque *Adv. Marc.* III,20,6. Tertullien y cite une parole de psaume, une promesse, et l'introduit par *iuratur*: 'De hoc enim promisso iuratur in psalmo ad David: "ex fructu ventris tui collocabo super thronum tuum"'. Michaélidès veut en inférer que, selon Tertullien, Dieu jure toujours lorsqu'il fait une promesse, car dans l'énoncé de la promesse elle-même, il n'y a rien qui fasse penser à un serment. On peut objecter que le contexte explique l'emploi de *iuratur*; il n'est pas du tout nécessaire de chercher l'explication dans les termes de la citation du psaume et, en leur absence, d'affirmer que les promesses de Dieu sont donc toujours assermentées. C'est, en effet, le sens d'une autre citation, tirée d'*Is.* 55,3, que Tertullien est en train de discuter: 'et disponam vobis dispositionem aeternam, religiosa et fidelia David'. Cette terminologie est proche de la prestation de serment et, dès lors, fait comprendre que Tertullien écrit *iuratur* dans la ligne suivante. Logiquement on ne peut conclure de *iuratur* que toute promesse est une prestation de serment, comme Michaélidès le fait pour tous les autres passages où *sacramentum*, se rapporte aux promesses de Dieu¹.

Plus important est le verbe *adnuntiare*, ainsi que *nuntiare*. Chez Tertullien il tient lieu de synonyme de *praedicare*. On a l'habitude de traduire *κηρύσσειν* par *praedicare*, mais (*ad*)*nuntiare* est une traduction encore plus directe du verbe grec. Rien d'étonnant à ce que l'on constate une si grande conformité dans l'emploi effectif de *praedicare* et d'*adnuntiare*. Tous deux accusent la même ambivalence:

1. D. MICHAÉLIDÈS, op.cit. p. 140-148. En forçant l'interprétation de *sacramentum* dans le sens de 'promesse assermentée' de lourdes méprises sont parfois commises sur l'intention des paroles de Tertullien. Dans *Adv. Marc.* IV,1,11 on lit: 'Ceterum praeiudicatum est ex manifestis, cuius opera et ingenia per antithesis constant, eadem forma constare etiam sacramenta'. Il s'agit de la connexion entre choses opposées. Selon Tertullien, il existe dans le monde des oppositions, alors qu'il n'y a qu'un seul Créateur. C'est ainsi que, malgré leurs contrastes, les dispositions de l'ancienne Alliance et de la nouvelle ne font qu'un. C'est à bon droit que MICHAÉLIDÈS dit que *sacramenta* se réfère ici à *dispositiones*. Il ajoute cependant: 'ces "dispositiones" sont prophétiques', en invoquant un texte biblique cité par Tertullien: 'igitur si alias leges aliosque sermones et novas testamentorum dispositiones a creatore dixit futuras' (IV,1,8). Il ne remarque toutefois pas que, dans la dernière citation, *dispositiones*, bien qu'au pluriel, se réfère seulement à la disposition néotestamentaire, alors que *sacramenta* = *dispositiones*, dans IV,1,11, se rapporte aux deux, celles de l'A.T. et du N.T. On ne peut donc dire 'ces "dispositions" sont prophétiques'. D'ailleurs, dans ce cas, le sens des paroles 'eadem forma constare etiam sacramenta' serait tout à fait perdu. La controverse avec Marcion ne concerne pas les oppositions dans les nouvelles *dispositiones* prophétisées, mais le lien qui unit l'ordre nouveau à l'ancien.

'annoncer à l'avance'¹ et 'prêcher'². C'est ainsi que le verbe *adnuntiare*, lui aussi, traduit exactement l'idée que les paroles de Dieu concernent toujours l'avenir, sans être pour autant des prédictions. 'Et quidem primum quaerendum; an expectetur novae legis lator qui ... novum regnum; quod non corrumpatur; *adnuntiet*' (*Adv. Iud.* 6,2). On peut faire ici la même remarque que pour *praedicare*: l'*adnuntiare* 'du Christ est la proclamation de la βασιλεία τοῦ θεοῦ qu'il réalise tout en la proclamant'³.

Le plus souvent le Christ n'est pas sujet, mais objet d'*adnuntiare*. Par exemple *Adv. Marc.* III,6,1: 'Cum igitur haeretica dementia eum Christum venisse praesumeret, qui numquam fuerat *adnuntiatus*, sequebatur, ut eum Christum nondum venisse contenderet, qui semper fuerat *praedicatus*'.

Nous voyons souvent aussi la construction *iam tunc* ou *iam tum* lorsque Tertullien se réfère à l'élément prophétique dans la prédication de l'Ancien Testament. Lorsque Isaac porte lui-même le bois pour le sacrifice, 'Christi exitum *iam tunc* denotabat' (*Adv. Marc.* III,18,2). Dans le 22^e (21^e) psaume, nous trouvons 'totam Christi ... passionem, canentis *iam tunc* gloriam suam' (*Adv. Marc.* III,19,5). Voir aussi *Adv. Marc.* III,6,7; IV,21,8; V, 19,11, etc.

Portendere a parfois le sens de 'prédire': 'Nam et Saulis primo asperitis insectationis erga David ... non aliud *portendebat* quam Paulum ...' (*Adv. Marc.* V,1,6)⁴.

Pertinere et *sonare* ne sont pas exactement des verbes qui indiquent le caractère prophétique des paroles prononcées, mais ils se présentent quand même parfois dans cet ordre d'idées. Dans *Cult.* I,3,3, Tertullien dit que, sauf le livre d'Hénoch, les Juifs rejettent 'et cetera fere quae Christum sonant'⁵. *Pertinere* est, chez Tertullien, un terme général pour l'interprétation de textes. Il va sans dire que nous le rencontrons parfois à propos de l'explication de textes prophétiques. Ainsi,

1. Nous trouvons *adnuntiare* le plus souvent dans ce sens. Cf. *Adv. Marc.* III, 11,9: '... qui in carne et ex nativitate venturus *adnuntiabatur* a creatoris prophetis'. Voir aussi *Adv. Marc.* V,20,2, etc.

2. 'Pacem caelestis irae praeco columba terris *adnuntiavit* dimissa ex arca et cum olea reversa', *Bapt.* 8,4; cf. aussi *Carn.* 7,5; *Pud.* 20,8, etc.

3. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, II, p. 63, sur *praedicare*.

4. 'The word is almost always used in Tertullian of the interpretation of Scripture; sometimes with the simple idea of the meaning, more often with the idea of the signification, the promise of the Old Testament for the future', T. P. O'MALLEY, op.cit. p. 165. *Portendere* disparaît plus tard. Cf. aussi p. 205 sq.

5. *Sonare* se présente quelquefois chez Tertullien comme variante de *docere*, *praedicare*, etc. Cf., par exemple, *Adv. Marc.* IV,5,1.

Michaelides invokes Adv. Marc, III,20,6. Tertullian cites there a word from a psalm, a promise, and introduced by iuratur: (latin). Michaelides wants to infer from this that according to Tertullian, God always swears when he makes a promise, for in the annunciation of the promise itself there is nothing that can make one think of an oath. One may object that the context explains the use of iuratur; it is not at all necessary to go and look for the explanation in the terms of the quotation of the psalm, and in their absence to affirm that the promises of God are therefore always sworn. It is in fact the meaning of another quotation taken from Is. 55,3, that Tertullian is in the process of discussing: (latin). This terminology is near to an oath and henceforth lets us understand that Tertullian writes iuratur in the following line. Logically one cannot conclude from iuratur that every promise is an oath as Michaelides does for all the other passages in which sacramentum refers to the promises of God.

More important is the verb adnuntiare, as nuntiare. In Tertullian it takes the place of a synonym for praedicare, One has the habit of translating (greek) by praedicare, but (ad)nuntiare is a translation which is still more direct from the greek verb. There is nothing astonishing in noting such a great conformity in the effective usage of praedicare and adnuntiare. Both taken on the same ambivalence: / 'to announce in advance' and 'to preach'. It is thus that the verb adnuntiare, itself too, exactly translates the idea that the words of god always concern the future, without being predictions as such. (latin). One can here make the same remark for praedicare: the adnuntiare of the Christ is the proclamation of the (greek) that he realises as he proclaims it.

Most often Christ is not the subject, but the object of adnuntiare. For example in Adv. Marc, III, 6.1: (latin).

We often see also the construction iam tunc or iam tum when Tertullian refers to the prophetic element in preaching of the Old Testament. When Isaac himself carries the wood for the sacrifice, 'Christi exitum iam tunc denotabat' (Adv. Marc, III,18,2). In the 22nd (21st) psalm, we find 'totam Christi... passionem, canentis iam tunc gloriam suam' (Adv. Marc, III,19,5). See also Adv. Marc, III,6,7; IV, 21,8; and V, 19,11, etc.

Portendere sometimes has the sense of to 'predict': (latin).

Pertinere and sonare are not exactly verbs which indicate the prophetic character of words pronounced, but they are present even so sometimes in this order of ideas. In Cult., I,3,3, Tertullian says that, except for the book of Henoch, the Jews reject 'et cetera fere quae Christum sonant'. Pertinere is, in Tertullian, a general term for the interpretation of texts. It goes without saying that we meet it sometimes concerning the explanation of prophetic texts. Thus, /

dans *Adv. Marc.* V,9,10, où Tertullien parle du Psaume 72 (71): 'non ad Solomonem, sed ad Christum pertinere'¹.

Auspicium aussi fait partie des mots que Tertullien utilise pour désigner le lien prophétique entre le Christ et l'Ancien Testament. En général, lorsqu'il emploie *auspicium*, il s'agit de faits païens. Dans certains détails il reconnaît un présage; par exemple, le dragon des Vestales lui semble prélude aux peines de l'enfer: *auspicia poenae*; il représente le démon (*Ux.* I,6,3)². De même *Cult.* II,6,1 (*auspicari*); *Cast.* 13,1; *Idol.* 15,10. Les détails qui se réfèrent à un bien ou à un mal futurs sont toujours des données prises dans la nature: des flammes, des branches de laurier, 'univira', la femme d'un seul homme. Aux deux endroits où, par *auspicium*, Tertullien entend un signe précurseur³ de l'œuvre du Christ, c'est de ces données qu'il s'agit. Il explique une naissance à sept mois en se référant aux sept jours de la semaine, 'in *auspicia* resurrectionis et requietis et regni' (*An.* 37,4). Les étoiles dans la promesse faite à Abraham sont 'caelestis dispositionis *auspicia*' (tel le sable de la mer, 'terrenae.... dispositionis *auspicia*'), dans *Adv. Marc.* III,24,7. De toute évidence les associations qu'*auspicium* pouvaient éveiller avec le paganisme n'étaient pas assez fortes pour empêcher le mot de servir dans la théologie chrétienne.

Enfin, il nous faut mentionner encore *divinatio*. Tertullien l'emploie pour le don de voyance de l'âme (*An.* 24,10), parfois en rapport avec des données païennes (*An.* 46,11). Mais il l'utilise aussi pour désigner la prophétie en général. Pour parler de prophéties bibliques particulières, il emploie *prophetia*; mais lorsqu'il examine dans ses traits caractéristiques la manière de s'exprimer des prophètes, il emploie *divinatio*: 'unum tempus est *divinationi* futura praefanti' (*Ap.* 20,5), '*divinationi* propheticae... familiare est...' (*Adv. Marc.* III 5,2). Ça et là il combine *divinitas* et *divinatio* dans un jeu de mots: 'Idoneum, opinor, testimonium *divinitatis* veritas *divinationis*' (*Ap.* 20,3)⁴.

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* V,5,5; 8,4; 8,7, etc.

2. Cf. CHRISTINE MOHRMANN, *Tertullianus' Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische tijd*, p. 340, note b.

3. J. H. WASZINK écarte l'idée qu'*auspicium* signifierait 'commencement' chez Tertullien; le mot a surtout le sens de 'Vorzeichen, Vorbedeutung'; dans: *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl*, dans 'Pisciculi - Festschrift für F. J. Dölger', p. 277. Cf. aussi, du même auteur, *De Anima*, p. 429.

4. À propos de *An.* 28,1, où le même jeu de mots se présente, J. H. WASZINK écrit: 'Tert. has a special liking for this pun'. Il cite: *Ap.* 20,3; 22,7; 22,9 et *Test.* 5,2.

2. L'accomplissement de la prophétie dans le Nouveau Testament

Une prophétie comporte deux moments. Telle une rivière, elle a une source et un aboutissement. Nous avons vu ce que Tertullien dit de l'origine de la prophétie. Cherchons à découvrir maintenant ce qu'il pense du moment de la réalisation, lorsque la prophétie arrive à son terme.

C'est du Christ que parlaient les prophètes. En lui se réalise ce qui avait été annoncé depuis des siècles. Par rapport à la prophétie la venue du Christ crée une situation toute nouvelle. Le Christ aussi prêcha, tout comme les prophètes avant lui; mais il y a une différence décisive. Il n'a jamais dit '... cotidianum illud omnium prophetarum: "Haec dicit dominus"'. Ipse enim erat dominus coram et ex sua auctoritate pronuntians: "Ego autem dico vobis" (*Carn.* 14,6). Dans le Christ prend fin la visée de l'avenir, qui était un aspect caractéristique chez les prophètes. Dans le Christ commence une autre relation avec l'avenir, parce qu'il est lui-même le salut, avec une *auctoritas* personnelle et directe.

Tertullien a recours à différentes images pour décrire ce qu'il en est exactement de la prophétie dans le Christ. On peut distinguer trois groupes: accomplissement, réalisation et confirmation.

a. L'accomplissement

Adimplere est le mot que Tertullien emploie le plus souvent pour décrire ce qu'il advient de la prophétie dans le Christ. Le sens de ce verbe, tel qu'il se présente chez lui, concerne deux actions nettement distinctes: 'remplir' et 'compléter'. Il utilise aussi la forme *implere*, mais seulement dans le premier sens, celui de 'remplir'. Pour le sens de 'compléter', il emploie aussi *supplere*.

Il regarde l'œuvre du Christ de deux côtés. Le Christ met à exécution ce qui était annoncé dans l'Ancien Testament, remplit l'espace (*implere, adimplere*) que les prophètes avaient délimité, l'accent tombant sur l'espace qui est rempli. Mais l'accent peut tomber aussi sur l'ordre de succession de l'ancienne et de la nouvelle réglementation, des prophètes et du Christ. Dans ce cas, l'œuvre du Christ est un complément à ce qui avait été fait auparavant, la continuation et l'accomplissement d'un ouvrage déjà commencé. Il exprime les deux sens par *adimplere*. Jésus était '*adimplens* omnia, quae super ipso fuerant praedicata' (*Adv. Marc.* IV,29,15). C'est lui 'qui prophetias *adimplebat*' (*Adv. Marc.* IV,40,2), etc. etc. Nous trouvons en outre, dans *Pat.* 6,3 par exemple: '*ampliandae adimplendaeque* legi ...

in Adv. Marc, V.9,10, in which Tertullian speaks of Psalm 72 (71): 'non ad Solomonem, sed ad Christum pertinere.'

Auspicium also belongs to words that Tertullian uses to indicate the prophetic link between Christ and the Old Testament. In general, when he uses auspicium, it is a question of pagan facts. In certain details he recognises a foresight; for example, the dragon of the Vestals seems to him to prelude the pains of hell; auspicia poenae; it represents the demon (Ux. 1,6,3). In the same way Cult. II,6.1 (auspicari); Cast, 13,1; Idol, 15,10. Details which refer to a future good or evil are always given facts taken from nature: flames, laurel branches, 'univira', the wife of one man. In the two places in which by auspicium, Tertullian understands a precursive sign of Christ's work, it is to these facts which he refers. He explains a birth at seven months by referring to the seven days of the week, 'in auspicia resurrectionis et quietis et regni' (An. 37,4). The stars in the promise given to Abraham are 'caelestis dispositionis auspicia' (such as the sand from the sea, 'terrenae ... dispositionis auspicia'), in Adv. Marc, III, 24,7. At any event the associations that auspicium could erase with paganism were not strong enough to prevent the word from being used in Christian theology.

Finally, we have yet to mention divinatio. Tertullian uses it for the soul's gift of seeing (An. 24,10), sometimes with reference to pagan facts (An, 46,11). But he uses it also to indicate prophecy in general. To speak of particular biblical prophecies, he uses prophetia: but when he examines the way in which prophets express themselves, in his characteristic detail, he uses divinatio: (latin) (Refs). Here and there he combines divinitas and divinatio in a play on words: (latin).

2. The accomplishment of prophecy in the New Testament.

A prophecy has two periods. Like a river, it has a source and a course which brings it to its end. We have seen what Tertullian says concerning the origin of prophecy. Let us try to discover now what he thinks of the moment of its realisation when the prophecy arrives at its term.

It is of Christ that the prophets were speaking. In him is realised what had been announced for centuries. In relation to prophecy, the coming of Christ creates a quite new situation. The Christ also preached, just as the prophets before him; but there is a decisive difference. He never said (latin). In the Christ the view of the future which was a characteristic aspect among the prophets comes to an end. In the Christ begins another relationship with the future, because he is himself salvation, with a personal and direct auctoritas.

Tertullian has recourse to different images to describe what the prophecy is in Christ exactly. One can distinguish three groups: accomplishment, realisation and confirmation.

a. Accomplishment.

Adimplere is a word that Tertullian uses the most often to describe what happens to prophecy in Christ. The sense of this verb such as it is presented in him, concerns two actions which are quite distinct: 'to fill' and 'to complete'. He also uses the form implere, but only in the first sense, that of 'to fill'. For the sense of 'to complete', he also uses supplere.

He looks at the work of Christ from two angles. Christ puts into execution what was announced in the Old Testament, fulfils the space (implere, adimplere) that the prophets had delimited, the accent falling on the space which is filled. But the accent can also fall on the order of succession of the old and the new rule, of the prophets and of Christ. In this case the word of the Christ is a compliment to what had been done before, the continuation and the accomplishment of a work which had already been begun. He expresses the two senses by adimplere. Jesus was 'adimplens omnia quae super ipso fuerant praedicata' (Adv. Marc, IV, 29,15). It is he 'qui prophetias adimplebat' (Adv. Marc, V, 40,2,) etc. etc. Furthermore we find in Pat, 6,3 for example: 'ampliandae adimplendaeque legi ... /

patientiam praefecit'. Ici, il faut comprendre 'compléter': Jésus mit la patience en tête de la Loi, qui devait être 'développée et complétée'.

Dans les passages où Tertullien emploie *adimplere* dans le premier sens, avec *implere* comme synonyme, il entend parfois littéralement le remplissage d'un espace: le démon 'totum saeculum mendacio divinitatis implevit' (*Adv. Marc.* V,17,9); Elisabeth est 'spiritu sancto adimpleta' (*Carn.* 21,4). *Adimpletus* s'oppose à *vacuus* (*An.* 56,7; *Res.* 25,3). Quand il s'agit de la relation de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce sont les prophéties qui sont remplies, plusieurs expressions servant à les désigner: 'psalmum *adimplendo*' (*Adv. Marc.* IV,43,9), '*adimplens* omnia, quae super ipso fuerant praedicata' (*Adv. Marc.* IV,29,15), 'prophetica vox' (*Carn.* 23,1), 'prophetiae' (*Adv. Marc.* IV,40,2), 'prophetae' (*Adv. Marc.* IV,42,6), 'Abacuc' (*Adv. Marc.* IV,20,3), 'scripturae' (*Adv. Marc.* IV,41,3). Nous trouvons également *implere* avec des substantifs de ce genre: 'prophetia' (*Or.* 1,1), 'scriptum' (*Adv. Marc.* IV,42,2), 'figura' (*Adv. Marc.* IV,40,1). Les prophéties ont tracé les contours, Jésus les remplit. En outre, Tertullien emploie *adimplere* et *implere* lorsqu'il considère le plan de salut du Créateur, la 'dispensatio' (*Adv. Marc.* V,17,2), 'lex et prophetae' (*Adv. Marc.* IV,22,11), 'ordo' (*Adv. Marc.* IV,33,9), 'dispositio' (*Adv. Marc.* IV,39,3). Jésus accomplit le plan du Créateur. *Adimplere* s'oppose à *dissolvere* (*Adv. Marc.* V,14,14) et *destructio* (*Adv. Marc.* IV,33,9). Enfin, Tertullien emploie *adimplere* et *implere* dans ce sens à propos des lois et des prescriptions. 'Solet etiam *adimplere* Christus quod alios docet', 'le Christ a coutume d'accomplir lui-même ce qu'il enseigne aux autres' (*Carn.* 7,12). Il faut 'legem philosophiae *adimplere*', 'obéir à la règle de la philosophie', si on veut être philosophe (*Nat.* I,5,7). De même avec *definitio* (*Mon.* 6,3) et *ordo* (*Adv. Marc.* IV,9,9). L'image est claire: c'est en le mettant en pratique qu'on 'remplit', 'accomplit' le précepte.

Tertullien emploie *adimplere* et *supplere* dans le sens de 'compléter' lorsqu'il veut dire 'ajouter ce qui manque'. Le résultat de l'action qu'il exprime par ces verbes est une plénitude. Mais, cette fois, l'accent tombe sur le fait d'ajouter; une autre action a précédé *adimplere*. Il fait suite à un remplissage provisoire, incomplet. C'est la continuation d'un travail déjà commencé.

À ce propos Tertullien parle, en général, de prescriptions. Évoquant des situations apparemment illicites chez les Patriarches, il dit: 'oportebat ... legis *adimplendae* causas praecurreris' (*Ux.* I,2,3). La Loi est le complément de ce que Dieu avait déjà donné aux Patriarches. ('Superventura enim lex erat', *ibid.*). Dans le sermon sur la

montagne: '... hacc Christus adiecerit ut *supplementa* consentanea disciplinae creatoris' (*Adv. Marc.* IV,16,2). Que la Loi *suppletur* (*Or.* 1,1), c'est aussi une caractéristique de l'œuvre du Christ. Il vint pour 'praelibata *supplere*' (*Res.* 2,1). On comprend que, outre *adimplere* et *supplere* dans ce sens, nous trouvons aussi, comme parallèles, *ampliare* (*Or.* 22,8; *Pat.* 6,3) et *augere* (*Adv. Marc.* IV,36,6).

Le Christ lui-même est '*supplementum* legis et prophetarum', 'complément de la Loi et des Prophètes' (*Adv. Marc.* IV,2,2). Ici *supplementum* rejoint l'autre sens d'*adimplere*, 'remplir', de même que dans *An.* 35,6: le retour d'Élie se fait 'ex *supplemento* prophetiae', pour 'compléter' la prophétie par son accomplissement. Le sens de 'compléter' est de nouveau beaucoup plus clair dans 'evangelium ut '*supplementum* instrumenti veteris' (*Adv. Herm.* 20,4). Dans la traduction de *Col.* 1,24, où Paul écrit qu'il complète ce qui manque encore aux épreuves du Christ, Tertullien emploie aussi *adimplere*: '*adimplere* se reliqua pressurarum Christi' (*Adv. Marc.* V,19,6)¹.

Un passage intéressant, enfin, est *Or.* 1,1, où Tertullien veut donner séparément les deux sens dont nous parlions, 'remplir' et 'compléter'. Il emploie l'un après l'autre *implere* et *supplere*: '... quicquid retro fuerat ... aut *suppletum*, ut reliqua lex, aut *impletum*, ut prophetia...'. *Adimplere* n'aurait pu convenir ici, car il exprime les deux sens.

b. La réalisation

Dans une deuxième image que nous voyons souvent chez Tertullien, le Christ est la réalisation de ce qui avait été promis auparavant, de ce dont on avait rêvé et parlé. En lui, la pleine réalité commence. Autrefois la réalité n'était qu'indiquée. Dans la prophétie elle avait été évanescence, incomplète.

Rien qu'à son nom on voit qu'il incarne les prédications de la Loi et des Prophètes. C'est pourquoi Tertullien trouve Marcion si absurde. 'Quomodo abscidit evangelium a lege, tota lege vestitus, in nomine scilicet Christi?' (*Adv. Marc.* III,15,5). L'application que Jésus fait à lui-même du titre paléo-testamentaire de 'filius hominis' prouve qu'il se rattachait à l'Ancien Testament: 'Nonne sufficet ad probationem prophetici Christi?' (*Adv. Marc.* IV,10,9). En Jésus de Nazareth le 'propheticus Christus' est devenu une réalité².

1. Dans le N.T., nous trouvons également plusieurs formes pour exprimer ce que Tertullien entend par *adimplere*, *implere* et *supplere*. Outre πληρόω (*Mt.* 5,17), nous y trouvons ἀναπληρόω (*Mt.* 13,14) et ἐκπληρόω (*Ac.* 13,33), ainsi que πληρημι (*Lc.* 21,22).

2. L'expression 'propheticus Christus' se trouve une fois encore dans *Adv. Marc.* IV,41,2.

patientiam praefecit'. Here, we must understand 'to complete': Jesus puts patience at the head of the Law which had to be developed and completed.

In the passages which Tertullian uses adimplere in the first sense, with implere as a synonym, he sometimes literally understands the filling of a space: the demon 'totum saeculum mendacio divinitatis implevit' (Adv. Marc, V,17,9); Elizabeth is 'spiritu sancto adimpleta' (Carn, 21,4). Adimpletus is opposed to vacuus (An, 56,7; Res, 25,3). When it is a question of the relationship of the Old and the New Testaments it is prophecies which are fulfilled, some expressions serving to indicate them: 'psalmum adimplendo' (Adv. Marc, IV, 43,9), (latin) (Refs). We equally find implere with nouns of this kind: (latin) (Refs). The prophecies have drawn out the contours, Jesus fills them in. Furthermore, Tertullian uses adimplere and implere when he considers the Creator's plan of salvation, the 'dispensatio' (Adv. Marc, V, 17,2), (latin) (Refs). Jesus accomplishes the Creator's plan. Adimplere is opposed to dissolvere (Adv. V, 14,14) and to destructio (Adv. Marc, V,33,9). Finally, Tertullian uses adimplere and implere in this sense concerning laws and prescriptions. (latin), 'the Christ has the custom of accomplishing himself what he teaches to others' (Carn, 7,12). It is necessary (latin) 'to obey the rule of philosophy', if one wants to be a philosopher (Nat, I,5,7). In the same way with definitio (Mon. 6,3) and ordo (Adv. Marc. IV,9,9). The image is clear: it is in putting it in practice that one 'fulfils', 'accomplishes' the precept.

Tertullian uses adimplere and supplere in the sense of 'to complete' when he wishes to say 'to add what is lacking'. The result of the action that he expresses by these verbs is a plenitude. But this time the accent falls on the fact of adding; another action has preceded adimplere. It forms a continuation to a provisional fulfilling which is incomplete. It is the continuation of a work already begun.

Concerning this Tertullian speaks in general of prescriptions. Evoking situations apparently illicit among the Patriarchs he says: 'oportebat ... legis adimplendae causas praecurrisse' (Ux, I,2,3). The Law is the compliment of what God had already given to the Patriarchs ('Superventura enim lex erat' *ibid*). In the sermon on the mount, '... haec Christus adiecerit ut supplementa consentanea disciplinae creatoris' (Adv. Marc, IV, 16,2). So that the Law suppletur (Or, 1,1) is also characteristic of Christ's work. He comes in order 'praelibata supplere' (Res. 2,1). One understands that besides adimplere and supplere in this sense, we also found as parallel ampliare (Or, 22,8; Pat,6,3) and augere (Adv. Marc. IV, 36,6).

Christ himself is 'supplementum legis et prophetarum', 'a compliment of the Law and of the Prophets' (Adv. Marc. IV, 2,2). Here supplementum rejoins the other sense of adimplere, 'to fill' and the same way as in An, 35,6; the return of Elie is made 'ex supplemento prophetiae', to 'complete' the prophecy by its accomplishment. The sense of 'to complete' is again much more clear in 'evangelium ut supplementum instrumenti veteris' (Adv. Herm, 20,4). In the translation of the epistle to Col. 1,24, in which Paul writes that he is completing what was still lacking in the trials of Christ, Tertullian also uses adimplere: 'adimplere se reliqua pressurarum Christi' (Adv. Marc. V, 19,6).

Finally, an interesting passage is Or. 1,1, in which Tertullian seeks to give the two sense about which we are speaking 'to fill' and 'to complete' separately. He uses the one after the other implere and supplere: '... quicquid retro fuerat ... aut suppletum, ut reliqua lex, aut impletum, ut prophetia ...'. Adimplere would never have been right here for it expresses the two meanings.

b. Realisation.

In a second image that we often see in Tertullian, Christ is the realisation of what had been promised formally, of what one had dreamed of and spoken about. In him, full reality begins. Formally reality was only indicated. In prophecy it had been evanescent, incomplete.

In his name alone one sees that he incarnates the preaching of the Law and the Prophets. That is why Tertullian finds Marcion so absurd. (latin) (Ref). The application that Jesus made to himself of the paleo-testamental title, 'filius hominis' proves that he attached himself to the Old Testament: (latin)(Ref). In Jesus of Nazareth, the 'propheticus Christus' became a reality. /

Quelques verbes montrent encore mieux ce qui se passe dans le Christ et ce qu'il advient des prophéties de l'Ancien Testament lorsque le Christ paraît. 'Christo enim servabatur omnia retro occulta nudare, ... praedicata *repraesentare*' (Res. 2,1). Le Christ réalise ce que le Créateur avait promis autrefois: 'ceterum creatoris pronuntiandum, ... si *repraesentaverit* promissiones eius' (Adv. Marc. IV,6,4). *Repraesentare* signifie ici: le Christ rend présent ce qui avait été annoncé dans la prophétie: 'Nam et hic specialis medicinae prophetiam *repraesentat*' (Adv. Marc. IV,12,15), '... se illum *repraesentare* gestivit, quem demonstraverat per Esaiam' (14,13). La prophétie le rendait déjà présent, mais pas dans toute sa réalité. Néanmoins, Tertullien emploie aussi *repraesentare* à propos de paroles de l'Ancien Testament. Lorsque le Seigneur, dans Is. 52,6, parle de la connaissance de son nom, c'est la '*nominis repraesentatio*', c'est-à-dire du Christ (Adv. Marc. IV,13,1-3). Dans Ps. 2,7 sqq., lorsque Dieu parle de son Fils, il était '*iam repraesentans eum*' (Adv. Marc. IV,22,9). Le retour du Christ est, lui aussi, une *repraesentatio*: '*secunda repraesentatio*' (III,7,7 et Adv. Iud. 14,9). Dans le pain de la Cène '*corpus suum repraesentat*' (Adv. Marc. I,14,3). C'est dire que *repraesentatio* et *repraesentare* ont une ampleur considérable. La réalisation de la prophétie paléo-testamentaire n'est qu'une de leurs applications¹.

Tertullien utilise aussi *expungere* et *absolvere* pour parler du lien entre le Christ et les prophètes. Ici encore, ce qu'il veut dire c'est que, dans le Christ, la prophétie est devenue réalité. Mais cette fois l'accent tombe sur la conséquence formelle qui en résulte pour les prophéties: elles ont fait leur temps. Pendant des siècles elles ont attendu leur accomplissement; c'est fait maintenant, donc il n'y a plus rien à 'attendre'. Les prophéties sont terminées; le programme est parachevé. Avec *expungere* on peut exprimer deux choses très différentes. Ce verbe signifie en réalité 'biffer', 'indiquer par un point qu'une chose ne compte pas' (dans un manuscrit). On pouvait aussi acquitter un reçu avec un point; dans ce cas, *expungere* prend le sens de 'payer',

1. Un passage intéressant, où *repraesentatio* se réfère à la réalité, au regard des visions de Jean, se présente dans Cor. 15,2: 'Si tales imagines in visione, quales veritates in *repraesentatione*?' Dans Res., *repraesentatio* est souvent la 'présence' de l'homme visible: '*totius hominis repraesentatio*' (Res. 14,10) se réfère à la présence de l'âme ainsi que du corps. Dans 23,7, il délimite *repraesentatio* par *expectatio*, qu'on n'a jamais 'en main', et l'emploi en parallèle avec *possessio*, qu'on peut 'toucher des mains'. 'Adeo contemplatio est spei in hoc spatio per fidem, non *repraesentatio* nec possessio sed *expectatio*'. Appliqué au Christ, il est la *repraesentatio* de ce qui auparavant était *expectatio*.

'régler', 'liquider'. Chez Tertullien le verbe a les deux sens. La prophétie est réalisée, elle peut donc être rayée.¹ 'Psalmus *expungitur*', lorsque la prophétie s'accomplit (Adv. Marc. IV,20,3). Le verbe s'emploie aussi avec *prophetia* (Adv. Marc. III,13,6 et Adv. Iud. 9,10) et comme complément de *prophetare* (Adv. Iud. 12,2): 'quae si per Christum eveniunt, non in alium erunt prophetata quam per quem *expuncta* consideramus'. Rien d'étonnant à ce que *expungere* soit fréquent dans Adv. Iud. La prédiction de l'Ancien Testament est réalisée, *expunctum*. (Voir 11,12; 12,2; 13,24; 14,11). De même dans Adv. Marc. (III,12,3; IV,22,13; 40,2). Aux Juifs, Tertullien dit que la suppression prévue de l'ancienne Loi est effectuée: '*circumcisionis carnalis et legis veteris abolitio expuncta suis temporibus*' (Adv. Iud. 4,1). L'exécution des ordonnances de Dieu se fait par étapes. Envers Marcion, il insiste également sur cette idée. Du moment que le Christ est venu, l'ordonnance annoncée dans l'Ancien Testament est réalisée, '*dispositio expuncta*' (Adv. Marc. III,20,2); '*sustinebunt elementa domini sui ordinem expungi*' (IV,39,18). Une fois, dans Or. 1,2, Tertullien appelle l'évangile '*expunctor totius retro vetustatis*'. L'évangile réalise tout l'ancien règlement qui existait entre Dieu et son peuple. Tout se parachève².

Absolvere signifie en général, chez Tertullien, 'pardonner', 'acquitter', 'rendre un non-lieu'. Il emploie toutefois aussi le verbe pour exprimer qu'on termine un programme. Là encore l'idée est celle de 'se débarasser'. On se débarasse d'une affaire en suspens en s'en occupant et en la terminant. 'Si hoc sensu responsionis propositum *absolvitur* interrogationis' (Adv. Marc. IV,38,6). Parlant écrit: 'Memento ... quod ... *expunxerimus*' (V,21,2). 'ayez conscience que nous avons tout terminé'. Appliqué à des commandements, *expungere* prend le sens de 'exécuter': 'Haec cum *expunxeris* vives in aevum' (Nat. I,7,33). C'est pourquoi il est aussi employé parallèlement à *perficere* (Adv. Marc. IV,39,18).

De même une prophétie attend d'être réglée. Lorsque la parole s'est réalisée, la prophétie est chose terminée, réglée. C'est ce qu'*absolvere* exprime: '... iam nunc ei illa promissio spiritus *absoluta*,

1. G. SÄFLUND traduit par 'erledigen', op.cit. p. 180. HOPPE traduit: "'ausstreichen" ... oder "für abgetan erklären" ... bei Tertullian oft in übert. Bed. "vorrichten, vollziehen"', dans Syntax und Stil des Tertullian, p. 132. À la fin de son volumineux ouvrage contre Marcion, Tertullien écrit: 'Memento ... quod ... *expunxerimus*' (V,21,2). 'ayez conscience que nous avons tout terminé'. Appliqué à des commandements, *expungere* prend le sens de 'exécuter': 'Haec cum *expunxeris* vives in aevum' (Nat. I,7,33). C'est pourquoi il est aussi employé parallèlement à *perficere* (Adv. Marc. IV,39,18).

2. 'Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova Dei gratia superducto Evangelio, *expunctor* totius retro vetustatis, in quo et Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio approbatus est dominus noster Iesus Christus'.

Some verbs show still better what happens in the Christ and what happens to the prophecies of the Old Testament when the Christ appears. (latin). The Christ realises what the Creator had promised formerly: (latin). Representare here means the Christ renders present what had been announced in prophecy: (latin). Prophecy rendered him already present but not in his total reality. Nevertheless, Tertullian also uses repraesentare concerning words from the Old Testament. When the Lord, in Is. 52,6 speaks of the knowledge of his name, it is the 'nominis repraesentatio,' that is to say of Christ (Adv. Marc, IV,13.1-3). In Psalm 2,7 sqq., when God speaks of his Son, he was 'iam repraesentans eum' (Adv. Marc, IV,22,9). The return of Christ is itself too, a repraesentio: 'secunda repraesentatio' (III,7,7 and Adv. Uid, 14,9). In the bread of the Last Supper 'corpus suum repraesentat' (Adv. Marc, 1,14.,3). That is to say that repraesentatio and repraesentare have a considerable depth. The realisation of the paleo-testamental prophecy, is only one of their applications.

Tertullian also uses expungere and absolvere to speak of the link between Christ and the prophets. Here again, what he wishes to say is that in Christ prophecy has become reality. But this time the accent falls on the formal consequence which results from this for the prophecies: their time has passed. For centuries they have awaited their accomplishment; it is now done, therefore there is nothing more to await. Prophecies have ended; the programme is completed. With expungere one can express two very different things. This verb means in reality 'to cross out', 'to indicate by a point that a thing does not count' (in a manuscript). One can also acquit a receipt with a point; in this case, expungere takes the sense of 'to pay' / 'to settle', 'to liquidate'. In Tertullian the verb has both senses. The prophecy is realised, it can therefore be crossed out. 'Psalmus expungitur', when the prophecy is accomplished (Adv. Marc, IV, 20,3). The verb is also used with prophetia (Adv. Marc. III,13,6 and Adv. Iud, 9,10) and as a compliment to prophetare (Adv. Iud, 12,2): (latin). There is nothing astonishing in that expungere is frequent in Adv. Uid. The prediction from the Old Testament is made real expunctum (See 11,12; 12,2; 13,24; and 14,11). In the same way in Adv. Marc. (III,12,3; IV, 22,13; 40,2). To the Jews, Tertullian says that the foreseen suppression of the old Law has come about: (latin). The execution of God's orders is achieved by stages. Towards Marcion, he equally insists upon this idea. From the moment that Christ came, the order announced in the Old Testament is realised, (latin). Once in Or, 1,2, Tertullian called the gospel 'expunctor totius retro vetustatis'. The gospel realises the whole of the old rule which existed between God and his people. All is completed.

Absolvere in general means, in Tertullian, 'to pardon', 'to acquit', 'to give a not proven verdict'. Nevertheless he also uses the verb to express that one is completing a programme. Here again the idea is that of ridding oneself of. One rids oneself of the business affair in suspense by getting on with it and by bringing it to a conclusion. (latin). Speaking of his own work as a writer Tertullian says in Adv. Marc, II,27,1: 'ut et cetera compendio absolvam ...'.

In the same way a prophecy waits to be settled. When the word is realised, the prophecy is a thing which has ended, settled. It is what absolvere means: '... iam nunc ei illa promissio spiritus absoluta, /

facta per Iohalem' (*Adv. Marc.* V,8,6). Lorsque Jésus calme la mer: 'Naum, quoque *absolvitur*', la prophétie de Nahum se réalise (*Adv. Marc.* IV,20,3).

c. La confirmation

Enfin, nous trouvons chez Tertullien une troisième image pour expliquer le rapport du Christ à la prophétie et à l'ancienne Alliance. Le Christ est la garantie de la prophétie. Par son avènement, il la confirme et la garantit. Pour Tertullien cette idée est d'une importance capitale, surtout contre Marcion. Nous y reviendrons plus amplement lorsque nous parlerons de la preuve par les prophéties. Nous trouvons cette idée cristallisée dans quelques verbes et appellations: *adserere*, *adsertor*, *signare* et *signaculum*.

Le verbe *adserere* est assez fréquent chez Tertullien. Il signifie toujours 'défendre quelque chose', soit en affirmant, en confirmant, soit en plaidant. Hérode tua Jean-Baptiste, qui défendait la Loi contre lui: 'ac propterea propheten quoque *adsertorem* legis occiderat' (*Adv. Marc.* IV,34,9). Parlant de douleurs, auxquelles les fidèles ne peuvent s'abandonner, Tertullien nomme le deuil, 'ubi aliqua doloris patrocinator *adsertio*', 'où la douleur trouve quelque défense' (*Pat.* 9,1). Une divinité qui ne bannit pas le mal, *adsertor* eius inventus est' (*Adv. Herm.* 10,4). Dans *Adv. Marc.* IV,15,1, il emploie cette image pour la relation du Christ et des prophètes. Après avoir analysé les assertions de Marcion, il s'écrie, sarcastique: 'O Christum versipellem, nunc destructorem nunc *adsertorem* prophetarum!'. *Destructor* décrit l'opinion de Marcion, *adsertor* la sienne propre. Le Christ '*adscrebat* ut amicus' les prophètes. Auprès de lui nous trouvons '*adsertio* prophetarum ... quos in omnibus adimplebat'. Sauf dans ce passage, nous ne rencontrons pas *adserere*, etc. appliqué de cette façon au Christ. Dans *Adv. Marc.* IV,9,14, nous lisons pourtant encore que Jésus incite quelqu'un, qui a été guéri, à faire une offrande, 'in testimonium', après quoi Tertullien pose la question: 'cuius iam testimonii, nisi legis *adsertae*?' Jésus maintient la Loi et s'en porte garant¹.

Signare et *signaculum*, également employés pour la relation entre le Christ et les prophètes, ne se présentent que rarement. Chez Tertullien, *signare* signifie le plus souvent 'marquer d'un signe'. Le verbe, ainsi que *signaculum*, sont souvent employés à propos du baptême (*Spect.*

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* IV,34,6: 'Habet... Christum *adsertorem* iustitia divor-tii'. Le droit de divorcer dans certaines circonstances est un règlement paléo-testamentaire.

2,2; *Adv. Marc.* III,22,7; *Pud.* 9,11, etc.). Dès le II^e siècle l'équivalent grec *σφραγίς* signifie, dans la langue chrétienne, le sceau qu'on reçoit au baptême; et c'est ainsi qu'il en arrive à désigner le baptême¹. Dans *Adv. Iud.* 8 et 11, Tertullien parle des prophéties de Daniel, où on peut lire (*Dn.* 9,24): '*signari* visum et prophetiam' (*Adv. Iud.* 8,12). Cette manière de s'exprimer de Daniel amène Tertullien à appeler le Christ '*signaculum* omnium prophetiarum' (8,12), 'le sceau de toutes les prophéties', ou '*signaculum* omnium prophetarum' (11,10). En accomplissant ce que les prophètes avaient prédit, le Christ a confirmé les prophéties². Le sens de cette métaphore se trouve dans l'idée de la légalisation et de la confirmation³. Notre auteur le spécifie lui-même: sans le sceau, c'est-à-dire l'accomplissement dans le Christ, les prophéties seraient un coup d'épée dans l'eau. Dans le même ordre d'idées, nous trouvons le verbe dans *Adv. Iud.* 8,14: 'omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cessavit *signante* visiones et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit'. *Signum* ne porte pas sur les prophéties, mais sur les signes miraculeux (*Adv. Marc.* III,3,2, etc.), les signes des temps (V,4,2, etc.), le 'signe' de la circoncision (IV,34,12, etc.), phénomènes qui n'ont pas un rapport direct avec la relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau.

3. L'objet des prophéties

Les prophètes de l'Ancien Testament ont prédit le 'Christ'. Il est lui-même l'objet de leurs prophéties, le Christ, 'qui semper fuerat praedicatus' (*Adv. Marc.* III,6,1). Dans ce contexte, le nom du Seigneur fait fonction de nom collectif pour toutes les prédictions de détail qui se sont réalisées à l'époque du Christ. Tout n'a pas été accompli par le Christ lui-même. Avant et surtout après la venue du Christ Tertullien peut signaler de nombreux faits dont les prophètes avaient déjà parlé. Nous trouvons chez Tertullien encore quelques autres noms collectifs. Il utilise aussi *novum testamentum*, *testamentum aeternum* pour désigner le grand ensemble des dons du salut, qui

1. Cf. J. YSEBAERT, *Greek baptismal terminology*, p. 390.

2. 'Quoniam adimpleta est propheta per adventum eius, propterea *signari* visionem et prophetiam dicebat, quoniam ipse esset *signaculum* omnium prophetiarum, adimplens omnia quae retro de eo prophetae nuntiarant' (*Adv. Iud.* 8,12). '... *signaculum* omnium prophetarum, adimplens omnia quae retro erant de eo enuntiata' (11,10).

3. 'Something is closed or confirmed as if with a seal', dit YSEBAERT au sujet de *σφραγίς* et *σφραγίζειν*, op.cit. p. 204. Une personne peut aussi être appelée *σφραγίς*, ainsi qu'en témoigne, notamment, 1 Co. 9,2, où Paul appelle les Corinthiens le sceau de son apostolat. Cf. YSEBAERT, p. 288.

facta per Iohalem (Adv. Marc V,8,6). When Jesus calms the sea: 'Naum quoque absolvetur', the prophecy of Nahum is realised (Adv. Marc. IV,20,3).

c. Confirmation.

Finally, we find in Tertullian a third image to explain the relationship of Christ to prophecy and to the old Alliance. Christ is a guarantee of the prophecy. By his coming, he confirms and guarantees it. For Tertullian this idea is of capital importance, above all when he is writing against Marcion. We will come back more fully on this point when we will speak of the proof through prophecy. We find this idea cristalised in a few verbs and names: adserere, adsertor, signare and signaculum.

The verb adserere is frequent enough in Tertullian. It always means 'to defend something', either in affirming, in confirming, or in pleading. Herod killed John the Baptist, who defended the Law against him: 'ac propterea propheten quoque adsertorem legis occiderat' (Adv. Marc. IV, 34,9). Speaking of suffering, to which the faithful could not abandon themselves, Tertullian names mourning, 'ubi aliqua doloris patrocinator adsertio', 'in which pain finds some defence' (Pat. 9.1). A divinity which does not bannish evil, 'adsertor eius inventus est' (Adv. Herm. 10,4). In Adv. Marc, IV,15,1 he uses this image for the relationship of Christ and the prophets. After having analysed the assertions of Marcion, he cries out sarcastically: 'O Christum versipellem, nunc destructorem nunc adsertorem prophetarum!'. Destructor describes the opinion of Marcion, adsertor his very own opinion. The Christ 'adserbat ut amicus', the prophets. Around him we find 'adsertio prophetarum ... quos in omnibus adimplebat'. Except in this passage we do not meet with adserere, etc. applied in this way to Christ. In Adv. Marc. IV.9.14, we still read however that Jesus incites someone who has been cured to make an offering, 'in testimonium', after which Tertullian asks the question: 'cuius iam testimonii, nisi legis adsertae?' Jesus maintains the Law and bears himself guarantor for it.

Signare and signaculum, equally used for the relationship between Christ and the prophets, only occur rarely. In Tertullian signare most often means 'to mark with a sign'. The verb, just as signaculum, is often used concerning baptism (Spect./ 24,2; Adv. Marc. III, 22,7; Pud, 9,11, etc). From the second century the greek equivalent (greek) means, in Christian language, the seal that one receives at baptism; and it is thus that it happens to designate baptism. In Adv. Iud, 8 and 11, Tertullian speaks of the prophecies of Daniel, in which one can read (Dn, 9,24): 'signari visum et prophetiam (Adv. Iud, 8,12). Daniel's way of expressing himself brings Tertullian to call the Christ 'signaculum omnium prophetiarum' (8,12), 'the seal of all prophecies', or 'signaculum omnium prophetarum' (11,10). By accomplishing what the prophets had predicted, the Christ confirmed the prophecies. The sense of this metaphor is found in the idea of legislation and confirmation. Our author specifies it himself: without the seal, that is to say the accomplishment in Christ, the prophecies would be like a sword slashing in water. In the same order of ideas, we find the verb in Adv. Iud, 8,14: (latin). Signum does not bear upon prophecies but on the miraculous signs (Adv. Marc. III,3,2 etc), the signs of the times (V,4,2 etc), the 'sign' of circumcision (IV, 34,12 etc). phenomena which do not have a direct report with the relationship between the Old Testament and the New.

3. The object of the prophecies.

The/

The Old Testament prophets predicted the Christ. He is himself the object of their prophecies. The Christ, 'qui semper fuerat praedicatus' (Adv. Marc. III,6,1). In this context the name of the Lord functions as a collective name for all the predictions in detail which are realised at the time of Christ. All has not been accomplished by Christ himself. Before and above all, after the coming of Christ, Tertullian can point to numerous facts about which prophets had already spoken. We find in Tertullian yet several other collective names. He also uses novum testamentum, testamentum aeternum to indicate the great range of gifts of salvation, that/

s'est réalisé dans le Christ en accomplissement des prédictions (*Adv. Iud.* 6,1; *Adv. Marc.* IV,1,7, etc.). Dans *Adv. Prax.* 16,3, il dit que, dès le temps de l'Ancien Testament, le Fils fit connaître 'ordinem suum', son organisation du salut.

In concreto Tertullien a voulu dire que la venue du Christ a été annoncée du début jusqu'à la fin, tant selon les apparences extérieures que selon le sens profond. Nous trouvons cette même interprétation dans le Nouveau Testament¹ et surtout chez Justin Martyr. Tertullien a essayé par deux fois de présenter en quelque sorte dans un tableau d'ensemble la multitude des prophéties qui se sont réalisées. Dans *Adv. Marc.* III,5-24, il veut montrer que l'Ancien Testament a prédit le Christ. Nous trouvons la même chose dans *Adv. Iud.* 7-14, devant un autre adversaire².

Avant de commencer la biographie du Christ, il dit, dans *Adv. Marc.* III,7, que les prophètes ont prédit 'duos Christi habitus', deux manifestations, et donc 'totidem adventus eius'. À l'aide des mêmes citations d'Isaïe, de Zacharie, du Lévitique, du Psaume 45, etc., auxquelles, avant lui, Justin avait eu recours dans son Dialogue avec Tryphon (chap. 14,40, 116, etc.), Tertullien essaye de séparer la prédiction de la venue du Christ 'in humilitate' des prophéties de sa 'sublimitas'. Ensuite, il écrit 'de quaestione carnis' ('sur la question de la chair', chap. 8-11) 'et per eam nativitatis' ('et de la naissance au moyen de celle-ci', chap. 12-14), où l'on trouve aussi un commentaire sur son nom 'Emmanuel'. 'De ceteris ... nominibus', à savoir les noms 'Christ' et 'Jésus', il parle dans les chapitres 15 et 16. Ensuite, il examine les prédictions concernant 'reliquum ordinem eius' (le reste de sa vie): que le Christ était 'sine gloria', qu'il se manifesta comme 'praedicator' et 'medicator' (chap. 17). Sa 'passio crucis' (chap. 18), sa 'mors', 'sepultura' et 'resurrectio' (chap. 19). Enfin, il énumère 'quae post Christum futura praecinebantur': la conversion des 'universae nationes' (chap. 20,21), 'apostolorum opus' (chap. 22), l'"exitus" des Juifs, c'est-à-dire la destruction de leur nation et leur dispersion (chap. 23) et la 'restitutio Iudaeae', non encore réalisée, entendant par là le royaume futur du Christ en gloire (chap. 24).

Nul doute que Tertullien a utilisé la documentation que nous

1. C'est surtout Matthieu qui souligne le lien profond qui rattache Jésus à l'ancienne histoire du salut. Tous les prophètes annoncent Jésus. Ils ont prophétisé toute sa vie. Cf., entre autres, H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 17.

2. A. D'ALÈS répartit en huit catégories son énumération, *Théologie de Tertullien*, p. 9-21.

trouvons chez Justin. De nombreuses séries de citations semblent venir directement du Dialogue avec Tryphon. Tertullien a cependant donné une interprétation personnelle aux passages de l'Ancien Testament. Il utilise, il est vrai, les mêmes textes que Justin, mais il ne fait pas toujours siennes les interprétations de l'apologiste. Il explique le passage de *Za.* 3, sur les vêtements souillés des prêtres, par exemple, comme dans le Dialogue avec Tryphon, chap. 116, en rapport avec le double avènement du Christ. Mais si Justin insiste sur les péchés des hommes, que figurent les vêtements souillés, Tertullien, au contraire, met en évidence l'humble figure du Christ, qui s'exprime dans ces vêtements (*Adv. Marc.* III,7,6; cf. aussi *Adv. Iud.* 14,7). Le jugement de Harnack est beaucoup trop sévère lorsqu'il dit: 'Man darf sagen, dass die ganze Konzeption Tertullians in bezug auf die messianische Polemik gegen das Judentum Plagiat nach Justins Dialog ist'!

Dans *Adv. Iud.*, Tertullien donne également un schéma de l'objet des prophéties. Bien qu'il y ait une similitude flagrante avec l'énumération dans *Adv. Marc.* III, il y a pourtant quelques divergences remarquables. Il manque un commentaire sur la corporéité de Jésus, qui, de fait, n'est pas un sujet spécifique de controverse avec les Juifs. Cette fois, Tertullien parle beaucoup plus des événements après le Christ, la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs. Il omet de parler du rétablissement de Juda. Le commentaire sur les deux sortes d'avènements du Christ vient en fin d'exposé, alors que dans *Adv. Marc.* il se trouvait en tête. Ensuite, il parle longuement des 'tempora ... quando venturum Christum prophetae adnuntia-verunt' (chap. 7). Il s'arrête aussi sur un point notoire de controverse avec ses adversaires juifs: la question de savoir si la prophétie d'*Is.* 7,14 s'est accomplie. Le prophète annonçait qu'un fils naîtrait, qui aurait pour nom 'Emmanuel'. Les Juifs disent: votre Christ ne porte pas du tout ce nom, donc la prophétie ne s'est pas accomplie. Tertullien répond: 'Sonus enim Hebraicus, quod est Emmanuel, interpretationem habet quod est "nobiscum deus"' (*Adv. Iud.* 9,2). Eh bien! dit-il, la prophétie s'est bel et bien accomplie, car 'quod significat Emmanuel venit, id est "nobiscum deus"' (9,3). Ce passage

1. A. HARNACK, *Tert. Bibl. chr. Schr.*, dans SPAW, 1914, p. 319. H. TRÄNKLE est plus positif dans son jugement. À son avis, Tertullien est supérieur à ses prédécesseurs, le Ps.-Barnabé et Justin. 'Erst er hat mit Erfolg versucht, der allegorischen Deutung Lebendigkeit und Überzeugungskraft zu verleihen und im Schriftbeweis die Einzelzitate einer zielstrebigem Gedankenentwicklung unterzuordnen', *Adversus Iudaeos*, p. LXXXVIII.

that is realised in Christ in the accomplishment of predictions (Adv. Iud, 6,1; Adv. Marc, IV,1,7 etc). In Adv. Prax. 16,3, he says that from the time of the Old Testament, the Son made known 'ordinem suum', his organisation of salvation.

In concreto Tertullian wanted to say that the coming of Christ was announced from the beginning to the end, as much according to exterior appearances as according to profound sense. We find this same interpretation in the New Testament and above all in Justin the Martyr. Tertullian tried twice to present an overall picture of some sort of the multitude of prophecies which were realised. In Adv. Marc. III,5-24, he wants to show that the Old Testament predicted Christ. We find the same thing in Adv. Iud, 7-14, before another adversary.

Before beginning the biography of Christ, he says, in Adv. Marc, III,7, that the prophets predicted 'duos Christi habitus', two manifestations, and therefore 'totidem adventus eius'. With the aid of the same quotations from Isaie, Zacharie, Leviticus, Psalm 45, etc., to which before him Justin had had recourse in his Dialogue with Tryphon (chap. 14,40,116 etc), Tertullian tries to separate the prediction of the coming of Christ 'in humilitate' from the prophecies of his 'sublimitas'. Next he writes 'de quaestione carnis' ('upon the question of the flesh, chap 8-11) 'et per eam nativitatis' (and of the birth by the means of this' chap, 12-13), in which one also finds a commentary on his name 'Emmanuel'. 'De ceteris ... nominibus', to wit the names Christ and Jesus', of which he speaks in chapters 15 and 16. Next, he examines the predictions concerning 'reliquum ordinem eius' (the rest of his life): that the Christ was 'sine gloria', that he manifested himself as 'praedicator' and 'medicator' (chap, 17). His 'passio crucis' (chap. 18), his 'mors', 'sepultura' and 'resurrectio' (Chap.19). Finally, he enumerates 'quae post Christum futura praecinebantur': the conversion of the 'universae nationes' (chap. 20,21), 'apostolorum opus' (chap. 22), and the 'exitus' of the Jews, that is to say the destruction of their nation and their scattering (chap.23) and the 'restitutio Iudaeae', not yet realised, understanding by that the future Kingdom of Christ in glory (chap, 24).

There is no doubt that Tertullian used the documentation that we find in Justin. Numerous series of quotations seem to come directly from the Dialogue with Tryphon. Tertullian has however given a personal interpretation to the passages from the Old Testament. He uses, it is true, the same texts as Justin, but he does not always make his own the apologists' interpretations. He explains the passage from Za, 3 on the priest's soiled vestments, for example, as in the Dialogue with Tryphon, chap 116, referring to the double coming of Christ. But if Justin insists on the sins of men which the soiled vestments indicate, Tertullian, on the contrary, puts in evidence the humble figure of the Christ who is expressed in these vestments (Adv. Marc, III,7,6; cf, also Adv. Iud, 14,7). Harnack's judgment is much too severe when he says (German).

In Adv. Iud, Tertullian equally gives a plan of the object of the prophecies. Although there is a fragrant likeness with the enumeration in Adv. Marc. III, there are however several remarkable divergencies. It lacks a commentary on Jesus' bodily nature which in fact is not a specific subject of controversy with the Jews. This time, Tertullian speaks much more of the events after Christ, the destruction of Jerusalem and the scattering of the Jews. He omits to speak of the re-establishment of Juda. The commentary on the two kinds of coming of Christ comes at the end of the work, whereas in Adv. Marc, it was found at the head. Next, he speaks at length of the 'tempora ... quando venturum Christum prophetae adnuntiaverunt' (chap.7). Also he stops on a notorious point of controversy with his Jewish adversaries: the question of knowing if prophecy from Is. 7,14 has been accomplished. The prophet announced that a son would be born who would have as his name 'Emmanuel'. The Jews say: your Christ does not have this name at all, therefore the prophecy has not been accomplished. Tertullian replies: 'Sonus enim Hebraicus, quod est Emmanuel, interpretationem habet quod est 'nobiscum deus'' (Adv. Iud, 9,2). Well, he says, the prophecy has been well and truly accomplished for 'quod significat Emmanuel venit, id est 'nobiscum deus' (9,3). This passage/

a fait dire que Tertullien connaissait l'hébreu. Mais savoir le sens d'un mot si commun ne prouve nullement une vraie connaissance de la langue¹.

Les schémas que Tertullien a établis ne couvrent cependant pas toute la variété des prophéties qu'il cite lui-même dans ses livres. C'est dans *Adv. Marc.* IV qu'on le remarque le plus: il parcourt tout l'évangile de Luc et, partout où il le peut, il signale les prophéties accomplies. Cette exploration lui fait découvrir encore beaucoup plus que la naissance, les noms, le rôle de prédicateur et de guérisseur, et la passion, la mort et la résurrection du Christ. Pour ne citer qu'un exemple: lorsque, dans *Lc.* 8,2, il lit que des femmes de qualité suivent Jésus, il remarque: 'Quod divites Christo mulieres adhaerebant ... de prophetia est' (*Adv. Marc.* IV,19,1). Il estime que le rôle de Jésus a été prédit jusque dans ses détails. 'Evolve igitur prophetas et ordinem totum recognosce' (*Adv. Marc.* IV,13,1), dit-il, et, par 'ordinem totum', il entend le détail des circonstances et des faits qui concernent la prière de Jésus dans *Lc.* 6,12.

On ne saurait mieux caractériser Tertullien qu'en disant qu'il signale les prophéties accomplies, non pas schématiquement, mais plutôt *ad libitum*, son point de départ étant toujours que, dès le temps de l'Ancien Testament, Dieu a tout prédit sur le Christ.

Tertullien n'a pas eu de critère bien défini pour indiquer des liens entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Dans le Nouveau Testament non plus, il n'y a pas de normes apparentes². Lorsqu'il établit un rapport entre des prophéties et le Christ, il se justifie de temps en temps et cela de deux manières. Souvent il dit que la concordance entre la parole des prophètes et les faits de la vie du Christ est convaincante. 'Ceterum et loco et inluminacionis opere secundum praedicationem occurrentibus Christo iam cum prophetatum incipimus agnoscere': 'puisque aussi bien l'endroit que l'œuvre de l'illumination se présentent, chez le Christ, selon les prédictions, nous commençons déjà à reconnaître qu'il est celui qui a été prophétisé' (*Adv. Marc.* IV,7,4). 'Conspirante sensu scripturarum cum exitu rerum', 'puisque la signi-

1. P. MONCEAUX ne croit pas que Tertullien ait su l'hébreu. Dans un tel passage il s'agit ... d'étymologies courantes, connues de tous les Chrétiens', op.cit. p. 188. De même A. D'ALÈS, op.cit. p. 231.

2. À ce propos G. VON RAD remarque que les prophètes de l'A.T. n'avaient pas de méthode non plus lorsqu'ils faisaient appel à des traditions anciennes. Indiquer des correspondances est un 'charismatisch-eklektischer Vorgang', ou plus simplement: 'Das Mass ihrer Gebundenheit wie ihrer Freiheit bestimmt sich allein aus der Eingebung des Augenblicks', *Theologie des Alten Testaments*, II, p. 335.

fication des Écritures concorde avec le dénouement des événements', la preuve est faite que les Écritures ont reçu leur accomplissement (*Adv. Iud.* 13,28). Tertullien emploie souvent *recognoscere* lorsque, partant des faits, il les rattache aux prophéties (cf. supra, *Adv. Marc.* IV,13,1).

Une deuxième manière de dire qu'il a raison est, en présence de paroles scripturaires difficiles à imaginer, de faire appel au bon sens¹. Lorsque le Psaume 72 (71) décrit la gloire du roi, Tertullien dit que ces mots seulement 'competunt Christo', s'appliquent uniquement au Christ (*Adv. Marc.* V,9,10). Il parcourt le psaume et indique chaque fois ce qui ne peut s'appliquer à Salomon, mais seulement au Christ: Salomon ne venait pas du ciel, il ne régnait pas sur le monde entier, etc.

4. La preuve par les prophéties

a. Nécessité d'une preuve

Pour Tertullien et ses contemporains, croire est aussi une question d'"avoir raison". Lorsqu'on discute pour montrer qu'on a 'raison', on ne respecte pas l'intuition individuelle de l'autre, mais les données qui sont à la portée de tous. Une des données principales, en l'occurrence, est l'Écriture. C'est elle qui fournit la preuve qu'en matière de foi une conception est juste et l'autre non.

Nous le comprendrions pourtant très mal, lui et son époque, si nous prenions cela pour de la sécheresse rationaliste. Tertullien n'a pas vu la foi dans le Christ comme le résultat d'une pensée rationnelle. Sans la *gratia Dei* on ne comprend pas la parole de Dieu (*Adv. Marc.* III,18,2). Mais dans les limites de cette foi, les preuves gardent leur force. Elles ne servent pas, ou à peine, à convaincre les incroyants, mais à pourvoir la foi d'un soutien solide².

Tertullien ne se sert pas non plus de 'preuves' contre les non-chrétiens. Mais il les invoque contre ceux qui adoptent une autre forme de la foi chrétienne, c'est-à-dire contre ceux pour qui aussi le Christ ou les Écritures possèdent une autorité.

Lorsque la foi unit des gens, il faut bien qu'il y ait des 'preuves', des données qui éveillent la foi commune et lui donnent forme. Com-

1. Cf. J. PÉPIN, *À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, SP, I, part. I, p. 395 sqq.

2. Justin ne manque pas d'utiliser la preuve par les prophéties pour convaincre les incroyants. Dans *Ap.* I,53,11, il affirme que l'accomplissement des prédictions *πειθῶ καὶ πίστιν ... ἐμφορῆσαι δύναται* à tout le monde, 'peut convaincre et donner la foi'. Cf. aussi chap. 30.

has led to it being said that Tertullian knew hebrew. But to know the sense of the word which is so common does not prove in any way a true knowledge of the language.

The plans that Tertullian established do not however cover the whole variety of prophecies that he quotes himself in his books. It is in Adv. Marc, IV, that one notices this most of all: he goes through the whole of Luke's gospel and wherever he can he notes the prophecies which have been accomplished. This exploration of the text leads him to discover yet more than birth, the names, the role of preacher and healer, and the passion, the death and resurrection of Christ. In order to only cite one example: when in Luke 8,2, he reads that some women of quality follow Jesus, he notes: 'Quod divites Christo mulieres adhaerebant ... de prophetia est' (Adv. Marc. IV,19,1). He thinks that Jesus' role had been predicted in its minutest details. 'Evolve igitur prophetas et ordinem total recognosce' (Adv. Marc. IV,13,1) he says, and through 'ordinem totum', he understands in detail the circumstances and facts which concern Jesus' prayer in Luke, 6,12.

One could not better characterise Tertullian than by saying that he notes the accomplished prophecies, not schematically, but rather ad libitum, his point of departure always being that from the time of the Old Testament, God predicted everything about Christ.

Tertullian did not have any well defined criterion to indicate links between the Old Testament and the New. Neither in the New Testament are there any apparent norms. When he establishes a link between prophecies and Christ, he justifies himself from time to time and this in two ways. Often he says that the agreement between the word of the prophets and the facts of the life of Christ is convincing. (latin): 'since as well as the place that the work of illumination is presenting in Christ according to the predictions we already begin to recognise that he is the one who was foretold' (Adv. Marc, IV,7,4). 'Conspirante sensu scripturarum cum exitu rerum', 'since the/meaning of the Scriptures agrees with the unfolding of the events', the proof is made that the Scriptures have received their accomplishment (Adv. Iud, 13,28). Tertullian often uses recognoscere when departing from the facts, he attaches them to prophecies. (cf above, Adv. Marc, IV,13,1).

A second way of saying that he is right in presence of scriptural words difficult to imagine is to make an appeal to good sense. When Psalm 72 (71) describes the glory of the king, Tertullian says that these words alone 'competunt Christo', apply only to Christ (Adv. Marc. V,9,10). He goes through the psalm and indicates each time what cannot apply to Solomon but only to Christ: Solomon did not come from heaven, he did not reign upon the whole world, etc.

4. Proof through Prophecy.

a. The necessity for a proof.

For Tertullian and his contemporaries, to believe is also a question of being right. When one is discussing in order to show that one is right, one does not respect the individual intuition of the other, but the given factors which are within everyone's preview. One of the given facts, in occurrence, is Scripture. It is Scripture which gives the proof that in a matter of faith one conception is correct and the other incorrect.

However we would understand him very badly, him and his age, if we were to take that for rationalist dryness. Tertullian did not see faith in Christ as a result of rational thought. Without the *gratio Dei* one does not understand the word of God (Adv. Marc. III, 18,2). But in the limits of this faith, proofs keep their force. They do not serve, or scarcely, to convince the unbelievers, but to provide faith with a solid support.

Tertullian does not use proofs either against the non-Christians. But he invokes them against those who adopt another form of Christian faith, that is to say against those for whom the Christ or Scriptures possess an authority also.

When faith brings people together, it is necessary that there are proofs, given facts which awaken a common faith and give it form. /

77041 ↓

above the line
just after 10

STOP AT 2/11
by his acts and his
miracles

22

ment se fait-il qu'on croit au Christ et à son Église, cette question demande une réponse. Une des plus importantes que donne Tertullien est que les prophéties prouvent qu'il est le Seigneur. Dans le Nouveau Testament aussi nous trouvons cette 'Sicherung' de la foi dans le Christ, surtout chez Luc¹. Au cours des temps, cette référence aux prophéties a pourtant changé de caractère. 'Reconnaître' est devenu chez Justin 'vérifier'². Ce n'est pas tout à fait le cas chez Tertullien, quoique l'influence de Justin soit indéniable. En tout cas, par son recours aux prophètes, il s'oppose diamétralement à Marcion. Ce dernier ne reconnaît pas l'autorité de l'Ancien Testament et a une autre réponse à la question que nous examinons. Ce ne sont pas les prédictions qui nous convainquent de l'autorité et de la signification du Christ, mais le Christ se justifie lui-même par ses actes et ses miracles: 'rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum' (Adv. Marc. III,3,1). Tertullien objecte que le Christ a lui-même infirmé l'autorité de ce genre de preuves en déclarant: 'multos venturos et signa facturos et virtutes magnas edituros' (c'est-à-dire les faux Christs, ibid.). Le Christ montre par là 'temerariam signorum et virtutum fidem', 'que la foi fondée sur des signes et des miracles est insensée' (ibid.). Un 'Christ' qui apparaît soudain, sans être annoncé, est un hasard trop grand et donc douteux. Ainsi sont les faux Christs, qui viendront à l'improviste, sans qu'aucune autorité ne les ait annoncés³. Les preuves sur lesquelles la foi dans le Christ de Marcion doit s'appuyer, Tertullien les estime 'egentia experimentis fidei victricis vetustatis, ut sic quoque praedicatus venire debuerit tam praedicationibus propriis exstruentibus ei fidem quam et virtutibus...'

1. Au sujet de Luc, H. VON CAMPENHAUSEN écrit: 'Die nachdrückliche Betonung des Schriftzeugnisses als einer unaufgebaren Sicherung des Glaubens und der Verkündigung ... nähert sich bis zu einem gewissen Grade schon den späteren apologetischen Theorien, die die Bekehrung zum Christentum mitunter sogar ausschliesslich auf das Studium der Schriften gründen', dans *Entst. chr. Bib.*, p. 62.
2. L'autorité de Jésus chez Justin vient 'aus der nachrechenbaren Übereinstimmung der geschichtlichen Ereignisse mit den prophetischen Voraussagen, Offenbarung und Glaube werden in den Raum des Historischen und der Ratio verschoben', L. GOPPELT, dans *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, p. 298. E. FLESSEMAN-VAN LEER parle même de 'dépréciation de l'Ancien Testament en comparaison des Pères apostoliques' parce que, chez Justin, l'Ancien Testament est considéré d'une façon trop unilatérale sous l'aspect des prédictions; lorsque celles-ci se sont accomplies, l'écrit perd de sa valeur. Voir *Het oude testament bij de apostolische vaders en de apologeten*, NTT, IX (1954-55), p. 230 sqq. Cette conclusion n'est évidemment pas de Justin.
3. Cf. *Adv. Marc.* III,3,2, p. 106, note 1.

(Adv. Marc. III,3,4). Pour Tertullien la vraie ^{persuasive force} force de persuasion est liée à *vetustas* et *praedicatio*, au passé et aux anciennes prophéties. Envers Marcion, Tertullien passe des 'faits' à la 'Parole'. Il ne veut pas se laisser aveugler par des faits fortuits, mais souhaite s'en tenir à ce qui a été 'dit' au nom de Dieu. Cette prise de position théologique est d'un grand poids. De cette manière, les 'faits' et tout ce qui est constatable aux yeux perdent la prépondérance. L'autorité dernière réside dans la prédication des prophètes. 'For Jesus is not conclusively proved by His own miracles and prophecies, if it is not true also that the Old Testament prophets had foretold Him'¹.

On ne peut dire que la preuve par les prophéties, ni la preuve par l'Écriture en général, soit l'unique argument dont Tertullien se serve. Il n'a pas été si exclusif. Mais, dans certaines questions, comme celle du fondement de la Christologie telle qu'il l'expose à Marcion, la preuve scripturaire est l'argument principal. D'ailleurs, presque dans tous ses ouvrages, Tertullien s'autorise continuellement de paroles de prophètes et d'apôtres. Du point de vue pratique, l'autorité des Écritures prophétiques signifie pour lui que, grâce aux prophéties, il peut croire plus facilement à l'incroyable Christ. Dans *Adv. Prax.* 29,1, il écrit 'Sufficiat Christum ... mortuum dici et hoc quia ita scriptum est. Nam et apostolus, non sine onere pronuntians Christum mortuum, adicit "secundum scripturas", ut duritiam pronuntiationis scripturarum auctoritate molliret ...'. À côté de 'scripturarum auctoritas' nous trouvons une fois aussi 'auctoritas prophetiae', lorsque Tertullien fait valoir une preuve par les prophéties (*Praescr.* 20,4)².

Outre *auctoritas*, *probare* est, lui aussi, un mot fréquent lorsque Tertullien a recours à la preuve par les prophéties. Il l'emploie aussi, en général, pour la preuve scripturaire. 'Probare' ... debetis ex scripturis lance-t-il à Praxéas (*Adv. Prax.* 11,1). 'Evangelium probabit' dit-il dans *Adv. Marc.* III,15,7. La preuve de l'autorité du Christ est donc fournie par le fait que des prophéties de l'Ancien Testament

1. E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the early Church*, p. 176. E. C. BLACKMAN aussi observe que, dans l'esprit de Tertullien, l'accomplissement de la prophétie est la preuve indispensable de l'autorité du Christ. Mais c'est à tort qu'il dit que l'auteur s'écarte de cette règle dans *Carn.* 5,7: 'But in De Carne 5 he does attach full weight to Christ's miracles, and so inadvertently gives Marcion his point: "virtutes spiritus dei deum, passiones carnem hominis probaverunt"', dans *Marcion and his Influence*, p. 73. Dans ce chapitre de *Carn.*, il est question de tout autre chose, non pas de l'autorité divine et messianique du Christ, mais de sa nature divine et humaine. BLACKMAN ne tient pas compte de ce contexte qui a fait différent.
2. Dans *An.* 4,1, *auctoritas prophetiae* se présente également, mais il ne s'agit pas ici d'une preuve par les prophéties; il y est question de l'autorité d'une parole de Gn. 2.

30

2/16
16
2/16

How is it that one believes in Christ and his Church, this question requires an answer. One of the most important that Tertullian gives is that the prophetes prove that he is the Lord. In the New Testament also we find this

'Sicherung' of faith in Christ, above all in Luke. In the course of time this reference to prophetes has however changed in character. To recognise has become in Justin to verify. It is not quite the case in Tertullian, although the influence in Justin is undeniable. In any case, by his recourse to the prophets, he is opposing himself diametrically to Marcion. The latter does not recognise the authority of the Old Testament and has another reply to the question which we are examining. It is not their predictions which convince us of the authority and the significance of Christ, but Christ justifies himself through his acts and his miracles (Latin). Tertullian objects that the Christ himself weakened the authority of this kind of proof in declaring: 'multos ventoros et signa facturos et virtutes magnas edituros' (that is to say the false Christ, *ibid.*). The Christ shows through this 'temerariam signorum et virtutum fidem', that faith founded on signs and miracles is senseless' (*ibid.*). A 'Christ' who appears suddenly without being announced is a hazard which is too great and therefore doubtful. Thus are the false Christs, who will come unexpectedly without any authority having announced them. The proofs on which Marcion's faith in Christ must base itself. Tertullian thinks them as being (Latin). / For Tertullian the true persuasive force is linked to *vetustas et praedicatio*, in the past and to the old prophetes. Dealing with Marcion, Tertullian goes from 'facts' to the 'Word'. He does not want to be blinded by fortuitous facts but wishes to hold on to what was said in the name of God. This taking up of a theological position is of great weight. In this way, the 'facts' and all that eyes have been able to note lose their preponderance. The last authority resides in the preaching of the prophets, for Jesus is not conclusively proved by his own miracles and prophetes if it is not true also that the Old Testament prophets had foretold Him.

One cannot say that the proof through prophetes, nor the proof through Scripture in general, is the unique argument that Tertullian uses. He was not so exclusive. But in certain questions as that of the foundation of Christology such as he demonstrates to Marcion, scriptural proof is the principal argument. Moreover, in almost all his works, Tertullian gets his authority continually from the words of the prophets and apostles. From the practical point of view the authority of the prophetic Scriptures means for him that thanks to prophetes he can believe more easily in the unbelievable Christ. In Adv. Prax. 29,1, he writes: (Latin). Besides 'scripturarum auctoritas' we also find once 'auctoritas prophetae', when Tertullian wants to make a proof valid through prophetes (Praescr. 20,4).

Besides auctoritas, probare is itself too a frequent word when Tertullian has recourse to proof through prophecy. He uses it too, in general, for scriptural proof. 'Probare'... debetis ex scripturis' he throws at Praxas (Adv. Prax. 11,1). 'Evangelium probabit' he says in Adv. Marc. III, 15,7. The proof of Christ's authority is therefore furnished by the fact that prophetes from the Old Testament/

se sont accomplies en lui, autour de lui et après lui. Isaïe, par exemple, profère la menace que ceux qui n'écouteront pas périront par le glaive; le fait, après le Christ, que le pays juif a été ravagé par des ennemis, est pour Tertullien une preuve que le Christ est celui qu'il fallait écouter. 'Sic et machaerae ... comminatio: "Si nolueritis nec audieritis me, machaera vos comedet". *probabil* Christum fuisse, quem non audiendo perierunt' (*Adv. Marc.* III,23,4). La prophétie, remémorée à l'occasion de certains faits, prouve (*probare*) que c'est le Christ qui est venu. Inversement, il emploie aussi *probare* pour dire que ces 'faits' prouvent que la prophétie, à présent, s'est réalisée (*Adv. Marc.* III,20,10): 'certa erit ratio interpretationum nostrarum, ipso etiam exitu rerum *probante*, quas in Christum apparet praedicatas', en faisant voir que l'aboutissement des choses, qui ont été prédites à propos du Christ, forme une preuve. Quoiqu'il en soit, *probare* concerne toujours l'autorité de l'Écriture. Lorsque, au début de son cinquième livre contre Marcion, où il commente toutes les lettres de Paul, Tertullien parle de l'autorité de l'apôtre, il cite aussi des textes prophétiques qui, selon lui, ont annoncé la venue de Paul. Cette démonstration ne plaît évidemment pas à Marcion. Tertullien le défie de lui apporter une autre preuve. Sans preuve on ne peut croire, pas même à l'autorité de Paul. 'Nego, ut te *probare* compellam': Je refuse d'avoir sans plus confiance en Paul, 'afin de vous forcer d'apporter une preuve' (*Adv. Marc.* V,1,7). 'Aut *proba* esse quae credis aut, si non *probas*, quomodo credis? Aut qualis es adversus eum credens, a quo solo *probat*ur esse quod credis?' (ibid.). L'autorité de l'apôtre ne devient évidente qu'à partir du moment où nous découvrons que les prophéties du Créateur, c'est-à-dire de l'Ancien Testament, s'accomplissent en lui.

Voici enfin quelques exemples qui élucideront la manière dont Tertullien use de l'argument prophétique. Dans *Adv. Marc.* IV,13,1-4, il est en train de montrer que, dans le Christ, s'est accompli ce que l'Ancien Testament avait prédit. Il suit le texte de l'évangile de Luc, que Marcion admet plus ou moins. Dans *Lc.* 6,12, il lit à propos du Christ, qu'il 'ascendit in montem et illic pernoctat in oratione' et, ajoute-t-il, 'utique auditur a patre'. Suit la preuve: Isaïe parle 'in montem excelsum ascende, qui evangelizas ...', et plus loin: 'adsum, dum hora est, in montibus, ut evangelizas auditionem pacis'. Nahum aussi parle de 'pedes in monte evangelizantis pacem'. Psaume 22 (21), 3 dit: 'clamabo per diem ... et nocte' et enfin Psaume 3,5 dit que Dieu 'exaudivit me de monte sancto suo'. Tertullien, triomphant, clôt cette énumération impressionnante en la résumant en ces termes: 'Habes nominis repraesentationem, habes actum evangelizantis,

habes locum montis et tempus noctis et sonum vocis et auditum patris, habes *Christum prophetarum*'.

Pour compenser cet exemple, qui, en l'état actuel des connaissances exégétiques, ne laissera pas de faire sourire, citons-en un autre. Dans *Adv. Prax.* 16, Tertullien dit que, dès le début de la Bible, nous lisons que Dieu agit d'une manière incontestablement humaine, avec 'affectus humanos' et 'passiones humanas', des sentiments humains et des passions humaines (*Adv. Prax.* 16,4). C'est ce qui incite Marcion à se moquer de ce Dieu, mais il ne comprend pas, dit Tertullien, que Dieu se manifeste ainsi 'ut facilius crederemus Filium Dei descendisse in saeculum' (*Adv. Prax.* 16,3). *Saeculum* est ici le monde corrompu, détourné de Dieu¹. Tertullien montre ici qu'il a de l'accord de l'Ancien Testament et du Nouveau sur l'idée de Dieu une intelligence dont on ne saurait faire bon marché avec des railleries sur ses méthodes exégétiques. La nouvelle manière de juger les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, comme on la voit, par exemple, chez G. von Rad², K. H. Miskotte³, etc., correspond exactement à la citation d'*Adv. Prax.* À y regarder de près, Tertullien dit la même chose.

b. Le raisonnement circulaire

Aux yeux de Tertullien l'autorité des prophéties et celle du Christ sont si étroitement liées, que l'une confirme l'autre. Si on croit à l'autorité des prophètes, on arrive par eux à croire dans le Christ. C'est là l'argument prophétique proprement dit. Mais Tertullien inverse parfois le raisonnement: le Christ prouve aussi que les prophètes ont raison. En accomplissant ce qu'ils ont prédit, il confirme leur autorité. C'est la preuve par les prophéties inversée. C'est surtout Justin qui, avant lui, eut recours à ce raisonnement⁴.

1. Pour *saeculum*, voir p. 127, note 2.
2. Dans son livre *Theologie des Alten Testaments I*, p. 218, VON RAD rattache les anthropomorphismes des prophètes à l'incarnation de Dieu, telle que l'enseigne le N.T.: 'Die Zeit, da Gott als Mensch angebetet werden konnte, war noch nicht gekommen'.
3. À propos des représentations anthropomorphes de Dieu dans l'A.T., K. H. MISKOTTE, dans *Wenn die Götter schweigen*, dit que 'dieses "Niedere" zur Kon-deszendenz Gottes gehört ... nicht so, dass es wäre, als überkäme dabei Gott etwas ihm Fremdes; es ist in seinem Wesen angelegt und vorbereitet, dem Menschen zugewandt zu sein, für Menschen verständlich zu sein, mit dem Menschen Gemeinschaft zu pflegen, ja ein Mensch unter den Menschen zu sein'.
4. H. VON CAMPENHAUSEN dit que Justin redonne toute son importance au schéma historique de la prophétie et de l'accomplissement, mais 'es dient jetzt... in charakteristisch veränderter Zielsetzung weniger dazu, den Christus-glauben vor der Schrift auszuweisen, als vielmehr umgekehrt, die bedrohte Autorität der Schrift aufs Neue zu begründen', dans *Entst. chr. Bib.*, p. 109.

have been accomplished in him, around him and after him. Isaiah for example proffers the threat that those who do not listen will perish by the sword; the fact is that after Christ, the Jewish countryside was ravaged by enemies and this for Tertullian is a proof that the Christ is he to whom it was necessary to listen. 'Sic et machaerae..comminatio: (latin). Prophecy remembered on the occasion of certain events proves (probare) that it is the Christ who came. On the other hand, he also uses probare in order to say that these facts prove that prophecy, at present, has been realised (Adv. Marc. III,20,1) (latin), making us see that the course of events which were predicted concerning Christ forms a proof. However this may be probare always concerns the authority of Scripture. When at the beginning of his fifth book against Marcion, in which he comments all the letters of Paul, Tertullian speaks of the authority of the apostle, he also quotes prophetic texts which according to him announce the coming of Paul. This demonstration, does not evidently please Marcion. Tertullian challenges him to bring him another proof. Without proof one cannot believe, not even on the authority of Paul. 'Nego, ut te probare compellam': I refuse to have any more confidence in Paul, in order to force you to bring forward a proof' (Adv. Marc V.I.7 (latin). The apostle's authority only becomes evident from the moment when we discover that the prophecies of the Creator, that is to say from the Old Testament, are accomplished in him.

Finally, here are a few examples which will clarify the way in which Tertullian uses the prophetic argument. In Adv. Marc, IV,13,1-4, he is in the process of showing that in Christ, what had been predicted in the Old Testament is accomplished. He follows a text from St. Luke's Gospel that Marcion admits more or less. In Luke 6,16 he reads concerning Christ, that he (latin) and he adds (latin). There follows the proof: Isaiah speaks (latin) and further on (latin). Nahum also speaks of (latin). Psalm 22 (21) 3 says: 'clamabo per diem..et nocte' and finally Psalm 3,5 says that God 'exaudivit me de monte sancto suo'. Tertullian, triumphing, closes this impressive enumeration by summing it up in these terms: (latin)/.

To compensate for this example which in the present state of exegetic knowledge will not fail to raise a smile, let us quote another one. In Adv. Prax 16, Tertullian says that from the beginning of the Bible, we read that God acts in an incontestably human manner with 'affectus humanos' and 'passiones humanas' human sentiments and passions (Adv. Prax, 16,4). This is what incites Marcion to mock this God but he does not understand Tertullian says that God manifests himself thus (latin). Saeculum here is the corrupt world, the world turned away from God. Here Tertullian shows that he is in agreement with the Old and New Testaments on this idea of God, it is an intelligence concerning which one should not cheaply deal with mockery on his exegetical methods. The new way of judging the anthropomorphisms of the Old Testament, as one sees, for example, in G. von Rad, K.H. Miskotte, etc. exactly corresponds to the quotation from Adv. Prax. Looking at it closely, Tertullian is saying the same thing.

b. Circular reasoning.

In the eyes of Tertullian, the authority of the prophecies and of Christ are so closely linked that the one confirms the other. If one believed in the authority of the prophets, one arrives through them in believing in Christ. This is the prophetic argument properly speaking. But Tertullian sometimes inverts this reasoning: Christ proves the prophets are right just as much as the prophets prove Christ. In accomplishing what they predicted, he confirms their authority. It is a proof by prophecies reversed. It is above all Justin who, before him had recourse to this reasoning process./

Il arrive à Tertullien de se servir de cette argumentation lorsqu'il veut défendre l'autorité de l'Ancien Testament. Dans son Apologétique, il écrit déjà: 'idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis' (*Ap.* 20,3). Il s'agit là de l'autorité des Écritures en général. À propos du Christ, il dit dans *Adv. Marc.* IV,42,3: 'Nam et Herodi velut munus a Pilato missus Osee vocibus fidem reddidit'. Osée parle d'un cadeau à un roi. La réalisation de cette parole dans la vie du Christ garantit l'autorité de la prophétie. L'exemple le plus évident de l'argument prophétique inversé se trouve dans *Adv. Marc.* III,20,1, où Tertullien dit du Christ: '... talis probatus, qualiter adnuntiabatur, ... ex ista consonantia rerum eius et scripturarum creatoris illis etiam restituenda sit fides': 'maintenant que la preuve est faite qu'il est comme il a été annoncé – en vertu de la concordance de son histoire (faits et circonstances) avec les écrits du Créateur – il faut que la confiance en ces (écrits) soit rétablie'. Ici, nous voyons les deux moitiés du raisonnement circulaire l'une après l'autre: les prophètes ont prédit et, dans le Christ, les choses se réalisent: voilà qui garantit l'autorité du Christ. Le Christ correspond à ce que les prophètes avaient prédit: voilà qui garantit l'autorité des prophètes.

De toute évidence ce raisonnement circulaire n'est pas pertinent pour des profanes; mais Tertullien l'utilise presque exclusivement pour convaincre ceux qui reconnaissent, soit les prophètes soit le Christ.

c. Le sens historique

La controverse avec Marcion occupe une place énorme dans l'œuvre de Tertullien. Il s'est donné beaucoup de peine pour réfuter la doctrine concernant le nouveau Dieu, qui se serait manifesté dans le Christ. Tout en discutant, il expose çà et là de vastes vues sur l'enchaînement des temps. Il les doit naturellement, dans une certaine mesure, à d'autres, sans doute d'abord à Irénée. En toute équité, on peut toutefois supposer que son intuition de la chose biblique l'a inspiré tout autant. Envers Marcion il maintient la relation qui existe entre le Christ et l'Ancien Testament prophétique. Cela l'amène à élaborer des théories et des schémas sur le cours des temps. Nous en avons déjà parlé¹. Voyons à présent ce sens de l'histoire par rapport à la preuve par les prophéties.

Lorsque, discutant avec Marcion, il arrive à la deuxième épître de Paul aux Corinthiens, 2 Co. 1,3, où Dieu est appelé 'le Père des

1. Voir p. 82 sqq.

misericordes', arrête son attention. 'Si vero ex eo tempore hunc titulum ei adscribit quo revelatus, quasi exinde sit 'pater misericordiarum', quo liberare instituit genus humanum, atquin nos et ex eo tempore negamus illum, ex quo dicitur revelatus' (*Adv. Marc.* V,11,3). Si Dieu ne devint 'Père des miséricordes' qu'à partir du moment où il vint sauver le genre humain¹, Tertullien pense qu'il est à rejeter. Pour Marcion, le Dieu miséricordieux n'entra en action qu'au moment où apparut le Christ: avant lui régnait seul le Créateur méchant. Tertullien attaque Marcion sur le point de l'apparition soudaine de ce Dieu miséricordieux: il n'y aurait pas eu de préparation. Voilà qui est, pour Tertullien, trop fantaisiste, suspect et incertain. Qui sait ce qui, demain ou après-demain, peut nous arriver d'imprévu! Non, dit-il, en réalité le 'Père des miséricordes' s'est minutieusement préparé à l'œuvre du Christ. Tertullien signale la miséricorde témoignée aux Ninivites (*Jonas* 3), à Ézéchias (2 R. 20,5), au roi Achab et au roi David. Dès l'Ancien Testament, Dieu agit donc 'ex misericordiae adfectu' (*Adv. Marc.* V,11,2). Par cela même la révélation dans le Christ a été prédite et préparée. L'action de Dieu fait naître au cours des siècles des formes nouvelles, il y a prédiction et accomplissement. Dans *Ap.* 20,2, Tertullien pose comme principe général: 'Quicquid agitur, praenuntiabatur'.

Un schéma plus élaboré de l'histoire se trouve dans *Adv. Marc.* V,17,2, où est commenté le texte d'*Ep.* 1,10 sur la 'plénitude des temps'. Cette expression (*adimpletio temporum*) trahit, dit-il, que pour Dieu il y a 'initium', 'tempora' et 'temporum adimplendorum dispensatio', un début, des temps et une organisation de la plénitude des temps. C'est là tout autre chose que l'unique moment où le Dieu de Marcion intervient dans l'histoire du monde. C'est dans *Adv. Marc.* V,6,5 que Tertullien schématise le plus: 'Creatori autem competit utrumque: et ante saecula proposuisse et in fine saeculorum revelasse, quia et quod proposuit et revelavit medio spatio saeculorum in figuris et aenigmatibus et allegoriis praeministravit'². C'est ainsi qu'il y a un enchaînement de tous les temps. Le dessein unique de Dieu domine tout, même si ce dessein s'accomplit en différentes étapes.

Chez Marcion l'histoire se désagrège. À vrai dire, il n'y a pas de vraie

1. *Liberare* traduit σωζεν; *salvare* ne devint courant que plus tard.

2. En latin chrétien, comme c'est le cas aussi chez Tertullien, *saeculum* prend le sens de 'monde mauvais'; cf. A. P. ORBÁN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, p. 239. Dans ce passage, *saeculum* a toutefois encore le sens général de 'Zeitalter' (voir ST. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p. 27).

It happens that Tertullian uses this argument when he wants to defend the authority of the Old Testament. In his Apologeticum he already writes (latin). There it is a question of the authority of Scripture in general. Concerning Christ he says in Adv. Marc IV, 42,3: (latin). Osee speaks of a present to a king. The realisation of this prophecy in the life of Christ guarantees the authority of the prophecy. The most striking example of the reverse prophetic argumentis found in Adv. Marc III,20,1) where Tertullian says of Christ (latin): 'now that the proof has been made and that he is as he was announced - in virtue of the agreement between his history (deeds and circumstances) with the writings of the Creator - it is necessary that confidence in these (writings) should be re-established'. Here we see the two halves of the circular reasoning one after the other: the prophets have predicted Christ and in Christ things are realised: that is what guarantees Christ's authority. Christ corresponds to what the prophets had predicted: that is what guarantees the authority of the prophets.

Obviously this circular reasoning is not relevant for unbelievers; but Tertullian uses it almost exclusively to convince those who acknowledge either the prophets or Christ.

c. Historical sense.

The controversy with Marcion occupies an enormous place in Tertullian's work. He went to a lot of trouble in order to refute the doctrine concerning the new God, who would be manifest in Christ. Whilst arguing, here and there he shows his vast views on the linking up of time. He owes them quite naturally in a certain measure to others, doubtless to Irenee first of all. In all equity, one could nevertheless suppose that his intuition of biblical things inspired him just as much. Towards Marcion, he maintains the relationship which exists between Christ and the prophetic Old Testament. This brings him to draw up theories and plans about the course of time. We have already spoken about this. Let us see now this sense of history in its relationship with proof through prophecy. /

When, whilst arguing with Marcion, he comes to the second epistle of Paul to the second Corinthians, 2 Co. 1,3 in which God is called the Father of the poor in heart, touches his attention. (Latin). (Adv. Marc. V.II,3). If God only becomes the Father of the poor in heart, from the moment when he comes to save the human race, Tertullian thinks that he is to be rejected. For Marcion, the God of the poor in heart only enters into action at the moment when Christ appears: before him the bad Creator reigned alone. Tertullian attacks Marcion on the point of the sudden apparition of this God of the poor in heart: there would have been no preparation, For Tertullian, that is what would have been, too fantastic, suspect and uncertain. Who knows what strange thing could happen to us tomorrow or the next day! No, he says, at any event the Father of the poor in heart, has minutely prepared the work of Christ. Tertullian notes the poverty of spirit borne witness to in the Ninivites (Jonah 3), in Ezechias (2,R.205) to king Achab and king David. From the Old Testament, God therefore acts 'ex misericordiae adfectu (Adv. Marc. V,11,2) Through that very thing revelation in Christ was predicted and prepared. The action of God gives birth in the course of centuries to new forms, there is prediction and accomplishment. In Apo. 20,2, Tertullian puts forward as a general principle: 'Quicquid agitur, praenuntiatur'.

A more elaborate plan of history is found in Ad. Marc. 5,17,2, where the text of Ep. 1,10 on the fullness of time is commented. This expression (adimpletio temporum) betrays, he says, that for God there is 'initium', 'tempora' and 'temporum adimplendorum dispensatio', a beginning, time and an organisation for the fullness of time. This is quite another thing than the unique moment in which Marcion's God intervenes in the world's history. It is in Adv. Marc. V,6,6 that Tertullian is at his most schematic: (Latin). Thus it is that there is a linking up of all time. God's unique design dominates all, even if this design is accomplished in different stages.

In Marcion history comes apart. Truly speaking, there is no true/

histoire du tout, il n'y a que des temps. Mais par l'argument prophétique on témoigne de l'enchaînement des temps, des intentions de Dieu, qui relie tous les temps. En fin de compte, il n'y a qu'unum tempus'; '... apud homines ... distinguitur' (*Ap.* 20,5). Pour nous, il y a le passé, le présent et l'avenir. Par la prophétie qui se réalise nous apprenons que Dieu a organiquement relié les temps. Pour Dieu, les temps sont rapprochés dans leur ordre. Ce n'est pas un Dieu qui improvise des caprices et des surprises. Il sait d'avance ce qui va se passer, car il a pris des dispositions: 'Praescientia ... tantos habet testes, quantos fecit prophetas' (*Adv. Marc.* II,5,4).

Tertullien a vu dans le Seigneur un Dieu de l'ordre au plus haut point. Cet attribut de l'ordre n'a pas à ses yeux une importance secondaire. Ce n'est que par l'ordre que Dieu prouve sa puissance. Par l'ordre Dieu est crédible. 'Eius erit res, apud quem invenitur rei praeparatura' (*Adv. Marc.* IV,13,5).

d. Remarques finales

L'ancienne Église avait l'habitude de voir dans les paroles de l'Ancien Testament l'annonce précise et incontestable de l'avènement de Jésus-Christ. Inutile de répéter ici les nombreuses et fracassantes condamnations que cette manière d'interpréter a suscitées. Il est encore moins dans notre intention d'entamer ou de juger problématique la part de vérité qu'elles comportent. Sans doute que, dans la plupart des cas, les auteurs chrétiens n'ont pas pris au sérieux le contexte, qu'ils ont méconnu les intentions des auteurs prophétiques, qu'ils ont présenté comme évidents des rapports savamment échafaudés, etc. etc.

Dans l'étude de la preuve par les prophéties chez Tertullien, toutes ces objections modernes nous reviennent aussitôt à l'esprit. Mais, des rapports qu'il met entre l'Ancien Testament et le Nouveau, retenir seulement les erreurs exégétiques, c'est l'expédier un peu vite; de même, ne vouloir 'tolérer' l'argument prophétique qu'en tenant compte des méthodes d'interprétation en vigueur, à cette époque, chez les rabbins et autres théologiens. Car alors nous échapperaient des éléments valables dans la méthode de la preuve par les prophéties. Condamnations et condescendance intellectuelle apparaissent alors comme irritantes au plus haut point.

Il y a, en effet, un facteur important dans la preuve par les prophéties, auquel, jusqu'à présent, on n'a pas prêté assez d'attention: la conscience du caractère historique de l'action divine¹. Pour le dire

1. À ce sujet, cf. notamment H. VON CAMPENHAUSEN, au sujet de Justin, *Entst. chr. Bib.*, p. 116.

brèvement, trop brièvement, la preuve par les prophéties procède d'une attitude de foi pour laquelle l'Écriture n'enseigne pas une série de règles sur Dieu et la vie, ni un système ou une conception de la vie et du monde, mais une attitude de foi dans laquelle l'Écriture témoigne de choses que Dieu a faites ou fait à l'intention de son peuple. Cette attitude à l'égard de l'Écriture correspond à l'intention de ceux dont les écrits ont été recueillis dans la Bible. Ce que les prophètes et les autres auteurs de l'Écriture veulent, c'est montrer aux auditeurs et aux lecteurs ce que Dieu fait lui-même et non ce que les fidèles pensent de lui et découvrent à son sujet. Tous les prophètes se sentiraient lésés si, en dernier ressort, on s'informait de leur propre intention¹. Elle n'est évidemment pas négligeable. Leurs 'intentions' sont la voie par laquelle l'intention de Dieu doit se faire connaître. Mais la 'voies auctoris' – non pas selon notre manière de voir, mais selon la leur – n'est que l'avant-dernière. La dernière et réelle est l'action souveraine de Dieu.

Les auteurs ecclésiastiques qui se sont servis de la preuve par les prophéties, l'ont bien vu. Le plus souvent au détriment de l'avant-dernière: le contexte, l'intention des prophètes eux-mêmes, etc. Mais ils ont au moins tenu compte du contexte tout autre dans lequel se place l'Ancien Testament: le Nouveau Testament. Ils n'ont pas cherché les rapports dans des idées de prophètes et dans des faits de la vie de Jésus, mais dans les œuvres de Dieu, qui les imprègnent les uns et les autres.

C'est surtout Gerhard von Rad, qui, dans son ouvrage 'Theologie des Alten Testaments' a appelé l'attention sur le droit et le devoir de lire ainsi l'Ancien Testament².

Ceux qui, ces dernières années, ont étudié l'Ancien et le Nouveau Testament ainsi que les premiers auteurs chrétiens ont remarqué que partout règne un sens très particulier du temps. G. von Rad dit que, quelque soit l'événement décrit dans l'Ancien Testament, que l'on considère: 'immer wird man darauf stossen, dass das geschilderte Ereignis im Schatten eines zukunftssträchtigen Gotteswortes steht und über sich hinaus auf etwas Kommendes weist'³. L. Goppelt indique comme fondement des citations de l'Ancien Testament dans

1. 'Das Alte Testament kann nicht als Frömmigkeits- oder Glaubensgeschichte verstanden werden: das schöpferische Gotteswort gründet die Heilsgeschichte', dit HANS-JOACHIM KRAUS au sujet de la méthode typologique de von Rad, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, p. 438.

2. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, surtout II, p. 329 sqq.

3. G. VON RAD, op.cit., II, p. 385.

history at all, there is only time. But for the prophetic argument one bears witness to the linking up of time, of the intentions of God, which bind together all time. Finally, there is only 'unum tempus'....apud homines...distinguitur' (Apo. 20,5). For us, there is the past, the present; and the future. For prophesy which is realised, we learn that God has bound time together organically. For God, all times are brought together in their order. There is not a God who improvises caprices and surprises. He knows in advance what is going to happen, for he has taken his dispositions: 'Praescientia..tantos habet testes, quantos fecit prophetas. (Adv. Marc. II, 5,4)

Tertullian saw in the Lord the supreme God of order. In his eyes this attribute of order has not a secondary importance. It is only through order that God proves his power. Through order, God is credible. 'Eius erit res, apud quem invenitur rei praeparatura' (Adv. Marc. IV,13,5).

d. Final remarks.

The old Church had the habit of seeing in the words of the Old Testament a precise and incontestable announcement of the coming of Jesus Christ. It is useless to repeat here the numerous shattering condemnations to which this manner of interpreting gave rise. It is still less our intention to take up or to judge problematic the part of truth that they bear with them. Doubtless in most cases, Christian authors did not take the context seriously, they misunderstood the intentions of the prophetic authors, they presented as evident relationships knowingly pieced together etc, etc.

In a study of proof by prophecies in Tertullian, all these modern objections come back straight away to our minds that concerning the relationship that he brings between the Old and the New Testaments, to only retain the exegetical errors would be to dismiss him a little too quickly; like only wishing to tolerate the prophetic argument by taking it out of the methods of interpretation in vogue, at that time, among the rabbis and other theologians. For them valuable elements would escape us in the method of proof by prophecy. Condemnation and intellectual condescension then appear irritating to the highest degree.

There is, in fact, an important factor in proof by prophecies, to which, until now, one has not given enough attention: the cautiousness of the historic character of divine action. To speak/ of this briefly, too briefly, the proof by prophecies proceeds from an attitude of faith for which Scripture does not teach a serious of rules on God and life, nor a system or conception of life and world, but an attitude of faith in which Scripture bears witness to things that God has done or does for the sake of his people. This attitude with regard to Scripture corresponds to the intention of those whose writings have been gathered together in the Bible. What the prophets and the other authors of Scripture want is to show to their listeners and their readers what God does himself and not what the faithful think of him and discover about him. All the prophets would feel themselves gravely injured if in the last resort one asked them about their proper intentions. Obviously it is not negligible. Their intentions are the way through which God's intention must make itself known. But the 'mens auctoris' - not only according to our way of seeing, but according to theirs - is only the next but last. The last and real way of seeing is the sovereign action of God.

The^x

129 cont'd/

The ecclesiastical authors who use proof by prophecies, have seen this very well. Most often to the detriment of the next to last; the context, the intention of the prophets themselves, etc. But they have at least taken account of quite another context in which the Old Testament is placed: the New Testament. They have not sought the relationships in the ideas of the prophets and in the facts of the life of Jesus, but in the works of God, which impregnate them all, through and through.

Above, all Gerhard von Rad, who, in his work 'Theologie des Alten Testaments' has called attention to the right and duty of reading the Old Testament thus.

Those who, in these latter years, have studied the Old and New Testaments as the first Christian authors have noticed that everywhere there reigns a very particular sense of time. G. von Rad says that, whatever the event described in the Old Testament, and however one considers it: (German). L. Goppelt indicates as a foundation for the quotations from the Old Testament in/

le Nouveau: 'eine weite und tiefe heilsgeschichtliche Schau', à savoir, qu'au temps du Christ s'accomplit ce qui, au temps de l'ancienne Alliance, a commencé et a été annoncé et que, de la même manière, au temps du Christ, l'accomplissement dernier a commencé et a été annoncé¹.

J. Kleavinghaus commence son étude de la Didachè par un paragraphe intitulé 'Das Zeitgefühl'². Dans les prières de la Didachè il trouve 'besonders klar das Zeitgefühl der urchristlichen Kirche', de nouveau en tant qu'accomplissement du passé et promesse du temps dernier³.

Tertullien, lui aussi, s'inscrit dans cette tradition. Non pas seulement parce que, de fait, il utilise la preuve par les prophéties, mais parce qu'en même temps il s'est rendu compte que cette preuve ressortit à une vision très déterminée de l'histoire. Il insiste pourtant moins que le Nouveau Testament sur la fin des temps qui est à venir. Pour lui, il importe surtout d'établir le lien qui relie le Christ et l'Église aux temps passés, jusqu' 'ante saecula'⁴. La 'preuve' que les textes prophétiques lui fournissent est un produit, une manifestation d'une connexion qui, en soi, est beaucoup plus vaste qu'une connexion entre textes bibliques. 'Dieser ganzen Praxis des Zitierens war doch das Wissen um einen breiten Grundstock des Gemeinsamen vorgegeben'⁵. Ce qui est valable pour le Nouveau Testament l'est aussi pour Tertullien. Certes, c'est un élément important qui, après le Nouveau Testament, s'est ajouté. Le Nouveau Testament cite les prophètes pour prouver les titres de Jésus à la qualité de Messie, surtout à l'égard des Juifs, qui mettaient ces titres en doute. Les adversaires de Tertullien étaient surtout des gens qui déniaient l'autorité de l'Ancien Testament lui-même. Or, c'est à eux que Tertullien montre le rapport de l'avènement du Christ avec des événements et des paroles qui appartiennent à un lointain passé. Ainsi, il fait aussi découvrir à

1. L. GOPPELT, *Typus*, p. 248 sq.

2. J. KLEAVINGHAUS, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung*, p. 130.

3. Depuis quelque temps, la théologie dans son ensemble tient de nouveau beaucoup plus compte de la conscience particulière du temps que comportent l'Ancien et le Nouveau Testament. Cf., entre autres, H. BERKHOF, *Christus, de zin der geschiedenis*: 'Les documents montrent clairement que cette extraordinaire mutation brusque (c'est-à-dire le sens historique) à l'égard de la pensée naturaliste est liée d'une manière infrangible à la foi dans ce Dieu qui intervint en faveur de son peuple et transforma ainsi les événements en histoire dirigée', p. 18.

4. *Saeculum* a ici le sens de 'Zeitalter', voir p. 127.

5. G. VON RAD, op.cit. II, p. 341.

ses lecteurs qu'il y a cohérence dans les actions de Dieu, que Dieu, comme Créateur et comme Père du Christ, est le même et que les temps de ce monde s'inscrivent dans un seul vaste cadre. Par rapport au Nouveau Testament cette ampleur n'est pas quelque chose d'étranger, mais elle est bien un nouvel élément.

the New: (German), to wit, that in the time of Christ is accomplished that which, in the time of the old Alliance, began and was announced and which, in the same manner, in Christ's time, the last accomplishment began and was announced.

J. Kleivinghaus begins his study of the Didache by a paragraph entitled 'Das Zeitgefuhl'. In the prayers of the Didache he finds (German), again as an accomplishment of the past and a promise of the last time.

Tertullian himself too inscribes himself in this tradition. Not only because in fact he uses proof through prophecy but at the same time he has been aware that this proof brings out a very determined vision of history. However, he insists less than the New Testament on the end of time which is to come. For him, it is above all important to establish the link which binds the Christ and the Church to the past times until 'ante saecula'. The proof that prophetic texts give him is a product, a manifestation of a collection which, in itself, is much vaster than a connection between biblical texts. (German). What is valid for the New Testament is also valid for Tertullian. Certainly there is an important element which after the New Testament has been added. The New Testament quotes prophets to prove the titles of Jesus in his quality as Messiah, above all with regard to the Jews, who put these titles in doubt. Tertullian's adversaries were above all people who were denying the authority of the Old Testament itself. Now it is to them that Tertullian shows the link between the coming of Christ and the events and words which belong to a far off past. Thus, he leads his readers to discover/ that there is a coherence in the actions of God, that God as a Creator and as Father of Christ, is the same and that the times in this world are written into a much vaster framework. In comparison with the New Testament, this breadth of vision is not something foreign but it is a very new element. /

LE CHRIST, RÉVÉLATION DES CHOSES CACHÉES

REMARQUES GÉNÉRALES

Les rapports entre le Christ et l'Ancien Testament sont, chez Tertullien, de différentes espèces. Nous venons de considérer, dans le chapitre III, la prophétie au sens strict du mot; le rapport entre l'Ancien Testament et le Nouveau est celui de la prophétie et de l'accomplissement. Il existe une autre forme de prophétie dont nous n'avons pas encore parlé, la typologie: on pourrait aussi l'appeler 'la prophétie secrète'. Dans la typologie, la prophétie est donnée d'une manière cachée, la plupart du temps non verbale. Ce sont des faits, qui parlent pour ceux qui en comprennent le langage. Ces faits peuvent être très variés: événements historiques, prescriptions de la loi divine, détails dans les récits bibliques, etc. La typologie embrasse un très grand domaine.

Bien qu'à son époque la terminologie herméneutique ne fût pas encore devenue une terminologie fixée, Tertullien a cependant été capable de voir la différence entre ce que, plus tard, on devait appeler prophétie et typologie. En termes très simples, il trace une ligne de démarcation. 'Scimus autem sicut et *vocibus* ita et *rebus* prophetatum; tam *dictis* quam et *factis* praedicatur resurrectio' (*Res.* 28,1). *Voces* et *dicta* sont les prédictions verbales, *res* et *facta* sont les prophéties secrètes, les 'types'. Nous rencontrons souvent le couple *voces* - *res* lorsque Tertullien veut faire une distinction entre ces deux formes de prédiction¹.

1. Le Dieu de Marcion n'a jamais communiqué de secrets à l'avance, 'non ulla rerum aut verborum aut nominum argumenta' (*Adv. Marc.* IV,25,1). Les 'noms' sont ici encore cités à part. Il s'agit de noms comme 'Josué', qui, dans le Christ, révèlent leur sens réel. Il arrive qu'*argumenta* accompagne seulement *res*, en face de *voces*: dans *Adv. Marc.* IV, 13,3, Tertullien dit du Christ: 'non tantum *vocibus* prophetarum, sed et *argumentis rerum* praedicatum'. Voir plus loin l'explication d'*argumentum* p. 204 sq. Avec *sermones*, dans le sens de 'paroles prononcées', nous trouvons *res* dans *An.* 43,11. Dieu veut nous aider 'per imagines et parabolas sicut *sermonum*, ita et *rerum*'.

Dans *Res.* 2,8, Tertullien emploie *sacramenta*¹ et *praedicationes*² pour indiquer qu'il y a deux formes de prédictions: les allusions cachées et les prophéties déclarées. Parlant des hérétiques gnostiques, Tertullien dit: 'certi enim, quam laborent in alterius divinitatis insinuatione adversum deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum, certe et in *sacramentis* priorem et in *praedicationibus* manifestatiorem'³.

La distinction entre des paroles et des faits prophétiques a été faite dès avant Tertullien. Justin écrit: Οἴσθα, ἔφη, ὅτι ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται ... παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν (*Dial.* 90,2). Irénée et surtout Métilon de Sardes ont accentué cette distinction⁴.

Étant donné que les paroles prophétiques, elles aussi, sont parfois obscures et ne s'éclairent que par la venue du Christ, nous n'examinerons pas seulement la terminologie des prophéties non verbales: nous étudierons toutes les allusions cachées concernant le Christ dans l'Ancien Testament.

Dans de nombreuses études on a considéré l'exégèse typologique de Tertullien⁵. On discute sur la question de savoir si, pour Tertullien, elle a été très importante ou non⁶. On constate que cette forme d'exégèse ne sert, elle aussi, qu'à combattre des adversaires⁷, qu'elle aban-

1. Pour une explication détaillée de ce mot, voir p. 135 sqq.

2. Pour une explication détaillée de ce mot, voir p. 104 sqq.

3. À propos de ce passage E. DE BACKER dit: 'Les "sacramenta" sont les prophéties obscures, parce que souvent faites sous forme de figures ou d'allégories; les "praedicationes" désignent celles qui n'ont pas ce caractère d'obscurité. "Sacramenta" signifie donc figures ou allégories prophétiques.' dans J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot 'sacramentum' I*, Les Anténi-céens, p. 122.

4. Métilon fait une distinction entre λεγόμενα et γινόμενα. C'est ce que J. DANÉLOU signale dans *Figure et événement chez Métilon de Sardes*, dans *SNT*, vol. VI, p. 284. '... nulle part la distinction n'est aussi clairement marquée que chez Métilon'.

5. G. ZIMMERMANN, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians* (1937); E. AUERBACH, *Figura*, *AR* 22 (1938), p. 450 sqq.; H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian* (1955); R. P. C. HANSON, *Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture*, *JTS* 12 (1961), p. 273 sqq.; G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche* (1962); O. KUSS, *Zur Hermeneutik Tertullians*, *Festschrift J. Schmid*, p. 138 sqq. (1963); T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, p. 117 sqq. (1967); H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 328 sqq.; D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien* (1970), p. 195-285.

6. H. VON CAMPENHAUSEN conteste l'idée de Zimmermann et de Kuss suivant laquelle l'explication (allégorique et) typologique était pour Tertullien 'von grosser Bedeutung'. 'Ich wüsste kaum einen Kirchenvater und ganz gewiss keinen Theologen des zweiten Jahrhunderts zu nennen, der ihre Bedeutung so stark zurückgedrängt hätte wie gerade er', *Entst. chr. Bib.*, p. 329.

7. O. KUSS: 'alle Methoden sind ihm im Grunde recht, wenn sie ihm nur nützen, den Gegner zu schlagen', op.cit. p. 152.

donne beaucoup trop de choses au hasard et aux circonstances¹ et qu'elle témoigne d'abscheuliche Geschmacklosigkeiten².

Gardons-nous de tels jugements. Il ne peut s'agir dans cette étude d'exiger de Tertullien une 'klare, theologische Gesamtanschauung'³, lui qui se trouve, qu'on le veuille ou non, en première ligne dans la lutte contre la mise en question des vérités fondamentales de la foi. Cela ne cadre d'ailleurs pas avec la nature directe, brillante et parfois fanatique de l'auteur. Nous essayerons de le prendre tel qu'il se montre dans ses écrits, dans sa langue, en tenant compte aussi des habitudes de son époque en matière d'argumentation⁴.

Voyons d'abord l'Ancien Testament. Que dit Tertullien sur la prophétie des 'choses' (*res*), sur les allusions cachées des temps d'avant le Christ? (1. 'Dieu cache ses mystères du salut'). Quelles sont les dénominations que Tertullien emploie et qu'entend-il par elles? (2. 'La terminologie des allusions cachées'). Nous verrons ensuite le Nouveau Testament, la révélation dans le Christ: c'est alors que tout est porté à la lumière. Ici nous trouvons la réalité; avant, nous n'en trouvons que l'indication. Pour le sens réel des allusions cachées nous trouvons de nouveau quelques dénominations fixes. (3. 'La révélation dans le Christ des choses cachées').

1. Dieu cache ses mystères du salut

Les mystères divins du salut sont si prodigieux que Dieu dut d'abord les annoncer d'une manière cachée. C'est pourquoi les anciennes révélations sont en soi souvent incompréhensibles. Ce n'est que dans le Christ, dit Tertullien, que Dieu révèle complètement ses mystères du salut, sa vérité, et qu'alors on comprend le sens de ce qui était caché⁵. Le sens de la révélation, que Dieu commença par garder secrète, est que nous découvrons après coup que Dieu a préparé son œuvre avant la venue du Christ. Cette idée soutient notre foi.

1. H. KARPP prétend que 'Tertullians Hermeneutik wie sein ganzes Wirken vielfach vom Augenblick bestimmt und alles eher als streng systematisch ist', op.cit. p. 29.
2. G. ZIMMERMANN, op.cit. p. 12.
3. Ainsi que le fait H. KARPP, op.cit. p. 28.
4. H. VON CAMPENHAUSEN dit de Tertullien: 'Seine Kampfschriften wimmeln von exegetischen Kniffen und Gewaltsamkeiten. Das bedeutet nicht, dass es Tertullian mit seinen Aufstellungen von vornherein gar nicht ernst gewesen wäre. Aber Tertullian ist Advokat, und den römischen Advokaten war vieles erlaubt, was den modernen, an unparteiische Sachlichkeit gewöhnten Exegeten empörend erscheint', *Entst. chr. Bib.*, p. 330.
5. Nous trouvons déjà cette idée dans le Nouveau Testament. 'Dieser Vorgang des nachträglichen Begreifens wird in der Emmaus-Geschichte unvergesslich geschildert', H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 60.

Pour cette vérité divine, qui se fait connaître d'une manière cachée, Tertullien emploie souvent le mot *sacramentum*. À en juger par le nombre des études¹ qui ont été consacrées à ce mot, c'est un des termes les plus difficiles chez lui. Son emploi de *sacramentum* nous intéresse ici dans la mesure où il a une fonction dans les problèmes de la relation entre le Christ et l'Ancien Testament. Tertullien a aussi utilisé le terme à d'autres propos et dans d'autres sens: nous ne nous en occuperons pas.

Il semble, que pour établir le sens et l'origine du mot chrétien *sacramentum*, Tertullien nous vient lui-même en aide. Il fait, en effet, souvent allusion au serment militaire *sacramentum militiae*². On a voulu en tirer la conclusion que l'emploi chrétien, du moins dans la mesure où il vise le domaine rituel, dérive de *sacramentum* dans le sens de 'serment militaire'. Mais cette interprétation a été contestée. On a remarqué qu'il s'agit alors d'artifice littéraire' et de 'jeu de mots édifiant'³.

Dans une étude récente, D. Michaélidès revient à l'idée qu'il faut comprendre *sacramentum*, chez Tertullien, à partir du serment militaire et en même temps à partir d'une autre fonction juridique que le mot avait dans le droit romain: le cautionnement. En cas de différend, on avait l'habitude de déposer une caution au sanctuaire; cette caution ne devenait disponible qu'après le procès⁴. Selon Michaélidès, toutes les significations de *sacramentum* chez Tertullien doivent s'expliquer à partir de ces deux données juridiques: serment et cautionnement. Il n'admet en aucun cas qu'il faut voir *sacra-*

1. Entre autres E. DE BACKER, *Sacramentum. Le mot et l'idée dans Tertullien* (1911); en abrégé dans J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot 'sacramentum'*. I, Les Antécédents (1924); A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum* (1948); CHRISTINE MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens* (1954), ELC, I, p. 233 sqq.; R. BRAUN, *Deus Christianorum* (1962), p. 435 sqq.; D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien* (1970). Voir le reste de la bibliographie chez Michaélidès.
2. Entre autres *Matth.* 3,1; *Scorp.* 4,5. Voir aussi E. DE BACKER, op.cit. p. 6 sqq. et D. MICHAÉLIDÈS, p. 41 sqq.
3. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, I, p. 242. Elle est d'accord avec A. KOLPING qui avait conseillé de prendre Tertullien au sérieux comme étymologiste; voir A. KOLPING, op.cit. p. 77 sqq. E. DEKKERS dit que Tertullien surestime peut-être les promesses du baptême au détriment de l'aspect sacramentel du baptême. C'est pourquoi il insiste tant sur le sens de 'serment', au point qu'on a pu croire que c'était le sens fondamental de 'sacramentum' en tant que terme chrétien, sens qui serait devenu peu à peu le sens plus large de 'sacramentum' = 'mysterium', E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, p. 196 sq.
4. D. Michaélidès, op.cit. p. 32 sqq.

mentum en premier lieu comme la traduction de μυστήριον chez Paul, comme le veulent Kolping, Mohrmann, Braun et d'autres. Avant de passer à l'opinion de Michaélidès, voyons l'explication que ces auteurs ont tenté de donner de sacramentum en le rattachant en partie à μυστήριον.

Il est certain qu'en latin chrétien sacramentum sert, entre autres, à traduire le terme μυστήριον du Nouveau Testament. Le grecisme mysterium se présente aussi; mais, pour des idées abstraites, l'on préfère pourtant chercher des mots latins authentiques¹; car, mysterium a, en outre, l'inconvénient d'évoquer des associations au culte païen: μυστήριον, il est vrai, est un mot du langage courant: 'mystère', 'secrèt'; mais μυστήρια, ce sont 'les mystères'. Dans les premiers siècles, l'on évite scrupuleusement des mots si chargés².

Que les Chrétiens de langue latine aient choisi sacramentum pour traduire μυστήριον est dû, selon Christine Mohrmann, au sens que sacramentum avait dans le langage courant. On y retrouvait deux éléments: l'un religieux, l'autre juridique, comme il sied pour la religion romaine. Il signifie un 'engagement religieux'³. Il se peut que ce soit précisément cet aspect d'engagement religieux dans sacramentum que les Chrétiens aient jugé propre à rendre ce que Paul entend par μυστήριον: 'l'union mystique entre le Christ et les fidèles'⁴. R. Braun, lui aussi, s'élève contre l'idée que le sacramentum chrétien dérive directement du serment militaire romain, comme le veulent E. de Backer et D. Michaélidès. Il croit, lui aussi, que l'idée d'une

1. Les emprunts concernent 'presque exclusivement des choses et des rites concrets', CHRISTINE MOHRMANN, ELC, I, p. 235.
2. Cf. p. 15. En ce qui concerne mysterium, c'est surtout en Afrique du Nord qu'on l'évite. Mais les traductions latines de la Bible en Europe l'emploient pour rendre μυστήριον: voir R. BRAUN, op.cit., p. 436. Chez Tertullien, mysteria se réfère aux cultes païens; on le voit même s'opposer à sacramentum, qui se réfère aux rites chrétiens, notamment le baptême. Dans Praescr. 40,2, Tertullien dit du démon: 'qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur'. Au singulier, le mot ne se rencontre pas chez Tertullien.
3. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, I, p. 237 sqq. 'Ce qui est essentiel, c'est l'élément sacré combiné avec un sens juridique'. Ces deux éléments se retrouvent aussi dans 'serment militaire'; mais ce sens n'est pas à l'origine de l'emploi chrétien, il est seulement une concrétisation du sens essentiel: 'engagement religieux'. Comme il y a aussi d'autres concrétisations, sacramentum se réfère parfois aussi aux rites d'initiation des mystères. Là aussi éléments religieux et juridiques sont liés.
4. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, I, p. 240. Elle signale l'idée du N.T. suivant laquelle les mystères ne sont destinés qu'aux initiés; il se peut qu'il y ait ici une association avec le rite d'initiation; sacramentum se réfère souvent au baptême.

'alliance sacrée' intervient toujours lorsque Tertullien utilise ce mot¹. Il n'y a guère d'objections à l'idée que sacramentum se soit surtout propagé comme traduction de μυστήριον, donc dans le sens de 'mystère'. Mais, selon D. Michaélidès, ce raisonnement est absolument faux. Pour lui, l'origine de l'emploi chrétien de ce mot se trouve entièrement dans la terminologie juridique des Romains. Pour soutenir cette thèse, Michaélidès est toutefois obligé de faire d'étranges pirouettes pour expliquer les nombreux passages où Tertullien emploie manifestement sacramentum comme traduction du μυστήριον paulinien. Selon lui, Tertullien ne traduit pas les textes pauliniens, mais les interprète: parfois comme 'serment', parfois comme 'caution' ou 'signe'. On trouverait chez lui une 'logique rigoureuse' et une 'étonnante cohérence' dans l'emploi de sacramentum². Michaélidès oublie à ce propos que ce sont les traductions latines déjà existantes de la Bible qui ont fourni à Tertullien le terme sacramentum. La 'logique rigoureuse' de l'écrivain, entraîné aux disciplines juridiques, aurait donc été aussi l'apanage des premiers traducteurs de Paul. Une autre faille dans le raisonnement de Michaélidès, c'est qu'il ne fait pas assez la différence entre μυστήρια et μυστήριον, entre les mystères des cultes païens et le 'mystère', 'secrèt', au sens banal du mot. Lorsque le latin chrétien choisit sacramentum comme traduction de μυστήριον chez Paul, c'est assurément une interprétation - comme toute traduction d'ailleurs -, interprétation qui pourtant n'exclut par le sens de mystère, mais veut seulement éviter les réminiscences des 'mystères' religieux. Michaélidès néglige cette distinction lorsqu'il écrit que l'emploi de sacramenta par Tertullien, pour désigner la doctrine hérétique, prouve que l'élément mystérieux de μυστήριον n'intervient pas dans sacramentum. Car, si c'était le cas, par l'application à la doctrine hérétique, qu'il compare, en effet, à la doctrine éleusinienne, le mot serait inutilisable pour les Chrétiens³. Nous ne sommes pas d'accord avec ce raisonnement. Malgré la comparaison avec Éleusis, les hérétiques ne sont pourtant pas des païens. En outre, si sacramentum avait, en effet, le sens de 'mystère', on ne peut dire que Tertullien aurait dû, dans ce cas, appeler précisément mysteria les doctrines hérétiques, comme le déclare Michaélidès.

Michaélidès essaie d'expliquer le passage Adv. Marc. V,18,1: 'dispensatio sacramenti occulti ab aevis in deo', qui est une traduction de Ep. 3,8-9, en recourant à V,6,2, où sacramentum a le sens de 'signe

1. R. BRAUN, op.cit. p. 442.

2. Op.cit. p. 335.

3. Op.cit. p. 290 sq.

prophétique'. En assimilant *sacramentum occultum* à *sacramenta obumbrata* dans V,6,2, il suppose que *sacramentum*, dans V,18,1, doit être expliqué de la même façon que dans V,6,2¹. Nous croyons devoir contester cette méthode d'interprétation. Tertullien dispose d'un riche vocabulaire, dont il ne fait pas un usage systématique, comme nous l'avons déjà constaté à propos des dénominations de l'Écriture. Il est inadmissible, qu'en comparant des passages, l'analogie de quelques termes fasse conclure à la synonymie des autres².

Considérant la traduction d'*Ep.* 5,31 sq., 'sacramentum hoc magnum est', texte qui concerne l'unité de l'homme et de la femme dans *Gn.* 2,24, que Paul applique à l'unité du Christ et des siens, Michaélidès y voit une tentative de Tertullien pour éviter surtout une référence au 'culte à mystères'; c'est pour cette raison qu'il aurait interprété *μυστήριον* par *sacramentum*, dans le sens de 'signe', c'est-à-dire de prophétie³. Ici se paie de nouveau l'erreur de ne pas faire la distinction entre culte à mystères et mystère au sens banal de secret. Michaélidès a toutefois raison de dire que le *sacramentum* en question dans *Gn.* 2,24 'est une prophétie'⁴. Mais c'est bien plus qu'une simple prophétie, c'est tout le mystère divin du salut dans le lien qui unit le Christ et son Église, mystère qui est déjà actuel au paradis. On ne peut réduire le sens de *sacramentum* à 'signe prophétique' comme le fait Michaélidès. C'est ce qui arrive lorsqu'à tout prix on veut éviter que *sacramentum* garde un écho de *μυστήριον*.

En combattant l'idée d'un lien intime entre *μυστήριον* et *sacramentum*, Michaélidès en vient à une contradiction remarquable. Selon

1. Op.cit. p. 326.

2. MICHAÉLIDÈS, malheureusement, utilise souvent ce procédé: pour *Adv. Marc.* V, 11,6-7, pour III, 16,5 (p. 213), *Adv. Iud.* 11,9 (p. 221), etc. etc. Pour définir le sens de *sacramentum* dans *Adv. Marc.* V,15,5, où le mot figure dans une série de trois termes (*futura, occulta, sacramenta*), il a recours à une autre série de trois termes, dans *Adv. Marc.* V,8,12: *futura, occulta et psalmus, visio, oratio*. À l'aide de deux autres passages encore, où *sacramentum* se présente à propos de visions, il dit que ce mot correspond à *visio* dans la deuxième série de trois mots (p. 226 sq.). Nous croyons que ce n'est pas la manière dont il faut lire Tertullien. On pourrait relever d'autres trios présentant deux synonymes sans que le troisième mot soit synonyme, par exemple: *figurae, praedicationes, praedicationes* dans *Bapt.* 9,1 et *rerum, verborum, nominum argumenta* dans *Adv. Marc.* IV,25,1. *Figurae* et *praedicationes* signifient la même chose que *rerum* et *verborum argumenta*; mais entre *praedicationes* et *nominum argumenta* il y a une grande différence. De même, on ne pourrait considérer *figurae* et *parabola* comme équivalents dans la comparaison de *Scorp.* 11,4 (*allegoriae, parabola, aenigmata*) et *Adv. Marc.* V,6,1 (*figurae, allegoriae, aenigmata*).

3. Op.cit. p. 329 sqq.

4. Op.cit. p. 331.

Tertullien interprète l'expression paulinienne tantôt comme *sacramentum* dans le sens de 'serment', tantôt dans celui de 'caution', c'est-à-dire tantôt comme 'doctrine chrétienne', tantôt comme 'signe prophétique'. Dans le premier cas, *sacramentum* sert à exclure le mystère: selon les hérétiques, Paul aurait dans certaines expressions parlé par figures et énigmes. Dans cet ordre d'idées, Tertullien interprète *μυστήριον* comme *sacramentum* dans le sens de 'serment', c'est-à-dire "sacramentum" se pose comme une réalité dégagée de toute ombre qui la voilerait ou en obscurcirait la signification¹. Ailleurs toutefois, il interprète le *μυστήριον* de Paul par *sacramentum* dans le sens de 'signe': 'la notion de "signe" implique que le contenu du "sacramentum" est "enveloppé"². À notre avis, ce serait par trop étonnant que, par *sacramentum* dans un sens, Tertullien exprime l'absence de secret et avec le même mot, dans l'autre sens, signifie le secret dénié précisément dans le premier sens.

Si l'on considère *sacramentum* comme une traduction de *μυστήριον*, par laquelle est indiqué le mystère, mais non le culte à mystères, on n'a pas besoin de recourir à des constructions ingénieuses comme celles de Michaélidès. *Sacramentum* est la sublime 'vérité de Dieu', que l'homme ne peut concevoir par ses seules forces, son secret pour le salut. C'est dans ce sens que nous comprenons le mot, là où il se présente comme traduction de *μυστήριον*. Dans 2 *Th.* 2,7, Paul emploie *μυστήριον* au sens péjoratif: *μυστήριον ... της ανομιίας*. Nous avons ici comme traduction: 'arcanum iniquitatis' (*Res.* 24,18). *Sacramentum* est manifestement un terme trop élevé pour cet emploi de *μυστήριον*³.

Abstraction faite de la traduction de *μυστήριον*, *sacramentum* est un terme fréquent qui se présente dans différentes significations. Tertullien a 'une certaine prédilection personnelle' pour ce terme⁴. Généralement, le sens est, comme dans les traductions, la vérité du salut de Dieu, qui est cachée⁵. *Sacramentum* peut également signifier secret du salut, sans que le caractère secret émerge. Dans ce cas, il

1. Op.cit. p. 316.

2. Op.cit. p. 328.

3. Cf. *arcanum*, p. 203. Malheureusement, Michaélidès néglige ce passage.

4. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, I, p. 235. Elle suppose même que Tertullien évite l'usage courant, qui devait pourtant bien faire une place à *mysterium* comme traduction de *μυστήριον*; op.cit. p. 243.

5. 32 fois, selon E. DE BACKER, qui a groupé les différentes significations; aucune autre signification n'est aussi fréquente. Cf. J. DE GHELLINCK, op.cit., p. 143 sqq.

faut traduire par 'doctrine sacrée'¹. En outre, il figure souvent pour 'sacrement' au sens rituel. Bref, un mot avec des significations multiples! Aussi n'est-il pas facile de comprendre le rapport entre toutes ces significations ni comment un seul mot pouvait toutes les exprimer. Surtout l'explication du lien entre le sens intellectuel de 'doctrine' et le sens culturel de 'sacrement' s'avère laborieuse.

Selon Michaélidès, il suffit toutefois de comparer les passages où se présente *sacramentum* pour y découvrir une 'logique rigoureuse'. Comme nous l'avons dit, il est d'avis que *sacramentum*, chez Tertullien, se réfère à deux sens juridiques du mot dans le droit romain, serment et caution, sens qui à leur tour sont en interdépendance. Michaélidès explique que, même là où Tertullien n'utilise pas des images militaires, l'idée du serment joue souvent un rôle important dans *sacramentum*². Mais, même alors, on ne peut en conclure que c'est le terme juridique qui est à la base de l'usage chrétien. Tertullien manie les mots en maître et c'est en virtuose qu'il élabore en images des associations propres à servir ses fins. À supposer que *sacramentum* lui ait été fourni par la traduction de la Bible, pourquoi l'allusion au serment militaire n'aurait-elle pas pu être secondaire? Une fois qu'il l'a élaborée, Tertullien réutilise souvent même une métaphore militaire³.

En outre, à notre avis, il est impossible d'établir le sens de 'serment' pour tous les passages que Michaélidès cite. Lorsque, à propos de *Adv. Prax.* 31,2: 'Deus voluit novare sacramentum', il remarque que *sacramentum* se réfère à *testamentum*, qui vient d'être nommé, nous sommes d'accord. Mais il affirme ensuite que le sens juridique de *novatio* dans le droit romain décide ici du sens de *sacramentum* et donc de *testamentum*, et leur fait signifier 'alliance', 'pacte'⁴. C'est là une erreur. Tout d'abord, on ne peut expliquer *novare* comme s'il y avait *novatio*, et n'oublions pas qu'un mot qui dans un certain contexte est un terme technique, a souvent hors de ce contexte un sens tout à fait général (par exemple, *dominus*). Ensuite, *testamentum* ne signifie

1. 'Le saint mystère du christianisme, sa sainte doctrine', R. BRAUN, op.cit., p. 440. Comme synonyme de 'regula fidei', cf. E. DE BACKER dans J. DE GHELLINCK, op.cit., p. 80.

2. Par exemple, pour *Res.* 21,3, cf. D. MICHAÉLIDÈS, op.cit., p. 120 sqq.

3. C'est ce que T. P. O'MALLEY signale, op.cit., p. 109 sqq. Il nomme aussi *sacramentum* à propos de cette métaphore militaire '... Tertullian elaborates on imagery which the nature of his subject matter presents, and ... this imagery permits him to play on words'. Voilà qui semble plus plausible que la 'logique rigoureuse' que suggère MICHAÉLIDÈS.

4. Op.cit., p. 162 sq.

jamais 'alliance' chez notre auteur¹; il a comme synonymes des mots comme *ordo* et *dispositio*, jamais *foedus*. Tertullien n'emploie d'ailleurs jamais *foedus* et deux fois seulement le verbe *confoederare*. *Testamentum* est le règlement que Dieu établit, l'ordre dont il fait le plan.

Les raisonnements que fait Michaélidès pour donner à *sacramentum* le sens de 'signe' ne sont pas non plus, dans beaucoup de cas, très convaincants. Sa référence à la 'caution' juridique, au contraire, est importante. On peut admettre que Tertullien a fait usage de cette association lorsqu'il écrivait *sacramentum* à propos de signes prophétiques et rituels. Encore une fois, nos critiques concernent les explications contournées que Michaélidès donne de beaucoup de passages, les conclusions hâtives qu'il tire en comparant des expressions, alors qu'il rejette à tort d'autres explications de *sacramentum* plus immédiates. C'est assurément un mérite d'essayer de découvrir l'unité d'une pensée derrière l'emploi des sens différents d'un mot, mais nous croyons que Michaélidès, par ses techniques d'interprétation recherchées et forcées, fait plutôt apparaître que l'origine et le sens de *sacramentum* sont et restent difficiles à expliquer.

Le sens de *sacramentum* qui nous intéresse ici est celui de 'mystère' en référence aux secrets divins du salut dans le Christ, qui, dès l'Ancien Testament, sont révélés d'une manière cachée. Le sens, ou plutôt la portée de *sacramentum*, embrasse aussi bien le signe paléo-testamentaire que la révélation néo-testamentaire. L'intérêt de ce mot, c'est qu'il peut signifier aussi bien la chose indiquée par le signe que le signe lui-même. L'accent porte tantôt sur celui-ci, tantôt sur celle-là. Il nous semble que le plus souvent il s'agit du mystère dans le Christ, comme dans *Adv. Iud.* 10,5. Tertullien a écrit que, pour les Juifs, la passion du Christ est une chose intolérable. Et pourtant le Christ n'a fait que remplir les prophéties: 'Et utique *sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat, quanto incredibile, tanto magis scandalum futurum, si nude praedicaretur...*'. *Sacramentum passionis* est ici de toute évidence le mystère de la passion du Christ, qui est pour les hommes une si grande énigme que Dieu ne pouvait pas, sans plus, l'annoncer, mais devait plutôt la prédire avec ménagement par des images. Dans *Adv. Marc.* III,16,5, *sacramentum* signifie aussi l'œuvre de salut du Christ. Il y est dit, à propos de Josué: 'qui in huius *sacramenti* imagines parabatur', c'est-à-dire, Josué porte les représentations de ce mystère du salut: le Christ conduisant son peuple à la vie éternelle. Les images en sont le nom de

1. Cf. p. 30, note 2.

'Josué' (Jésus) et l'introduction dans la terre promise. Le mystère du Christ (*sacramentum*) s'annonce dans les *imagines*. Ce terme peut se comparer à *figurari* dans la citation précédente. C'est ainsi que nous trouvons *figura sacramenti* (*Adv. Marc.* V,7,12) et *typi futuri alicuius sacramenti* (*Cast.* 6,1) dans le même sens. Nous verrons plus tard qu'*imago*, *figura*, *typus* sont à peu près synonymes lorsqu'ils sont employés pour des préfigurations paléo-testamentaires du Christ¹. D. Michaélidès, qui, dans cet ordre d'idées, interprète toujours *sacramentum* dans le sens de 'signe', c'est-à-dire prophétie paléo-testamentaire, et jamais comme la chose désignée dans le signe, explique les passages en question comme si *sacramentum* était le signe qui se revêt de certaines formes, telles *figurae*, *imagines*: 'la "figura" y désigne la forme prophétique assumée par le "sacramentum"². Il fonde cette explication sur le sens de *sacramentum* dans *Adv. Marc.* V,6,2, où il est en effet employé dans le sens de 'signe paléo-testamentaire'. Mais la signification que cette notion complexe possède à un endroit, ne peut sans plus se transposer dans un autre. Ni les passages en question ni leur contexte n'étaient l'interprétation de 'forme prophétique assumée par le "sacramentum"'. Dans ces citations, *sacramentum* se réfère au mystère du salut dans le Christ.

Il est encore quelques passages où *sacramentum* se réfère presque sûrement à l'œuvre du salut dans le Nouveau Testament. Dans *Adv. Marc.* II,27,7, dans une discussion sur ce qu'il y a de bas et de honteux dans ce que l'Ancien Testament dit de Dieu, Tertullien écrit: '... dedecus *sacramentum* est humanae salutis'. Il rapproche l'ignominie qui pèse sur Dieu de l'infamie de la croix, où précisément la rédemption des hommes a été obtenue. Cette infamie est *sacramentum*, le mystère miraculeux du salut des hommes³. Signalons enfin '*sacramenta velasse non potuit*' (*Adv. Marc.* V,11,7), où, d'une manière rhétorique, ce sont aussi les mystères du Christ qui sont visés.

La portée du sens de *sacramentum* est si vaste qu'il peut même signifier le signe paléo-testamentaire lui-même. Lorsque, dans *Adv. Iud.* 13,12, Tertullien écrit: 'Hoc enim lignum tunc in *sacramento* cum Moyses aquam amaram indulcavit', il entend par *sacramentum*

1. Cf. p. 180.

2. D. MICHAÉLIDÈS, op.cit., p. 200.

3. Ici aussi MICHAÉLIDÈS interprète *sacramentum* comme 'signe' (op.cit., p. 221). S'il fallait ici entendre effectivement le sens de 'signe', il n'y aurait pas 'humanae salutis', mais quelque chose comme 'humilitatis Christi'. Dans ce contexte, il s'agit moins de l'aspect prophétique que de l'aspect prodigieux, qui fait que la honte de Dieu est notre salut: les *indigna* sont 'deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis' (II,27,1).

la préfiguration de la croix du Christ¹. Dans *Bapt.* 8,2, il faut probablement interpréter *sacramentum* dans ce même sens. Au sujet de l'imposition des mains, on y lit: 'Sed est hoc quoque de veteri *sacramento*, quo nepotes suos ... Iacob ... benedixit'².

D. Michaélidès signale *sacramentum* comme terme technique juridique dans le sens de 'caution'. Dans le cas des allusions paléo-testamentaires au Christ, il s'agit d'une garantie: 'Ils exercent la fonction de "caution" que le Droit romain reconnaît au "sacramentum" dans les actions "per sacramentum" où chacune des deux parties en litige verse une "caution" ou "sacramentum" en signe du bien-fondé de sa "revendication"³. Il est possible que chez Tertullien ce sens de *sacramentum* ait joué un rôle. Dans la preuve prophétique, il se sert, en effet, des prophéties pour prouver la légitimité du Christ.

À côté de ces deux groupes de passages où *sacramentum* se réfère successivement au mystère du salut néo-testamentaire et à l'allusion cachée paléo-testamentaire, il reste bon nombre de citations à faire où le sens de *sacramentum* ne se laisse pas définir avec autant de précision. Quoiqu'on fasse, le mot n'a pas un sens aux contours précis. Dans *Adv. Marc.* III, 19,4, Tertullien parle du pain qui figure dans la prophétie et dans la Cène: 'ipso domino hoc *sacramentum* postea interpretaturo'. Parle-t-il seulement de la prophétie ou de tout le mystère du rapport entre le Christ et le pain? Lorsque, dans *Adv. Marc.* III,16,1, il dit des Chrétiens: 'intellectum consecuti *sacramentorum eius*', s'agit-il seulement des allusions cachées dans l'Ancien Testament ou aussi des mystères salvifiques du Christ auxquels elles se réfèrent? Nous serions victime de nos propres systématisations si nous voulions ici marquer des limites rigoureuses⁴.

Un élément important dans *sacramentum* – que l'accent porte sur 'allusion cachée' ou sur 'mystère dans le Christ', ou sur les deux – est le fait que son contenu est en soi inaccessible aux hommes. Seule la grâce de Dieu permet de comprendre les *sacramenta*. 'Nec enim, si nos, per dei gratiam intellectum consecuti *sacramentorum eius*, hoc quo-

1. C'est à bon droit que E. DE BACKER dit à propos de ce passage: "sacramentum" désigne le type, c'est-à-dire concrètement, le bâton, symbole de la croix du Christ, au moyen duquel Moïse corrigea jadis l'amertume des eaux de Mara', dans J. DE GHELLINCK, op.cit., p. 117 sq.

2. Cf. aussi *Adv. Iud.* 13,12 sqq., *Res.* 2,8 et peut-être aussi *Adv. Marc.* V,6,2 (cf. p. 144).

3. D. MICHAÉLIDÈS, op.cit., p. 229.

4. Pour la nomenclature complète des passages où *sacramentum* se présente dans le cadre de la relation entre l'A.T. et le N.T., voir D. MICHAÉLIDÈS, op.cit., p. 197-226.

que nomen agnoscimus Christo destinatum, ideo et Iudaeis, quibus adempta est sapientia, nota erit res' (*Adv. Marc.* III,16,1). C'est seulement par la grâce de Dieu que les Chrétiens peuvent se faire une idée de ses mystères de salut. Les Juifs, à qui ce discernement a été enlevé, ne peuvent les comprendre. Pas de connaissance des choses cachées sans *dei gratia*! Ce n'est que par la venue du Christ que cette *gratia* est accordée à ceux qui croient en lui. 'Christo enim servabatur omnia retro occulta nudare ...' (*Res.* 2,1). Les *perfecti*, c'est-à-dire ceux qui croient dans le Christ¹, apprendront ce que Dieu voulait dire par les signes cachés de son salut: 'Creator autem tam ipse notus quam et sacramenta eius, palam scilicet decurrit apud Israel, sed de significantiis obumbrata, in quibus sapientia dei delitescit, inter perfectos narranda ...' (*Adv. Marc.* V,6,2). Dans quelques-uns de ses ouvrages de son époque montaniste, Tertullien précise davantage le moment de la révélation en le fixant aux paroles du Saint-Esprit tel qu'il les comprenait alors: les prophéties montanistes. Dans *Res.* 63,9, il dit du Saint-Esprit: '... iam omnes retro ambiguitates et quantas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paraclito inundantem'. Voilà tout le mystère du salut expliqué 'par une déclaration claire et transparente: la nouvelle prophétie qui vient à flots du Paraclet'².

On se demande évidemment pourquoi Dieu tenait d'abord à être si secret et provisoirement si incompréhensible pour les hommes. Le Dieu de Marcion ne connaît pas cette révélation mystérieuse, mais apporte tout d'un coup, dans le Christ, de façon claire, une révélation totale. Tertullien réplique que le salut de Dieu est trop prodigieux pour apparaître aux hommes sans préparation. Nous avons déjà signalé ses paroles de *Adv. Marc.* III,18,2 sur la croix du

1. Les *perfecti* sont ceux dont la formation dans l'Église a été conduite jusqu'au baptême. *Perfecti* se présente encore une fois dans ce sens, *Praeser.* 41,4 (où des états de choses hérétiques sont incriminés): 'Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti'. *Perfecti* est la traduction de τέλει, que Paul, notamment, emploie dans 1 Co. 2,6, pour désigner les 'croyants' ('Die die Botschaft vom Kreuz verstehen, nämlich als Weisheit Gottes, und sie glaubend erfassen, sie sind die Reifen', les τέλει, G. DELLING, ThWzNT, VIII, p. 77). L'opposition que le point de vue montaniste introduit entre les Chrétiens tièdes et les vrais, Tertullien l'exprime par *psychici* et *spiritales* (cf., par exemple, *Pud.* 21,16 sq.). 'Die Unterscheidung von "spiritales" und "psychici" seitens der Montanisten ist nicht nur abendländisch...; bei Tertullian ist sie sehr häufig', A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 435.

2. Ici Tertullien ne parle pas seulement des obscurités de l'A.T., mais de celles de toute la Bible. Même les paroles de Jésus et de Paul n'ont été définitivement expliquées que par le Paraclet.

Christ: '... sacramentum istud figurari ... oportebat, quanto incredibile, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur, quanto que magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam dei quaereret'. Après coup, donc lorsque la vérité de Dieu se manifeste dans le Christ, ce qui était caché autrefois devient une aide. Nous retrouvons souvent cette idée chez Tertullien, et à propos d'autres termes que *sacramentum*. Il dit que Dieu préparait depuis longtemps l'incroyable salut dans le Christ. Le sommeil d'Adam (*Gn.* 2,21) par exemple, étaye la foi dans le sens que possède la mort du Christ. Il remarque à ce sujet: 'Voluit enim deus, et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, ... lineas ... agere nobiscum, manum porrigens fidei facilius adiuvandae per imagines et parabolas' (*An.* 43,11). Dieu, 'par des images et des comparaisons', nous tend la main 'pour nous faciliter la foi'. Dans ces citations, retenons surtout *oportere* et *adiuvare*. Il fallait bien que Dieu cachât, à cause de la grandeur de son salut. Il le fit pour 'aider'. Il faut se garder de donner trop de poids à ces paroles, comme si elles recouvraient toute une doctrine: elles sont dites trop incidemment pour qu'il en soit ainsi. On a pourtant l'impression qu'elles expriment exactement ce qu'il pensait des raisons que Dieu avait de révéler en cachant. D'autre part, il a pris soin que l'interprétation qui ressort de ces citations ne puisse le compromettre. Lorsqu'il engage la lutte avec les Gnostiques, il affirme avec candeur qu'un mystère du salut aussi important que la résurrection de la chair n'a évidemment pas été annoncé d'une manière cachée, mais d'une manière qui ne laisse aucun doute, même dans l'Ancien Testament².

Qu'en est-il maintenant de ce que Tertullien écrit sur l'acte par lequel Dieu cache? Ce n'est pas simple, car il ne s'agit pas d'un dogme à part. Cette idée, il est vrai, revient sans cesse dans l'œuvre de Tertullien, mais il l'exprime tantôt avec certains mots, tantôt avec d'autres. Tracer la carte de ses expressions est quasi impossible. Nous devons nous contenter de signaler quelques mots remarquables qui reviennent de temps en temps.

1. Selon J. H. WASZINK, Tertullien emploie ici des images qui viennent du champ de course. Des lignes y marquaient la lice, *De Anima*, p. 471. 'Tertullian makes a very extensive use of this metaphor'.

2. Ici nous trouvons encore une fois *sacramentum*: 'verisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur ... ambigue adnuntiata et obscure proposita videatur' (*Res.* 21,3). Un mystère du salut dont dépend toute la foi, ne peut être annoncé d'une façon ambiguë ni être présentée d'une façon obscure. 'Ea species sacramenti' se réfère ici à la résurrection de la chair, 'that sentence of the creed', selon E. EVANS, *Treatise on the Resurrection*, p. 247.

Abscondere est pris dans *Lc.* 10,21, où Jésus dit: 'Gratias ago et confiteor, domine caeli, quod ea, quae erant *abscondita* sapientibus et prudentibus, revelaveris parvulis' (*Adv. Marc.* IV,25,1). Tertullien emploie ce verbe dans un long plaidoyer pour défendre le Créateur et accuser le Dieu de Marcion. Le même Dieu qui révèle sa vérité dans le Christ l'a tenue cachée auparavant. Il interprète *abscondita* comme les allusions cachées de l'Ancien Testament. Dans ce seul plaidoyer, il emploie douze fois *abscondere*, *absconditor*, *absconditus*. Ensuite, il abandonne le terme, et c'est à peine si çà et là on le retrouve¹. Dans un contexte quelque peu différent, *absconditus* est devenu plus tard un terme technique. Chez Luther, par exemple, il y a une différence entre *deus absconditus* et *deus revelatus*², mais l'idée que 'Dieu cache' était devenu un dogme complet. Chez Tertullien, nous n'en sommes pas encore là, bien qu'il fournisse la terminologie. Dans *Adv. Marc.* IV,25,1-6, pour 'cacher' il cherche encore des synonymes. C'est ainsi que nous trouvons *obumbrare* (ombrager), *occultare* (obscurcir) et *obscuritas*. Contrairement à *abscondere* ces mots jouent un grand rôle ailleurs dans son œuvre.

Obumbrare est le plus important. L'image de l'ombre a déjà été employée bien avant dans l'herméneutique: la loi, le culte est *σκιά τῶν μελλόντων* (*Col.* 2,17; *He.* 10,1), *σκιά τῶν ἐπουρανίων* (*He.* 8,5). Chez Tertullien, la première expression est traduite par *umbra futurorum* (*Adv. Marc.* V,19,9). Au paragraphe suivant nous nous arrêtons plus longuement à *umbra* et à son arrière-plan. *Obumbrare* est la traduction de *ἐπισκιάζειν*, 'ombrager' (*Lc.* 1,35, cf. *Adv. Prax.* 26,2). Dans l'Ancien Testament, l'image de l'ombre sert surtout à exprimer la sécurité (Ps. 17,8; 91,1, etc.). 'Couvrir' dans ce cas est 'protéger'. Mais Philon a donné une autre fonction à cette image. Chez lui, *σκιά* exprime l'apparence, par opposition à la réalité³: *ἐπισκιάω* sert alors à dire 'obscurcir', 'rendre invisible'. 'Für das griechische Daseinsverständnis und seine Lichtmetaphysik ist "Schatten werfen auf

1. Dans *Adv. Marc.* V,6,2, il utilise deux fois *abscondere* au sujet de la révélation cachée de Dieu, mais dans ce cas aussi à la suite d'une citation de la Bible, 1 Co. 2,6. Aussi bien dans *Lc.* 10,21 que dans ce passage, *abscondere* traduit ἀποκρύπτειν. Dans *Ep.* 3,9, Tertullien traduit ce verbe grec par *occulere*, *Adv. Marc.* V,18,1. *Abscondere* se rapportant à la révélation cachée se présente aussi dans *Adv. Marc.* V,14,9: 'divitiae creatoris olim *absconditae* nunc reseratae'. Tertullien rend aussi par *abscondere* l'idée de Marcion, qu'il récuse d'ailleurs, selon laquelle, avant la venue du Christ, Dieu se cachait entièrement, cf. *Adv. Marc.* I,9,3; IV,19,5; 27,1; V,11,10. Nous trouvons la même chose pour le verbe *latere*, cf., p. 147 sq.

2. Cf. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. Auflage, IV, 1, p. 179 sq.

3. Cf. aussi p. 201 sq.

etwas" stets etwas mehr Negatives, eben ein Verdunkeln, das die wahre Sicht auf den zu erhellenden Gegenstand deshalb beeinträchtigt, weil etwas von dem (Erkenntnis-) Licht genommen wird¹. On reconnaît nettement cet emploi judéo-hellénistique dans le Nouveau Testament et c'est dans ce sens aussi que nous devons comprendre *obumbrare* chez Tertullien. Nous avons déjà rencontré le verbe dans *Adv. Marc.* III,18,2 (*Adv. Iud.* 10,5)². Le magnifique mystère salvifique de la passion du Christ devait être obscurci (*obumbrandum*): alors il est devenu méconnaissable et aussi supportable pour les hommes. Mais on ne peut vraiment comprendre les obscures images que lorsque la *gratia dei* enlève l'ombre. Nous avons aussi vu dans *Adv. Marc.* V,6,2³ que les mystères divins du salut étaient en Israël 'de significantiis *obumbrata*'. Les *sacramenta* existaient bien, mais, du fait de l'ombre qui les recouvrait, ils étaient incompréhensibles. De même les Écritures (*sancta digesta*) étaient dans l'ombre: 'etiam ipsis Iudaicis *obumbrata*' (*Ap.* 47,3). Le verbe se présente d'ailleurs aussi dans le sens littéral 'jeter de l'ombre sur'⁴, ainsi que dans d'autres sens métaphoriques. C'est facile à comprendre pour une image aussi banale que l'ombre. Mais si Tertullien l'emploie un certain nombre de fois dans le sens très particulier de 'cacher provisoirement afin de lever le voile dans le Christ pour les fidèles', cela laisse supposer que, pour lui, *obumbrare* était presque un terme technique, comme *σκιά* l'était depuis longtemps.

Tertullien n'a pourtant pas l'habitude de s'exprimer toujours de la même façon. Aussi, à côté d'*obumbrare*, nous trouvons d'autres verbes qui expriment ce remarquable procédé de Dieu. Nous avons déjà rencontré *delitescere* dans *Adv. Marc.* V,6,2⁵. La *sapientia* de Dieu se cache dans les *sacramenta* devenus incompréhensibles, pour en ressortir plus tard au grand jour. *Delitescere* indique ce qui se trouve sous la surface ou derrière les choses, agissant mais non visible. Tertullien l'emploie parfois dans le sens de 'se cacher', par exemple au sujet de forfaits qui couvent parmi les hommes et qui parfois éclatent⁶. Il utilise aussi *latere*, être caché. Exactement comme *abscondere*, ce verbe sert souvent à définir le point de vue de Marcion, selon lequel, avant la naissance du Christ, Dieu était caché. Tertullien

1. S. SCHULZ dans ThWzNT, VII, p. 401.

2. Cf. p. 145.

3. Cf. p. 144. Voir aussi *Adv. Marc.* IV,25,1.

4. Par exemple, *Ap.* 35,4.

5. Cf. p. 144. Il ne se présente pas ailleurs au sujet de l'A.T.

6. *Nat.* I,16,20: '... exemplum publicae eruptionis eiusmodi scelerum *delitescendum* in vobis'. Voir aussi *Ap.* 21,31.

n'est pas de cet avis: 'numquam deus latebit' (*Adv. v. Marc.* I, 10, 4; cf. aussi II, 2, 1; 3, 2). Dans ce sens, *latere* se présente beaucoup plus souvent¹ qu'à propos des allusions obscures au Christ. Dans V, 6, 1, nous lisons toutefois: 'Hanc dicit sapientiam in occulto fuisse ... quae *latuerit* etiam sub figuris, allegoriis et aenigmatibus, revelanda postmodum in Christo'. Pour Tertullien, la *sapientia dei*, dont parle Paul dans 1 *Co.* 2, 7, s'applique à l'objet réel des *figurae*, *allegoriae* et *aenigmata*. Celles-ci cachent la sagesse de Dieu, c'est-à-dire ses plans et sa révélation. Dieu se fit donc bien connaître, contrairement au Dieu de Marcion, mais ce n'est que dans le Christ qu'on peut comprendre sa révélation cachée de l'Ancien Testament². Dans V, 6, 1-2 nous voyons *latere* successivement dans la phrase que nous venons de voir et appliqué à la doctrine contestée de Marcion; après avoir dit: 'quae *latuerit* etiam sub figuris', etc. de la *sapientia dei*, Tertullien, parlant quelques lignes plus loin du Dieu de Marcion, écrit: 'Ipse si esset, *latere* non posset, nedum aliqua eius sacramenta'.

Nous trouvons un certain nombre de fois *velare*, au sujet de 2 *Co.* 3, 13 sqq., dans *Adv. Marc.* V, 11. Tertullien traduit le *καλυμμα* de Paul par *velamen* et, enchaînant, il dit que Dieu a couvert ses mystères de salut, *velare*: 'Ceterum quomodo auferetur *velamentum* creatoris in Christo dei alterius, cuius sacramenta *velasse* non potuit creator ...' (*Adv. Marc.* V, 11, 7). En dehors de ce chapitre, *velare* ne se présente pas ailleurs à propos de la révélation paléo-testamentaire. Tertullien emprunte manifestement ce mot au texte de la citation biblique, comme nous le lui avons vu faire aussi pour *abscondere*.

Oculere et *occurrere* enfin, sont sous ce rapport des termes plus librement choisis. Ça et là nous les trouvons utilisés conformément à l'emploi biblique³, mais nous les rencontrons aussi sans aucun rapport avec lui. Au début de l'argumentation dans *Res.*, nous lisons: 'Christo enim servabatur omnia retro *occulata* nudare, dubitata dirigere, praebata supplere ...'⁴. Tertullien emploie aussi *occulere* pour formuler la thèse de Marcion: avant le Christ, son Dieu était 'in *oculto*' (*Adv. Marc.* IV, 33, 7). Il serait oiseux de chercher des nuances particulières dans tous les mots qui traduisent l'idée de 'cacher': l'emploi qu'en fait Tertullien est lui-même sans nuances. Dans *Adv. Marc.* IV, 25, 1-6, par exemple, le texte biblique lui fournit *abscondere*. Nous avons vu

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* I, 9, 3; 15, 1; 17, 3; 17, 4; V, 6, 2.

2. Dans *Adv. Marc.* IV, 26, 6, nous trouvons encore une fois *latere* appliqué ainsi.

3. À propos de 1 *Co.* 14, 25 (*Adv. Marc.* V, 8, 12); à propos de *Ep.* 3, 9 (V, 18, 1-3); ensuite, dans une citation d'*Is.* 45, 3 (*Adv. Marc.* V, 14, 9).

4. *Res.* 2, 1; cf. aussi p. 114.

que dès lors il l'utilise maintes fois; mais, en intermède, il passe, dans 25, 3, à *occurrere*, sans qu'il y apporte aucune nuance nouvelle. Un peu plus loin, il revient à *abscondere* en visant toujours la même chose.

Nous devons ajouter: etcétera. Dieu cache sa révélation: Tertullien l'a souvent dit et de plusieurs manières. Nous ferions tort à son style et à son riche vocabulaire si nous cherchions à enregistrer toutes ses expressions. Nous tenons néanmoins à attirer encore l'attention sur une série de mots: ceux qui caractérisent la situation dans laquelle la révélation de l'Ancien Testament se trouve du fait de tout ce que Dieu fait pour cacher. Ici aussi, nous trouvons une quantité de mots: *subnubilus*, *nubilum*, *nebula*, *obscurus*, *ambiguus* et comme antithèse *nudus*.

Subnubilus se présente une fois, dans *Ap.* 47, 3: 'Dum ad nostra conatur... si quid in sanctis offenderunt digestis pro instituto curiositatis, ad propria opera verterunt, neque satis credentes divina esse ... neque satis intelligentes, ut adhuc tunc *subnubila*, etiam ipsis Iudaeis obumbrata, quorum propria videbantur'. Du fait que Dieu a donné sa révélation d'une manière cachée, les Écritures elles-mêmes étaient *subnubila*: un nuage les couvrait, qui en dérobaît le sens réel à l'entendement. Ce n'est que dans le Christ que le nuage se dissipe. Cette image du nuage est connue: dans l'Exode on le voit souvent qui cache Dieu durant la traversée du désert. *Nubilum* (nébulosité) figure aussi le mystère qui entoure la révélation de Dieu: 'Sunt et quaedam ita pronuntiata, ut allegoriae quidem *nubilo* careant' (*Res.* 28, 5) et 'plures voces ... ab omni allegoriae *nubilo* purae defendi possunt' (*Res.* 20, 7). Tertullien utilise une fois aussi *nebula* dans ce sens métaphorique: le Dieu de Marcion n'a rien laissé présager, 'non prophetias, non parabolas, non visiones, non ulla rerum aut verborum aut nominum argumenta per allegorias et figuras vel aenigmatum *nebulas* obumbrata' (*Adv. Marc.* IV, 25, 1).

Nous rencontrons aussi un certain nombre de fois *obscurus* et *obscuritas* pour décrire l'obscurité qui enveloppe la vérité de Dieu dans l'Ancien Testament. 'Nam et abscondit praemisso *obscuritatis* propheticae instrumento, cuius intellectum fides mereretur' (*Adv. Marc.* IV, 25, 3). La venue du Christ en humilité ne fut annoncée que d'une manière obscure: 'primus adventus et plurimis figuris *obscuratus* ... canebatur' (*Adv. Iud.* 14, 10, cf. aussi *Adv. Marc.* III, 7, 8). Ce n'est que dans les nouveaux temps que Dieu 'ab omni ambiguitatis *obscuritate* purgavit' les Écritures (*Res.* 63, 7)¹. Dans les Écritures, il y a

1. Tertullien vise la nouvelle prophétie, telle que les montanistes l'acceptaient; cf. p. 190.

Nubilum (nebulosite) also describes the mystery which surrounds God's revelation (latin). Tertullian once uses nebula also in this metaphoric sense: Marcion's God has foreseen nothing (latin).

We also meet obscurus and obscuritas a certain number of times to describe the obscurity which surrounds the truth of God in the Old Testament. (latin). The coming of Christ in humility was only announced in an obscure way: (latin). It is only in these new times that God 'ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit' the Scriptures (Res. 63,7). In Scriptures, there are /

beaucoup de choses obscures, *obscura*, qu'il faut expliquer à l'aide de paroles claires: 'Et utique aequum sit ... incerta de certis et *obscura* de manifestis praeiudicari' (*Res.* 21,2)¹.

Ambiguus et *ambiguitas* sont des mots entièrement différents pour dire à peu près la même chose. Dans *Res.* 21,3, *ambigue* est parallèle à *obscurus*; dans *Res.* 63,7, nous rencontrons la construction *ambiguitatis obscuritas*². Citons encore, dans les dernières lignes de *Res.*, que le Saint-Esprit: '... iam omnes retro *ambiguitates* et quantas volunt parabolis aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paraclito inundantem' (*Res.* 63,9). Dans ces citations, *ambiguitas* semble bien n'être qu'un synonyme d'*obscuritas*. L'emploi que Tertullien fait de ce mot à de nombreux autres endroits montre cependant qu'il y a une nette différence de sens. Dans *Adv. Marc.* V,11,9, il écrit: 'Scimus quosdam sensus *ambiguitatem* pati posse de sono pronuntiationis aut de modo distinctionis, cum *duplicitas* carum intercedit'. Ici nous voyons nettement qu'*ambiguitas* est plus nuancé qu'*incertitudo*'. Il indique qu'il y a une double possibilité, une ambiguïté. Dans l'exégèse scripturaire, il est très fréquent qu'un passage puisse s'expliquer de deux manières. Tertullien emploie souvent *ambiguitas* avec le sens très net de 'dualité, équivoque', par exemple dans *Adv. Marc.* II,14,2; *Adv. Herm.* 37,2. O'Malley dit: "'Ambiguitas" ... is frequently used in contexts of scriptural interpretation'³. Si nous examinons les passages qu'il énumère, nous trouvons presque partout au mot le sens de 'dualité'. De même dans *Adv. Val.*, où Tertullien reproche aux hérétiques de la Gnose qu'avec leurs noms étranges ils veulent toujours dire encore autre chose⁴. À d'autres hérétiques, il reproche d'abuser de l'*ambiguitas* de l'Écriture au bénéfice de leur fausse doctrine (*Praescr.* 17,3).

Enfin, citons *nudus* et *nudare* comme contraires des mots qui expriment l'obscurité. Ces deux termes, Tertullien ne les emploie que quelquefois, eux aussi. Ils ne sont pas encore ici des termes techniques. 'Christo enim servabatur omnia retro occulta *nudare*' (*Res.* 2,1). La mort du Christ sur le bois de la malédiction aurait été un trop grand mystère 'si *nude* praedicaretur' (*Adv. Marc.* III,18,2)⁵. Nous trouvons un emploi similaire de *nudus* quand il accompagne des mots comme *vox*. Le sens est alors 'clair' et 'littéral': 'plurae voces *nudae* et sim-

1. Cf. aussi *Res.* 21,3, p. 145, note 2.

2. Cf. p. 149.

3. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 156.

4. Pour ces passages voir O'MALLEY, op.cit., p. 156.

5. Cf. aussi *Adv. Iud.* 10,5. Pour toute la citation voir p. 145.

plices et ab omni allegoriae nubilo purae defendi possunt' (*Res.* 20,7)¹.

Ce qui frappe le plus dans cet aperçu, c'est qu'il y a beaucoup de mots pour signifier l'idée de 'cacher', mais qu'aucun d'eux n'est fréquent. Une terminologie théologique fixe fait défaut.

2. Terminologie exprimant les allusions cachées

Essayons à présent de savoir comment Tertullien a appelé les allusions cachées de l'Ancien Testament au Christ et comment sur ce point il a compris le lien entre l'Ancien Testament et le Christ. Dans le chapitre précédent, nous avons examiné la terminologie de la prophétie, c'est-à-dire des allusions explicites et verbales au Christ. Dans ce chapitre nous examinerons les prophéties cachées, donc le plus souvent non verbales, au sujet du Christ. Ça et là, dans ses ouvrages, Tertullien fait une courte digression théorique pour rappeler, avec une profusion de termes, les choses cachées que contient l'Écriture. Nous nous arrêterons d'abord à ces énumérations et verrons ensuite chaque terme à part.

Dans *Adv. Marc.* V,6, son attention porte sur 1 Co. 2,7, où Paul parle de la sagesse cachée de Dieu. En quelques lignes puissantes, il esquisse l'histoire de la révélation: 'Creatori autem competit utrumque: et ante *saccula* proposuisse et in fine *sacculorum* revelasse, quia et quod proposuit et revelavit medio spatio *sacculorum* in figuris et aenigmatibus et allegoriis praeministravit' (*Adv. Marc.* V,6,5)². Il appelle ici les allusions cachées à la révélation dans le Christ *figurae*, *aenigmata* et *allegoriae*. Nous retrouvons le même trio dans *Adv. Marc.* V,6,1 et dans IV,25,1, où il s'agit de ces mêmes allusions dans l'Ancien Testament. Dans *Res.* 20,6, il combat l'idée des Gnostiques selon laquelle les prophètes ont tout exprimé en images, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas parlé au sens littéral. Il énumère ensuite quelques paroles qui ne peuvent avoir qu'un sens littéral et demande: 'Quae hic *figurae* apud Esaiam, quae *imagines* apud David, quae *aenigmata* apud Hieremiam, ne virtutes quidem eius per *parabolas* profatos?'³. Ici, il ne s'agit pas seulement d'allusions cachées au Christ. Tertullien pense à présent à un domaine plus vaste: le style métaphorique des prophètes et du Christ en général. Notons les termes: *figurae*, *imagines*, *aenigmata* et *parabola*. Dans *Adv. Marc.* III,5,3, il commente la manière prophétique d'écrire, mais, dans ce cas, il signale justement l'abondance des images: 'Alia species erit, qua pleraque *figurata* portendantur per

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* IV,19,6; *Carn.* 13,4 (*nudis vocabulis*); *Cor.* 10,5 (*verbo nudo*).

2. Cf. p. 127.

3. Le codex Trecensis a la leçon 'profati sunt'.

many obscure things, obscura, that must be explained with the aid of clear words: (latin).

Ambiguus and ambiguitas are entirely different words to say near enough the same thing. In De. Res, 21,3 ambigue is parallel to obscurus; in De Res, 63,7, we find the construction ambiguitatis obscuritas. Let us quote again in the last lines of De Rex. that the Holy Spirit: (latin) (Res. 63,9). In certain quotations, ambiguitas only seems to be a synonym of obscuritas. The use that Tertullian makes of this word in numerous other places shows however that there was a clear difference of sense. In Adv. Marc. V,11 9, he writes: (latin). Here we see clearly that ambiguitas is more nuance than uncertainty. It indicates that there is a double possibility, an ambiguity. In scriptural exegesis, it is very frequent that a passage can be explained in two ways. Tertullian often used ambiguitas with the very clear sense of 'duality', equivocal, for example in Adv. Marc, II,14,2; Adv. Herm, 37,2, O'Malley says: "Ambiguitas" ... is frequently used in contexts of scriptural interpretation. If we examine the passages which he enumerates, we find almost everywhere the meaning of duality for the word. In the same way in Adv. Val. where Tertullian brings a reproach against the gnostic heretics that with their strange names, they always want to say still another thing. To other heretics, he brings a reproach of abusing ambiguitas of Scripture for the benefit of their false doctrine. (Praescr. 17,3)

Finally, let us quote nudus and nudare as the contrary of words which express obscurity. Tertullian only uses these two terms sometimes. They are not yet technical terms here. 'Christo enim servatur omnia retro occulta nudare' (Res, 2,1). The death of Christ on the tree of malediction would have been too great a mystery 'si nude praedicaretur' (Adv. Marc, III,18,2). We find a similar use of nudus when it accompanies words like vox. The sense is then clear and 'literal': 'plurae voces nudae et simplices/ et ab omni allegoriae nubilo purae defendi possunt' (Res, 20,7).

What strikes the most in this view is that there are many words to indicate the idea of 'to hide', but no one of them is frequent. A fixed theology terminology is lacking.

2. Terminology expressing hidden allusions.

At present, let us try to find out how Tertullian called the hidden allusions to Christ in the Old Testament and how on this point he understood the link between the Old Testament and Christ. In the preceding chapter we examined the terminology of prophecy, that is to say of explicit verbal allusions to Christ. In this chapter, we will examine hidden prophecies, therefore the most often non-verbal on the subject of Christ. Here and there, in his works Tertullian makes a short theoretical diversion to recall with a profusion of terms, the hidden things that Scripture contains. We will pause first of all at these enumerations and we will then consider each term apart.

In Adv. Marc, V,6, he brings his attention to bear on the 1st Epistle to the Corinthians, 2,7, in which Paul speaks of the hidden wisdom of God. In several powerful lines he traces out the history of revelation: (latin). Here he calls the hidden allusions to the revelation in Christ figurae, aenigmata and allegoriae. We find the same trio in Adv. Marc, V,6,1 and in IV, 25,1, where it is a question of the same allusions in the Old Testament. In de Res, 20,6, he combats the gnostic idea, according to which prophets have explained everything in images, that is to say that they did not speak with literal meaning. He next enumerates several words which could only have a literal sense and asks: 'Quae hic figurae apud Esaiam, quae imagines apud David, quae aenigmata apud Hieremiam, ne virtutes quidem eius per parabolus profatos?' Here it is not only a question of hidden allusions to Christ. Tertullian/

151 cont'd/

Tertullian is at present thinking of a much greater field: the metaphorical style of the prophets and of Christ in general. Note the terms: figurae, imagines, aenigmata and parabolae. In Adv. Marc. III,5,3, he comments on the prophetic manner of writing, but in this case, he correctly notes the abundance of images: (latin) /

aenigmata et *allegorias* et *parabolas*, aliter intellegenda quam scripta sunt'. Outre *figurata portendere*, nous trouvons ici aussi: *aenigmata*, *allegoriae* et *parabola*. Parlant tout à fait en général du phénomène du style métaphorique, sans rapport aucun avec la question des allusions cachées au Christ, Tertullien dit, dans *An.* 43,11, que Dieu soutient toujours notre foi par des images tirées de la vie quotidienne¹. Nous voyons ici les termes: *exemplar*, *imago* et *parabola*. Citons enfin *Scorp.* 11,4, où il remarque que certaines paroles de l'Écriture ont un autre sens que le sens littéral, 'ut *allegoriae*, ut *parabola*, ut *aenigmata*'.

Si, provisoirement, nous admettons que cet inventaire est représentatif de la langue de Tertullien, il peut nous donner quelques indications.

1. L'auteur a bien vu qu'il y a dans la Bible différents genres littéraires. À côté des mots qui ont un sens littéral, il y a des mots et des récits qui ont un autre sens. Cet autre sens n'est pas toujours du même genre: il en existe plusieurs catégories. Abstraction faite de la question de savoir si les termes qu'utilise Tertullien indiquent exactement certains genres², il est certain qu'il ne limite pas son choix à quelques mots. La richesse de la langue biblique se reflète dans l'abondance des dénominations qu'emploie Tertullien.

2. Lorsqu'il s'agit explicitement des allusions cachées au Christ dans l'Ancien Testament, il utilise *figurae*, *aenigmata* et *allegoriae*. Il emploie aussi ces deux derniers mots lorsqu'il parle du langage métaphorique en général, mais dans ce sens il n'emploie pas *figurae*.

Après ces remarques générales, examinons de plus près les mots principaux *figura* et *allegoria*. Ensuite notre attention portera sur les mots *aenigma*, *imago*, *parabola*, *similitudo*, *umbra*, *arcanum*, *argumentum* et les verbes *deliniare*, *deformare* et *portendere*, qui sont importants aussi pour notre étude. Nous serons surtout attentif à la fonction qui

1. Cf. p. 145 sq.

2. T. P. O'MALLEY estime vraisemblable que, dans de telles énumérations, Tertullien utilise les termes comme des synonymes. 'When we find a dense text, which seems to distinguish various forms of revelations in the Old Testament, it is rather likely that Tertullian intends no real distinctions in his terms', *Tertullian and the Bible*, p. 143. Dans le même esprit, H. DE LUBAC écrit à propos de Tertullien: 'il comprenait que c'est un des caractères de la vérité divine de se révéler à notre faible intelligence à travers des images, des figures, des énigmes, des paraboles et des allégories, mots qui chez lui peuvent être à peu près synonymes', dans *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, 2, p. 135.

est la leur de dénommer la relation entre le Christ et l'Ancien Testament.

Pour ce faire, nous nous reportons à l'étude de T.P. O'Malley, qui a examiné la terminologie exégétique de Tertullien. Les résultats de cette étude nous ont été très utiles, surtout en ce qui concerne *figura*, *allegoria*, *aenigma* et *portendere*. Nos problèmes se posent pourtant d'une façon quelque peu différente. Notre point de vue n'est pas celui de l'exégèse en tant que telle, mais celui de la relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau. C'est pourquoi nous devons mettre en lumière d'autres aspects de la question.

a. *Figura*

La bibliographie sur *τύπος* et *figura* et l'exégèse typologique dans l'ancienne Église est considérable. E. Auerbach s'est livré à des recherches sur le sens de *figura* depuis le latin classique jusqu'aux Pères de l'Église et il a montré l'importance et la portée que la typologie a eue pour le christianisme à travers les siècles¹. L. Goppelt a surtout étudié la typologie du Nouveau Testament², tandis que J. Daniélou a analysé la typologie chez les auteurs des premiers siècles de l'histoire de l'Église³. En outre, un grand nombre d'études importantes, généralement plus courtes, ont paru sur le phénomène fascinant de l'explication typologique⁴.

La typologie dans le Nouveau Testament

Le point de départ du développement exégétique autour de *τύπος* – *figura* se trouve dans le Nouveau Testament. Là aussi, naturellement,

1. E. AUERBACH, *Figura*, AR 22 (1938), p. 436-489.

2. L. GOPPELT, *Typos* (1939) et l'article *τύπος* dans Kittel, ThWzNT (1969).

3. J. DANIELOU, *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, ETL, 24 (1948), p. 119 sqq.; et aussi: *Sacramentum futuri*, *Études sur les origines de la typologie biblique* (1950) et *Théologie du judéo-christianisme* (1957). Au sujet de l'exégèse postérieure, voir surtout H. DE LUBAC, *Histoire et l'Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950) et *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture* (1959-1963).

4. Notamment F. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (1942); R. M. GRANT, *The Bible in the ancient Church*, JR, 26 (1946), p. 190-202, et *The Letter and the Spirit* (1957); W. DEN ROER, *Hermeneutic Problems in early christian Literature*, VC, 1 (1947), p. 150-167; JAMES N. S. ALEXANDER, *The Interpretation of Scripture in the ante-nicene Period*, INT, 12 (1958), p. 272-280; R. P. C. HANSON, *Allegory and Event* (1959) et *Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture*, JTS, 12 (1961), p. 273-279; H. CLAVIER, *Esquisse de typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques*, SP, IV (1961) p. 28-49; GREGORY T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche* (1962); T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis* (1967), p. 158 sqq.

(latin), Besides figurate portendere, we here find too: aenigmata, allegoriae and parabola. Speaking quite generally of the phenomenon of metaphoric style, without any link to the question of hidden allusions to Christ, Tertullian says in De An. 43,11, that God always upholds our faith by images drawn from daily life. Here we see the terms: exemplar, imago and parabola. Let us quote finally from Scorp. 11,4, where he notes that certain words from Scripture have another sense than the literal sense, ' ut allegoriae, ut parabola, ut aenigmata.'

If, we admit provisionally, that this inventory is representative of Tertullian's language, it can give us several indications.

1. The author has seen well enough that there are in the Bible different literary genres. Besides words which have a literal sense, there are words and stories which have another sense. This other sense is not always of the same genre; there exists several categories of them. Making abstraction from the question of knowing if the terms that Tertullian uses indicate exactly certain genres, it is certain that he does not limit his choice to a few words. The richness of biblical language is reflected in the abundance of terms that Tertullian uses.

2. When it is explicitly a question of hidden allusion to Christ in the Old Testament, he uses figurae, aenigmata and allegoriae. He also uses these last two words when he speaks of metaphoric language in general, but in the sense he does not use figurae.

After these general remarks, let us examine more closely the principal words figura and allegoria. Next our attention will come to bear on the words aenigma, imago, parabola, similitudo, umbra, arcanum, argumentum and the verbs deliniare, deformare and portendere, which are also important for our study. We will be above all attentive to their proper function which / is to delineate the relationship between Christ and the Old Testament.

In order to do this, we will refer to the study of T.P. O'Malley, who examined the exegetical terminology of Tertullian. The results of this study have been very useful to us above all as far as figura, allegoria, aenigma and portendere are concerned. Our problems are posed however in a way which is somewhat different. Our point of view is not that of exegesis as such, but that of the relationship between the Old Testament and the New. That is why we should bring to light other aspects of the question.

a. Figura

The bibliography on (greek) and figura and the typological exegesis in the early Church is considerable. E. Auerbach gave himself over to research on the sense of figura from classical latin to the Church Fathers and he showed the importance and the range the typology had for Christianity through the centuries. L. Goppelt above all studied typology of the New Testament, whilst J. Danielou analysed typology in the authors of the first centuries of Church history. Furthermore, a great number of important studies generally much shorter have appeared on the fascinating phenomena of typological explanation.

Typology in the New Testament.

The beginning point of exegetical development around (greek) - figura is found in the New Testament. There also, naturally/

on peut découvrir des influences étrangères; c'est bien là qu'apparaît la typologie au sens propre du mot. Nous essayerons de définir les aspects les plus importants de la typologie telle qu'elle y est en vigueur. La terminologie n'est pas encore fixée, ce qui, au début d'une évolution, n'est pas étonnant. Le mot τύπος se présente dans différents sens, quelquefois seulement comme terme exégétique (*Rm.* 5,14: 'Ἀδάμ, ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος, et encore *1 Co.* 10,6 et 10,11 (τυπικῶς), *Ac.* 7,44 et aussi *He.* 8,5; ἀντίτυπος dans *1 P.* 3,21 et *He.* 9,24). Dans ces passages, τύπος sert à mettre un rapport entre deux choses qui se correspondent d'une manière particulière. Dans *Rm.* 5,14, Adam est τύπος du Christ; l'analogie réside en ce que tous deux sont conçus comme *pars pro toto*: Adam pour l'humanité qui tombe au pouvoir du péché et de la mort, le Christ pour ceux qui reçoivent le don de la justice et qui vivront (vs. 17). Ce qui nous importe, c'est qu'un rapport est établi entre Adam et le Christ, entre deux personnes. Ailleurs, le Nouveau Testament marque un rapport entre des événements, comme entre la traversée de la Mer Rouge et le Baptême (*1 Co.* 10,2), ou entre des institutions, comme entre le culte du sanctuaire et le sacrifice définitif du Christ (*He.* 8,5; 9,11 sqq.). Nous citons spécialement ces exemples parce que nous y rencontrons le mot τύπος. Mais cette manière de relier l'Ancien Testament et le Nouveau est plus fréquente que les passages où le mot se présente. Vus sur cet arrière-plan, les exemples cités sont fortuits et arbitraires. Nous pourrions établir de longues listes de rapports typologiques. La seule difficulté serait de savoir où s'arrêter, quelques-uns ne sont indiqués qu'en passant et, pourrait-on dire, inconsciemment¹. À cet égard aussi le Nouveau Testament est tributaire de l'Ancien Testament, surtout en ce qui concerne le vocabulaire. En mettant les choses au pire, on peut dire que c'est méconnaître le caractère du Nouveau Testament que de dépister les correspondances entre les testaments: on ne cherche pas non plus des analogies entre deux feuilles d'une même plante².

1. Au sujet de l'évangile de Jean, L. GOPPELT dit: 'Nirgends ist hier wie ansatzweise bei Paulus und im Hebr. die Typologie ausdrücklich entfaltet; die Anspielungen sind meist noch stärker als bei den Synoptikern unter dem selbständigen johanneischen Stil verborgen. Wir finden nicht so sehr einzelne abgerundete Typologien als fortlaufende, vielfach aus dem Typus in typische Symbole übergehende Andeutungen einer weltumspannenden typologischen Schau...' (*Typos*, p. 217).
2. En revanche, on trouve dans le Nouveau Testament toutes sortes d'influences qui n'ont pas agi sur l'A.T. dont la composition est bien antérieure. Nous voulons simplement mettre en évidence que la parenté entre le N.T. et l'A.T. est parfaitement naturelle; dans cette mesure elle n'est pas 'frappante' du tout.

L. Goppelt a dit qu'un des caractères principaux de la typologie est de comparer des événements et non des textes, comme c'est le cas pour l'interprétation allégorique¹. En apparence le point de comparaison est souvent très superficiel, mais il y a toujours un courant sous-jacent important et profond².

Dans la typologie, il y a toujours, outre analogie, différence. L'événement nouveau est une 'gesteigerte Wiederholung'³ de l'ancien. L'oblation du Christ rend superflu le sacrifice ancien (*He.* 8,13; 10,10). Le facteur 'temps' est essentiel. La typologie fait organiquement partie de la conscience historique, propre, dès le début, à la prédication de l'évangile⁴. Jésus se présente avec la prétention, qu'en lui, les promesses de Dieu s'accomplissent. En reconnaissant en lui le Seigneur, les apôtres ont voulu dire implicitement qu'il occupe la place centrale dans les temps du monde. Tout dans le passé et l'avenir se rapporte à lui. C'est pourquoi ils ne pouvaient pas non plus lire la Thora autrement que comme un livre foncièrement prophétique⁵. Dans les plus anciennes communautés chrétiennes, lorsque les anciens instruisent les jeunes, ils expliquent les sacrements à l'aide de récits de l'Ancien Testament et non au moyen du symbolisme de la nature, etc.⁶. Événement, institution, etc. de l'Ancien Testament sont τύπος du Christ et de ses dons. Ce n'est pas que le Christ soit une 'règle générale', qui se manifeste çà et là en τύποι: ce serait là une idée tout à fait différente, antihistorique. Le τύπος est 'Vorausdarstellung, die endzeitliches Geschehen ankündigt'⁷. La typologie place les choses, les hommes, les actes de Dieu, dans une perspective historique. Pour cette vision historique, Goppelt emploie l'expression 'heilsgeschichtliches Voll-

1. 'Als τύποι werden nicht alttestamentliche Texte gekennzeichnet, sondern geschichtliche Ereignisse, die in loser Anlehnung an das Alte Testament dargestellt werden', *ThWzNT*, VIII, p. 251.
2. GOPPELT appelle le point de la comparaison 'Wesensgleichheit von Gottes Handeln'. Dans le lien entre le passage de la mer Rouge et le baptême, par exemple, le point de comparaison n'est pas seulement l'eau, mais surtout le salut apporté par Dieu, cf. *ThWzNT*, VIII, p. 251.
3. R. BULTMANN emploie cette expression dans son étude de différentes formes de typologie, dans *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode* (dans 'Pro regno pro sanctuario, Mélanges offerts à G. van der Leeuw') p. 92.
4. Cf. p. 128 sqq.
5. Cf. notamment L. DIESTEL, *Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche*, p. 7; E. AUERBACH, op.cit., p. 466.
6. Cf. p. 167 sq. L. GOPPELT croit même que, par la référence à l'exode dans *1 Co.* 10, Paul prend position contre les interprétations du baptême et de l'eucharistie dans les perspectives de la mythologie païenne, *ThWzNT*, VIII, p. 252.
7. GOPPELT, *ibid.*

one can discover foreign influences; it is there that typology appears in the proper sense of the word. We will try to define the most important aspects of typology as it is in vogue there. Terminology is not yet fixed which at the beginning of a period of evolution is not astonishing. The word (greek) presents itself in different senses, sometimes only as an exegetical term (Rm. 5,14) (greek) and again in L Cor. 10,6, and 10,11 (greek) Ac, 7,44 and also in He. 8,5; (greek) in 1 P. 3,21 and He. 9.24). In these passages (greek) serves to put a link between two things which correspond to each other in a particular way. In Rm. 5.14, Adam is (greek) of Christ; the analogy resides in the fact that both are conceived as pars pro toto: Adam for humanity which falls into the power of sin and death, the Christ for those who receive the gift of justice and who will live (vs. 17). What is important for us, is that a link is established between Adam and Christ, between two persons. Elsewhere, the New Testament marks a link between events as between the crossing of the Red Sea and baptism (1. Cor. 10,2) or between institutions, as between the worship in the sanctuary and the definitive sacrifice of the Christ (He. 8,5; 9,11 sqq). We especially quote these examples because we meet in them the word (greek). But this manner of linking the Old Testament and the New is more frequent than the passages in which the word is present. Seeing against this background the examples quoted are fortuitous and arbitrary. We could establish long lists of typological relations. The only difficulty would be to know when to stop, some are only indicated in passing and one could say unconsciously. In regard to this too the New Testament is a tributary of the Old, above all as far as vocabulary is concerned. Putting things at the worst, one could say that it is to misunderstand the character of the New Testament in seeking out correspondences between the testaments: neither does one seek analogies between two leaves of the same plant. /

L. Goppelt has said that one of the principal characters of typology is to compare events and not texts, as is the case for allegorical interpretations. In appearance the point of comparison is often very superficial, but there is always an important profound underlying current.

In typology there is always, besides analogy, difference. The new event is a 'gesteigerte Wiederholung' of the old one. The oblation of Christ renders the old sacrifice superfluous. (He. 8,13; 10,10). The time factor is essential. Typology is organically a part of historical consciousness, proper, to the preaching of the gospel from the beginning. Jesus presents himself with the claim that in him the promises of God are accomplished. In recognising in him, the Lord, the apostles sought to say implicitly that he occupies the central place in the time of the world. Everything in the past and the future refers to him. That is why they could neither read the Thora otherwise than a frankly prophetic book. In the oldest Christian communities, when the old instruct the young, they explain the sacraments with the aid from stories from the Old Testament and not by means of symbolism from nature, etc. Event, institution, etc. from the Old Testament are the (greek) of Christ and of his gift. It is not the Christ is a 'general rule' who manifests himself here and there as (greek): that would be a very different idea, antihistorical. The (greek) is (german). Typology places things, men, the acts of God, in a historical perspective. For this historical vision, Goppelt uses the expression (german) /

endungsdenken', par laquelle il exprime non seulement le développement de l'histoire des relations de Dieu avec les hommes, mais aussi son aboutissement (dans le Christ)¹. De même l'épître aux Hébreux, avec sa terminologie hellénistique du monde supérieur et inférieur, ne fait pas exception. L'auteur emploie, il est vrai, des mots empruntés à la pensée de Philon, mais: 'nous avons encore affaire ici, non pas au schéma spatial, mais au schéma temporel de l'eschatologie juive et paléo-chrétienne'². À eux seuls, les mots de l'introduction de cette épître présentent 'das heilsgeschichtliche Vollendungsdenken' caractéristique, qui est le principe de la typologie. En effet, l'emploi d'une terminologie déterminée ne signifie pas que l'auteur fait sienne toute l'idéologie à laquelle, à l'origine, elle était associée.

Cela n'empêche pas que des conceptions philosophiques ont influencé l'exégèse et aussi la typologie du Nouveau Testament. Si nous voulions retrouver les origines de la typologie, il faudrait faire leur part aux influences des spéculations cosmologiques, de la conception de la 'Urzeit-Endzeit', de l'idée du macrocosme et du microcosme et, facteur décisif, de la méthode paléo-testamentaire qui consiste à dépendre le temps nouveau avec des images d'un temps passé³.

Malgré toutes les distinctions qu'il faut faire, pour leurs exégèses typologiques, entre Paul, Jean, l'épître aux Hébreux, etc., leur accord est frappant:

1. la typologie n'est pas une explication de textes, mais d'événements, etc.⁴,
2. les *τύποι* gardent leur valeur historique,
3. dans le Christ commence un temps nouveau, décisif,
4. l'analogie superficielle est symptôme d'une affinité plus profonde.

Dans cette définition, la typologie est, bien entendu, un phénomène chrétien; du point de vue technique, elle est également une nouveauté.

1. ThWzNT, VIII, p. 255 sqq. Il ne faut pourtant pas croire que les auteurs des écrits néo-testamentaires avaient de telles 'théories'. En réalité, il n'apportent pas de 'doctrine', pas même Paul. Ses écrits sont trop *ad hoc* pour qu'il en soit ainsi. Paul s'occupe de problèmes concrets, par exemple, de la question de savoir si les lois de l'A.T. sont valables pour les païens. Cela n'empêche pas que de ses paroles on puisse nettement dégager un point de vue clair et même une attitude générale. Mais pour lui, il ne s'agit pas de théorie. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 45 sqq.
2. G. SEVENSTER, *De christologie van het nieuwe testament*, p. 251. Cf. aussi L. GOPPELT, *Typos*, p. 194, 200 sqq.
3. Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 257; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, p. 343 sqq.
4. C'est pourquoi E. AUERBACH parle de 'Realprophetie', op.cit., p. 450 sqq.

Les Juifs avaient bien des procédés exégétiques comparables, mais une différence subsiste. Dans l'Ancien Testament, la typologie porte toujours sur l'avenir¹. De même dans la littérature juive ultérieure, où le temps nouveau n'est guère plus que le retour du bon vieux temps². La secte de Qumran n'offre pas non plus de typologie au sens néo-testamentaire, bien qu'on y rapporte les textes anciens à 'the recent history of the sect'. L'explication actualisante y est toutefois recouverte par l'attente de 'a coming fulfilment of the Old Testament scriptures'³. Ce sont là les seules comparaisons possibles. Les Grecs ignoraient totalement les catégories qui pouvaient faire à la typologie sa place⁴. W. den Boer attribue l'incapacité des premiers Chrétiens à donner un fondement théologico-philosophique à la typologie à 'the contents and purport of the Christian message'; cela ne tenait pas à leur manque de formation⁵. Il n'y avait rien à apprendre. L'évangile du Christ comporte un élément irrationnel et c'est précisément cet élément qui constitue le principe de la typologie: le Christ est Seigneur et il l'est aussi des temps.

Il va sans dire qu'un phénomène aussi étrange et qui, en fin de compte, échappe à la raison, attire des partisans ardents et aussi des railleurs et des adversaires. Aussi, la plupart des études sur la typologie en témoignent-elles. Cette manière de manier les données paléo-testamentaires possède une force extraordinaire, mais des abîmes d'absurdité menacent de toutes parts. Goppelt écrit avec admiration que la typologie n'est pas une 'systematische Schriftdeutung, sondern eine pneumatische Betrachtungsweise'⁶. Alexander dit la même chose sur un ton légèrement ironique: la typologie est 'the Christianised form both of Jewish extreme literalism and of extreme fancifulness'⁷.

1. Voir les exemples chez G. VON RAD, op.cit., p. 128 sqq. Dans cette 'prophetische Eschatologie', GOPPELT voit 'den Ursprung der Typologie im Paul. Sinn' (ThWzNT, VIII, p. 255).
2. Cf. GOPPELT, op.cit., p. 255.
3. J. A. FITZMYER, *The use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature*, chez: H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 79.
4. 'The Greek scholars do know symbol, allegory, and paradigm, but they do not know typology', W. DEN BOER, *Herm. Probl.*, VC, 1, p. 160. Le Grec ne peut se représenter 'history as the history of salvation with an eschatological tendency', p. 167.
5. W. DEN BOER, *Herm. Probl.*, VC, 1, p. 151 et 167.
6. *Typos*, p. 183.
7. J. N. S. ALEXANDER, op.cit., p. 272. Par 'literalism', il entend seulement, à vrai dire, 'connaissance de la Bible': 'We might pardonably suppose only extreme literalism could so seize upon chance coincidences of name, place, number, etc., as significant; only extreme fancifulness could see, in such, a "type" of Christ or the Christian era'.

(german), by which he expresses not only the development in the history of relationships between God and men but also the way in which it is worked out (in Christ). In the same way the epistle to the Hebrews with its hellenistic terminology of the world above and below does not present any exception to this. The author uses, it is true, words borrowed from the thought of Philon, but: 'we are still occupied here, not with a spatial scheme but with a temporal scheme of Jewish and paleo-christian eschatology. Alone, the words of introduction of this epistle presented the characteristic, (german) which is the principle of typology. In fact, the use of a set terminology does not mean that the author has made all the ideology to which at the beginning it was associated, his own.

That does not prevent philosophic conceptions having influenced exegesis and also the typology of the New Testament. If we are wanting to find the origins of typology, it would be necessary to give a place to the influence of cosmological speculations, of the conception of the 'Urzeit-Endzeit', of the idea of macrocosm and microcosm and, a decisive factor, of the paleo-testamental method which consists in depicting the new time with images from a past time.

In spite of all the distinctions that must be made for their typological exegesis, between Paul, Jean, the epistle to the Hebrews, etc., their agreement is striking.

1. Typology is not an explanation of the texts, but of events, etc.
2. The (greek) keep their historical value.
3. In Christ begins a new decisive time.
4. Superficial analogy is a symptom of a more profound affinity.

In this definition, typology is of course a Christian phenomenon; from the technical point of view, it is equally a novelty. / The Jews had many comparable exegetical procedures but a difference remains. In the Old Testament, typology always refers to the future. In the same way in later Jewish literature, in which the new time is nothing more than a return to the good old days. The Qumran sect does not offer any more typology in the neo-testamental sense, although one refers the old text there to the recent history of the sect. The actual explanation is always covered by the awaiting for a coming fulfilment of the Old Testament scriptures. They are the only possible comparisons. The Greeks totally ignored the categories that could give typology its place. W. den Boer attributes the incapacity of the first Christians to provide a theological philosophic basis for typology to the contents and purport of the Christian message; that does not have anything to do with their lack of formation. There was nothing to learn. The gospel of Christ carries with it an irrational element and it is precisely this element which constitutes the principle of typology: the Christ is Lord and he is also the Lord of time.

It goes without saying that phenomenon as strange as this and which, at the end of the day escapes reason, attracts ardent partisans and also mockers and adversaries. Also, most of the studies on typology bear witness to it. This manner of handling paleo-testamental given factors possesses an extraordinary force, but bottomless pits of absurdity threaten from all sides. Goppelt writes with admiration that typology is not a (German). Alexander says the same thing in a vaguely ironic ? ; typology is 'the Christianised form both of Jewish extreme literalism and of extreme fancifulness'. /

Lorsque H. Clavier se rend compte des implications que comporte l'explication typologique, il va jusqu'à s'égarer dans les problèmes de la théorie de la connaissance; à l'horizon il voit poindre le monde irréel de la Maya dans la religion indienne¹. L'étude d'Auerbach est froidement précise et en même temps lyrique; elle se termine par un éloge touchant de la typologie: 'mit der Schlagkraft, die einer einheitlichen und zielsicheren Interpretation der Weltgeschichte und der providentiellen Weltordnung innewohnt, gewann sie die Phantasie und das innerste Gefühl der Völker'; la 'figurale Realprophetie' est à la fois jeune et respectable, car elle rattache les choses anciennes aux toutes nouvelles et va plus loin encore; l'accomplissement est, à son tour, une nouvelle promesse: la promesse des derniers temps et du royaume de Dieu. 'So bleibt das Geschehen in all seiner sinnlichen Kraft doch immer Gleichnis, verhüllt und deutungsbedürftig, wenn auch die allgemeine Richtung der Deutung durch den Glauben gegeben ist'². Les temps, y compris le temps de la vie individuelle, reçoivent par les références typologiques un sens jusque dans l'éternité.

Même si, en présence de telles effusions, on est tenté de hausser les épaules, on peut s'étonner que la typologie, telle qu'on la rencontre surtout chez Paul, ait eu si vite du succès. Le τύπος de Paul devint un terme herméneutique que le Pseudo-Barnabé et Hermas employèrent déjà tout naturellement. Le sens de τύπος était donc déjà notoire. Goppelt estime que l'emploi de ἀντίτυπος dans 1 P. 3,21 prouve que la terminologie de Paul sur ce point est familière et d'un usage courant³.

La typologie à l'époque entre le Nouveau Testament et Tertullien

Entre les apôtres et Tertullien, la typologie a connu de nombreux avatars. Les Pères apostoliques et Justin s'en tiennent à l'historicité des allusions cachées au Christ⁴. Les 'types' continuent à viser le Christ. La typologie n'est toujours pas une explication de 'texte' au sens étroit du mot. Justin, lui aussi, vise des événements⁵. Mais on ne

1. *Esquisse de typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques*, SP, IV, p. 28 sqq.

2. E. AUERBACH, op.cit., p. 470-473.

3. ThWzNT, VIII, p. 253 sqq.

4. Voir à ce sujet J. N. S. ALEXANDER, op.cit., p. 273 et H. CLAVIER, op.cit., p. 41 sq.: 'Le dialogue avec Tryphon reste un modèle de typologie allégorique rarement dépassé'; Justin pourtant n'offre pas 'l'interprétation métaphysique et platonicienne d'un Philon'. La réalité concrète des 'types' reste admise.

5. Les τύποι sont pour Justin 'generally things or events, as compared with sayings', R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, p. 138.

cherche plus la concordance dans les traits fondamentaux des actions de Dieu, on insiste cette fois sur des concordances extérieures¹, des analogies, qui font perdre de vue l'enrichissement. C'est ainsi que la typologie perd un élément spécifique. À l'époque post-apostolique, le sens subtil de la connexion et de la distinction des temps s'est perdu. Il ne s'est pourtant pas estompé au point qu'on méconnaisse la réalité historique des types, mais on n'en tient pas réellement compte non plus. Armstrong remarque: 'Die typologische Betrachtungsweise betont die Entsprechungen in der Heilsgeschichte, nicht aber den geschichtlichen Ablauf'². De plus en plus on considère les allusions cachées de l'Ancien Testament comme des descriptions camouflées du salut révélé dans le Christ. Le Pseudo-Barnabé et Justin trouvent dans l'Ancien Testament 'non seulement les images prémonitoires du christianisme, mais la réalité même de ses enseignements fondamentaux'³. Dans la Gnose, il ne reste plus aucune trace des caractéristiques de la typologie néo-testamentaire. Au sujet de la lettre de Ptolémée à Flora, par exemple, H. von Campenhausen dit: 'bei der "typischen" Auslegung des Gesetzes ist nicht an die christologische Prophetie, sondern vor allem an allgemeine religiös-moralische Wahrheiten gedacht'⁴.

Peut-on se demander si déjà Paul et d'autres auteurs du Nouveau Testament mettaient bien une frontière entre la typologie, qui est un trait propre au christianisme, et l'allégorie⁵, qui était depuis longtemps en usage et dont on peut même dire qu'elle est, d'une façon générale, naturelle à l'homme, voilà la question qui se pose maintenant avec acuité. Si on laisse de côté l'idée théologique présente dans le Nouveau Testament, suivant laquelle dans le Christ est révélée une cohérence particulière des temps ('das heilsgeschichtliche Vollendungsdenken'), où se trouve alors la ligne de démarcation avec le chaos de l'allégorie? Cette absence de clarté pourrait fort bien avoir contribué aux flottements dans la terminologie pendant les premiers siècles: on applique aussi bien τύπος que ἀλληγορία à l'emploi de la typologie

1. L. GOPPELT, ThWzNT, VIII, p. 257.

2. G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche*, p. 144.

3. M. SIMON, *Verus Israel*, p. 182. Il y a déjà quelque chose de cela chez Paul. Au sujet de l'emploi qu'il fait de l'Écriture, H. VON CAMPENHAUSEN écrit: 'Entscheidend ist die Entdeckung, dass die alte Schrift im ganzen, verborgen und vorlaufend, doch von dem gleichen Glauben und demselben Heil kündigt, das Christus endgültig gebracht und verwirklicht hat', *Entst. chr. Bib.*, p. 45. Il s'agit ici de différences d'accent.

4. *Entst. chr. Bib.*, p. 101.

5. Cf. R. M. GRANT, *The Bible in the ancient Church*, p. 194.

When H. Clavier becomes aware of the implication that typological explanation bears with it, he goes as far as losing himself in the problems of the theory of knowledge; on the horizon he sees dawning the irreel world of May in the Indian religion. Auerbach's study is coldly precise and at the same time lyrical; it ends by a touching eulogy of typology: (German); the 'figurale Realprophetie' is at the same time young and respectable, for it touches old things to quite new ones and goes further yet; the accomplishment is in its turn a new promise: the promise of the latter days and of the Kingdom of God. (German). Time, including the time of individual life, receive through typological references a sense right into eternity.

Even if, in presence of such effusions, one is tempted to shrug one's shoulders, one can be astonished that typology such as one meets it above all in Paul, should so quickly have had success. Paul's (greek) became a hermeneutic term which the Pseudo-Barnabas and Hermas already use quite naturally. The meaning of (greek) was therefore already well known. Goppelt thinks that the use of (greek) in the 1 P. 2,31 proves that Paul's terminology on this point is familiar and from current usage.

Typology in the period between the New Testament and Tertullian.

Between the apostles and Tertullian, typology knew numerous avatars. The apostolic Fathers and Justin hold to the historical nature of the hidden allusions to Christ. The 'types' continue to cover Christ. Typology is not always an explanation of the text in the narrow sense of the word. Justin, himself too, aims at events. But one no longer seeks for agreement in the fundamental characteristics of the actions of God, one insists this time on exterior agreement on analogies, which make the enrichment lost to view. It is thus that typology loses a specific element. During the post-apostolic age, the subtle sense of the connection and distinction of time was lost. It did not however fade away to the point where one misunderstood the historical reality of types, but one cannot really take account of this either. Armstrong remarks: (german). More and more one considers the hidden allusions from the Old Testament as camouflaged descriptions of salvation revealed in Christ. The Pseudo-Barnabas and Justin find in the Old Testament not only the premonitory images of Christianity but the very reality of its fundamental teachings. In Gnose, there no longer remains any trace of the characteristics of neo-testamental typology. Concerning the subject of the letter of Ptolemy to Flora, for example. H. von Campenhausen says: (german).

Can one wonder if Paul already and other others from the New Testament were putting a frontier between typology which is a proper characteristic of Christianity and allegory, which was for a long time in use and concerning which one can even say that it is in some way natural to man, that is the acute question which is being asked now. If one leaves aside the theological idea present in the New Testament, according to which in Christ is revealed a particular coherence of time (german) where then is the demarcation line between chaos and allegory? This absence of clarity could very well have contributed to the floating terminology during the first centuries: one applies (greek) just as much as (greek) to the use of typology /

par la Bible et on applique aussi ces deux mots à l'allégorie¹. Grant affirme que la terminologie ne dit rien de la manière d'interpréter la Bible. Il faut dégager celle-ci du contexte dans lequel les termes se présentent².

Mélon de Sardes, plus qu'aucun autre à son époque, a compris la profondeur de la typologie. 'Ce que Mélon montre pour la première fois c'est que c'est le τύπος qui nous donne la loi de cette histoire du salut'³.

Figura

Revenons à Tertullien. Il est le premier auteur chez qui nous voyons comment les Chrétiens de langue latine ont traduit τύπος et comment la méthode typologique prend forme dans le monde des vocabulaires latins. *Figura* est le mot capital. On rencontre aussi *typus*, mais si rarement que nous pouvons en inférer que *figura* parut convenir fort bien⁴. Nous croyons que c'est par hasard que, des passages du Nouveau Testament, d'ailleurs rares, où τύπος se présente comme terme exégétique, Tertullien ne donne jamais de traduction formelle qui nous permettrait de voir s'il traduit le mot par *figura*⁵. Pourtant on ne peut hésiter à voir le *figura* de Tertullien comme la traduction de τύπος. Le fait, par exemple, qu'il emploie aussi *figura* pour un exemple qui, chez Justin, figure comme τύπος, l'indique. Comme

1. W. DEN BOER, *Herm. Prob.*, VC, 1, p. 150. R. M. GRANT signale que sur ce point la terminologie est flottante chez Mélon, *The Letter and the Spirit*, p. 138. Ce dernier utilise εἰκόν et παράδειγμα à côté de τύπος.
2. Entre Valentinien et Irénée, par exemple, il n'y a pas de différence de terminologie: R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, p. 139. 'The word "typos" then, has nothing specifically Christian about it, and the modern "typological method" is not necessarily implied by the word. It is the context which gives the word its meaning'.
3. J. DANIELOU, *Figure et événement chez Mélon de Sardes*, SNT, vol VI, p. 288. L'auteur estime notamment que la différence est grande entre Mélon, d'une part, et le Pseudo-Barnabé et Justin, d'autre part. Selon lui, Mélon a surtout compris le fondement historique de la typologie.
4. Il lui arrive encore parfois, mais rarement, d'écrire *typus* ou *typicus*, *Cast.* 6,1; *Idol.* 24,4; *Pal.* 6,1. *Figura*, au contraire, se présente un nombre considérable de fois dans le sens dont nous parlons ici. 'Here, Tertullian is the first witness of a meaning in Latin, but he is unquestionably drawing on a tradition', T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 160 sq.
5. La seule fois que nous trouvons une traduction, pour 1 Co. 10,6, il traduit τύπος par *exempla* (*Adv. Marc.* V,7,12). Ce texte n'est, en effet, pas aussi nettement 'typologique' que, par exemple, *Rm.* 5;14: τύπος a de nombreuses nuances. O'MALLEY écrit que, bien que 'the direct citations of these texts are not helpful' pour voir comment Tertullien traduit τύπος, son commentaire sur les paroles de Paul montre en un sens plus général que *figura* est la traduction de τύπος, op.cit. p. 161.

nous le savons, Justin lui a fourni quantité de citations toutes faites. Dans *Dial.* 40,1, Justin dit: Τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα ἕξειν ἐντέταλται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ. Tertullien dit: 'Quare pascha Christus, si non pascha figura Christi...?' (*Adv. Marc.* V,7,3).

Dans l'article dont nous avons déjà parlé, E. Auerbach a étudié en détail le sens et l'étymologie de *figura*. Selon lui, *figura* et *forma* furent d'abord synonymes; mais sous l'influence du vocabulaire tellement plus riche que le grec possède pour dire 'forme', on réserva *forma* pour 'forme idéale', 'idée', et *figura* pour 'forme extérieure'. À la plasticité du sens original s'ajoute donc l'élément de l'apparition physique. Il présume que les Chrétiens pouvaient donner à *figura* le sens nouveau du τύπος néo-testamentaire en le dérivant directement du sens général que possédait *figura*: 'Bildung', 'Formung', 'Gestalt'¹. À cela s'ajoute encore un autre élément: c'est par *figura* que Tertullien traduit aussi le σχῆμα de *Ph.* 2,7, peut-être à l'exemple d'autres auteurs. Paul dit du Christ: σχῆματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος. *Adv. Marc.* V,20,3 traduit: 'figura inventus homo', 'reconnu homme d'après sa forme (extérieure)'. De même, dans *Adv. Marc.* II,27,2, où Tertullien fait allusion à ce fameux texte, il écrit: 'sed quatenus et ipsi deum in *figura* et in reliquo ordine humanae condicionis deversatum iam credidistis, non exigitis utique diutius persuaderi deum conformasse semetipsum humanitati'². Donc, l'aspect humain est pour le Christ une *figura*. Tertullien combat, à ce sujet, l'interprétation des docètes suivant laquelle le Christ n'aurait pas été un homme en chair et en os (*Adv. Marc.* V,20,4). Mais cela, naturellement, n'empêche que la forme humaine du Christ enferme infiniment plus qu'on ne le croirait à première vue. Cette *figura* est pleine de surprises! Auerbach croit que cet élément de 'Umschreibung', 'Verhüllung' aussi était déjà associé à *figura* avant que les Chrétiens n'emploient le mot³. Tout cela fait de *figura* un terme particulièrement propre à servir de terme technique pour désigner les allusions typologiques de l'Ancien Testament.

Alors que Tertullien utilise aussi le mot dans d'autres sens, sans rapport avec l'exégèse⁴, *figura* est chez lui un terme herméneutique de prédilection. Tertullien ne serait pas lui s'il n'employait pas aussi

1. E. AUERBACH, op.cit., p. 461.
2. 'Mais, dans la mesure où vous avez déjà accepté vous aussi, que Dieu se soit trouvé dans la forme et, plus généralement, dans l'ordre de la vie humaine, vous n'avez évidemment pas besoin qu'on vous persuade davantage que Dieu s'est conformé à la condition humaine'.
3. E. AUERBACH, op.cit., p. 461.
4. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 158 sq.

in the Bible and one also applies these two words to allegory. Grant affirms that terminology says nothing about the way of interpreting the Bible. It is necessary to disengage this from the context in which the terms are presented.

Meliton of Sardes, more than any other of his age, understood the depth of typology. What Meliton shows for the first time is that it is the (greek) which gives the law of this history of salvation.

Figura

Let us come back to Tertullian. He is the first author in whom we see how the latin-speaking Christians translated (greek) and how the typological method takes its form in the world of latin words. Figura is the capital word. One also meets typus, but so rarely that we can infer from this that figura appears to fit very well. We believe that it is by chance that passages from the New Testament which are moreover rare in which (greek) is presented as an exegetical term, Tertullian never gives us any formal translation which would permit us to see if he is translating the word by figura. However, one cannot hesitate to see Tertullian's figura as the translation of (greek). The fact for example that he uses figura also for an example which in Justin figures as (greek) indicates this. As / we know Justin furnished him with a large quantity of ready-made quotations. In Dial. 40,1 Justin says. (greek). Tertullian says 'Quare pascha Christus, si non pascha figura Christ...?' (Adv. Marc, V. 7,3,)

In the article of which we have already spoken, E. Auerback studied in detail the meaning and etymology of figura. According to him figura and forma were first of all synonyms; but under the influence of the so much more rich vocabulary that greek possesses to say 'form', one reserved forma for 'ideal form', 'idea', and figura for 'exterior form'. To the plasticity of the original sense, there is therefore added the element of physical appearance. It presumes that the Christians could give to figura the new sense of the neo-testamental (greek) in deriving it directly from the general sense that figura used to possess: 'Bildung', 'Formung', 'Gestalt'. To that is yet added another element; it is through figura that Tertullian also translates the (greek) of Ph, 2,7, perhaps following the example of other authors. Paul says of Christ: (greek) Adv. Marc. V,20,3, translates: 'figura inventus homo', recognised as a man according to his exterior form. In the same way as Adv. Marc, II,27,2 where Tertullian alludes to this famous text he writes: (latin). Thus, the human aspect is a figura for Christ. On this subject Tertullian is combating the interpretation of the docetes according to which Christ would not have been a man of flesh and blood (Adv. Marc, V,20,4) but that naturally does not prevent the human form of Christ enclosing infinitely more than one would believe at first sight. This figura is full of surprises! Auerbach believes that this element of 'Umschreibung', 'Verhüllung' was also already associated to figura before Christians used the word. All this makes of figura a particularly apt term to use as a technical term to indicate the typological allusions of the Old Testament.

Whilst Tertullian also uses the word in other senses without any connection with exegesis, he has a predilection for figura as a hermeneutical term. Tertullian would not be himself if he did not use /

d'autres mots là où il aurait tout aussi bien pu écrire *figura*¹; mais il n'y a pas d'autre mot que *figura* qui puisse rendre aussi bien ce dont il s'agit ici. L'introduction de *figuraliter* et *figurata* dans son vocabulaire, montre que Tertullien a conscience d'une 'linguistic innovation'². R. Braun suppose qu'il promeut l'emploi de *figulare*, *figulatio* et *figulus* pour l'autre sens courant de *figura*, afin de réserver les dérivés de *figura* pour le nouveau sens chrétien³. Le verbe *figurare* se présente tant au sens large de 'faire une image' qu'au sens technique de 'faire une allusion au Christ'. C'est donc la même dualité que nous trouvons dans le substantif *figura*⁴. *Praefigurare* se rencontre une fois au sujet d'une comparaison que fait Jésus pour ordonner à ses disciples de ne pas taire sa parole⁵. Le sens ici est encore le sens large.

Nous trouvons chez Tertullien une terminologie abondante, souvent peu nuancée, mais en même temps nous décelons une tendance très nette à donner à *figura* la valeur d'un terme fixe. Dans cette mesure l'auteur se distingue de ses prédécesseurs de langue grecque. 'The terminology of the latter (Tert.) ... is far less arbitrary than that of the Alexandrians'⁶.

On a dit que Tertullien rattache *figura* à *sacramentum*⁷. Il n'y a rien là d'étonnant. La démarcation n'est pas nette ici. L'usage chrétien a rapproché deux mots totalement différents. Tous deux peuvent indiquer la connexion intrinsèque de l'Ancien Testament et du Nouveau. Dans *sacramentum* c'est en général l'idée du sens profond qui domine, dans *figura* celle de la forme historique et extérieure. Il arrive parfois que les deux termes soient synonymes⁸.

Tertullien a fait un usage très fréquent du terme *figura* (et *figurare*, *figurata*). Nous essayerons, par une étude aussi systématique que possible, d'en donner une vue d'ensemble. Il est évident que pour notre recherche seuls entrent en ligne de compte les passages où

1. Auerbach appelle *typus*, *allegoria* ('fast gleichbedeutend mit „figura“, wenn gleich viel seltener'), *ambages*, *effigies*, *exemplum*, *imago*, *similitudo*, *species* et *umbra*, op.cit., p. 463 sq. Mais, parmi ces mots, *ambages* et *effigies* ne se présentent jamais comme dénominations de préfigurations paléo-testamentaires du Christ.

2. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 160.

3. R. BRAUN, op.cit., p. 403.

4. E. AUERBACH, op.cit., p. 451. Cf. aussi T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 163.

5. 'Ipse per similitudinem praefiguraverat ne unam mnam, id est unum verbum eius, sine fructu in abdito reservarent' (*Praescr.* 26,3).

6. W. DEN BOER, *Herm. Probl.*, dans VC, 1, p. 167.

7. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 161 sqq; D. MICHAÉLIDÈS, op.cit., p. 199 sqq.

8. Cf. p. 142 sq.

figura s'emploie au sens typologique. Nous commencerons par classer les passages selon les sujets auxquels les *figurae* se rapportent. Ensuite, nous examinerons les passages où l'auteur commente les *figurae* en tant que telles, c'est-à-dire, où il explique les particularités de la typologie.

Nous pourrions aussi grouper les passages où *figura*, etc. se présentent selon les différents ouvrages de Tertullien. Mais, chose remarquable, nous aurions ainsi à peu près la même classification, tant le sens et l'application de *figura* dépendent du sujet de l'argumentation ou de la polémique.

Remarquons encore que le sens ordinaire de *figura* et *figurare* et le sens typologique chrétien ne doivent pas toujours être distingués avec rigueur. Lorsque Tertullien écrit de Moïse et d'Élie: 'de quibus et Zacharias vidit in *figura* duarum olearum et duorum ramulorum oleae' (*Adv. Marc.* IV,22,12), on ne peut prétendre que *figura* s'entend seulement dans un sens typologique; il peut s'agir aussi du sens ordinaire d'image¹.

Les données de l'Ancien Testament sont souvent nommées au génitif après *figura*, comme dans la dernière citation². Mais ailleurs la donnée du Nouveau Testament, donc ce à quoi la *figura* fait allusion, est au génitif: *figura Christi* (*Adv. Marc.* V,11,8)³.

Applications typologiques de *figura*

Nous trouvons *figura* appliqué à des détails de la vie terrestre du Christ et à des faits concernant la communauté de l'Église. Mais il y a aussi des passages où la référence des *figurae* est définie d'une manière plus générale. C'est à eux que nous arrêterons d'abord.

Dans *Idol.* 5,4, on lit: 'dummodo apostolus affirmet *omnia* tunc *figurata* populo accidisse'. *Omnia!* Voilà qui est remarquable, car cette phrase est de toute évidence une allusion à 1 Co. 10.11: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαιεν ἐξείνοις. Mais Tertullien change ταῦτα en *omnia*. Même si nous tenons compte du fait qu'il ne cite pas littéralement, cette modification est remarquable. Il croit, qu'en toute ri-

1. De même '*figura spiritus sancti*' et '*figura Israelis*', dans *Adv. Val.* 3,1 et *Bapt.* 20,4, que F. J. DÖLGER a signalés, ne doivent pas être entendus au sens typologique. Dans *Adv. Val.* 3,1, la colombe est l'image de l'Esprit et l'orient la '*figura Christi*'. Le rapport historique avec l'A.T. fait défaut ici. Cf. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, II, p. 42 sqq. et 64.

2. En outre: '*petrae et ... montis figura*' (*Adv. Marc.* IV,35,15), '*arcae figura*' (*Bapt.* 8,4), etc.

3. En outre: '*figura dominicae crucis*' (*Idol.* 5,4), '*figura sanguinis*' (*Adv. Marc.* IV,40,5), etc.

other words where he could just as well written figura; but there is no other word than figura that can so well render that which is treated here. The introduction of figuraliter and figurate into his vocabulary shows that Tertullian is conscious of a linguistic innovation. R. Braun supposes that he promotes the use of figulare, figulatio and figulus for the other current sense of figura, so as to reserve the derivatives of figura for the new Christian sense. The verb figurare is presented in a wide Christian sense of 'making an image' as much as in the technical sense of making an allusion to the Christ. It is therefore the same duality which we find in the noun figura. Praefigurare is met with once concerning a comparison Jesus makes to order his disciples not to be quiet concerning his word. Here the sense is still the wide sense.

We find in Tertullian an abundant terminology, often little nuanced, but at the same time we uncover a very clear tendency to give to figura the value of a fixed term. In this way, the author distinguishes himself from his predecessors in the Greek language. 'The terminology of the latter (Tertullian)... is far less arbitrary than that of the Alexandrians.'

It has been said that Tertullian attached figura to sacramentum. There is nothing astonishing in this. The demarcation is not clear here. Christian usage brought together two totally different words. Both can indicate the intrinsic connection of the Old Testament with the New. In sacramentum it is generally the idea of the deeper sense which dominates, in figura that of the historical and exterior form. It often arrives that the two terms are synonymous.

Tertullian made very frequent usage of the term figura (and figurare, figurate). We will try, through a systematic study as possible to give an overall view of this. It is evident that for our research only the passages in which figura is used in a typological sense enter into question. We will begin by classifying passages according to the subjects to which the figurae refer. Next we will examine the passages in which the author comments on the figurae as such, that is to say in which he explains the peculiarities of typology.

We should thus group the passages in which figura, etc. present themselves according to Tertullian's different works. But a remarkable thing we would thus have near enough the same classification, so much do the sense and application of figura depend upon the subject of argument or polemic.

Let us note again that the ordinary sense of figura and figurare and the Christian typological sense must not always be rigorously distinguished. When Tertullian writes about Moses and Elias: 'de quibus et Zacharias vidit in figura duarum olearum et duorum ramulorum oleae' (Adv. Marc, IV, 22,12), one cannot claim that figura is to be understood only in a typological sense; it can also be in its ordinary meaning of 'image'.

The given facts from the Old Testament often named in the genitive after figura as in the last quotation. But elsewhere the given from the New Testament, therefore that to which figura alludes, is in the genitive: figura Christi (Adv. Marc. V, 11.8).

Typological applications of figura.

We find figura applied to details of the terrestrial life of Christ and to facts concerning the community of the Church. But there are also passages in which reference to figura is defined in a more general way. It is on these that we will pause first of all.

In Idol, 5,4, one reads 'dummodo apostolus affirnet omnia tunc figurate populo accidisse'. Omnia! That is what is remarkable, for this phrase is quite evidently an allusion to 1. Cor. 10,11: (greek). But Tertullian changes (greek) to omnia. Even if we take account of the fact that he does not quote literally, this modification is remarkable. He believes, quite/

gueur, l'Ancien Testament en entier désigne le Christ d'une manière cachée. Il le répète souvent. Paul, écrit-il, '*totum ordinem Moysi figuram... Christi fuisse testatur*' (*Adv. Marc.* V,11,8). Tout ce que Dieu a fait dans l'ordre ancien aboutit au Christ et, de ce fait, est une allusion à lui. Aussi le contenu des *figurae* est-il souvent 'le Christ': 'et ipse (Joseph) Christum figuraturus' (*Adv. Marc.* III,18,3), 'Adam de Christo *figuram* dabat' (*An.* 43,10)¹. Quand le Christ vient, il montre que les *figurae* l'ont en fait annoncé: 'Christo confirmante *figuras suas*' (*Fug.* 11,2). Le contexte de chaque citation montre toujours qu'il est question de certaines actions ou paroles du Christ. On voit cependant comment le nom de 'Christus' peut indiquer en général le nouvel ordre que désignent les *figurae*. Dans *Adv. Marc.* III,16,4 (et *Adv. Iud.* 9,21), nous trouvons un autre terme général, *futurum*: 'Hanc prius dicimus *figuram futuri* fuisse', l'arrivée en Terre promise est une préfiguration de l'avenir, l'introduction à la vie éternelle dans le Christ. D'une manière rhétorique, Tertullien parle des '*typi futuri alicuius sacramenti ... quod nuptiae tuae figurent*' (*Cast.* 6,1) contre ceux qui voudraient imiter la polygamie des patriarches. Il entend par là que ce ne serait permis que si ces mariages pouvaient préfigurer un mystère du salut qui ne serait révélé que dans l'avenir. On peut comparer ce passage à une phrase d'*Idol.* 5,3: 'Seorsum *figurae*, quae dispositioni alicui arcanae praestuebantur'². *Typi* est le *τύποι* grec, équivalent de *figurae*; *sacramentum* et *arcanum* (*arcanus*) sont très proches³. Nous trouvons aussi l'antithèse *carnalis - spiritalis*⁴ pour indiquer, en général, la connexion des *figurae* avec le salut accordé dans le Christ; 'semper *carnalia* in *figuram*⁵ *spiritalium* antecedunt' (*Bapt.* 5,5). Il est intéressant de voir que Tertullien écrit ces mots à propos de l'eau curative de Béthesda, dont il est question dans *Jn.* 5,2 sq., donc dans le Nouveau Testament. Ici, la guérison corporelle est la préfiguration de la guérison spirituelle. Mais, dans *Adv. Marc.* IV,31,8, cette terminologie se réfère, comme d'habitude, à des préfigurations de l'Ancien Testament: 'memento et terrenas promissiones vini et olei et frumenti et ipsius civitatis aequae in spiritalia *figurari* a creatore'. Nous constatons ici que *figurare* ne signifie

1. Voir en outre *Adv. Marc.* IV, 1,8; 35,15; V,7,12; 11,8.

2. 'Sont à part les préfigurations qui furent données comme préparation de quelque disposition cachée'.

3. Cf. p. 139.

4. Pour un examen plus détaillé voir p. 209 sqq.

5. C'est la leçon de Reifferscheid; l'édition Mesnartiana et le codex Trecensis ont *figura*.

pas toujours 'représenter', mais aussi 'utiliser comme image'. Le Créateur utilise des promesses terrestres comme image de dons spirituels. Enfin, nous comptons parmi les applications générales de *figura* les passages où Tertullien dit de *lex*, la Thora, qu'elle a prédit le Christ à la manière des préfigurations. Des paroles de Paul dans *Rm.* 7, il conclut: 'Debeo enim et hinc constituere Christum in lege *figuratae praedicatum*' (*Adv. Marc.* V,13,15)¹.

Passons maintenant aux applications particulières des *figurae*. Nous pouvons les classer en deux groupes: d'une part, la vie et l'œuvre salvifique du Christ; d'autre part, l'Église, les fidèles et ce qui se passe dans cette communauté, surtout le sacrement du baptême. J. Daniélou donne une classification spécifiée des typologies chez les premiers Pères de l'Église², mais ce serait forcer les choses que d'appliquer ces catégories à Tertullien. S'il est une chose qu'on ne peut guère trouver chez Tertullien, c'est la distinction entre les manifestations extérieures de la vie du Christ et son sens profond. Il n'y a que très peu de *figurae* qui, selon lui, se réfèrent à un détail de la vie du Christ³. En général, il étend la référence jusqu'au sens profond des détails. Un bon exemple à cet égard se trouve dans l'explication qu'il donne du rapport entre l'agneau pascal de l'Ancien Testament et le Christ. À propos de la parole de Paul dans *1 Co.* 5,7 'Sic et pascha nostrum immolatus est Christus', nous lisons dans *Adv. Marc.* V,7,3: 'Quare pascha Christus, si non pascha *figura* Christi per similitudinem sanguinis salutaris pecoris et Christi?'⁴. Ici nous pouvons voir exactement ce que Tertullien entend par *figura* lorsqu'il emploie ce mot pour une allusion cachée de l'Ancien Testament: la *figura* comporte une *similitudo*, et même une double: extérieurement, le sang et caché là-dessous, le salut que ce sang opère. La référence typologique vise ici le sens profond de la vie et de la mort du Christ, 'les mystères qu'il est venu accomplir'⁵.

D'une manière analogue, et pas toujours aussi détaillée, Tertullien donne comme références aux préfigurations de l'Ancien Testament le

1. Cf. aussi II, 19,1; IV,9,3.

2. Il cite la vie extérieure du Christ; le sens profond de sa personne et de son œuvre; les sacrements; l'Église et la vie de foi; le retour du Christ. Cf. *Div. sens Écr.*, ETL, 24, p. 121 sqq.

3. Par exemple, les douze sources d'Élim comme *figurae* des douze disciples, *Adv. Marc.* IV,13,4.

4. "'C'est ainsi que notre agneau pascal, le Christ, a été immolé". Pourquoi le Christ s'appellerait-il agneau pascal, si l'agneau pascal n'était la préfiguration du Christ grâce à la similitude du sang salutaire de l'animal et du Christ?'

5. J. DANIELOU, *Div. sens Écr.*, ETL, 24, p. 122.

rigorously that the Old Testament as a whole designates Christ in a hidden way. He repeats this often. Paul, he writes, 'totum ordinem Moysei figuram...Christi fuisse testatur' (Adv. Marc, V,11,8). All that God has done in the old order ends in Christ and, from this fact, is an allusion to him. Also the content of figurae is often 'Christ': 'et ipse (Joseph) Christum figuraturus' (Adv. Marc, III,18,3). 'Adam de Christo figuram dabat (An. 43,10). When Christ comes, he shows that the figurae have announced him: 'Christo confirmante figuras suas' (Fug,11,2). The context for each quotation always shows that it is a question of certain actions or words of Christ. However, one sees how the name of 'Christ' can indicate in general the new order that the figurae indicate. In Adv. Marc. III,16,4, (and Adv. Iud, 9,21) we find another general term, futurum: 'Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse', the arrival in the promised Land is a pre-figuration of the future, the introduction to eternal life in Christ. In a rhetorical manner, Tertullian speaks of 'typi futuri alicuius sacramenti ... quod nuptiae tuae figerent' (Cast. 6.1. against those who would like to imitate the patriarchs polygamy. He understand by that, that it would only be permitted if these marriages could fore-shadow a mystery of salvation which would only be revealed in the future. One can compare this passage to a phrase from Idol, 5,4: 'Seorsum figurae, quae dispositioni alicui arcanae praestruebantur'. Typi is the greek (greek), the equivalent of figurae; sacramentum and arcanum (arcanus) are very close to this. We also find the antithesis carnalis - spiritalis to indicate in general the connection of figurae with the salvation granted in Christ; 'semper carnalia in figurum spiritualium antecedunt' (Bapt, 5,5). It is interesting to see that Tertullian writes these words concerning the curative water of Bethesda, of which is question in John, 5,2, sq., therefore in the New Testament. Here, the corporal cure prefigures the spiritual cure. But, in Adv. Marc. IV, 31,8 this terminology refers, as usual to fore-shadowings from the Old Testament: 'memento et terrenas promissiones vini et olei et frumenti et ipsius civitatis aequae in spiritualia figurari a creatore'. We note here that figurare does not always mean/to represent, but also to use as an image. The Creator uses terrestrial promises as an image of spiritual gifts. Finally, we count among the general applications of figura the passages in which Tertullian speaks of lex, of the Thora, that it predicted Christ in the manner of foreshadowings. From the words of Paul in Rm, 7, he concludes: 'Debeo enim et hinc constituere Christum in lege figurate praedicatum' (Adv. Marc. V,13,15).

Let us now pass to particular applications of figurae. We can classify them in two groups: on the one hand, life and saving work of Christ; on the other, the Church, the faithful and what happens inside this community, above all the sacrament of baptism. J. Danielou gives a specific classification of typologies among the first Fathers of the Church, but that would be to force things in applying these categories to Tertullian. If there is one thing that one can scarcely find in Tertullian, it is the distinction between the exterior manifestations of the life of Christ, and its profound meaning. There is only very little figurae which according to him refers to a detail of Christ's life. In general he understands reference to the most profound meaning of the details. A good example with regard to this is found in the explanation that he gives of the relationship between the pascal lamb of the Old Testament and Christ. Concerning the word of Paul in the 1 Co, 5,7, 'Sic et pascha nostrum immolatus est Christus', we read in Adv. Marc. V,7,3: 'Quare pascha Christus si non pascha figura Christi per similitudinem sanguinis salutaris pecoris et Christus?' Here we can see exactly what Tertullian understands by figura when he uses this word for a hidden allusion to the Old Testament: figura brings with it a similitudo, and even a double one: from the exterior, the blood and hidden beneath this, the safety that this blood operates. Here, the typological reference covers the profound meaning of the life and death of Christ, 'the mysteries that he came to accomplish.

In an analogous manner, and not always as detailed, Tertullian gives as reference to the prefigurations of the Old Testament the*

nom du Seigneur, '*figura nominis dominici*' (*Adv. Marc.* III,16,5); sa naissance, '*nativitas*' (*Carn.* 17,3); son premier avènement dans l'abaissement, '*primus adventus et plurimum figuris obscuratus ... canebatur*' (*Adv. Marc.* III,7,8; *Adv. Iud.* 14,10); sa passion, '*Proinde sciit, et quando pati oporteret eum, cuius passionem lex figurarat*' (*Adv. Marc.* IV,40,1; voir aussi III,18,2 et *Adv. Iud.* 10,5); la croix (*Idol.* 5,4); les deux boucs du rituel du Grand Pardon, qui '*utrumque ordinem Christi figurant*' (*Adv. Marc.* III,7,7), c'est-à-dire, son avènement dans son abaissement et son avènement dans sa majesté; le pain de la prophétie de Jérémie dans *Jr.* 11,19, qui est une *figura* du corps du Christ ('*corporis sui*', *Adv. Marc.* III,19,4, voir aussi IV,40,3). Parmi les choses préfigurées on trouve aussi le sang salvateur du Seigneur (nous avons déjà cité *Adv. Marc.* V,7,3; voir aussi IV,40,1 et IV,40,5-6).

L'entourage du Seigneur est également annoncé en *figurae*. Nous avons déjà signalé les 12 disciples (*Adv. Marc.* IV,13,4). Ensuite, nous voyons Moïse et Élie comme témoins de la Transfiguration (*Adv. Marc.* IV,22,12); la persécution par Saul (*Adv. Marc.* V,1,6) et le peuple qui se rebelle contre le Christ; lorsque des aveugles s'opposent à David (2 S. 5,6 sqq.), c'est '*in figuram populi proinde caeci, non admissuri quandoque Christum filium David*' (*Adv. Marc.* IV, 36,13; voir aussi II,26,4; V,11,5).

L'autre série d'applications de *figurae* concerne l'Église, la vie religieuse et les sacrements. C'est l'Église qu'il faut trouver dans la figure qu'est l'Arche de Noé (*Bapt.* 8,4), ainsi que dans Adam et Ève: '*Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia*' (*An.* 43,10). La figure d'Adam et Ève atteste aussi le '*sacramentum magnum*', comme Paul appelle l'unité du Christ et de l'Église à l'image de l'homme et de la femme: le Christ '*monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam, secundum Adam et Evae figuram, quam apostolus in illud magnum sacramentum interpretatur, in Christum et ecclesiam*' (*Mon.* 5,7)¹. Par '*navicula illa*', dont il dit: '*figuram ecclesiae praeferebat*' (*Bapt.* 12,7), Tertullien entend le navire des disciples; on voit donc ici que des événements de l'époque du Nouveau Testament peuvent être une préfiguration des choses à venir. Il désigne aussi la Chrétienté par *populus*; Jacob était '*posterioris et praelatoris populi figura... id est nostri*' (*Adv. Marc.* III,24,8). Par *figurae nostrae* il entend notre

1. Cf. aussi *Adv. Marc.* V,18,10.

préfiguration, celle des Chrétiens: '*azymi figurae erant nostrae*'; les pains sans levain figurent la pureté des Chrétiens (*Adv. Marc.* V,7,3; voir aussi *Res.* 58,10: les vêtements et les chaussures qui n'ont pas péri au désert; *Cor.* 9,2: le Temple).

La typologie des sacrements, surtout celle du baptême, demande une attention particulière. J. Daniélou montre que ce genre de typologie, qui commence dès le Nouveau Testament chez Paul et Jean, est aussi, dans l'histoire de l'exégèse, une des formes les plus anciennes de la typologie. Pour expliquer aux nouveaux membres la signification des sacrements on avait recours à des récits de l'Ancien Testament comme, par exemple, l'exode¹. Dans les liturgies du baptême les plus anciennes on trouve aussi l'exode et surtout le passage de la Mer Rouge². Comme exemple de typologie nous voudrions citer un passage de *Bapt.*; nous l'examinerons ensuite en détail. '*Quot igitur patrocinia naturae, quot privilegia gratiae, quot sollemnia disciplinae, figurae praestructiones praedicationes religionem aquae ordinaverunt! Primum quidem, cum populus de Aegypto (libere) expeditus vim regis Aegypti per aquam transgressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinguit. Quae figura manifestior in baptismi sacramento? Liberantur de saeculo nationes, per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt*'³. Pas moins de trois termes pour indiquer le lien entre l'Ancien Testament et le Nouveau: *figurae, praestructiones, praedicationes*! Bien que de telles accumulations fassent partie du style de Tertullien et que généralement, dans ce cas, les différents termes n'aient pas un sens qu'on puisse exactement circonscrire, ici, au contraire, il a réuni trois termes

1. J. DANIELOU, *Div. sens. Écr.*, ETL, 24, p. 123 sq. Le 'De Baptismo' de Tertullien est, dans son ensemble, un exemple frappant de sa thèse. Aux premiers siècles, l'interprétation typologique du passage de la Mer Rouge comme signe du baptême se présente seulement dans la catéchèse. C'est pourquoi on ne la trouve pas chez le Pseudo-Barnabé, Justin et Clément d'Alexandrie, mais bien chez Tertullien. Elle n'est pas propre à certaines personnes ou écoles, mais 'nous sommes en présence de la tradition ecclésiastique elle-même'. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 154. Le 'De Baptismo' de Tertullien est le premier texte après le N.T. où nous trouvons cette tradition ecclésiastique.

2. Cf. P. LUNDBERG, op.cit., p. 16 et 116 sqq.

3. 'Donc, combien de justifications de la nature, combien de privilèges de la grâce, combien de cérémonies prescrites, d'images, de préfigurations et de prédictions n'ont-elles pas opéré le destin religieux de l'eau! Tout d'abord, lorsque le peuple échappe sans entraves à la violence du roi d'Égypte par le passage de l'eau, l'eau anéantit le roi lui-même avec toute son armée. Quelle image est plus claire dans le sacrement du baptême? Les païens sont délivrés du monde et cela par l'eau, et ils abandonnent le démon, leur ancien tyran, qui est englouti dans l'eau' (*Bapt.* 9,1).

the name of Lord, 'figura nominis dominici' (Adv. Marc. III,16,5); his birth 'nativitas' (Carn. 17,3); his first coming to abasement, 'primus adventus et plurimum figuris obscuratus... canebatur' (Adv. Marc. III,7,8; Adv. Iud, 14,10); his passion, 'Proinde scilicet, et quando pati oporteret eum, cuius passionem lex figurarat' (Adv. Marc, IV, 40.1; see also III, 18,2 and Adv. Iud, 10,5); the cross (Idol 5,4,); the two ? of the ritual of the Great Pardon, which 'utrumque ordinem Christi figurant' (Adv. Marc. III.7.7), that it to say, is coming into abasement and is coming in majesty. The bread of the prophecy of Jeremiah in Jr. 11, 19 which is a figura of the body of Christ ('corporis sui' Adv. Marc, III,19,4, see also IV, 40,3). Among the things prefigured one also finds the saving blood of the Lord (we have already cited Adv. Marc. V,7,3; see also IV,40,1 and IV,40 5-6.

The entourage of the Lord is equally announced in figurae. We have already noted the 12 disciples (Adv. Marc. IV,13,4). Next we see Moses and Elias as the witnesses of the Transfiguration (Adv. Marc, IV, 22,12); the persecution by Paul (Adv. Marc, V,1,6) and the people who rebel against Christ; when the blind are opposed to David (2.S.5,6 sqq.), it is 'in figuram populi proinde caeci, non admissuri quandoque Christum filium David' (Adv. Marc. IV, 36, 13; voir aussi II, 26,4: v, 11, 5).

The other series of applications of figurae concerns the Church, religious life and sacraments. It is the Church that it is necessary to find in the figure that Noah's Ark represents (Bapt 8,4) just as in Adam and Eve: (latin) (An. 43.10). The figure of Adam and Eve also attests the 'sacramentum magnum' as Paul calls the unity of Christ and the Church in the image of man and woman: the Christ (latin) (Mon. 5,7). By 'navicula illa', of which he says 'figuram ecclesiae praeferebat' (Bapt 12,7), Tertullian understands the ship of the disciples; here therefore one sees that the events from the New Testament age can be a prefiguration of things to come. He also indicates Christianity by populus; Jacob was 'posterioris et praelatoris populi figura..., id est nostri' (Adv. Marc. III, 24,8). By figurae nostrae he understands our/prefiguration, that of the Christians: 'azymi figurae erant nostrae; the ? figure the purity of Christians (Adv. Marc. V,7,3); see also Res, 58,10: the vestments and the shoes which have not perished in the desert: Cor 9,2: the Temple).

The typology of sacraments, above all that of baptism, demands our particular attention. J. Danielou shows that this kind of typology, which begins from the New Testament in Paul and John, and also in the history of exegesis, is one of the most ancient forms of typology. To explain to new members, the significance of the sacraments, one had recourse to stories from the Old Testament as for example, exodus. In the earliest liturgies of baptism, one also finds exodus and above all the passage of the Red Sea. As an example of typology we would like to quote a passage from de Bapt: we will then examine it in detail. (latin). No less than three terms to indicate the link between the Old Testament and the New: figurae, praestructiones, praedicationes! Although such accumulations are a part of Tertullian's style and generally in this case, the different terms do not have a sense that one can exactly circumscribe, here, on the contrary, he has brought together three terms/

assez dissemblables, qui ont chacun un tout autre sens: les *figurae* sont les images typologiques, les *praestructiones*, les préparations¹ et les *praedicationes*, les prophéties ordinaires. Dans cette citation, ce sont les sacrements de l'Église, en l'occurrence le baptême, que l'auteur explique et élucide à l'aide des *figurae*. Le peuple d'Israël fut délivré de l'Égypte et du Pharaon à travers l'eau de la Mer Rouge. Or, à travers l'eau du baptême, les païens sont maintenant libérés du monde et du démon. L'eau est l'élément de ressemblance extérieure entre les deux événements que l'on compare. Mais il faut aller au-delà de ces aspects extérieurs pour découvrir des concordances beaucoup plus importantes: la libération, la destruction de la puissance mauvaise, etc. En outre, dans cette libération, une spiritualisation s'accomplit: l'exode est visible, le baptême confère une libération invisible. L'aventure ancienne, telle que la raconte le livre de l'Exode, s'accomplit d'une manière nouvelle dans le Christ et aussi autour du Christ, dans ce cas-ci dans le sacrement de son Église.

Tertullien signale des préfigurations de différentes parties du rite du baptême. C'est ainsi que la colombe et l'Arche de Noé préfigurent le Saint-Esprit et l'Église: 'columba sancti spiritus advolat pacem dei adferens emissa de caelis ubi ecclesia est arcae *figura*' (*Bapt.* 8,4). Voir aussi *Bapt.* 4,1; 5,5; 6,1 et 9,1.

Voilà pour la classification, d'après leurs références typologiques, des passages comportant *figura*, *figurare* et *figurato*. Chose intéressante, la classification d'après les différentes œuvres de Tertullien donne à peu près les mêmes résultats. *Figura* qui, il est vrai, se présente dans presque tous ses écrits, est surtout fréquent dans *Adv. Marc.* et *Bapt.* Dans *Bapt.* se trouvent les *figurae* qui se réfèrent au baptême; dans *Adv. Marc.* nous rencontrons toutes les catégories. Dans cet ouvrage il considère aussi dans son ensemble le rapport de l'Ancien Testament et du Nouveau.

Un autre ouvrage mérite cependant d'être cité plus particulièrement: c'est *Res.* La typologie y est expressément signalée comme problème. Aussi est-ce dans *Res.* que nous trouvons la plupart des passages dont nous nous occuperons à présent: ceux où Tertullien se penche sur les singularités de la typologie.

Figurae et réalité

Res. 30,4-5: '... hoc ipso, quod recidivatus Iudaici status de recorporatione et redanimatione ossuum *figuratur*, id quoque eventurum

1. Cf. p. 84.

ossibus probatur. Non enim posset de ossibus *figura* conponi, si non id ipsum ossibus eventurum esset ... necesse est esse prius sibi id quod alii *configuretur*'. Tertullien défend la réalité concrète, historique de cette *figura*. Le raisonnement est compliqué. Selon les hérétiques, que Tertullien combat ici, les ossements rappelés à la vie, dans la vision d'Ézéchiel, ne prédisent pas la résurrection des corps, mais la restauration d'Israël. Tertullien récuse cette interprétation, mais veut bien admettre pour un instant que c'est le sens de cette vision. Mais même alors, dit-il, cela prouve la résurrection des corps, car si la résurrection dont il est question ne repose pas sur des faits réels, elle ne peut pas non plus prédire un relèvement réel d'Israël. Nous voyons ici le phénomène remarquable que la donnée néo-testamentaire de la résurrection est une *figura* pour le rétablissement d'Israël dans la vision du prophète de l'Ancien Testament. Évidemment, le tout par manière de parler, car, pour Tertullien, *Ez.* 37 a un autre sens. Mais ce que nous voulons montrer ici c'est que, pour Tertullien, une *figura* se fonde sur une réalité historique concrète. Dans ce passage, *figura* ne désigne pas une figure typologique, mais une image au sens général. Nous ne devons pas oublier qu'à côté de l'emploi spécifiquement chrétien, le sens courant de ce mot continue à exister. Nous pourrions néanmoins supposer que Tertullien accorde la même 'réalité' aux *figurae* qui comportent une intention typologique: Il n'a pas abordé directement ces problèmes. Les démêlés avec les Gnostiques concernent *figura* au sens général, même lorsqu'il s'agit de données néo-testamentaires.

Selon J. Daniélou, l'explication typologique n'impose pas au texte un 'autre' sens, qui empêcherait de l'entendre 'littéralement', mais les faits décrits ont eux-mêmes un sens particulier. Les événements sont aussi bien 'réalité historique' que 'préfiguration'¹. La remarque de Tertullien ci-dessus est une preuve extrême de cette thèse. La *figura* elle-même se fonde autant sur une 'geschichtliche Wirklichkeit' que la réalité future qui est cachée en elle². O'Malley croit que Tertullien n'insiste tant sur l'historicité et la matérialité des *figurae* que parce qu'il se rend compte que, comme terme rhétorique, le mot a une 'fictitious connotation'³. Ailleurs aussi Tertullien affirme avec insistance

1. J. DANIELOU. *Div. sens. Écr.*, ETL, 24, p. 120.

2. E. AUERBACH, op.cit., p. 452. 'Die prophetische Figur ist sinnlich-geschichtliche Tatsache und sie wird durch sinnlich-geschichtliche Tatsachen erfüllt. Tertullian gebraucht hierfür den Ausdruck "*figuram implere*" oder "*confirmare*".'

3. Op.cit., p. 163.

which are dissimilar enough, which each have quite another sense: the figurae are the typological images, the praestructiones, the preparations and the pradicationes, the ordinary prophecies. In this quotation it is the sacraments of the Church in fact baptism, which the authors explains and elucidates with the aid of figurae. The people of Israel were delivered from Egypt and from Pharaoh through the water of the Red Sea. Now, through the water of baptism, pagans are now liberated from the world and the devil. Water is the element of external resemblance between the two events that one is comparing. But we must go beyond these exterior aspects in order to discover much more important agreements: freedom, the destruction of the evil power etc. Furthermore, in this freedom, a spiritualisation is accomplished: the exodus is visible, baptism confers an invisible freedom. The old adventure, such as the book of Exodus tells us is accomplished in a new manner in Christ and also around Christ. In this case, in the sacrament of his Church.

Tertullian notes prefigurations from different parts of the rite of baptism. It is thus that the dove and Noah's Ark prefigured the Holy Spirit and the Church: '(latin)' (Bapt.8.4). See also Bapt, 4,1.5,5; 6.1 and 9.1.

That is for classification, according to typological references of passages bearing figura, figurare and figurare. An interesting thing, the classification according to different works of Tertullian gives more or less the same results. Figura which, it is true, is present in almost all his writings, is above all frequent in Adv. Marc, and de Bapt. In de Bapt, are found the figurae which referred to baptism; in Adv. Marc, we meet all the categories. In this work he also considers in its totality the link between the Old Testament and the New.

However, another work merits being quoted more particularly: the Res. Here typology is expressly noted as a problem. Also it is in Res. that we find most of the passages which are concerned with at present: those where Tertullian considers the singularities of typology.

Figurae and reality

Res, 30,4-5: '(latin)'/ Tertullian defends the historic concrete reality of this figura. His reasoning is complicated. According to heretics that Tertullian is here combating the bones recalled to life in Ezechiel's vision, do not predict the resurrection of bodies but the restoration of Israel. Tertullian refuses this interpretation, but is willing to admit for an instant that this is the sense of the vision. But even then, he says, that proves the resurrection of bodies, for if resurrection with which we are concerned does not rest on real facts, neither can it predict a real return to power of Israel. Here we see the remarkable phenomenon that the neo-testamental given fact of resurrection is a figura for the re-establishment of Israel in the vision of the prophet from the Old Testament. Obviously the whole in a manner of speaking ? , for Tertullian, Ez. 37 has another meaning. But what we want to show here is that for Tertullian a figura is founded upon a concrete historical reality. In this passage, figura does not indicate a typological figure, but an image in the general sense. We should not forget that besides the specifically Christian usage the current sense of this word continues to exist. We will nevertheless suppose that Tertullian gives the same reality to figurae which carry a typological intention. He has not touched directly on these problems. The brushes with the gnostics concern figura in a general sense, even when it is a question of the neo-testamental given facts.

According/

According to J. Danielou, the typological explanation does not impose another sense on the text, which would prevent us from understanding it literally, but the facts described have themselves a particular sense. The events are as much historical reality as prefiguration. Tertullian's above remark is an extreme proof of this thesis. The figura itself is founded as much upon a (German) as future reality which is hidden in it. O'Malley believes that Tertullian does not insist so much upon the historical and material nature of the figura, because he is aware that as a rhetorical term, the word has a fictitious connotation. Elsewhere too, Tertullian affirms with insistence/

que les *figurae* sont concrètes. Il écrit à Hermogène: 'si quae enim *figurae* sunt, ex rebus consistentibus fiant necesse est, non ex vacanti-bus, quia nihil potest ad similitudinem de suo praestare, nisi sit ipsum, quod tali similitudini praestet' (*Adv. Herm.* 34,3)¹. Ici encore, il ne s'agit pas de *figurae* au sens typologique, mais de paroles de l'Ancien Testament et du Nouveau sur la réalité terrestre. Selon Hermogène, ce sont toutes des *figurae*, que nous devons comprendre spirituelle-ment. Ici aussi, Tertullien joue le jeu, comme dans *Res.* 30. Il com-mence par admettre qu'Hermogène a raison: ces paroles sont des *figurae*. Mais alors il faut qu'elles se fondent sur des réalités, sinon l'«image» n'a pas de sens. *Figura* est, ici encore, employé au sens général. Pourtant, ces qualifications de réalité correspondent aussi à l'explication typologique que Tertullien donne de l'Ancien Testa-ment: il conserve les données dans leur cadre historique, évidemment pas de la même manière que le font les exégètes du XIX^e et XX^e siècle. Mais Tertullien montre souvent qu'il s'intéresse à la question: quel sens avaient autrefois les choses qui ne s'élucident que dans le Christ? Et cela même lorsque, comme dans son commentaire de *Gn.* 22, il récuse le sens que donne le texte lui-même. À propos de l'épreuve de la foi d'Abraham, il note: 'Sed fidem eius patientia probavit cum filium immolare iussus est ad fidei non temptationem dixerim sed *typicam* contestationem' (*Pat.* 6,1)². Il est curieux que Tertullien n'admette pas ici qu'il s'agit d'une épreuve, alors que le texte de la Septante dit: ὁ θεὸς ἐπειράζειν τὸν Ἀβραάμ (*Gn.* 22,1). Il ne dénie pas un sens à cette histoire, comme s'il s'agissait seulement d'un présage du sacrifice du Christ, mais lui donne une autre signifi-cation, importante sur le moment, celle de la patience d'Abraham. Au sujet de ce texte, il faut convenir, une fois de plus, que ce n'est pas *Gn.* 22 qui l'occupe au premier chef, mais sa dissertation sur la patience. Incidemment il montre néanmoins qu'il s'intéresse aussi à une histoire biblique et au sens qu'elle avait autrefois et indépendam-ment de son rapport au Christ. Et cette signification ancienne garde, elle aussi, toute sa valeur pour les Chrétiens.

En résumé nous pouvons dire que, lorsque Tertullien parle de *figurae*, il parle d'une réalité concrète, historique, terrestre. C'est le

1. 'En effet, si ce sont des figures, elles ne peuvent venir que de choses existantes, non de choses qui n'existent pas; car une chose ne peut fournir matière à comparaison si ce qui sert à une telle comparaison n'existe pas'.
2. 'Mais sa patience a prouvé sa foi, lorsqu'il lui fut ordonné d'immoler son fils, en vue non d'une épreuve de sa foi, dirais-je, mais d'un témoignage solennel ayant le caractère d'une préfiguration'.

cas pour *figurae* au sens général, mais c'est valable aussi dans le cas de l'interprétation typologique de l'Ancien Testament.

Pour terminer signalons encore une autre particularité des *figurae* sur laquelle l'auteur attire l'attention. Revenons à la citation de *Res.* 30, où il est question de la vision d'Ézéchiel: 'Hanc quoque praedicationem scio, qualiter concutiant in allegoriae argumentationem, quia dicendo "Ossa ista omnis domus Israel est" imaginem ea fecerit Israelis et a propria condicione transtulerit, atque ita *figuralam* esse, non veram resurrectionis praedicationem' (*Res.* 30,1)³. Les hérétiques voient dans le récit de la résurrection de la chair l'image d'une restau-ration spirituelle. Voilà ce que Tertullien n'admet pas⁴. La résur-rection de la chair est un fait. La discussion ne porte pas sur la question de savoir si la donnée paléo-testamentaire est historiquement vraie ou non (Tertullien n'ignore certes pas qu'*Ec.* 37 est une vision), mais sur la question de savoir si cette donnée est claire en soi ou vise autre chose. Sur ce point, Tertullien affirme: 'resurrectionis praedicatio est vera' et non 'figurata'. On ne peut évidemment pas tout nommer *figura*. La particularité de la *figura* dont il s'agit ici, c'est son obscurité. Une *figura* n'est pas intelligible sans plus. Pour les points les plus importants de la doctrine, comme la résurrection, l'Écriture com-porte des paroles claires⁵. Ces paroles ne peuvent être déclarées *figurae*: elles ne se rapportent à rien d'autre, elles sont la vérité même. Dans la citation, nous voyons que la résurrection de la chair constitue un de ces points évidents. Tertullien dit la même chose à propos de la naissance charnelle du Christ: 'Nam et virgo concepit in utero non *figurate*, et peperit Emmanuelem, nobiscum deum, (Iesum) non oblique, etsi oblique "accepturum virtutem Damasci et spolia Sama-riarum", sed manifeste (deum) "venturum in iudicium ..."' (*Res.* 20,3). La naissance du Christ n'est pas une *figura*, car elle est elle-même objet de la foi. 'Une figure est en effet un événement qui présente à la fois une ressemblance avec une réalité future, mais qui n'accomplit pas cette réalité'. Or, il y a réalisation et accomplissement lorsque

1. 'Je sais aussi qu'on déforme cette prédiction pour en faire une argumentation allégorique, parce qu'en disant: "ces os sont toute la maison d'Israël", il en aurait fait une image d'Israël et les aurait transposés de leur situation propre à quelque chose d'autre: ainsi la prédiction parlerait de la résurrec-tion non comme d'une réalité, mais comme d'une image'.
2. Un peu plus loin, il prend à son compte l'interprétation des hérétiques, pour aussitôt leur asséner d'autant mieux les arguments que nous avons déjà étudiés, cf. p. 169.
3. Cf. *Res.* 21,3, p. 145, note 2.
4. J. DANÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 106.

that the figurae are concrete. He writes to Hermogene: (latin) (Adv. Herm 34,3). Here again, it is not a question of figurae in the typological sense, but of the words of the Old and New Testaments concerning terrestrial reality. According to Hermogene these are all figurae that we must understand spiritually. Here too, Tertullian plays the game as in de Res, 30. He begins by admitting that Hermogene is correct: these words are figurae. But then it is necessary that they are founded upon realities, if not the image does not have any sense. Figura is here again used in a general sense. However, these qualifications of reality also correspond to the typological explanation that Tertullian gives of the Old Testament: he keeps the given factors in their historical framework. Obviously not in the same way as the exegesis from the 19th and 20th centuries do: but Tertullian often shows that he is interested in the question: what sense does the things which are also elucidated in Christ have formally and that even when as in his commentary on Genesis 22, he refuses the sense that the text itself gives. Concerning the proof of Abraham's faith, he notes (latin) (Pat,6.1). It is curious that Tertullian does not admit here that it is a question of a test, whilst the text of the Septuagint says (greek) (Gn. 22,1). He does not deny a meaning to this story as if it were only a question of a preview of Christ's sacrifice, but gives it another meaning important for the moment, that of Abraham's patience. Concerning this text, we must agree, once again, that it is not Gn. 22 which occupies him in the first instance, but his dissertation on patience. Incidentally he nevertheless shows that he is interested also in a biblical story and in the sense that it formally had and independently of its relationship with Christ. And this early meaning too keeps all its value for Christians.

To sum up, we can say that, when Tertullian speaks of figurae he speaks of a concrete historical terrestrial reality. It is the/ case for figurae in a general sense, but it is valid also in the case of typological interpretation of the Old Testament.

To end with, let us once again note another peculiarity of the figurae to which the author attracts our attention. Let us go back to the quotation from the De. Res 30, where it is a question of Ezechiel's vision: (latin) (Res. 30,1) The heretics see in the account of the resurrection of the flesh the image of a spiritual restoration. This is what Tertullian does not admit. The resurrection of the flesh is a fact. The discussion does not bear upon the question of knowing if the paleo-testamental hidden fact is historically true or not (Tertullian certainly does not ignore that Ez, 37 is a vision) but on the question of knowing if this fact is clear in itself or aims at another thing. On this point Tertullian affirms: 'resurrectionis praedicatio' est 'vera' et non 'figurata'. Obviously one cannot call everything figura. The peculiarity of figura of which there is question here is its obscurity. A figura is not intelligible any more. For the most important points of doctrine like resurrection, Scripture has clear words. These words cannot be called figura: they do not refer to anything else, they are truth itself. In the quotation, we see that the resurrection of the flesh constitutes one of these evident points. Tertullian says the same thing concerning the carnal birth of Christ: (latin) (Res.20,3). The Birth of Christ is not a figura for it is itself an object of faith. In fact a figure is an event which presents at the same time a resemblance with a future reality, but which does not accomplish this reality. Now, there is realisation and accomplishment when/

l'Écriture parle de la résurrection de la chair ou de la naissance du Seigneur.

Dans ces citations aussi, *figura* est donc utilisé non pas au sens typologique, mais au sens général. La controverse avec les Gnostiques ne concerne pas tellement l'interprétation des données paléo-testamentaires que l'ensemble des données bibliques. De même, lorsque Tertullien parle de la vision d'Ex. 37, il vise plus la résurrection en tant que telle que la vision prophétique. En effet, le débat concernait aussi la nature de la résurrection.

Le 'défaut' d'une *figura* n'est donc pas pour Tertullien l'absence de matérialité et d'historicité. Son seul défaut est son obscurité, son rapport à autre chose, qui est plus grand qu'elle. La *figura* n'est pas spirituelle dans le sens de 'non perceptible par les sens'; 'spiritual ist jeweils nur das Verständnis, "intellectus spiritalis", der die Figur in der Erfüllung wiedererkennt'¹.

Nous voyons donc que, dans les passages où Tertullien examine la nature et le but des *figurae*, il s'agit des *figurae* au sens général du mot. Les règles qu'il établit sont indirectement valables pour les *figurae* typologiques, mais il n'en parle nulle part expressément.

b. Allegoria

Pour étudier l'allégorie, nous devons, comme pour *figura*, distinguer l'emploi du mot et la méthode d'interprétation. Les écrivains qui ont expliqué les textes anciens allégoriquement, n'ont pas toujours employé le mot allégorie.

Le verbe ἀλληγορέω et le substantif ἀλληγορία n'apparaissent que relativement tard en grec. Pour exprimer ce que l'on veut dire par ἀλληγορία on utilisa d'abord ὑπόνοια². Outre ὑπόνοια, Philon emploie aussi ἀλληγορία: ce n'est qu'à l'époque hellénistique que le mot est introduit. Cicéron et Quintilien définissent le mot grec. C'est une métaphore continue³; Quintilien ajoute que lorsqu'elle atteint un

1. E. AUERBACH, op.cit., p. 452.

2. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 85. Il cite une parole de Plutarque: ταῖς πάλαι μὲν ὑπόνοιαις, ἀλληγορίας δὲ νῦν λεγομέναις, p. 88 sq.

3. Cicéron, cf. R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, p. 122. A. D. LEEMAN signale 'Rhetorica ad Herennium' (vers 85 avant J-C): 'If a number of metaphors of the same kind are set together we have an allegory, permutatio (allegoria, ἀλληγορία)', dans *Orationis ratio*, I, p. 38.

certain degré d'hermétisme, on parle d'*aenigma*¹. L'ἀλληγορία a un sens plus profond qu'on ne le croit de prime abord².

Le terme indique donc une dualité: l'énoncé littéral et la signification qui s'y cache. Mais il y a encore une deuxième dualité: l'énoncé et son explication³. On appelle 'allégorie', aussi bien le discours en images allégoriques, que l'explication de textes de manière allégorique.

L'explication allégorique chez les Grecs, les Juifs et dans le Nouveau Testament

Il y aurait eu moins de problèmes si l'interprétation allégorique s'était limitée aux textes qui ont en effet été écrits avec une intention allégorique. Parler en images est chose si généralement humaine qu'il ne vaut guère la peine d'y attacher une attention particulière. Mais le phénomène devient intéressant lorsque l'interprétation allégorique s'applique à des textes qui à l'origine n'ont pas été écrits dans cette intention. Ce phénomène se retrouve dans toutes les religions où des textes écrits jouent un rôle, et n'est d'ailleurs pas tellement étonnant. Quiconque considère un texte ancien comme une autorité sacrée sera tenté de l'appliquer à soi et à son temps. L'explication actualisante émane 'from the natural desire to conserve some idea which, owing to its age, has come to be regarded as sacred'⁴.

Or, l'interprétation allégorique, telle que nous la rencontrons chez Tertullien et ses prédécesseurs, ne découle pas uniquement du besoin naturel de donner de l'Ancien Testament une explication christologique qui l'actualise. Nous constatons qu'elle est directement tributaire

1. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 89. Chez Quintilien aussi une allégorie se compose parfois d'une série de métaphores. À son époque, les allégories et des formes littéraires comparables se développent. 'a sophisticated group of tropes, characteristic of a more sophisticated age', A. D. LEEMAN, op.cit., I, p. 303.

2. "Ἄλλα ἀγορεύει: la façon de s'exprimer qu'indique ἀλληγορία a 'einen tieferen Sinn als den buchstäblichen oder unmittelbaren', C.-M. ED SMAN, RGG (3), I, col. 238 sq.

3. 'Cette notion désigne deux processus mentaux inverses: d'une part, l'expression allégorique, qui traduit en images un savoir abstrait; d'autre part, l'interprétation allégorique, qui, partant de l'image, s'efforce de retrouver l'enseignement qu'elle a traduit', J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 247.

4. J. GEFFCKEN, 'Encyclopaedia of Religion and Ethics', I, col. 327. Cf. aussi C.-M. ED SMAN, op.cit., col. 238: 'Die allegorische Exegese oder Allegorese hat in allen Religionen mit heiligen Urkunden eine grosse Rolle gespielt, um den feststehenden Formulierungen einen neuen und zeitgenössischen Inhalt beizulegen'. Signalons aussi l'étude de W. DEN BOER, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, surtout p. 15 sqq.

Scripture speaks of the resurrection of the flesh or of the birth of the Lord.

In these quotations too, figura is therefore used not in the typological sense but in the general sense. The controversy with the Gnostics does not concern so much the interpretation of paleo-testamental given facts as the whole of biblical given facts. In the same way, when Tertullian speaks of the vision of Ez.37 he covers more the resurrection as such as the prophetic vision. In fact, the debate concerned the nature of resurrection too.

The 'defect' of a figura is therefore not for Tertullian the absence of its material and historical nature. Its only defect is its obscurity, its reference to another thing which is greater than itself. The figura is not spiritual in the sense of imperceptible through the senses; (German).

Therefore we see that in the passages in which Tertullian examines the nature and the end of the figurae, it is a question of the figurae in the general sense of the word. The rules which he establishes are indirectly valid for the typological figurae, but nowhere does he expressly speak of them.

b. Allegoria

In order to study allegory, we must, as for figurae, distinguish the use of the word from the method of interpretation. The writers who have explained the old texts allegorically, have not always used the word allegory.

The verb (greek) and the noun (greek) only appear relatively late in greek. To express what one wants to say by allegoria first of all (greek) was used. Besides (greek), Philon uses allegoria also; it is only in the hellenistic period that the word is introduced. Ciceron and Quintilien define the greek word. It is a continuous metaphor. Quintilien adds that when it reaches a/ certain hermetic degree one speaks of enigma. (greek) has a more profound sense than one believes at first sight.

The term therefore indicates duality: the literal phrase and the meaning which is hidden in it. But there is still yet a second duality: the phrase and its meaning. One calls 'allegory', the discourse in allegorical images, just as much as the explanation of texts in an allegorical manner.

Allegorical explanation among the Greeks, the Jews and in the New Testament.

There would have been less problem if allegorical interpretation had been limited to texts which have in effect been written with an allegorical intention. To speak in images is a thing which is so generally human that it scarcely is worth the trouble to attach any particular attention to it. But the phenomenon becomes interesting when allegorical interpretation is applied to texts which in their origin were not specially written with this intention. This phenomenon is found in all religions in which written texts play a role and is not moreover so astonishing. Whoever considers an old text as a sacred authority, will be tempted to apply it to himself and his time. The present explanation emanates from the nature desire to conserve some idea which owing to its age has come to be regarded as sacred.

Now, /

Now, the allegorical interpretation such as we meet it in Tertullian and his predecessors does not flow uniquely from the natural need to give the Old Testament a christological explanation which makes it present. We note that it is directly attributable/

de l'interprétation allégorique grecque, telle que celle d'Homère¹. Les Grecs, surtout les Stoïciens, essayent par l'explication allégorique de rendre acceptable les éléments choquants d'un texte ancien. Les Juifs, Aristobule et, plus tard, Philon, imitent leur méthode pour défendre les saintes Écritures juives contre le mépris de leurs adversaires. Entre les Stoïciens et Philon il reste d'ailleurs une grande différence dans l'intention de la méthode allégorique. C'est ce que signale W. den Boer². Les Stoïciens rationalisent le mythe. Philon subordonne la philosophie à la théologie. Mais en ce qui concerne la méthode, les Stoïciens sont restés les maîtres en la matière: Philon continue à prendre conseil chez eux³. Hors d'Alexandrie, notamment chez les Juifs palestiniens, l'explication allégorique entre aussi en vogue. C'est grâce à ce moyen d'interprétation que le Cantique des Cantiques, lui aussi, a été recueilli dans le canon juif⁴.

C'est Philon qui montre le plus clairement la raison de l'interprétation allégorique⁵. Il faut parer la critique des savants païens. Il défend les anthropomorphismes, jugés choquants⁶, en leur conférant un sens spirituel. Il ne renonce pourtant pas encore au sens littéral⁷ qui sert, dit-il, à convaincre les simples. Le sens allégorique est destiné aux savants parmi les critiques et aux savants parmi les fidèles juifs⁸.

Dans le Nouveau Testament on décèle l'influence de l'exégèse allégorique juive. Le terme ne se présente qu'une seule fois, dans Ga. 4,24. Paul y rapporte l'histoire des deux fils d'Abraham: *ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*. Étant donné que Paul ne porte pas atteinte à l'historicité du récit – pas seulement à l'intention des gens simples – et qu'il

1. Cf. F. BÜCHSEL, *ThWzNT*, I, p. 260; J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 221 sqq.
2. W. DEN BOER, *op.cit.*, p. 21.
3. Cf. R. M. GRANT, *The Bible in the ancient Church*, JR, 26 (1946), p. 194.
4. J. C. JOOSEN et J. H. WASZINK, 'Reallexikon für Antike und Christentum', I, p. 287.
5. 'There is no writer who shows more clearly than he the origin of the allegorical method. Philo tells us often of the different attacks which the opponents of the Scriptures, i.e. the Greeks, made on the Biblical narratives... This Greek criticism... compelled the Jews, and after them the Christians, to give an allegorical meaning... to the sacred scriptures', J. GEFFCKEN, *op.cit.* col. 329.
6. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 234, dit à propos du recours à l'allégorie chez Philon: 'celui-ci s'impose en effet lorsque le sens littéral du texte sacré, à soi seul, présenterait une difficulté insoluble, une ineptie, une contradiction, et surtout une affirmation indigne de Dieu'.
7. Cf. F. BÜCHSEL, *ThWzNT*, I, p. 262.
8. Selon AUERBACH, les interprétations allégoriques qui n'étaient pas historiques ne pouvaient, plus tard aussi, satisfaire, dans l'Église chrétienne, que quelques initiés, contrairement à l'explication typologique, qui pouvait parler à un vaste public, *op.cit.*, p. 470.

rapporte le tout au Christ, c'est bien de typologie dans toute l'acceptation du terme qu'il s'agit ici¹. Goppelt croit même que 'Die Schriftdeutung des NT ist beherrscht von der typologischen Auswertung des AT; allegorische Deutungen erscheinen nur ganz am Rande'². L'explication de la parabole du semeur est pourtant aussi une interprétation allégorique³. Et dans 1 Co. 9,9, Paul lui-même conteste le sens littéral d'une prescription de la loi ancienne. L'application du levain aux fidèles, dans 1 Co. 5,7, est également allégorique. Aussi F. Büchsel est-il d'avis que Paul donne des interprétations allégoriques 'im eigentlichen Sinn'⁴ et que ce qui distingue l'apôtre, et aussi l'auteur de l'épître aux Hébreux, n'est pas une méthode différente de celle de Philon par exemple, mais la conscience qu'avaient ces auteurs de pouvoir mieux la comprendre. Mais il n'est pas question dans le Nouveau Testament qu'on soit gêné par des paroles anthropomorphiques de l'Ancien Testament concernant Dieu, comme c'est le cas pour Philon. Il n'est pas (encore) nécessaire de défendre l'Ancien Testament contre les railleurs. C'est une des raisons pour laquelle l'explication allégorique pouvait se réduire à un minimum.

Allégorie et typologie

Sur ce point il nous faut bien discerner la différence entre *τύπος* – *figura* et *ἀλληγορία*. Les notions et les méthodes d'explication que ces mots désignent présentent une analogie importante et une importante différence. L'analogie se trouve dans l'idée qu'une donnée paléo-testamentaire est incompréhensible en soi et qu'on ne peut en comprendre le sens qu'à partir de la révélation du Christ. La différence, c'est que *τύπος* se réfère à un événement, un incident, une institution ou une personne, et *ἀλληγορία* à un texte. L'explication typologique rattache aussi des faits (*τύποι*) à de nouveaux faits, alors que l'interprétation allégorique est beaucoup plus générale, beaucoup moins historique, parfois même pas du tout. Ce qui toutefois complique les choses, c'est qu'on découvre les *τύποι*, eux aussi, seulement dans le texte de l'Ancien Testament; les *τύποι* sont bien des faits, etc., mais:

1. Cf. J. N. S. ALEXANDER, *op.cit.*, p. 273; W. DEN BOER, *Herm. Probl.* VC 1, p. 160.
2. L. GOPPELT, *RGG* (3), I, p. 239.
3. On doute de l'"authenticité" de ce morceau. R. BULTMANN ne le croit pas d'origine, dans *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 202. De même J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 75 sqq. On trouvera un aperçu de la discussion chez K. BLEI, *De gelijkenis van de zaaiër*, VT, 26 (1956), p. 101 sqq.
4. *ThWzNT*, I, p. 263 sq.

to greek allegoric interpretation, such as that of Homere. The Greeks, above all the Stoics, try through allegorical explanation to render the shocking elements of an old text acceptable. The Jews, Aristobule, and later Philon, imitate their method in order to defend the holy jewish writings against the spite of their adversaries. Between the Stoics and Philon there remains a great difference in intention of allegorical method. This is what W. den Boer notes. The Stoics rationalise the myth. Philon subordinates philosophy to theology. But as far as the method is concerned, the Stoics remained the masters: Philon continues to take advice from among them. Outside Alexandria notably among the palestinian jews, allegorical explanation also enters into fashion. It is thanks to this means of interepretation that the Song of Songs, itself, was collected in the jewish canon.

It is Philon who shows most clearly the reason for allegorical interpretation. It is necessary to parry the criticism of learned pagans. He defends the anthropomorphisms which are judged shocking, in conferring upon them a spiritual sense. However, he does not yet renounce a little sense which serves he says to convince the simple-minded. The allegorical meaning is destined to the learned among the critics and the learned among the faithful jews.

In the New Testament one uncovers the influence of jewish allegorical exegesis. The term is only present once in Ga. 4,24. Paul there recounts the story of the two sons of Abraham: (greek). Given that Paul does not attain the historical nature of the story-but only as far as simple people are concerned - and that he/refers the whole to Christ, this is typology in the whole acceptation of the term which is concerned here. Goppelt even believes that (German) The explanation of the parable of the is however also an allegorical interpretation. And in 1 Cor, 9.9, Paul himself contests the literal sense of a prescription from ancient law. The application of yeast to the faithful people in the 1 Co. 5,7 is equally allegorical. Also F. Buchsel is of the opinion that Paul gives allegorical interpretations (German) and what distinguishes the apostle and also the author of the epistles to the Hebrews is not a different method from that of Philon for example, but the consciousness that these authors had of reading the Scripture from the point of view of the accomplishment and thus to be able to understand it better. But in the New Testament it is not a question of one being annoyed by anthropomorphic words from the Old Testament concerning God as is the case for Philon. It is not yet necessary to defend the Old Testament against mockers. This is one of the reasons for which allegorical explanation could reduce itself to a minimum.

Allegory and typology.

On this point we must bring out the difference between (greek) - figura and allegoria. The notions and methods of explanation that these words designate present an important analogy and an important difference. The analogy is found in the idea that a given paleo-testamental fact is incomprehensible in itself and that one cannot understand the sense of it apart from beginning from the revelation of Christ. The difference is that (greek) refers to an event, an incident, an institution or a person, and (greek) to a text. Typological explanation also attaches facts (greek) to new facts, whilst allegorical interpretation is much more general, much less historical, even not at all. Nevertheless, what complicates things is that one discovers the (greek) themselves too, only in the text of the Old Testament; the (greek) are facts right enough, etc. but: /

ils nous sont livrés dans l'Écriture. On comprend que la distinction entre 'explication d'événements qui sont décrits dans le texte' (typologie) et 'explication de textes qui décrivent des événements' (allégorie) n'est souvent plus très claire. C'est pourquoi toute cette distinction semble recherchée. Il n'empêche qu'il faut la faire, car souvent – sans que ce soit toujours – elle est utile pour comprendre et décrire les méthodes exégétiques des auteurs de l'antiquité chrétienne.

J. Pépin, qui utilise le mot 'allégorie' dans un sens plus large, de sorte que ce mot englobe aussi la typologie, dit qu'il y a quatre sortes d'interprétations allégoriques de l'Écriture chez les auteurs chrétiens des premiers siècles¹.

1. Le groupe le plus ancien s'inspire de l'explication allégorique telle qu'elle se présente dans le Nouveau Testament. On ne décèle aucune autre influence, comme, par exemple, les procédés subtils d'auteurs païens et judéo-hellénistiques. Les Pères apostoliques font partie de ce groupe. On ne rencontre pas chez eux le terme *ἀλληγορία*. Si le Pseudo-Barnabé va beaucoup plus loin que Paul dans l'application christologique de l'Ancien Testament, il n'y a pourtant qu'une différence de degré. Les Apologistes emploient parfois le mot *ἀλληγορία* et aussi le verbe *ἀλληγορεῖν*, mais, dans ce cas, à propos de l'explication grecque d'Homère². Il n'est pas certain que Justin ait jamais utilisé cette terminologie³. Grant présume qu'il s'est laissé impressionner par l'opposition de Marcion aux interprétations allégoriques. Mais bien qu'il ne se serve pas du terme, Justin allégorise bien lui-même. Jeter le vieux levain est une chose qui a rapport au baptême et à la conversion, dit-il aux Juifs à qui il reproche: *ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νεοθήκατε* (*Dial.* 14,2). Mais, lui aussi, reste dans la ligne du Nouveau Testament, tout en poussant un peu plus loin que Paul.

2. Un deuxième groupe d'auteurs, selon Pépin, prend le parti d'adopter les méthodes allégoriques des païens pour expliquer la Bible. Clément d'Alexandrie est le premier.

3. Tertullien fait partie de ceux qui n'ont guère recours à l'interprétation allégorique⁴ et qui même s'élèvent contre elle, même chez les interprètes de la littérature païenne⁵.

1. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 260 sq.

2. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 145 sq.

3. Cf. R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, p. 122.

4. Il faut ajouter: en comparaison avec ses contemporains. Car en comparaison avec les exégètes modernes, Tertullien certes allégorise, et fortement! Cf. p. 186.

5. Au sujet de l'opposition de Tertullien à l'explication allégorique des mythes païens, cf. *Nat.* II,12,17 et *Adv. Val.* 1,3.

4. Il y a enfin des auteurs chrétiens qui prétendent réserver l'explication allégorique aux Chrétiens et la refusent aux païens (Origène, etc.).

H. de Lubac, dans un article virulent¹ combat l'idée que dans leurs interprétations allégoriques les exégètes chrétiens ne font qu'imiter les païens. Selon lui, les Chrétiens empruntent aux Grecs le procédé allégorique, mais non leur philosophie a-historique. En outre, ils se réclament continuellement de Paul. Chez les païens, les deux sens, le sens littéral et le sens allégorique, s'excluent l'un l'autre, mais non pas chez les Chrétiens. 'Les *πράγματα* de l'allégorie chrétienne, ces "réalités invisibles", sont aussi pour les Chrétiens des "biens futurs", eschatologiques, la participation promise à l'héritage du Christ². L'allégorie chrétienne garde son caractère historique.

L'explication allégorique après le Nouveau Testament

Au cours du II^e siècle l'explication allégorique pose un problème. Nous verrons que l'attitude de Tertullien à son égard, comme celle d'Irénée avant lui³, est ambivalente. Ce n'est pas par hasard qu'à cette époque précisément la question se soit posée de savoir s'il fallait entendre l'Ancien Testament littéralement. En effet, la Gnose est apparue avec son parti pris docétique d'interprétation spirituelle, qui était en contradiction avec le Nouveau Testament. La disposition intellectualiste des écrivains gnostiques a eu comme conséquence la multiplication d'allégories effrénées. Il y a encore une autre source de l'interprétation allégorique: l'emploi paranétique de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Ancien Testament. Diestel remarque qu'au début l'explication allégorique ne se rapportait qu'à la loi rituelle, mais que la Gnose et la parénèse en favorisèrent l'extension⁴.

1. *À propos de l'allégorie chrétienne*, RSR, XLVII, p. 5-43.

2. Op.cit., p. 30. Dans l'allégorie chrétienne, quelque chose de tout à fait nouveau par rapport aux Grecs se fait jour: 'tandis que l'allégorisation philosophique des mythes est de plus en plus un phénomène de vieillissement, l'allégorisation chrétienne de l'Écriture apparaît liée, dans l'histoire, au sentiment triomphal de la nouveauté chrétienne', p. 42.

3. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 146. Chez Irénée, nous trouvons déjà les mêmes arguments que chez Tertullien: parfois il dit qu'on ne peut maintenir l'explication littérale, mais en présence des tendances à spiritualiser, il conteste au contraire la méthode allégorique. G. N. BONWETSCH dit qu'Irénée fait sans doute de l'explication allégorique, mais que son exégèse reste 'nur formell in Verwertung der Allegorie nicht deutlich abgegrenzt gegen das gnostische Verfahren – doch eine auch qualitativ von der gnostischen durchaus verschiedene... Der Wortlaut der Schrift hat für ihn entscheidende Bedeutung', *Die Theologie des Irenäus*, p. 43.

4. L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, p. 29.

they are given to us in Scripture. One understands that the distinction between 'explanation of events which are described in the text' (typology) and 'explanation of texts which describe events' (allegory) is not often very clear. That is why this whole distinction seems labelled. It does not rid us of the necessity of having to do it for often - without this being always - it is useful in order to understand and describe the exegetical methods of authors of Christian antiquity.

J. Pepin, who uses the word 'allegory' in a larger sense so that this word covers typology too says that there are four kinds of allegorical interpretations of Scripture in Scripture authors of the first centuries.

1. The most ancient group inspired by allegorical explanation such as is presented in the New Testament. One cannot uncover any other influence as for example the subtle procedures of pagan and judeo-hellenistic authors. The apostolic Fathers are a part of this group. One does not meet the term *allegoria* in them. If the Pseudo-Barnabas goes much further than Paul in the christological application from the Old Testament, however there is only a difference of degree. The Apologists sometimes use the word *allegoria* and also the verb *allegoren* but in this case concerning the greek explanation of Homer. It is not certain that Justin ever used this terminology. Grant presumes that he let himself be influenced by the opposition of Marcion to allegorical interpretations. But although he does not use the term Justin uses allegory himself. To throw out the old yeast is a thing which refers to baptism and conversion he says to the Jews to whom he reproaches: (greek) (*Dial.* 1,42). But, he took, remains in the line of the New Testament, although he goes a little further than Paul.

2. A second group of authors according to Petin, takes the part of adopting pagan's allegorical methods in order to explain the Bible. Clement of Alexandria is the first of one of these.

3. Tertullian is among those who scarcely have recourse to allegorical interpretations and who even rise up against it, even the interpreters of pagan literature./

4. There are finally Christian authors who pretend to reserve allegorical explanation to Christians and refuse it to pagans (Origen etc.).

H. de Lubac, in a virulent article fights the idea that in their allegorical interpretations the Christian exegetists only imitate the pagans. According to him the Christians borrow the allegorical procedure from the Greeks but not their unhistorical philosophy. Furthermore they continually claim to Paul. Among the pagans the two meanings, the little sense and the allegorical sense exclude each other but not among the Christians. The (greek) of Christian allegory, these invisible realities, are also future eschatological goods for Christians, the promised participation in Christ's heritable. Christian allegory keeps its historical character.

Allegorical explanation after the New Testament.

In the course of the second century, allegorical explanation poses a problem. We see that Tertullian's attitude with regard to this as that of Irenee before him, is ambivalent. It is not by chance that in this age precisely the question of knowing if one must understand the Old Testament literally is posed. In fact Gnosticism appeared with its pre-conceived/

conceived docetic ideas of spiritual interpretation which was in contradiction with the New Testament. The intellectualist disposition of gnostic writers had as a consequence the multiplication of unbridled allegories. There is still another source of allegorical interpretation: the paranetic use of Scripture, that is to say of the Old Testament. Diestel notes that in the beginning allegorical explanation only refer to ritual law but that Gnose and parenesis favoured its extension. /

Enfin, il y a Marcion qui refuse toute forme d'explication allégorique. Il essaye de cette manière de bloquer l'accès chrétien à l'Ancien Testament. Il veut lire l'Ancien Testament littéralement, car alors c'est un livre juif qui ne concerne pas les Chrétiens¹.

Allegoria chez Tertullien

Chez Tertullien, nous rencontrons les grecismes *allegoria*, *allegoricus* et *allegorizare* plus de 30 fois². Il n'existe pas de témoins plus anciens pour l'adjectif, l'adverbe *allegorice* et le verbe, mais bien pour le substantif³. Alors que *τύπος* trouvait dans *figura* une traduction facile, *ἀλληγορία* n'est pas traduit. Dans un passage, Tertullien décline même le mot à la manière grecque, dans *An.* 35,2, l'accusatif est *allegorian*⁴. Il emploie une autre fois l'accusatif *allegoriam*, dans *Res.* 37,4. Nous avons déjà constaté une telle hésitation entre la déclinaison latine et la déclinaison grecque à propos de *prophetes* et *propheta*⁵; en ce qui concerne des termes aussi spécifiques, Tertullien oscille encore à la frontière linguistique du grec et du latin. Parfois aussi il explique *allegoria* puisque c'est un terme étranger. Ainsi, dans *Adv. Marc.* V,4,8, à propos de la remarque de Paul au sujet des deux fils d'Abraham 'quae sunt *allegorica*', il dit: 'id est aliud portendentia'. Lorsque, dans *Adv. Marc.* III,5,3, il note que les prophètes parlent souvent 'per aenigmata et *allegorias* et *parabolas*' (3 grecismes!), il ajoute: 'aliter intellegenda quam scripta sunt'. Par *aliud* et *aliter* Tertullien, en toute simplicité, dit exactement ce qu'il faut entendre par *allegoria*: des mots qu'il faut entendre autrement que dans leur sens littéral⁶.

La double idée de 'parler d'une manière allégorique' et d'expliquer d'une manière allégorique se retrouve dans l'emploi de cette terminologie chez Tertullien. '*Allegoricae scripturae*' (*Res.* 26,1; 29,1) signifie 'des passages bibliques qui ont un sens allégorique'. '*Allegorica interpretatio*' (*Adv. Marc.* III,24,2), au contraire, signifie 'explication allégorique'.

1. A. VON HARNACK, *Marc.*, p. 62 sq.

2. Cf. la liste complète des passages chez T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 147.

3. T. P. O'MALLEY, ibid.

4. Mais l'editio Mesnartiana (Paris, 1545) et l'editio Geloniana (Bâle, 1550) ont la désinence latine: *allegoriam*.

5. Cf. p. 100.

6. Rien d'étonnant à ce qu'on trouve souvent *aliud* et *aliter* dans les remarques de Tertullien sur l'allégorie. *Scorp.* 11,4: '*aliud* in vocibus erit, *aliud* in sensibus, ut *allegoriae*, ut *parabola*, ut *aenigmata*'. *Res.* 33,6: '*abest* ut *sententiae* et *definitiones*, quarum *aperta* natura est, *aliter* quam sonant *sapient*'.

Après ces remarques générales, nous allons voir dans quel sens et dans quel ordre d'idées *allegoria*, etc. se présentent. Signalons à ce sujet l'ouvrage de T. P. O'MALLEY, 'Tertullian and the Bible', dans lequel sont cités tous les passages où cette terminologie se présente et dans lequel on trouve des analyses détaillées. O'MALLEY a étudié le terme dans toutes ses significations. Dans le cadre de nos recherches, il s'agit surtout du sens d'allusions de l'Ancien Testament au Christ. Voyons d'abord quels sont les autres termes exégétiques avec lesquels *allegoria* se trouve en parallèle. Nous porterons ensuite notre attention au sens et au contexte dans lequel cette terminologie s'emploie. Enfin, nous envisagerons l'explication allégorique de la Bible par Tertullien, en tant que telle, indépendamment de la terminologie.

Termes parallèles

On trouve un nombre considérable d'énumérations où figure *allegoria*. Si nous les comparons, nous faisons quelques découvertes remarquables. La première c'est qu'*allegoria* se rencontre fraternellement uni à des termes de sens divers. Nous le rencontrons accompagné de *figura* et *aenigma* dans *Adv. Marc.* IV,25,1: 'Si a deo Marcionis *abscondita* et *revelata*, qui omnino nihil *praemiserat*, in quo aliquid *absconditum* esse potuisset, non *prophetias*, non *parabolas*, non *visiones*, non ulla rerum aut verborum aut nominum argumenta per *allegorias* et *figuras* vel *aenigmatum nebulas obumbrata*?'. Il s'agit ici des choses cachées de l'Ancien Testament. Il y est question de la parole de Jésus dans *Lc.* 10,21: 'Gratias ago et confiteor, domine caeli, quod ea, quae erant *abscondita sapientibus* et *prudentibus*, *revelaveris parvulis*'. Tertullien utilise ces mots dans sa controverse avec Marcion, qui prêche un Christ d'un nouveau Dieu qui n'a jamais, auparavant, agi dans l'humanité. Or, dit l'auteur, le Christ parle clairement ici d'un Dieu qui autrefois a agi 'en cachant' ses mystères de salut. Tertullien se réfère ici aux prédictions de l'Ancien Testament. Nous retrouvons exactement le même raisonnement dans un autre passage où *allegoria* se trouve à côté de *figura*, dans *Adv. Marc.* V,6,1 (et 5), cette fois à propos de la parole de Paul sur la sagesse cachée, dans *1 Co.* 2,7: 'Hanc dicit sapientiam in *occullo* fuisse ... quae *latuerit* etiam sub *figuris*, *allegoriis* et *aenigmatibus*, *revelanda postmodum* in Christo'. Dans *Res.* 19,2, nous voyons *allegoricus* à côté de *figuratus*. Tertullien s'en prend ici aux hérétiques gnostiques qui refusent d'entendre 'resurrectio mortuorum' au sens littéral. 'Nacti enim quidam sollemnissimam eloquii prophetici formam, *allegorici* et *figurati* plerumque, non tamen semper, resurrectionem quoque mortuorum manifeste

Finally, there is Marcion who refuses any form of allegorical explanation. He tries in this way to block Christian access to the Old Testament. He wants to read the Old Testament literally for then it is a Jewish book which has no concern for Christians.

Allegoria in Tertullian.

In Tertullian, we meet the greekism allegoria, allegoricus and allegorizare more than 30 times. There exist no more ancient witnesses for the adjective, the adverb allegorice and the verb, but even for the noun. Thus (greek) found in figura an eerie translation, (greek) is not translated. In a passage, Tertullian even declines the word in the greek manner in de An. 35.2, the accusative is allegorian. Another time he uses the accusative allegoriam, in Res. 37.4. We have already noted such a hesitation between the latin declination and the greek concerning prophetes and propheta; as far as such specific terms are concerned, Tertullian oscillates still at the linguistic frontier between greek and latin. Sometimes also he explains allegoria since it is a foreign word. Thus, in Adv. Marc. V,4,8, concerning the remark of Paul on the subject of the two sons of Abraham 'quae sunt allegorica', he says: 'id est aliud portendentia'. When, in Adv. Marc. III,5,3, he notes that the prophets often speak 'per aenigmata et allegorias et parabolas' (3 greekisms); he adds: 'aliter intellegenda quam scripta sunt'. By aliud and aliter Tertullian quite simply says exactly what is necessary to be understood in allegoria: words which it is necessary to understand otherwise than in their literal sense.

The double idea of 'speaking in an allegorical manner and of explaining in an allegorical manner is found in the use of this terminology in Tertullian. 'Allegoricae scripturae' (Res, 26,1; 29.1) means biblical passages which have an allegorical sense. 'Allegorica interpretatio' (Adv. Marc. III, 242,), on the contrary, means 'allegorical explanation'.

After these general remarks, we are going to see in what sense and in what order of ideas allegoria, etc. are presented. Let us note on this subject the work of T.P. O'Malley, 'Tertullian and the Bible', in which are quoted all the passages where this terminology is presented and in which one finds detailed analyses. O'Malley studied the term in all its meanings. In the framework of our research, it is above all a question of the sense of Old Testament allusions in Christ. Let us first of all see what are the other exegetical terms with which allegoria is found in parallel. We will next bring our attention to bear on the sense and the context in which this terminology is used. Finally, we will envisage the allegorical explanation of the bible by Tertullian, as such, independently of terminology.

Parallel Terms.

One finds a considerable number of enumerations in which allegoria figures. If we compare them, we make several remarkable discoveries. The first is that allegoria is met with fraternally united to terms with diverse meanings. We meet it accompanied by figura and aenigma in Adv. Marc. IV, 25.1: (latin). Here is a question of things hidden in the Old Testament. There is a question of the word of Jusus in Lc, 10,21: (latin). Tertullian uses these words in his controversy with Marcion, who preaches a Christ of a new God who has never before acted in humanity. Now, says the author, Christ speaks clearly here of a God who formally acted by hiding his mysteries of salvation. Tertullian refers here to the predictions from the Old Testament. We find exactly the same reasoning/

reasoning in another passage in which allegoria is found side by side with figura in Adv. Marc V,6.1 (and 5), this time concerning the word of Paul on hidden wisdom in 1. Cor. 27; (latin). In Res. 19,2, we see allegoricus beside figuratus. Tertullian here attacks gnostic heretics who refuse to understand 'resurrectio mortuorum' in the literal sense. (latin)./

adnuntiatam in *imaginariam* significationem distorquent'. Il conclut donc aux hérétiques que ce que disent les prophètes est en général *allegoricus* et *figuratus*, mais pas sur le point de la résurrection. Il ne s'agit pas ici d'annonces cachées de l'Ancien Testament, mais de déclarations des prophètes concernant la résurrection des morts. Le point n'est pas l'interprétation de textes obscurs, mais l'explication de termes clairs tels que *resurrectio* et *mortuus*. Nous voyons que *figuratus* a ici un sens plus général que l'adjectif 'typologique' et qu'*allegoricus* peut suivre cette extension.

Le sens d'*allegoria*, certes, est large, car on le trouve aussi, enfin, à côté de *parabola* dans des passages où il s'agit de l'exégèse en général, tout à fait indépendamment des problèmes de la relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Après avoir cité, contre Praxéas, les passages de la Bible où il est clairement question de deux personnes divines, il dit: 'Haec aut nega scripta, aut quis es ut non putes accipienda quemadmodum scripta sunt, maxime quae non in *allegoriis* et *parabolis* sed in definitionibus certis et simplicibus habent sensum?' (*Adv. Prax.* 13,4). Il s'agit ici d'explication biblique en général, de même que dans *Adv. Marc.* III,5,3. Dans ce dernier passage, Tertullien discute des particularités du style prophétique, disant que les prophètes parlent parfois au passé alors qu'ils se réfèrent à l'avenir et: 'Alia species erit, qua pleraque *figurata* portenduntur per *aenigmata* et *allegorias* et *parabolas*, aliter intellegenda quam scripta sunt'. Il ne vise pas ici uniquement des prédictions typologiques ou ordinaires, mais la langue qu'utilisent les prophètes en général. Une fois de plus, outre *parabola*, nous voyons aussi dans ce texte *aenigma*, comme dans *Adv. Marc.* IV,25,1 et V,6,1 et 5. C'est comme si les termes étaient rivaux l'un à l'autre. Dans *Scorp.* 11,4 aussi nous retrouvons le trio. Tertullien y parle des persécutions et de la question de savoir ce que Jésus en a dit; après avoir cité quelques paroles du Christ, il dit: 'Haec si non ita accipiuntur, quemadmodum pronuntiantur, sine dubio praeter quam sonant sapiunt, et aliud in vocibus erit, aliud in sensibus, ut *allegoriae*, ut *parabolae*; ut *aenigmata*'.

Il y a une différence importante entre des mots comme *figura* et *parabola*. *Figura* peut se référer à un événement qui d'une manière cachée se reporte au Christ; *parabola* est un récit dont le propre est autant de mettre en lumière que de cacher¹. *Allegoria* supporte ces différents termes à ses côtés, comme parallèles, dans un certain sens comme synonymes. En outre, dans certains passages *figura* et

1. Cf. p. 198.

se trouvent eux aussi, l'un à côté de l'autre. Nous voyons que les frontières sont encore flottantes en fait de terminologie. Les termes impliquent tous plus ou moins que l'on cache quelque chose et cela suffit à les rapprocher souvent et dans des combinaisons variées.

Ces inventaires nous permettent de conclure que le sens d'*allegoria* a une large portée. Il s'applique à un langage qu'il ne faut pas entendre dans un sens littéral; mais cela concerne aussi bien les images spécifiquement typologiques que les images bibliques en général. Nous ne nous arrêterons pas ici à cette acception large d'*allegoria*. Revenons simplement encore aux deux passages que nous avons déjà cités, où le terme se présente à l'accusatif. Il s'agit là de métaphores du Christ lui-même: lorsqu'il parle de la prison dont on ne sort pas avant d'avoir payé le dernier denier (*An.* 35,2, à propos de *Mt.* 5,25 sq.) et lorsqu'il appelle sa chair 'le pain céleste' (*Res.* 37,4, à propos de *Jn.* 6,51)¹. Il ne s'agit pas ici d'explication d'un texte de l'Ancien Testament.

Polémique avec Marcion

Nos inventaires d'*Adv. Marc.* nous ont fait trouver *allegoria* en relation avec les images typologiques. Le sujet de cet écrit, on le sait, est la relation entre le Christ et l'Ancien Testament. Examinons d'abord *allegoria*, etc. dans cette polémique contre Marcion. Nous passerons ensuite à *Res.*, le deuxième ouvrage où cette terminologie joue un rôle important².

À voir les passages dans *Adv. Marc.*, nous remarquons, il est vrai, que 'the great majority of his uses of the terminology ... is occupied with establishing the relation of the two testaments'³, mais aussi que l'allusion à l'ordre de la nouvelle Alliance ne se trouve pas dans l'allégorie elle-même. Voyons par exemple *Adv. Marc.* III,12 sqq. L'auteur invite son adversaire à examiner son exégèse littérale: 'Provoca nunc, ut soles, ad hanc Esariae comparisonem Christi, contendens illum in nullo convenire' (III,12,1). Il passe ensuite à *Is.* 7,14 et 8,4, où il est question d'un guerrier. Marcion dit que le Christ n'est pas un guerrier et ne remplit donc pas la prophétie de l'Ancien Testament.

1. On lit aussi dans *Pud.* 8,11, tout à fait en dehors du cadre de l'explication de texte: 'Meminimus enim et histriones, cum *allegoricos* gestus adcommodant canticis'.
2. 27 des 34 passages où l'on rencontre *allegoria*, etc. se trouvent dans *Adv. Marc.* (III^e, IV^e et V^e livres) et *Res.*
3. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 151.

(latin). He therefore concedes to the heretics that what the prophets say is in general allegoricus and figuratus, but not on the point of resurrection. It is not here a question of hidden announcement in the Old Testament but of the declarations of the prophets concerning the resurrection of the dead. The point is not the interpretation of obscure text but the explanation of clear terms such as resurrectio and mortuus. We see that figuratus here has a more general sense than the adjective 'typological' and that allegoricus can follow this extension.

The meaning of allegoria, certainly, is wide, for one finds it also, finally, besides parabola in passages where it is a question of exegesis in general, quite independently of the problems of the relationship between the Old and the New Testament. After having quoted against Praxeas, the passages from the Bible where it is clearly a question of two divine persons he says: (latin). (Adv. Prax. 13,4). It is a question here of biblical explanation in general, in the same way as in Adv. Marc. III,5,3. In this last passage Tertullian discusses the peculiarities of prophetic style saying that the prophets often speak in the past when they refer to the future and: (latin):. He does not here aim uniquely at typological or ordinary predictions, but the language that the prophets use in general. Once again besides parabola we also see aenigma in this text, as in Adv. Marc, IV, 25,1 and V,6,1 and 5. It is as if the terms were riveted to one another. In Scorp. 11,4 also we find the trio. Tertullian speaks there of persecutions and of the question of knowing what Jesus said about them; after having quoted several words of Christ, he says: (latin).

There is an important difference between words like figura and parabola. Figura can refer to an event which in a hidden manner refers to Christ; parabola is a story whose property is just as much to bring to light as to hide. Allegoria supports these different terms on the side, as parallel, in a certain sense as synonyms. Furthermore, in certain passages figura and/ parabola find themselves too side by side. We see how the frontiers of terminology are still floating. These terms all imply more or less that one hides something and often that suffices to bring them together in various combinations.

These inventories permit us to conclude that the meaning of allegoria has a very wide range. It is applied to a language that must not be understood in a literal sense; that that concerns the specifically typological images as well as the biblical images in general. Here we will not pause at this large acceptance of allegoria. Let us simply go back again to two passages which we have already quoted in which the term is presented in the accusative. It is a question of the metaphors of Christ himself: when he speaks of the prison from which one does not go out before having paid one's last denarius. (An. 35,2, concerning Mt.5,25 sq) and when he calls his flesh 'the heavenly bread' (Res. 37,4, consuming Jn. 6,51). Here it is not a question of explanation of a text of the Old Testament.

The Polemic with Marion

Our inventories of Adv. Marc. have led us to find allegoria in relation with typological images. The subject of this writing, one knows, is the relationship between Christ and the Old Testament. Let us examine first of all allegoria etc. in this polemic against Marcion. Next we will pass on to the de Resurrectione mortuorum, the second work in which this terminology plays an important role.

In studying the passages of Adv. Marc., we note it is true that the great majority of his uses of the terminology ... is occupied with establishing the relation of the two testaments, but also that the allusion to the order of the new/

181 cont'd/

new alliance is not found in the allegory itself. Let us see for example Adv. Marc. III,12 sqq. The author invites his adversary to examine his literal exegesis: (latin). (III,12,1). He next passes to Is. 7,14 and 8,4 where a warrior is concerned. Marcion says that Christ is not a warrior and does not therefore fulfil the prophecy of the Old Testament./

Tertullien riposte en disant que ce n'est pas dit pour être pris à la lettre, mais que c'est du langage figuré (*figurata pronuntiatio*, III,13,3). Il ajoute que cette image est fréquente dans l'Écriture: le glaive que 'apostolus Iohannes in Apocalypsi' décrit (dans *Apoc.* 2,12) n'est pas non plus à entendre littéralement, mais dirigé contre 'hostes spiritales' (III,14,3) et, par ses images militaires (*Ep.* 6,14 sqq.), Paul vise, lui aussi, des réalités spirituelles. Le Seigneur lui-même a en vue un glaive allégorique lorsqu'il parle du glaive qu'il apporte sur la terre (*Mt.* 10,34): 'machaeram intentans *allegoricam*' (III,14,5). À ce propos, il dit ensuite que les armes dont parle Isaïe sont les 'arma *allegorica*' du Christ (III,14,7; voir aussi *Adv. Iud.* 9,20). Le raisonnement est clair: Marcion entend imposer aux lecteurs de l'Ancien Testament le sens littéral, de sorte qu'on ne puisse plus trouver de prophéties annonçant le Christ. Tertullien répond: non, ce qui veut être une image ne peut se prendre à la lettre.

Dans cette argumentation il s'agit bien du rapport au Christ; mais, tout bien considéré, *allegoria* indique seulement qu'une parole n'est pas dite dans une intention littérale. Tertullien cite ces allégories non pour convaincre Marcion que l'Ancien Testament parle du Christ: il les avance pour se défendre contre la thèse de Marcion selon laquelle les textes en question doivent être pris à la lettre, auquel cas ils s'appliqueraient à un autre Messie, attendu lui aussi, et non à Jésus de Nazareth. R. P. C. Hanson dit que, par *allegoria* (ainsi que par *acnigma* et *parabola*), Tertullien n'a en général rien d'autre en vue qu'une simple métaphore¹.

Il en va autrement pour *figura* quand ce mot est qualifié. Il s'agit alors non seulement d'une opacité certaine, mais aussi d'une allusion expresse au Christ, quand bien même elle n'a été comprise comme telle que plus tard. Nous avons vu dans les citations de *Adv. Marc.* III,12 sqq. que Tertullien emploie aussi bien *figuratus* que *allegoricus*. Les mots, en effet, sont proches et, dans la mesure où ils servent à indiquer un sens non-littéral, ils coïncident². La différence entre *allegoria*,

1. R. P. C. HANSON, *Notes on Tert.*, JTS, 12 (1961), p. 273.

2. E. AUERBACH dit: "Allegoria" bedeutet allgemein jede tiefere Bedeutung, nicht nur die Realprophetie, doch ist die Grenze fließend, denn auch "figura" und "figuraliter" gehen oft über den Bezirk des Realprophetischen hinaus. *Allegoria* n'est pourtant pas toujours utilisable comme synonyme de *figura*, 'da es nicht den Inhalt "Gestalt" umfasst'. Adam peut bien être appelé 'figura Christi', mais non pas 'allegoria Christi', op.cit., p. 463. O'MALLEY aussi dit: 'Tertullian does not regard allegory as a category of interpretation sharply distinguished from "figura", etc.', op.cit., p. 154.

interprétation de texte, et *figura*, interprétation de choses réelles, est parfois négligeable, car, comme nous l'avons dit, 'description d'événements' et 'événements qu'on décrit' c'est presque identique. En outre, le sens large de *figura* intervient de temps en temps à côté du sens technique chrétien.

Allegoria et *allegoricus* se présentent dans le même sens à d'autres endroits dans *Adv. Marc.* Marcion veut ridiculiser le Christ prophétisé en prenant le texte de l'Ancien Testament à la lettre. Tertullien lui oppose une explication allégorique. 'Age nunc, qui militarem et armatum bellatorem prædicari putas, non *figurato* nec *allegorice*, qui bellum *spiritale* adversus *spiritales* hostes ... debellaturus esset' (IV,20,4, ed. Moerschini)¹. Ici, on ne peut voir aucune différence entre le sens de *figurato* et *allegorice*. *Figurato* s'emploie dans un sens plus large pour parler de l'usage métaphorique en général.

Dans *Adv. Marc.*, *allegoria* et ses dérivés ne servent pas seulement pour combattre l'interprétation littérale de l'Ancien Testament par Marcion; ils jouent encore d'une autre manière. Commentant l'épître aux Galates, Tertullien écrit: '... manifestavit et Christianismi generositatem in filio Abrahæ ex libera nato *allegorice* habere sacramentum' (*Adv. Marc.* V,4,8). Exactement comme *figura*, *allegoria* se rattache ici à *sacramentum*². Mais il est encore un autre point qui mérite l'attention: Tertullien s'autorise de Paul, qui interprète l'Ancien Testament allégoriquement. C'est là un précédent important pour lui. 'Et quid ego de isto genere amplius? Cum etiam hæreticorum apostolus ipsam legem indulgentem bobus terentibus os liberum non de bobus, sed de nobis interpretetur ... docens proinde et Galatas duo argumenta filiorum Abrahæ *allegorice* cucurrisse...' (III,5,4). L'apôtre, que Marcion reconnaît lui-même, explique la loi d'une manière allégorique. Nous retrouvons cette référence à Paul à d'autres endroits où se présente la terminologie d'*allegoria*³. Il cite aussi des passages de Jean comme précédents d'une certaine explication allégorique⁴.

Envers Marcion, la défense de l'explication allégorique de la Bible s'est avérée nécessaire. L'époque où, entre Chrétiens, on pouvait appliquer sans problèmes cette méthode était passée. O'Malley voit

1. Dans III,14,5; 14,7 et 17,2 nous trouvons *allegoricus* utilisé dans la même intention: images militaires à ne pas interpréter littéralement.

2. Cf. p. 162.

3. *Adv. Marc.* V,7,11 et 18,5.

4. Pour l'interprétation allégorique du glaive (III,14,3); dans *Res.* 27,1, de vêtements.

Tertullian replies by saying that it is not said to be taken literally but that it is figurative language (figurata pronuntiatio, III,13,3). He adds that this image is frequent in Scripture: the sword that 'apostolus Iohannes in Apocalypsi' describes (in Apoc, 2,12) is no more to be understood literally, but directed against 'hostes spiritales' (III,14,3) and, by his military images (Ep.6,14 sqq) Paul aims, himself, to at spiritual realities. The Lord himself has in view an allegorical sword when he speaks of the sword which he brings to earth (Mt.11,34): 'machaeram intentans allegoricam' (III,14,5). Concerning this he next says that the arms of which Isaiah speaks are the 'arma allegorica' of Christ (III,14,7); see also Adv. Iud,9,20). The reasoning is clear: Marcion understands to impose upon the readers of the Old Testament the literal sense, so that one cannot any longer find prophecies announcing Christ. Tertullian replies: no, what must be an image cannot be taken literally.

In this argument it is a question of the relationship to Christ; but, everything being considered allegoria only indicates that a word is not said in a literal intention. Tertullian quotes allegories not to convince Marcion that the Old Testament speaks of Christ: he advances them to defend himself against Marcion's thesis according to which the text in question must be taken literally, in which case ? they apply themselves to another Messiah himself also awaited and not to Jesus of Nazareth. R.P.C. Hanson says that by allegoria (just as by aenigma and parabola), generally Tertullian has nothing more in view than the simple metaphor.

This goes in another way for figura when this word is qualified. Then it is not only a question of a certain opacity but also of an express allusion to the Christ, even when it has only been understood as such later on. We have seen in the quotations from Adv. Marc. III,12 sqq, that Tertullian uses figuratus as well as allegoricus. The words in fact are near to one another, and in the measure in which they serve to indicate a non-literal sense, they coincide. The difference between allegoria/ interpretation of text, and figura, interpretation of real things is sometimes negligible, for, as we have said, 'the description of events and events that one describes' is almost identical. Furthermore, the wide sense of figura comes in from time to time besides the Christian technical meaning.

Allegoria and allegoricus present themselves in the same sense in other places in Adv. Marc. Marcion wants to ridicule the Christ prophesied in taking the text of the Old Testament literally. Tertullian opposes an allegorical explanation to him. '(latin)' (IV.20,4 in the Moreschini edition). Here, one cannot see any difference between the sense of figurate and allegorice. Figurate is used in a wider sense to speak of the metaphoric use in general.

In Adv. Marc., allegoria and its derivatives do not only serve to combat the literal interpretation of the Old Testament by Marcion; they play in yet another manner. Commenting the Epistle to the Galatians Tertullian writes: (latin). (Adv. Marc, V,4,8). Exactly as figura, allegoria attaches itself here to sacramentum. But it is still another point which merits attention: Tertullian gets his authority from Paul, who interprets the Old Testament allegorically. This is an important precedent for him. (latin). (III,5,4). The apostle whom Marcion recognises himself explains the law in an allegorical manner. We find this reference to Paul in other places where the terminology of allegoria is present. He also quotes passages from John as precedents for a certain allegorical explanation.

Towards Marcion, the defence of the allegorical explanation of the Bible showed itself necessary. The age when among Christians one could apply this method without problems had passed. O'Mally sees/

dans la référence à Paul un élément nouveau des plus importants dans l'emploi de l'allégorie chez Tertullien¹.

Ensuite, *allegoria* et ses dérivés se présentent aussi à propos de paroles de Jésus², mais cet emploi n'intéresse pas notre recherche.

Dans *Adv. Marc.*, *allegoria* se réfère donc surtout à l'emploi des mots dans certains passages de l'Ancien Testament, que Marcion prend à la lettre et qui, selon Tertullien, ne peuvent l'être. Pour le montrer Tertullien s'appuie expressément sur les auteurs apostoliques. Il défend le droit d'une interprétation allégorique de l'Écriture. Dieu a parlé d'une manière cachée dans l'Ancien Testament; c'est pourquoi les textes peuvent se référer au Christ.

Polémique avec les Docètes

Dans *Res.*, nous trouvons *allegoria* employé dans une toute autre perspective. À deux endroits, il est vrai, Tertullien utilise bien les mots de la famille d'*allegoria* dans l'esprit d'*Adv. Marc.*: 'Habemus... vestimentorum... mentionem ad spem carnis *allegorizare*' (*Res.* 27,1), en s'autorisant de l'Apocalypse de Jean³. Mais à part cela, dans le cadre de la polémique sur la résurrection, il se refuse à l'explication allégorique, '... non semper nec in omnibus *allegorica* forma est prophetici eloquii, sed interdum et in quibusdam' (*Res.* 20,9)⁴. Certaines prophéties se sont réalisées à la lettre: que faudrait-il y chercher de plus? De même que dans *Res.* 19,2, où nous l'avons rencontré à côté de *figuratus*, *allegoricus* a ici un sens large. Il ne s'agit pas seulement d'allusions de l'Ancien Testament au Christ, mais de la langue en général. Tertullien s'oppose dans cet écrit à des Chrétiens gnostiques. Ils ne condamnent pas l'Ancien Testament, mais ils spiritualisent tout ce qui leur tombe sous la main. Ce n'est plus la relation entre les Testaments qu'il faut défendre, mais la réalité charnelle de la ré-

1. O'MALLEY ne veut pas non plus généraliser cet 'explicit rooting of allegory in Paul' (op.cit., p. 154). On peut pourtant s'avancer plus loin ici et dire que Tertullien se considérait en général autorisé par le N.T. à agir ainsi. En effet, il ne se réclame pas seulement de Paul, mais aussi de l'Apocalypse de Jean. H. DE LUBAC aussi fait état de l'importance de la référence à Paul dans l'explication allégorique chrétienne en général, dans *A propos de l'allégorie chrétienne*, RSR, XLVII (1959) p. 6 sqq.

2. *Adv. Marc.* III, 24,2; IV, 17,12.

3. Cf. aussi *Res.* 27,4: 'nobis quoque suppetit *allegorice* defensio corporalis resurrectionis'.

4. P. MONCEAUX cite ce passage comme exemple du fait que 'l'interprétation allégorique est chez lui très capricieuse... Évidemment, tout dépendra du tour d'esprit, de l'idée fixe, de la fantaisie de l'interprète, ou bien des circonstances, des besoins de la cause', op.cit., p. 346.

résurrection. Dans la polémique avec les Gnostiques, *allegoria* signifie surtout l'atteinte portée à la réalité. Rien d'étonnant donc si, dans cet ouvrage, il envisage l'explication allégorique de la Bible d'une manière très différente. Les hérétiques contestent la prédication et la prédiction de la résurrection de la chair: 'concutiant in *allegoriarum* argumentationem' (*Res.* 30,1). Ils croient qu'*Ez.* 37, la vision de la résurrection, doit s'entendre allégoriquement: 'imaginem resurrectionis... *allegorizari*' (30,2)¹. Tertullien réplique que le dogme de la résurrection charnelle fait partie des mystères de la foi, qui ont été clairement annoncés en termes qui ne laissent pas de doute. On ne peut pas tout expliquer allégoriquement dans l'Écriture: 'plures voces... nuda et simplices et ab omni *allegoriarum* nubilo purae defendi possunt' (*Res.* 20,7). 'Sunt et quaedam ita pronuntiata, ut *allegoriarum* quidem nubilo careant' (28,5)².

Nous voyons qu'ici *allegoria*, *allegoricus* et *allegorizare* ont un relent d'irréalité et de spiritualisme. Dans ce cas, Tertullien n'en veut pas et devient un adversaire obstiné de l'explication allégorique. Dans une discussion violente, les mots importants prennent parfois un sens nouveau ou un élément déjà présent devient dominant. C'est ce qui, dans la lutte contre les Gnostiques, est arrivé avec un tout autre mot: *caro*. Dans le Nouveau Testament, le mot *σάρξ* a un autre sens que *caro* chez Tertullien. Mais depuis les apôtres les choses ont changé: les Chrétiens gnostiques nient la corporéité du Christ et sa valeur pour les hommes. À l'encontre de cette conception, certains, parmi lesquels Tertullien, estiment qu'au lieu de 'resurrectio mortuorum' il faut dorénavant dire 'resurrectio carnis', formule dans laquelle s'exprime explicitement la corporéité. Dès lors, le sens de *caro* n'a plus rien à voir avec ce qu'est le péché et le contraire de l'esprit, comme c'est le cas de *σάρξ* dans le Nouveau Testament, mais se concentre sur la tangibilité, la corporéité. L'accent s'est déplacé à tel point qu'il faut parler d'un nouveau sens³.

Comme c'est le cas pour beaucoup d'autres mots, nous constatons qu'*allegoria* et ses dérivés ont une toute autre valeur d'un écrit à l'autre. C'est ce que signale aussi H. de Lubac⁴. T. P. O'Malley, lui aussi, cherche toujours l'acception d'un terme dans le cadre des

1. Voir en outre *allegoricus* dans le même contexte, *Res.* 26,1; 29,1; 31,1.

2. Tertullien rejette aussi l'*allegorica dispositio* des Valentiniens (*Adv. Val.* 1,3) et l'*allegorica argumentatio* païenne de la légende de Saturne (*Nat.* II,12,17).

3. G. SEVENSTER, *Auferstehung des Fleisches bei Tertullian und im N.T.*, NTT, 9 (1954/55) p. 372.

4. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, 2, p. 133.

in the references to Paul a new element of the most important nature in the use of allegory in Tertullian.

Next, allegoria and its derivatives present themselves also concerning Jesus' words, but this use is of no interest to our research.

In Adv. Marc., allegoria refers therefore above all to the use of words in certain passages of the Old Testament, that Marcion takes literally and which according to Tertullian, cannot be. To show this Tertullian bases himself expressly on apostolic authors. He defends the right of an allegorical interpretation of the Scripture. God spoke in a hidden way in the Old Testament; that is why the text can refer to Christ.

The Polemic with the Docetians

In Res., we find allegoria used in a quite other prospective. In two places it is true, Tertullian uses the words from the family of allegoria in the spirit of Adv. Marc: (latin) (Res,27,1), in authorising the Apocalypse of John. But apart from that, in the framework of the polemic on resurrection, he refuses allegorical explanations, (latin) (Res.20,9). Certain prophecies have been realised literally: what more should we seek? In the same way as in Res, 19,2, where we met it beside figuratus, here allegoricus has a wide sense. It is not only a question of allusions from the Old Testament to Christ, but of the language in general. Tertullian opposes himself in this writing to gnostic Christians. They do not condemn the Old Testament but they spiritualise all that falls into their hands. It is no longer the relation between the Testaments that it is necessary to defend, but the charnel reality of the resurrection./ In the polemic with the Gnostics allegoria means above all the ? brought against reality. Nothing astonishing therefore if in this work he envisages an allegorical explanation of the Bible in a very different manner. The heretics contest the preaching and the prediction of the resurrection of the body: 'concutiant in allegoriae argumentationem' (Res,30,1). They believe that Ez, 37, the vision of the resurrection must be understood allegorically: 'imaginem resurrectionis ... allegorizari' (30,2). Tertullian replies that the dogma of fleshly resurrection is a part of the mysteries of faith which have been clearly announced in terms which do not leave any doubt. One cannot explain everything allegorically in Scripture: (latin) (Res.20,7). (latin) (28,5).

We see that here allegoria, allegoricus and allegorizare have the drawback of irreality and spiritualism. In this case, Tertullian does not want them and becomes an obstinate adversary of allegorical explanations. In a violent discussion, the important words sometimes take a new sense or an element already present becomes dominant. That is what in the battle against the Gnostics happened with quite another word: caro. In the New Testament, the word (greek) has another sense than caro in Tertullian. But since the apostles things have changed: the gnostic Christians deny the corporal nature of Christ and his value for men. Against this conception, certain, among them Tertullian, estimate that instead of the 'resurrectio mortuorum' henceforth it is necessary to say 'resurrection carnis', a formula in which is explicitly explained the corporal nature of this. Henceforth the meaning of caro has nothing more to do with sin and the contrary of spirit, as is the case of (greek) in the New Testament, but it is concentrated on tangible and corporal nature. The accent has become displaced to such an extent that one must speak of a new sense.

As it is the case for many other words, we note that allegoria and its derivatives have quite another value from one piece of writing to another. This is what H. de Lubac also notes. T.P. O'Malley, himself too, always seeks the acceptance of a term in the framework of/

ouvrages où il se présente. Il se refuse à appliquer les conclusions qu'il tire d'une citation à un autre passage. On ne peut même pas généraliser les propres déclarations de Tertullien sur l'explication allégorique et les appliquer à toute son œuvre. 'As always in Tertullian, the context of the argument at hand is necessary for an evaluation of his expressions'¹. À ce propos, il ne faut pas oublier que la peine, l'impossibilité même, qu'on a à classer minutieusement les termes par nuance et signification ne sont pas un hasard. Les Chrétiens latins cherchent encore les mots exacts pour traduire le grec; de plus, l'exégèse de l'Ancien Testament en général se trouve encore dans une phase chaotique. Aussi est-il évident que, dans ces conditions, la langue soit instable et en plein développement. On voit déjà se dessiner les catégories de l'époque suivante, comme, par exemple, la différence entre la typologie et l'allégorie. Mais dès qu'on fait entrer Tertullien dans des définitions théoriques de ce genre, on est démenti par un texte qui montre que tout n'est pas encore bien à sa place.

L'explication allégorique de l'Écriture chez Tertullien

Maintenant que nous avons vu les passages où se présentent les mots de la famille d'*allegoria*, il nous reste à voir l'explication allégorique de la Bible en tant que telle. Nous la trouvons chez Tertullien à de nombreux endroits, même là où le mot *allegoria* ne se présente pas. Son interprétation allégorique de l'Ancien Testament va beaucoup plus loin et est beaucoup plus candide que ce ne serait possible aujourd'hui. On n'a pas l'impression non plus que ses propres explications allégoriques de l'Ancien Testament soient embarrassées, comme s'il n'était pas convaincu lui-même. Néanmoins, ce n'est pas l'opinion de tous ceux qui étudient cet auteur. Zimmermann, par exemple, réproouve sans aménité sa lecture allégorique; à côté d'allégories typologiques, il trouve, chez Tertullien, l'allégorie 'in ihrer freiesten Form als Produkt seiner nicht immer glücklichen Phantasie'². Il lui fait grief d'avoir recouru à l'explication allégorique avec Marcion, étant donné qu'avec des allégories on ne prouve jamais rien et, qu'en outre, on ne peut les utiliser qu'entre coreligionnaires³. À notre avis, ce reproche est d'une grande injustice. Il faut comprendre Tertullien dans son temps et tenir compte des moyens et des limites de l'époque. Il est évident que Tertullien voulait convaincre en commentant le

1. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 149.
2. G. ZIMMERMANN, op.cit., p. 8.
3. G. ZIMMERMANN, op.cit., p. 14.

texte de l'évangile de Marcion avec des passages de l'Ancien Testament, parfois interprétés allégoriquement. Il n'a pas usé d'un moyen inhabituel et suspect en attaquant Marcion à coups d'allégories¹. D'ailleurs, jusqu'à aujourd'hui l'Église utilise, dans la prédication, les données de l'Ancien Testament comme des images, lesquelles ne lui servent pas de 'Beweis', comme s'il s'agissait d'un procès, mais comme de moyen qui peut contribuer à l'évidence. Que Tertullien dans ce cas fasse appel à sa 'Phantasie' ne le distingue pas des autres. Reste à savoir si, dans l'interprétation de la Bible, son imagination est un élément à ce point prédominant qu'on puisse le lui reprocher. O'Malley croit que 'Tertullian simply takes over, from the tradition of his predecessors, many of the readings of Old Testament texts'². Si nous considérons l'explication allégorique de Tertullien dans le cadre de son temps, on arrive à une tout autre appréciation que celle de Zimmermann. 'Ich wüsste kaum einen Kirchenvater und ganz gewiss keinen Theologen des zweiten Jahrhunderts zu nennen, der ihre Bedeutung so stark zurückgedrängt hätte wie gerade er'³. Hanson constate que Tertullien prend la 'embarrassing particularity of the O.T. revelation' comme elle est et ne l'escamote pas par des allégories⁴. Il est facile de citer quelques interprétations allégoriques intolérables pour nous⁵. Il nous semble pourtant exagéré de reprocher à l'auteur que, dans son interprétation allégorique de l'Écriture, il en soit arrivé à des 'abscheulichen Geschmacklosigkeiten'⁶.

1. 'In Pauli und der übrigen Schrift Fusstapfen wandelnd benutzt Tertullian die theologische Erkenntnismethode der Allegorese oder, wie wir sie nennen möchten, die Figuralprophetie. Er nimmt sie so ernst und hält sie für so selbstverständlich, dass sie als argumentum gegen Marcion dienen kann, wie dem Justin gegen die heidnischen Kaiser', A. KÖLPING, *Sacramentum Tertullianicum*, p. 51 sq.
2. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 154.
3. H. VON CAMPENHAUSEN, *Entst. chr. Bib.*, p. 329, n. 94, réagissant contre G. ZIMMERMANN et O. KUSS.
4. R. P. C. HANSON, *Notes on Tert.*, JTS, 12, p. 275, à propos d'*Adv. Marc.* V, 5,10, où Tertullien, à propos de la parole de Paul 'la folio de Dieu est plus sage que les hommes', cite les sacrifices, les lois alimentaires, les rites de purification, etc.
5. Par exemple, *Adv. Marc.* V,1,5, où il applique *Gen.* 49,27 à Paul: "'Benjamin lupus rapax; ad matutinum comedet adhuc...' ... id est prima aetate vastaturum pecora domini ut persecutorem ecclesiarum'.
6. G. ZIMMERMANN, op.cit., p. 12. Ses invectives concernent l'emploi d'*Is.* 26,20: 'Populus meus, introite in cellas promas quantum, donec ira mea praetereat'. Tertullien dit que les *cellae promae* (les chambres intérieures) sont les tombeaux et explique qu'on conserve aussi la viande salée à l'intérieur, dans les endroits les plus frais, jusqu'à ce qu'on s'en serve, de la même façon que des cadavres embaumés sont enfermés dans des monuments funé-

the works in which it is present. He refused to apply the conclusions that he draws from a quotation in another passage. One cannot even generalise the proper declarations of Tertullian on the allegorical explanations and apply them to all his work. 'As always in Tertullian, the context of the argument at hand is necessary for an evaluation of his expressions.' On this point, we should not forget that the trouble, the impossibility even, that one has of minutely crossing the terms by their nuance and meaning is not a hazard. The Latin Christians are still seeking the exact words in order to translate the Greek; moreover, Old Testament exegesis in general finds itself still in the chaotic phase. Also it is evident that in these conditions language is unstable and in full development. One can already see the categories of the next age standing out, as for example, the difference between typology and allegory. But as soon as one makes Tertullian enter in theoretical definitions of this kind, one is maddened by a text which shows that all is not yet in its place.

Allegorical explanation of Scripture in Tertullian.

Now that we have seen the passages where the words of the family allegoria are present, it remains for us to see the allegorical explanation of the Bible as such. We find it in Tertullian in numerous places, even where the word allegoria is not present. His allegorical interpretation of the Old Testament goes much further and is much more candid than would be possible today. One does not have the impression either that his own allegorical explanations of the Old Testament are embarrassed as if he were not convinced himself. Nevertheless, this is not the opinion of all those who study this author. Zimmermann, for example, reproves without any let up his allegorical lecture: besides typological allegories he finds in Tertullian the allegory (German). It makes him annoyed to have recourse to allegorical explanation with Marcion, given that with allegories one never proves anything and furthermore one cannot use them except with fellow believers. In our opinion this reproach is greatly unjust. We must understand Tertullian in his time and take account of the means and limits of the age. It is evident that Tertullian wanted to convince by commenting the/text of Marcion's gospel with passages from the Old Testament, sometimes interpreted allegorically. He did not use an unusual or suspect method in attacking Marcion by allegorical blows. Moreover, up to now the Church uses in preaching the given facts of the Old Testament as images which do not serve as 'Beweis', as if it were a question of a trial, but as a means which can contribute to evidence. That Tertullian in this case should make appeal to his 'Phantasie' does not distinguish him from others. It remains to know if in the interpretation of the Bible his imagination is such a predominant element that one can reproach him with it. O'Malley believes that 'Tertullian simply takes over from the tradition of his predecessors, many of the readings of Old Testament texts'. If we consider the allegorical explanation of Tertullian in the framework of his time we arrive at quite another appreciation than that of Zimmermann. (German). Hanson notes that Tertullian takes the 'embarrassing particularity of the Old Testament revelation' as it is and does not go round it by allegories. It is easy to quote several allegorical interpretations which are intolerable for us. However, it seems to us exaggerated to reproach an author with the fact that in his allegorical interpretation of Scripture he has arrived at (German). /

Un passage de *Scorp.* où il parle de la sortie d'Égypte, à proprement de *Lv. 25,55*, fera comprendre ce que Tertullien tente de faire: 'E: haec quidem prima per Moysen dicta sunt *ad omnes utique pertinentia*, quoscumque dominus deus Israelis perinde de Aegypto *superstitiosissimi saeculi* et de domo *humanae servitutis* eduxerit' (*Scorp.* 2,13):

Tertullien s'est pourtant aussi opposé à l'interprétation allégorique de l'Écriture. Cette opposition lui donne une place spécifique dans l'histoire de l'exégèse biblique. Il ne va pas aussi loin que Marcion, qui refuse tout net les allégories; car alors il aurait été trop en contradiction avec lui-même. Il était trop enclin de son côté à user allégoriquement de la Bible. Il n'empêche, que la résistance qu'il opposa à certaines explications allégoriques est véhémente et même fanatique. S'y opposer davantage encore, c'était impossible, il y avait une frontière qu'il ne voulait pas dépasser: il fallait que soit maintenue l'autorité de l'Ancien Testament. C'est la raison pour laquelle une certaine forme de lecture allégorique était inévitable. S'il avait poussé plus loin son refus des allégories, il se serait trouvé, avec Marcion, dans une situation intenable: un christianisme sans Ancien Testament. À son époque, 'the only Christian option with regard to the O.T. was "allegorize or abandon"'².

Avait-il donc un critère qui lui permit de décider du droit et de l'utilité d'interpréter allégoriquement un texte biblique? Il n'est pas facile d'en établir un dans cette matière. Les idées qu'on a sur le contenu de la foi rendent tout critère assurément subjectif. La polémique avec les Gnostiques, dans *Res.*, en est une preuve manifeste, tant de

raires jusqu'à ce que le Seigneur ordonne qu'ils revivent (*Res.* 27,4-5). Évidemment, pour notre sensibilité moderne, la comparaison d'un mort avec des salaisons dans la cave est gênante et à la rigueur 'abschönlich geschmacklos'. Mais il n'est pas équitable d'exiger du passé qu'il ait le goût d'aujourd'hui. Pour Tertullien, la mort, les cadavres et les enterrements ne sont pas entourés d'une ambiance d'horreur comme pour nous aujourd'hui. C'est pourquoi il est capable d'en parler avec beaucoup plus d'aisance que nous ne le ferions. En outre, nous ne devons pas oublier que c'est le côté 'charnel' précisément qui est le nœud de la question dans son argumentation dans *Res.*. C'est même un débat d'une signification décisive dans l'histoire culturelle et spirituelle. Sur ce point aussi les choses sont différentes pour nous. On dit de nous, hommes modernes, que nous refoulons l'idée de la mort. Dès lors, nous en parlons différemment et avec d'autres images que ceux qui devaient lutter contre les Gnostiques.

1. 'Et ces (paroles) ont d'abord été dites par Moïse, mais elles regardent évidemment tous ceux que le Seigneur, le Dieu d'Israël, a conduits également hors d'Égypte, c'est-à-dire hors d'un monde fortement dominé par des idoles, et hors de la maison où les hommes sont esclaves'.

2. J. N. S. ALEXANDER, op.cit., p. 280.

l'autre côté que du sien. De temps en temps, Tertullien use d'un critère formel: lorsque le sens littéral d'un passage est *vanus*, il faut bien qu'il y ait un sens plus profond. Après une explication allégorique de la parole de Dieu chez Isaïe 'vous mangerez les produits du terroir' (*Is.* 1,19), Tertullien dit: 'Alioquin satis *vanum*, ut ad obsequium¹ deus fructibus agri et cibariis vitae huius invitet' (*Res.* 26,8). Il trouve saugrenu que Dieu invite à 'tenir compte' des fruits des champs et des aliments de cette vie. J. Pépin a constaté que c'est un critère communément admis aux premiers siècles: lorsque le sens littéral est absurde, on s'accorde le droit de l'expliquer allégoriquement². *Vanum* est un mot que Tertullien utilise volontiers lorsqu'il refuse le sens littéral d'une parole de l'Écriture³.

La vraie norme de Tertullien en fait d'interprétation allégorique n'est pas cela. Sa propre connaissance de la foi lui dit ce qui peut être interprété allégoriquement et ce qui ne peut l'être. C'est ce qui ressort bien de *Res.* où il s'oppose violemment à la compréhension au sens spirituel de la résurrection des morts. Dans le chapitre 29 sqq., il conteste l'interprétation allégorique de *Ez.* 37: la vision des ossements qui sont rappelés à la vie. Ce n'est point là langage métaphorique, dit-il, mais témoignage d'une résurrection réelle. O'Malley estime: 'Tertullian's strong sense of realism is nowhere more apparent than in the reading of the vision of Ezechiel'⁴. Que le 'sense of realism' de Tertullien ait été réaliste sur ce point, c'est difficile à admettre. Que dans cette polémique il défende la réalité charnelle, est tout ce qu'il y a de plus normal; mais il est remarquable qu'il utilise précisément cette vision prophétique comme argument. Il est vrai que Clément de Rome et Justin⁵ font allusion à cette vision comme prophétie de la résurrection de la chair. Mais aucun auteur avant lui n'a invoqué, comme le fait Tertullien, ceux qui y voient l'image de la restauration du peuple juif. On décèle dans son argumentation une certaine

1. C'est à dessein que Tertullien emploie ici un mot solennel pour montrer l'absurdité du sens littéral. Il utilise *obsequium* lorsqu'il parle de l'observance d'une coutume religieuse, comme les pratiques du jeûne et de la prière. Cf. CHRISTINE MOHRMANN, ELC, III, p. 319.

2. Non seulement les Chrétiens, mais les païens aussi font usage de cette règle: 'c'est l'absurdité du sens littéral d'un mythe qui manifeste infailliblement la nécessité de l'exploiter par l'allégorie', J. PÉPIN, *À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe d'allégorie*, SP, I, part I, p. 40+ sq. Paul met ce critère en pratique dans 1 Co. 9,9.

3. *Adv. Marc.* III, 18,5; IV, 35,15.

4. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 156.

5. 1 Clément 50,4, donne une citation de *Ez.* 37; Justin nomme, dans *Dial.* 50,5, Ézéchiël comme prophète de la *σάρκας ἀνάστασις*.

A passage of Scorp. in which he speaks of the going out of Egypt considering Lv. 25,55, will make us understand what Tertullian is trying to do. (latin) (Scorp. 2,13).

However Tertullian also opposed the allegorical interpretation of Scripture. This opposition gives him a specific place in the history of biblical exegesis. He does not go as far as Marcion who refuses all allegories; for then he would have been too much in contradiction with himself. He was too inclined on his side to use the Bible allegorically. This does not prevent that the resistance that he brought to certain allegorical explanations is vehement and even fanatical. To oppose himself all the more was impossible, there was a frontier that he did not want to cross: it was necessary that the authority of the Old Testament was maintained. That is a reason for which a certain form of allegorical reading was inevitable. If he had pushed further his refusal of allegories he would have found himself with Marcion in an untenable situation: a Christianity without the Old Testament. In his age, 'the only Christian option with regard to the Old Testament, was 'allegorise or abandon'.

Had he therefore a criterion which permitted him to decide the right and the utility of allegorically interpreting a biblical text? It is not easy to establish one of these in this affair. The ideas that one has on the content of faith render any criterion assuredly objective. The polemic with the Gnostics, in Res., is a manifest proof of this, as much/on their side as on his. From time to time, Tertullian uses a former criterion: when the literal sense of a passage is vanus it is necessary that there be a more profound sense. After an allegorical explanation of the word of God in Isaiah 'you will eat the products of the den' (Is.1,19). Tertullian says: (latin) (Res.26,8). He finds it strange that God invites to take account of the fruits of the fields and of the food of this life. J. Pepin has noted that it is a criterion commonly admitted in the first centuries: when a literal sense is absurd, one agrees on the right to explain it allegorically. Vanum is a word that Tertullian uses voluntarily when he refuses the literal sense of a word of Scripture.

Tertullian's true norm in allegorical interpretation is not that. His own knowledge of faith tells him what can be interpreted allegorically and what cannot. It is this which comes out so well in Res., in which he violently opposes himself to understanding in the spiritual sense of the resurrection of the dead. In Chapter 29, sqq. he contests the allegorical interpretation of Ez 27: the vision of the bones which are called to life. There it is not metaphorical language he says but a witness of real resurrection. O'Malley estimates: 'Tertullian's strong sense of realism is nowhere more apparent than in the reading of the vision of Ezechiel'. That Tertullian's sense of realism should have been so realistic is difficult to admit. That in this polemic he defends carnal reality is what is most normal but it is remarkable that he uses precisely this prophetic vision as an argument. It is true that Clement of Rome and Justinian make allusion to this vision as a prophecy concerning the resurrection of the flesh. But no author before him had used invective, as Tertullian does, against those who see the image of the restoration of the Jewish people. One uncovers in his argument a certain/

crispation. L'enjeu était évidemment gros. L'importance de la question de savoir s'il y a une résurrection corporelle ou seulement spirituelle explique en grande partie sa violence¹. La citation suivante montre l'exagération de son argumentation: 'Non enim posset de ossibus figura conponi, si non id ipsum et ossibus eventurum esset. Nam etsi figmentum veritatis in imagine est, *imago ipsa in veritate est sui*: necesse est *esse prius sibi id quod alii configuretur*. De *vacuo* similitudo non competit, de *nullo* parabola non convenit' (*Res.* 30,4-5)². On aimerait interrompre Tertullien et lui demander si c'était bien ici la chose à dire à propos de cette citation.

Reste, qu'il est remarquable que chez cet auteur les raisonnements recherchés et compliqués se rencontrent quand il attaque l'explication allégorique plutôt que quand il s'y adonne lui-même. Néanmoins, il est important que les dangers de l'explication allégorique aient été dénoncés. On se rend compte qu'il faut des normes. De façon générale, Tertullien semble douter un peu de cette méthode d'explication biblique, vu les dernières lignes de *Res.*, où il signale le Paraclet agissant, qui explique tout sans équivoque³. Dans d'autres ouvrages aussi, Tertullien s'interroge sur l'emploi allégorique de la Bible. Il rejette Valentin: '... plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum' (*Praescr.* 38,10). Cet hérétique, encore plus que Marcion, a ôté et ajouté, en enlevant le sens propre de chaque mot. Dans *Pud.* 8-9, il raille la rage allégorique de certains exégètes de la Bible. Il entend expliquer des passages scripturaires obscurs et difficiles à comprendre à la lumière de données claires et incontestables⁴.

C'est cette manière de limiter et de relativiser l'explication allégorique qui fait l'importance de Tertullien quand nous le comparons à ses contemporains. Bien qu'il ait usé lui-même abondamment de

1. 'L'originalité de son exégèse consiste donc ici dans l'exagération d'une thèse juste', écrit ADH. D'ALÈS dans le style qui le caractérise, op.cit., p. 249.

2. Cf. p. 197.

3. 'The latent scepticism of Tertullian becomes more evident, and he takes refuge in the non-scriptural argument found in Montanist prophecy', T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 157. Il dit qu'il y a toujours chez Tertullien un sentiment latent d'incertitude lorsqu'il cite la Bible pour appuyer ses dires, cf. op.cit., p. 35 sq. R. E. ROBERTS constate dans les écrits de Tertullien une confiance de plus en plus ébranlée dans le 'scripture proof', *The Theology of Tertullian*, p. 19 sq.

4. Nous trouvons ce principe formulé d'une façon très nette dans *Res.* 21,2: 'Et utique aequum sit ... incerta de certis et obscura de manifestis praecudicari'. Irénée combat l'exégèse gnostique avec la même arme, voir chez G. N. BONWETSCH, op.cit., p. 41 sq.

l'allégorie. 'Gnostic allegory impressed him as dangerous more strongly than Christian allegory struck him as felicitous'¹. 'Es ist das Verdienst Tertullians, dass er die Methode der geistigen Umdeutung der Schrift vermeidet und sich streng an den Wortsinn zu halten versucht'².

c. Autres termes

Outre le terme *figura*, qui intéresse si spécifiquement notre sujet, et *allegoria*, terme beaucoup plus général, Tertullien utilise aussi une série d'autres mots pour dénommer les allusions cachées au Christ. Ce sont des termes qui, comme *allegoria*, ne désignent pas l'allusion cachée comme telle. Aussi s'emploient-ils d'une autre manière. Ils indiquent le caractère caché des allusions (comme *allegoria*, *aenigma*, *arcanum*), la concordance de l'allusion avec la réalisation dans le Christ (*imago*, *similitudo*, *parabola*). *Umbra* exprime clairement les deux éléments, l'obscurité et aussi la concordance. Mais ce mot ne se présente que rarement. *Argumentum* souligne la valeur probante des allusions au Christ: c'est lui qui a été annoncé dans l'Ancien Testament.

Aenigma. Ici nous avons de nouveau affaire à un terme grec qui vraisemblablement est intraduisible en latin. À l'origine, les grecs entendaient par αἰνίγμα une énigme, et l'employèrent ensuite pour 'das Unverständliche und Unverstandene' que recèlent les énoncés de caractère religieux, notamment les oracles³. En latin, nous trouvons le mot *aenigma* dès avant le Christ. Cicéron et Quintilien l'expliquent: selon eux, il indique une obscurité voulue⁴. La Septante rend הַחֵטִי par αἰνίγμα (parfois aussi par πρόβλημα: *Jg.* 14,12 sq.; *Ps.* 49,5), entre autres à l'endroit le plus important, *Nb.* 12,8, auquel Paul fait allusion⁵. הַחֵטִי est un terme comparable: il signifie parfois 'énigme' (1 R. 10,1), parfois aussi 'langage énigmatique' (*Nb.* 12,8). C'est par Paul qu'αἰνίγμα entre dans le Nouveau Testament. G. Kittel dit qu'ἐν αἰνίγματι βλέπειν signifie 'das nicht deutliche Schen, Hören oder Reden der Propheten' et que c'est dans ce sens qu'il se présente aussi chez Paul⁶. Αἰνίγμα prend alors le sens d'image indistincte

1. R. P. C. HANSON, *Notes on Tert.*, JTS, 12, p. 274.

2. G. T. ARMSTRONG, op.cit., p. 140.

3. Cf. G. KITTEL, ThWzNT, I, p. 177.

4. Un *aenigma* veut cacher quelque chose, plus encore qu'une *allegoria*. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 141: il cite aussi une définition grecque du mot, où est également condamnée l'obscurité qui cache le sens.

5. Cf. infra.

6. ThWzNT, I, p. 179.

tension. The stake was evidently high. The importance of the question of knowing if there is a corporal resurrection or only a spiritual one explains in great part his violence. The following quotation shows the exaggeration of his argument: (latin). (Res. 30,4-5). One would like to interrupt Tertullian and ask him if this was the thing to say concerning this quotation.

It remains, that it is remarkable that in this author the laboured and complicated reasoning are met with when he attacks allegorical explanation rather than when he gives himself over to it himself. Nevertheless, it is important that the dangers of allegorical explanation should have been denounced. One becomes aware that norms are necessary. In a general way Tertullian seems to doubt this method of biblical explanation a little seeing the last lines of de Res., in which he notes the Paraclete acting, which explains everything without any equivocation. In other works too Tertullian questions himself on the allegorical use of the Bible. He rejects Valentinian: (latin) (Praesc.38,10). This heretic, more than Marcion, has dared and added, in taking away the proper sense in each word. In Pud, 8-9, he rails against the allegorical rage of certain exegetists of the Bible. He undertakes to explain obscure Scriptural passages which are difficult to understand in the light of clear and incontestable given facts.

It is this manner of limiting and making relative allegorical explanation that makes Tertullian important when we compare him to his contemporaries. Although he abundantly used/allegory himself, 'Gnostic allegory impressed him as dangerous more strongly than Christian allegory struck him as felicitous.' (German).

Other terms

Besides the term figura, which so specifically interests our subject, and allegoria, a much more general term, Tertullian also uses a series of other words to classify the hidden allusions to Christ. These are terms which like allegoria do not designate the hidden allusion as such. Also they are used in another way. They indicate the hidden character of the allusions (as allegoria, aenigma, arcanum), the agreement of the allusion with the realisation in Christ (imago, similitudo, parabola). Umbra clearly expresses the two elements, the obscurity and also the agreement. This word is only present rarely. Argumentum underlines the proven value of allusions to Christ: it is this which was announced in the Old Testament.

Aenigma. Here we have once again to do with a greek term which in all likelihood is intranslatable in latin. In origin, the Greeks understood by (Greek), an enigma and then used it for 'das Unverstandliche und Unverstandene' which the enunciations of a religious character cover notably the oracles. In latin, we find the word aenigma before Christ. Cicero and Quintilian explain it: according to them, it indicates a willed obscurity. The Septante renders (hebrew) by (greek) (sometimes also by (greek): Jg. 14,12 sq: Ps.49,5), amongst others in the most important place, Nb. 12,8, to which Paul makes allusion. (hebrew) is a comprable term: it sometimes means 'enigma' (I R.10,1), sometimes also 'enigmatic language' (Nb.12,8). It is through Paul that (greek) enters into the New Testament'. G. Kittel says that (greek) means '(German)' and that it is in this sense that it is present also in Paul. (greek) then takes the meaning of an indistinct image/

(δὲ ἐσόπτρου, 1 Co. 13,12). Justin emploie le verbe correspondant dans *Dial.* 5,4, pour désigner des paroles de Platon sur le monde, dans 76,1, pour le titre de Daniel 'Fils de l'homme' qui, selon lui, se réfère au Christ incarné: "Ὅταν γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου λέγῃ Δανιὴλ τὴν παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν, οὐκ αὐτὸ τοῦτο αἰνίσσεται".¹ Nous devons considérer ici αἰνίσσεται comme un mot qui vise le caractère caché de la révélation dans l'Ancien Testament: cela ressort de la suite où Justin cite d'autres textes prophétiques en ajoutant: ἐν μυστηρίῳ ... κέκραγε et παρακεκαλυμμένως προπεφητευέναι (76,2). Irénée aussi utilise *aenigma*, cette fois parallèlement à *parabola* et *ambiguitas*², pour les paroles prophétiques qui ne deviennent entièrement intelligibles qu'à leur accomplissement.

Dans *Adv. Marc.* IV,35,14, l'unique passage où *aenigma* se présente comme terme exégétique sans être aussitôt suivi de synonymes³, Tertullien écrit: 'Reprobari autem habens et postea agnoscere et adsumi et extolli, etiam ipsum verbum "reprobari" inde decerpit, ubi in lapidis *aenigmati* utraque revelatio eius apud David caneatur, prima recusabilis, secunda honorabilis'⁴. Ensuite il cite *Ps.* 118,22: 'La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle'. Cette métaphore poétique que, déjà dans le Nouveau Testament, on rapportait au Christ⁵, Tertullien l'appelle *aenigma*. Il conteste l'explication littérale de ce passage: 'Vanum enim, si credimus deum de contumelia aut gloria silicis alicuius praedicasse, ut non eum portenderet et in lapidis, quem et in petrae et in montis figura portenderat' (*Adv. Marc.* IV,35,15). La parole de David a besoin d'être expliquée. C'est sur ce point que Tertullien emploie ici *aenigma* qui, dans son explication, est synonyme de *figura*. La singularité de *figura*, qu'Auerbach a définie comme 'Realprophetic', ne se trouve pas dans *aenigma*. L'analogie avec *figura* consiste dans le fait qu'il s'agit d'une métaphore qui n'est pas sans plus intelligible. En cela *aenigma* est également

1. 'Car, lorsque Daniel appelle 'comme un fils de l'homme' celui qui reçoit le royaume éternel, ne vise-t-il pas d'une manière cachée la même chose?'
2. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 142. R. M. GRANT cite les Valentinien et Origène, chez qui αἰνίγμα est associé également à παραβολή, *The Letter and the Spirit*, p. 121.
3. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 142, où sont énumérés tous les passages où *aenigma* se rencontre chez Tertullien.
4. 'Parce que maintenant il devait être réprouvé et ensuite reconnu, accepté et exalté, il a précisément pris le mot "réprouver" là où, dans l'image énigmatique de la pierre, ses deux révélations étaient chantées chez David, la première en infamie, la deuxième en honneur'.
5. *Ac.* 4,11.

synonyme d'*allegoria*, comme nous le verrons aussi chez Tertullien¹.

Dans *Adv. Prax.*, après avoir cité *Nb.* 12,8 et 1 Co. 13,12, Tertullien emploie *aenigma* un grand nombre de fois: "'Os ad os loquar illi, in specie", id est in veritate, "et non in *aenigmati*", id est non in imagine, sicut et apostolus: "Nunc videmus tanquam per speculum in *aenigmati*, tunc autem facie ad faciem"' (*Adv. Prax.* 14,6). Dans les passages qui suivent cette citation, les apparitions du Christ préexistant sont plusieurs fois appelées *aenigma*, par exemple 15,4: 'Aequae si idem post carnem visibilis, quomodo et nunc invisibilis, pronuntiatur ab apostolis, nisi quia alius, quem, et retro visum in *aenigmati*, plenius visibilem caro effecit'. 'L'incarnation a rendu plus pleinement visible celui qui, autrefois, apparaissait dans une image indistincte.'

Nous voyons dans *Adv. Prax.* qu'*aenigma* est fourni par un texte de la Bible qui nous est cité. Tertullien élucide la parole de *Nb.* 12,8: 'non in *aenigmati*' par 'non in imagine', par opposition à 'in veritate'. *Imago*² est la représentation, *veritas* la réalité à laquelle *imago* se réfère. Étant donné qu'il ne développe pas l'idée et n'en parle que pour mettre en évidence la supériorité du rôle du Christ après son incarnation par rapport à ses révélations dans l'Ancien Testament, nous ne devons pas chercher dans l'association d'*aenigma* et d'*imago* des nuances profondes qui les distingueraient d'autres termes. *Aenigma* se présente aussi parallèlement à *imago* dans *Res.* 20,6, mais dans la série se trouve aussi *figura*. Ailleurs, nous le trouvons parallèlement à *allegoria* (*Adv. Marc.* III,5,3; IV,25,1; V,6,1 et 5; *Scorp.* 11,4), *parabola* (*Adv. Marc.* III,5,3; *Scorp.* 11,4), *ambiguitas* (*Adv. Marc.* V,18,14) et *figura* (*Adv. Marc.* IV,25,1; V,6,1 et 5; *Res.* 19,1; 20,6)³. Dans ces passages, il s'agit toujours du sens caché du texte biblique, parfois d'une façon générale, le plus souvent à propos des allusions cachées au Christ dans l'Ancien Testament⁴.

Le sens d'obscurité qui demande à être élucidée, 'imprécision', est toujours présent dans *aenigma*. La tendance de Tertullien à considérer un texte biblique comme un *aenigma* varie avec le contexte.

1. Lorsque O'MALLEY, op.cit., p. 143, remarque que, dans le passage cité d'*Adv. Marc.* IV, Tertullien emploie *aenigma* 'without insistence ... on the element of obscurity', il ne tient pas compte du fait qu'après la citation de *Ps.* 118 Tertullien laisse de côté l'explication littérale et explique l'interprétation par les images parallèles de 'montagne' et 'rocher'. Cette explication implique précisément que le psaume comporte un 'element of obscurity'.
2. Pour une explication détaillée de ce mot, voir p. 194 sqq.
3. O'MALLEY présume que Tertullien a été le premier à employer tous ces mots ensemble, op.cit., p. 144.
4. Cf. p. 151 sq.

(Greek), 1 Co. 13,12). Justinian uses the corresponding verb in Dial. 5,4 to indicate words from Plato about the world, in 76,1, for Daniel's title 'Sone of man' which, according to him refers to the incarnate Christ: (greek). We must consider (greek) as a word which covers the hidden character of revelation in the Old Testament: this comes out of the continuation in which Justinian quotes other prophetic texts adding (greek). Irenee also uses aenigma, this time in parallel to parabola and ambiguitas, for the prophetic words which only become entirely intelligible in their accomplishment.

In Adv. Marc, IV, 35,14, the only passage where aenigma is present as an exegetical term without straight away being followed by synonyms, Tertullian writes: (latin). Then he quotes Ps. 118,22: 'The stone rejected by the buildings has become the corner stone'. This poetic metaphor that, already in the New Testament, one gives to Christ, Tertullian calls it aenigma. He contests the literal explanation of this passage: (latin). (Adv. Marc, IV,35,15). The word of David needs to be explained. It is on this point that Tertullian uses aenigma which, in his explanation, is synonymous with figura. The singularity of figura that Auerbach has defined as 'Realprophetie', is not found in aenigma. The analogy with figura consists in the fact that it is a question of a metaphor which is not intelligible either. In this aenigma is equally/synonymous with allegoria, as we will see also in Tertullian.

In Adv. Praxean, after having quoted Nb, 12,8 and the 1 Co.13,12, Tertullian uses aenigma a great number of times: (latin) (Adv. Prax. 14,6). In the passages which followed this quotation, the apparitions of the pre-existing Christ are often called aenigma, for example, 15,4: (latin).

We see in Adv. Prax. that aenigma is furnished by a text from the Bible which is quoted to us. Tertullian elucidates the word of Nb. 12,8: 'non in aenigmate' by 'non in imagine', by opposition to 'in veritate'. Imago is the representation veritas the reality to which the imago refers. Given that he does not develop the idea and only speaks to put in evidence the superiority of the role of Christ after his incarnation in relation to his revelations in the Old Testament, we should not seek in the association of aenigma and imago profound nuances which would distinguish them from other terms. Aenigma is also present in a parallel way in imago in Res. 20,6, but in the series is also found figura. Elsewhere we find it in a parallel way to allegoria (Adv. Marc, III,5,3; IV,25,1; V6,1 and 5; Scorp. 11,4), parabola (Adv. Marc. III 5,3; Scorp. 11,4), ambiguitas (Adv. Marc. V,18,14) and figura (Adv. Marc. IV, 25,1; V,6,1 and 5; Res.19,1;20,6). In these passages it is always a question of the hidden sense of the biblical text, sometimes in the general way, more often concerning the hidden allusions to Christ in the Old Testament.

The meaning of obscurity which demands to be elucidated, 'imprecision' is always present in aenigma. The tendency of Tertullian to consider a biblical text as an aenigma varies with the context./

Envers Marcion, il affirme que Dieu parlait d'abord en *aenigma*: dans *Res.* il dit que dans l'Écriture tout n'est pas *aenigma*. Nous avons vu les mêmes argumentations à propos de *figura* et *allegoria*. Comme terme technique de l'exégèse, *aenigma* n'est pas 'really operative through Tertullian's work'¹. Il a surtout une fonction dans *Adv. Prax.*, à la suite des citations de *Nb.* et *1 Co.*

Imago qui est fréquent chez Tertullien, a parfois le sens de révélation cachée du Christ dans l'Ancien Testament. Nous retrouvons dans ce mot la tension entre l'apparence extérieure et l'intention cachée, de sorte qu'il n'est pas étonnant que le mot fasse partie du vocabulaire exégétique de Tertullien.

Tout comme son équivalent grec, εἰκών, il peut se référer d'une façon toute concrète à une statue d'un dieu². Ensuite, il a souvent le sens banal d'«image», «représentation»³. Dans *Adv. Marc.* V,18,9, il se présente dans le sens de «portrait d'un homme»: «Nemo non diligit *imaginem* quoque sponsae, immo et servabit illam et honorabit et coronabit. Habet *similitudo* cum veritate honoris consortium». Tertullien écrit cela à propos de l'image de *Ep.* 5,22 sqq., où Paul compare la relation de l'homme et de la femme à la relation du Christ et de l'Église. Chose importante: il dit qu'une image est plus qu'un objet dérivé, car on offre à l'image ce qui s'adresse à la réalité. On retrouve cette attitude à l'égard des statues de dieux, non pas, évidemment, chez Tertullien, mais chez ses contemporains païens. On attribue même aux images des vertus miraculeuses⁴.

Au sens figuré aussi, *imago* signifie «image», «représentation». Le sommeil est l'image de la mort (*Res.* 18,9). Dans la traduction de *Gn.* 1,26, où il est dit que Dieu crée l'homme: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν, *imago* convient comme traduction de εἰκών: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»⁵. Ici aussi nous voyons le terme parallèle *similitudo*, bien que, justement à propos de ce texte biblique, Tertullien indique la différence entre *imago* et *similitudo*: «Ita restituitur homo deo ad *similitudinem* eius,

qui retro ad *imaginem* dei fuerat – *imago* in effigie, *similitudo* in aeternitate censetur» (*Bapt.* 5,7)¹.

Lorsque Tertullien parle de l'homme comme image de Dieu, *imago* et *similitudo* sont souvent nommés ensemble². Mais lorsqu'il les distingue, il considère *imago* sur un plan inférieur à *similitudo*. Ce dernier mot indique un parallèle plus complet et plus spirituel que le premier.

Ce qui nous intéresse ici est l'application d'*imago* aux images prophétiques. «Nam quia Iesus Christus secundum populum ... introducturus erat in terram promissionis melle et lacte manantem ... ideo is vir, qui in huius sacramenti *imagines* parabatur, etiam nominis dominici inauguratus est figura, Iesus cognominatus» (*Adv. Marc.* III,16,4-5). Josué fut préparé pour représenter en images le secret du salut dans le Christ et reçut donc l'image du nom du Seigneur. Lorsque Osée s'appela désormais Josué (Jésus) et fit entrer le peuple d'Israël en terre de Canaan, c'étaient des *imagines* de l'œuvre du Christ. Elles illustrent ce qui, plus tard, d'une autre manière, arrivera dans le Christ. «Moyses ... per res suas futurorum *imagines* edidit» (*Ap.* 19,1)³. Dans ses actes, Moïse donne des préfigurations du Christ⁴. Lorsque le mot *imago* désigne des données paléo-testamentaires de

1. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 143

2. *Ap.* 15,3; *Nat.* I,10,45.

3. Cf. W. DÜRIG, *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie*, p. 23

4. "Bild" ist nicht als wirklichkeitsfremde, nur im Bewusstsein vorhandene Grösse zu verstehen, sondern es hat Teil an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die Wirklichkeit selbst", H. KLEINKNECHT, *ThWzNT*, II, p. 386.

5. *Adv. Marc.* II,4,4; V,8,1; *Adv. Prax.* 12,1; *Pub.* 16,6, etc.

1. C'est ainsi que l'homme est restauré à la ressemblance (*similitudo*) de Dieu, alors qu'auparavant il n'était qu'à l'image de Dieu – image vise l'aspect naturel, *similitudo*, l'éternité.

Nous ne pouvons entrer ici dans les problèmes complexes que suscite l'interprétation de *Gn.* 1,26. La distinction que Tertullien fait ici vient d'Irénée qui, à l'aide des deux termes, veut expliquer le déroulement du plan divin du salut. Après le péché originel, il ne reste que l'*imago*; par le Christ la *similitudo* revient. Voir chez ST. OTTO, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, *MTZ*, 10 (1959) p. 276 sqq. et dans *Natura und Dispositio. Untersuchung zum Natiebegriff und zur Denkform Tertullians*, du même auteur, p. 51 sqq. OTTO dit que Tertullien assimile ailleurs *imago* et *similitudo* et par ces deux termes entend la volonté libre de l'homme. Les mots ne sont donc plus autant en corrélation avec la «Heilsoökonomie» que chez Irénée. Mais W. BENDER a signalé à bon droit que Tertullien ne distingue pas seulement les deux notions dans *Bapt.* 5,7, mais aussi dans *Cast.* 1,3, op.cit., p. 131.

2. Par exemple, *Adv. Marc.* IV,21,12; *Adv. Prax.* 5,5. Selon W. DÜRIG, *imago* signifie parfois chez Tertullien la «verlierbare Gottähnlichkeit», parfois la «unverlierbare», op.cit., p. 26.

3. Cette ligne se présente dans le Fragmentum Fuldense, que certains ne considèrent pas comme de Tertullien. Cf., entre autres, CHRISTINE MOHRMANN, *Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische tijd*, p. 57, note 2.

4. Nous trouvons le même emploi d'*imagines* dans *Adv. Marc.* IV,9,9, où il est dit de Jésus: «Argumenta enim figurata utpote prophetarum legis adhuc in suis *imaginibus* tuebatur».

Towards Marcion, he affirms that God spoke first of all in aenigmata, in Res. he says that in Scripture everything is not aenigma. We have seen the same arguments concerning figura and allegoria. As a technical term of exegesis, aenigma is not 'really operative through Tertullian's work'. It above all has a function in Adv. Prax. following the quotations from Nb. and 1 Cor.

Imago which is frequent in Tertullian, sometimes has a sense of revelation of Christ in the Old Testament. We find in this word the tension between the exterior appearance and the hidden intention, so that it is not astonishing that the word should be a part of the exegetical vocabulary of Tertullian.

Just as its greek equivalent, (greek), it can refer in a quite concrete way to a statue of a god. Next, it often has the banal sense of 'image', 'representation'. In Adv. Marc. V,18,9, it is present in the sense of a 'portrait of a man': (latin). Tertullian writes that concerning the image of Ep.5,22 sqq. in which Paul compares the relationship of the man and the woman to the relationship of Christ and the Church. An important thing: he says that an image is more than a derivative object, for one offers to the image what is addressed to reality. One finds this attitude again with regard to statues of god, not evidence in Tertullian, but in his pagan contemporaries one even attributes to the images miraculous virtues.

In the figurative sense also, imago signifies 'image', 'representation'. Sleep is an image of death (Res, 18,9). In the translation of Genesis 1,26, in which it is said that God created man: (greek), imago is a fitting translation of (greek): (latin). Here too we see the parallel similitudo, although just concerning this biblical text Tertullian indicates the difference between imago and similitudo: (latin)/ (Bapt.5.7).

When Tertullian speaks of man as the image of God, imago and similitudo are often put together. But when he distinguishes between them he considers imago as on an inferior plane to similitudo. The latter word indicates a more complete parallel and a more spiritual one than the first.

What interests us here is the application of imago to prophetic images. (latin) (Adv. Marc. III,16,4-5). Joshua was prepared to represent in images the secret of the salvation in Christ and therefore received the image of the name of the Lord. When Osee henceforth called himself Joshua and led the people of Israel into Canaan, it was imagines of the work of Christ. They illustrate what, later on, in another manner, will arrive in Christ. 'Moyses ...per res suas futurorum imagines edidit' (Ap.19,1). In his acts, Moses gives a foreshadowing of Christ. When the word imago designates paleo-testamental given facts of/

ce genre, nous trouvons, bien entendu, *figura* et *aenigma* comme mots parallèles. En interprétant les détails moralement inadmissibles des récits des patriarches, Tertullien dit que ce sont des *imagines* et des *figurae* qui ont une signification comme référence, mais non comme exemple moral. 'Aliud sunt figurae, aliud formae. Aliud imagines, aliud definitiones. *Imagines* transeunt adimpletae, definitiones permanent adimplendae. *Imagines* prophetant, definitiones gubernant' (*Mon.* 6,3). *Imago* est une prophétie en image, exactement comme *figura*. En expliquant *Nb.* 12,8¹, il élucide 'et non in aenigmate' par: 'id est non in *imagine*'. Dans ce cas aussi il vise la révélation cachée du Christ. En écartant l'explication allégorique telle que l'appliquent les Gnostiques, il cite, dans *Res.* 20, des exemples de paroles qui, selon lui, se sont littéralement réalisées; il demande: 'Quae hic figurae apud Esaiam, quae *imagines* apud David, quae aenigmata apud Hieremiam?' (*Res.* 20,6).

Lorsqu'il s'agit des choses cachées de l'Ancien Testament, Tertullien emploie parfois aussi *parabola* à côté d'*imago*. Nous avons déjà cité *An.* 43,11². Bien que chacun de ces mots ait un caractère propre, lorsqu'ils s'appliquent à des allusions cachées au Christ ils s'emploient pêle-mêle.

Aussi, *imago* partage-t-il le sort de *figura*, *allegoria*, *aenigma*, etc., lorsque, dans *Res.*, Tertullien défend le sens littéral du texte biblique. Dès lors, dans le sens de ces mots s'accuse un aspect très particulier, qui est au centre de la polémique avec les Gnostiques: l'idée de fictif, d'irréel. Voilà ce qu'en défenseur passionné du Créateur et de la création il refuse. Dans *An.* 18,3, il fait mention de la doctrine de Platon, qui affirme que les *veritates* sont invisibles et supraterrrestres et que les choses perceptibles aux sens n'en sont que les *imagines*³. Quand les Gnostiques réduisent tout ce qui se trouve dans l'Ancien Testament à n'être que de telles *imagines*, il s'insurge. 'Ob huiusmodi igitur coniecturas primum praestructionem eorum depellam, qua volunt omnia prophetas per *imagines* contionatos' (*Res.* 20,1)⁴. À *imago* s'ajoute ici une idée de 'métaphore spiritualisante'⁵, et c'est exactement

1. *Adv. Prax.* 14,6, cf. p. 193.

2. Cf. p. 145.

3. Selon J. H. WASZINK, Tertullien est ici sous l'influence d'Irénée, cf. *De Anima*, p. 253.

4. 'À cause d'explications de ce genre, j'anéantirai donc leur premier point de départ, suivant lequel ils veulent que les prophéties aient tout proclamé par des images'.

5. Cette connotation est absente dans les cas que nous avons cités auparavant où *imago* se réfère à des données de l'A.T. (cf. p. 195). W. DÜRIG ne le remarque

que Tertullien ne peut admettre, surtout pas lorsqu'il s'agit de corporéité et de résurrection de la chair. Parlant des Gnostiques, pressif, il écrit: 'Ita omnia in *imagines* urgent, plane et ipsi *imaginarii* Christiani': 'Ils réduisent tout à des fictions, puisque, évidemment, ils sont eux-mêmes des Chrétiens fictifs' (*Adv. Val.* 27,3). L'adjectif *imaginarius* indique comment il faut entendre le sens d'*imago* dans ce genre de discussion: 'chose irréaliste'. Dans *Adv. Marc.* III,8,4, nous trouvons *putativus* comme parallèle: 'putativus habitus, putativus actus: *imaginarius* operator, *imaginariae* operae' est-il dit du Christ de Marcion.

L'argumentation dans *Res.* est également double en ce qui concerne *imago*, exactement comme dans le cas de *figura*, *allegoria*, etc.¹. Tertullien dénie résolument la qualification d'*imago*, surtout aux textes qui parlent de la résurrection², mais il ajoute: si ça et là il y a quand même une *imago*, il faut que dans cette image il y ait aussi une réalité, sinon l'image serait inutilisable et absurde. 'Nam etsi figmentum veritatis in *imagine* est, *imago* ipsa in veritate est sui: necesse est esse prius sibi id quod alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit' (*Res.* 30,5)³. Voilà ce que Tertullien applique à l'*imago resurrexionis* (l'image des ossements ressuscités) d'*Ez.* 37. Même si cette *imago* se référerait à la restauration d'Israël, ce que Tertullien ne croit pas, la réanimation des ossements, selon lui, devrait être vraie pour pouvoir servir d'image à la restauration politique⁴.

Nous voyons donc de nouveau que, pour les allusions cachées au Christ dans l'Ancien Testament, Tertullien utilise un terme qui le met en difficulté dans la discussion avec les Gnostiques. Dans cette

pas lorsqu'il écrit: 'Sooft imago zur Bezeichnung der Allegorie dient, ist es ebenfalls synonym mit umbra und enthält nur ein figmentum veritatis, eine Fiktion der Wahrheit', op.cit., p. 24. Ce n'est le cas que dans la discussion avec les Gnostiques, où la réalité du corps et de la résurrection sont en cause. Chez Tertullien on ne peut river les termes au sens qu'ils ont dans une polémique donnée. Il en va de même pour les termes *allegoria*, *parabola*, *aenigma* et *figura*, dont DÜRIG dit qu'ils sont 'Gegensatz zu veritas', op.cit. ibid.

1. Cf. p. 168 sq. et 184 sq., etc.

2. *Res.* 19,2 (*imaginarius*); 30,1.

3. 'Car bien que dans une *imago* il y ait une imitation de la réalité, l'*imago* elle-même sa propre réalité: ce qui doit servir à représenter une autre chose, doit exister d'abord soi-même. La ressemblance d'un vide ne correspond à rien, une comparaison avec rien ne concorde avec rien'.

4. J. H. WASZINK explique que Tertullien exagère le rapport entre *imago* et *veritas* par sa résistance aux hérétiques qui, dans leurs interprétations allégoriques de la Bible, perdaient complètement de vue le sens original. Cf. J. H. WASZINK, *De Anima*, p. 151.

this kind, we find of course figura and aenigma as parallel words. In interpreting the morally inadmissible details of the stories of patriarchs, Tertullian says that these are imagines and figurae which have a meaning as a reference, but not as a moral example. (latin). Imago is a prophecy in image, exactly as figura. In explaining Nb. 12,8, he elucidates 'et non in aenigmate' by: 'id est non in imagine'. In this case also he touches upon the hidden revelation of Christ. Setting aside the allegorical explanation such as the Gnostics apply it, he quotes, in Res.20, examples of words which according to him have been literally realised; he asks: (latin). (Res.20,6).

When it is a question of hidden things in the Old Testament, Tertullian sometimes uses parabola besides imago also. We have already quoted An.43,11. Although each one of these words has its own character, when they are applied to hidden allusions to Christ they are used pell-mell.

Also, imago shares the fate of figura, allegoria, aenigma, etc, when in Res., Tertullian defends the literal sense of the biblical text. Henceforth, the sense of these words takes on a very particular aspect, which is at the centre of the polemic with the Gnostics: the idea of fictitious, of unreal. That is what as a passionate defender of the Creator and of creation he refuses. In An. 18,3, he makes mention of Plato's doctrine, which affirms that the veritates are invisible and superterrestrial and that the things perceptible to the senses are only the imagines. When the Gnostics reduce all that is found in the Old Testament, to be nothing but imagines, he rises up: (latin). (Res,20,1). To imago is added here an idea of spiritualising metaphor, and that is exactly/what Tertullian cannot admit, above all not when it is a question of the corporal nature and of the resurrection of the flesh. Speaking of the Gnostics, aggressively he writes: (latin): 'They reduce all to fictions' since evidently they are themselves fictional Christians'. (Adv. Val.27,3). The adjective imaginarius indicates how one must understand the sense of imago in this kind of discussion: 'an unreal thing'. In Adv. Marc. III,8,4, we find putativus as a parallel: (latin), is said of Marcion's Christ.

The argument in Res. is equally double as far as imago is concerned, exactly in the case of figura, allegoria, etc. Tertullian resolutely denies the qualification imago, above all in texts which speak of resurrection, but he adds: if here and there even so there is an imago it is necessary that in this image there should be reality too, if not the image would be useless and absurd. (latin) (Res.30,5). That is what Tertullian applies to the imago resurrectionis (the image of the resuscitated bones) from Ez.37. Even if this imago referred to the restoration of Israel, what Tertullian does not believe, the re-animation of the bones according to him should be true in order to know how to use the image of political restoration.

Therefore we see again that, for hidden allusions, Christ in the Old Testament, Tertullian uses a term which puts him in difficulty in discussion with the Gnostics. In this/

question, le caractère caché et le caractère inauthentique sont trop proches pour que des mots comme *imago* puissent encore être appliqués sans qu'on soit gêné. Tertullien ne donne pas dans ce piège-là.

Une chose remarquable encore dans le cas d'*imago*, c'est que le mot est très fréquent; il se présente environ 200 fois, dans des ordres d'idées et des sens différents. Comme on l'a indiqué, dans le langage courant le mot avait un sens peu nuancé, il surgissait régulièrement dans le langage technique chrétien, mais à chaque fois d'autres mots le supplantèrent¹.

Parabola. *Parabola* fait également partie des mots que Tertullien utilise pour désigner la révélation cachée du Christ dans l'Ancien Testament. En grec profane (*παραβολή*) et en latin, le terme désignait déjà une certaine forme de langage figuré. Cicéron le traduit par *collatio*; outre *parabola*, Quintilien écrit aussi *parabole*, en lui donnant des désinences grecques, et le traduit par *similitudo*². Il considère ce mot comme une comparaison détaillée³, qu'il faut distinguer de la comparaison poétique, où la correspondance réelle n'est le plus souvent que partielle ou même infime. Par la Septante, *παραβολή* prend un sens plus riche, étant donné qu'il hérite du contenu de *בִּשְׁוֹר*. Le mot hébreu, outre proverbe, signifie aussi le long récit qui semble facile à comprendre 'wobei doch der eigentliche Sinn dem Hörer völlig verschlossen bleiben kann'⁴. Dans le Nouveau Testament, *παραβολή* figure surtout comme dénomination de comparaisons qui, comme on le sait, servent en partie à cacher (*Mt.* 13,13). Dans l'épître aux Hébreux, *παραβολή* se présente deux fois comme dénomination des allusions cachées au Christ, à l'époque de l'ancienne Alliance. Le sanctuaire était *παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηρότα* (*He.* 9,9); c'est parce qu'Abraham croyait que Dieu pouvait ressusciter des morts qu'il osa sacrifier son fils: *ἴθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐχομίσατο*. Chose importante à cet égard, c'est que *παραβολή* n'est pas un texte ou un récit, mais un événement, exactement comme *τύπος/figura*. Le Pseudo-Barnabé emploie *παραβολή* pour une parole de l'Ancien Testament: le 'pays inondé de lait et de miel' est, dit-il, une prophétie

1. Cf. CHRISTINE MOHRMANN, dans une critique de l'ouvrage cité de W. DÜRIG, VC, VII, p. 61-64. "Imago" est resté, dans le latin des chrétiens, un mot flottant' (p. 64). C'est seulement comme traduction de *Gn.* 1,26: l'homme comme *imago dei*, que le terme a été employé d'une façon durable.

2. Cf. LEWIS et SHORT, s.v. *parabola*.

3. Cf. A. D. LEEMAN, *Orationis ratio*, I, p. 40.

4. F. HAUCK, ThWzNT, V, p. 745.

cachée du Christ: *εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ἀδελφοί, ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ. λέγει γὰρ ὁ προφήτης παραβολὴν κυρίου* (*Ps. Barn.* 6,10). Chez Justin aussi nous trouvons *παραβολή* pour des paroles prophétiques qui, d'une façon cachée, se réfèrent au Christ: *ἐτι γὰρ λίθος καὶ πέτρα ἐν παραβολαῖς ὁ Χριστὸς διὰ τῶν προφητῶν ἐκηρύσσετο, ἀποδείκνυται μοι* (*Dial.* 113,6)¹. Citons encore Mélicon de Sardes, qui fait la même distinction que Justin: *οὐδὲν ἐστίν, ἀγαπητοί, τὸ λεγόμενον καὶ γινόμενον, διχα παραβολῆς καὶ προκεντήματος*².

Chez Tertullien, *parabola* n'est jamais employé absolument lorsqu'il se rapporte à la révélation cachée du Christ. C'est facile à comprendre puisqu'il s'emploie aussi dans d'autres acceptions, surtout comme terme technique pour les paraboles du Nouveau Testament. En tant que tel, *parabola* se présente comme terme indépendant, c'est-à-dire sans explication ou synonyme³. Au sujet des prophéties cachées du Christ dans l'Ancien Testament, nous trouvons *parabola* dans diverses combinaisons. Comme nous l'avons déjà remarqué, dans des séries de ce genre, les termes n'ont pas un sens clairement différencié⁴. Dans *Adv. Marc.* III,5,3, *parabola* est en parallèle avec *allegoriae* et *aenigmata*, ainsi que dans *Scorp.* 11,4⁵, alors que dans *Res.* 63,9 nous le trouvons à côté d'*ambiguitas*⁶. Dans *Adv. Marc.* IV,25,1, où Tertullien reproche à Marcion que son Dieu n'ait jamais ménagé de préparation pour rendre crédible sa révélation, il dit implicitement que, dans l'Ancien Testament, Dieu donna des *prophetiae*, des *parabola* et des *visiones*, qui préparèrent la révélation dans le Christ, même si elles ont besoin d'être expliquées en raison de leur impénétrabilité: elles sont enveloppées d'*allegoriae, figurae* et *aenigmata*⁷. Nous voyons qu'ici il met *parabola* à côté de deux phénomènes spécifiquement

1. Cf. en outre *Dial.* 36,2; 63,2; etc. Dans 90,2, Justin fait la distinction entre les paroles et les actes prophétiques: les premières sont *παραβολαί*, les seconds *τύποι*.

2. Pour le texte, voir J. DANIELOU, *Figure et événement chez Mélicon de Sardes*, SNT, VI, p. 283. DANIELOU remarque à propos de ce texte: 'les paroles sont des paraboles, les événements des ébauches. Mélicon sera constant dans toute l'Homélie sur cette distinction'.

3. Par exemple, dans *Pud.* (9,1; 9,13, etc.) T. P. O'MALLEY analyse l'emploi que Tertullien fait de *parabola* et de *similitudo* comme dénominations des paraboles de Jésus. Il constate que *similitudo* vise surtout les paraboles de l'évangile de Luc, op.cit. p. 48 sq.

4. Cf. p. 152. R. P. C. HANSON croit que *parabola* ne vise le plus souvent rien d'autre qu'une simple métaphore. Cf. p. 182, note 1.

5. Cf. p. 152.

6. Cf. p. 144. Voir en outre *Res.* 20,6: *figurae, imagines* et *aenigmata* comme parallèles.

7. Cf. p. 149.

question, the hidden character and the inauthentic character are too close together in order for words like imago to be still applicable without one being annoyed. Tertullian does not fall into that trap.

Yet one remarkable thing in the case of imago, is that the word is very frequent; it is present about 200 times, in different orders of ideas and senses. As one has indicated, in the current language the word had a slightly nuance sense, it used to regularly come into Christian technical language, but each time other words supplanted it.

Parabola Parabola equally belongs to the words that Tertullian uses to indicate the hidden revelation of Christ in the Old Testament. In profane greek (greek) and in latin, the term already indicates a certain form of figurative language. Cicero translated by collatio; besides parabola, Quintillian also writes parabole in giving it greek endings, and translates it by similitudo. He considers this word as a detailed comparison, that it is necessary to distinguish from poetic comparison in which real correspondence is only more often partial or even tenuous. Through the Septante, (greek) takes on a richer sense, given that it inherits from the content of (hebrew). The hebrew word, besides proverb, also means the long story which seems easy to understand (German). In the New Testament (greek) figures above all as a name for comparisons which, as one knows, serve in part to hide (Mat.13,13). In the Epistle to the Hebrews, parabole is present twice as a name for the hidden allusions to Christ, at the time of the old Alliance. The sanctuary was (greek) (He,9,9). It is because Abraham believed that God could resuscitate the dead that he dared to sacrifice his son: (greek). An important thing with regard to this is that parabole is not a text or a story but an event, exactly as (greek). The Pseudo-Barnabus uses parabole for a word of the Old Testament: the 'country flowing with milk and honey' is, he says, a hidden prophecy/of the Christ: (greek) (Ps. Barn, 6,10). In Justinian also we find parabole for prophetic words which, in a hidden manner, refer to Christ: (greek) (Dial. 113,6). Let us quote again from Meliton of Sardes, who makes the same distinction as Justinian: (greek).

In Tertullian, parabola is never used absolutely but it refers to the hidden revelation of Christ. It is easy to understand since it is used also in other acceptations, above all as a technical term for the parables of the New Testament. As such, parabola is present as an independent term, that is to say without an explanation or a synonym. On a subject of hidden prophecies of Christ in the Old Testament, we find parabola in diverse combinations. As we have already remarked in a series of this kind terms have not a very clearly differentiated sense. In Adv. Marc. III,5,3, parabola is in parallel with allegoriae and aenigmata, just as in Scorp. 11,4, whilst in Res, 63,9, we find it besides ambiguitas. In Adv. Marc. IV,25,1, where Tertullian reproaches Marcion with the fact that his God never arranged any preparation to make his revelation credible, he says implicitly that in the Old Testament, God gave prophetiae, parabola and visiones, which prepared the revelation in Christ, even if they need to be explained by reason of their impenetrability; they are often enveloped in allegoriae, figurae and aneigmata. We see that here he puts parabola besides two specific/

paléo-testamentaires: les prophéties et les visions. Il semble qu'avec les trois premiers termes il indique certains genres de littérature et qu'avec les trois derniers il entend les allusions au Christ proprement dites. Mais nous disposons de trop peu de données pour l'affirmer formellement. Ailleurs, en effet, *parabola* se présente aussi comme terme parallèle d'*allegoria*, etc. On pourrait en induire que, dans *Adv. Marc.* IV,25,1, il apporte un peu plus de nuances. On ne peut en tout cas intervertir les deux séries.

Dans *parabola*, nous retrouvons nettement, chez Tertullien, la 'dissimulation'. Même lorsqu'il emploie le terme pour les paraboles du Christ, il se rend compte du caractère secret: 'Quodsi nec *parabola*e obumbrant evangelii lucem, tanto abest, ut sententiae et definitiones, quarum aperta natura est, aliter quam sonant sapiant' (*Res.* 33,6). Les 'sententiae et definitiones' l'emportent donc sur la valeur révélatrice d'une *parabola*. Dans *Adv. Prax.* 13, il cite des passages de la Bible qui témoigneraient de l'existence de deux personnes divines, le Père et le Fils, et écrit ensuite: 'Haec aut nega scripta, aut quis es ut non putes accipienda quemadmodum scripta sunt, maxime quae non in allegoriis et *parabolis* sed in definitionibus certis et simplicibus habent sensum?' (13,4). Les *parabola*e sont semblables aux allégories, dans la mesure où la certitude de l'interprétation est en cause. C'est un autre élément de *parabola*, l'élucidation, qui ressort dans *An.* 43,11. Le sommeil d'Adam, dit l'auteur, est l'image de la mort du Christ. C'est ainsi que Dieu soutient notre foi: 'manum porrigens fidei facilius adiuvandae per imagines et *parabolas* sicut sermonum, ita et rerum'. Les *imagines* et les *parabola*e élucident et ainsi soutiennent la foi.

Pour le reste, Tertullien utilise le mot *parabola* de la même manière que *figura*, *allegoria* et *aenigma*: dans *Adv. Marc.*, il défend l'Ancien Testament en signalant les allusions cachées au Christ (III,5,3; IV,25,1); dans *Res.*, au contraire, il en relativise le rôle pour éviter le piège des spiritualisations des Gnostiques (*Res.* 20,6: '... ne virtutes quidem eius per *parabolas* profatos?', voir p. 151). C'est aussi à propos de *parabola* qu'il dit qu'une métaphore doit se fonder sur la réalité de l'image qu'on utilise: 'de nullo *parabola* non convenit'¹.

1. Cf. p. 197. De même qu'*allegoria*, *parabola* s'emploie aussi en bonne part dans *Res.* Dans 14,1, Tertullien termine le commentaire des *parabola*e de la résurrection par: 'Talia interim divinarum virium liniamenta non minus *parabolis* operato deo quam locuto, veniamus et ad ipsa edicta atque decreta eius'. Par '*parabolis*... locuto' il a en vue *Ps.* 91,13, où il lit: 'Et florebit enim velut phoenix' (*Res.* 13,3). Les paraboles dans les œuvres de Dieu sont en l'occurrence des phénomènes de la nature: le jour qui paraît après la nuit, etc. 'Praemisit tibi naturam magistrat' (12,8).

En résumé, nous pouvons dire que *parabola* est un mot de plus pour désigner les prophéties cachées du Christ dans l'Ancien Testament. Comme Justin et Mélicon, Tertullien entend probablement par ce mot les 'paroles' et non les 'événements', comme c'est le cas dans l'épître aux Hébreux¹.

Similitudo. Ce mot, à vrai dire, n'est pas à sa place dans la série que nous examinons. Par *similitudo* Tertullien n'entend jamais une allusion de l'Ancien Testament au Christ, mais il utilise ce mot pour indiquer en quoi consiste l'analogie entre une donnée de l'Ancien Testament et la révélation dans le Christ.

Similitudo se présente fréquemment dans le sens ordinaire d'"analogie"². Tertullien emploie aussi le mot, comme l'indique O'Malley, dans la relation entre la terminologie de Marcion et celle des traductions bibliques qu'il utilise lui-même³. Nous le trouvons aussi dans la discussion sur le langage figuré en général, dans *Res.* 30,5⁴. Envers Hermogène aussi, Tertullien fait valoir les raisons de la réalité des choses. 'Si quae enim figurae sunt, ex rebus consistentibus fiant necesse est, non ex vacantibus, quia nihil potest ad *similitudinem* de suo praestare, nisi sit ipsum, quod tali *similitudini* praestet' (*Adv. Herm.* 34,3)⁵.

Similitudo intéresse notre étude en tant que terme servant à désigner la concordance entre des données de l'Ancien Testament et le Christ. Chez Paul, le Christ peut s'appeler agneau pascal 'per *similitudinem* sanguinis salutaris pecoris et Christi' (*Adv. Marc.* V,7,3). Tertullien cependant ne s'exprime ainsi qu'une seule fois.

Umbra. Dans le cadre de ses conceptions dualistes sur Dieu et le monde, ainsi que sur Dieu et sa révélation, *σκιά* avait pris chez Philon une signification particulière⁶. Dans le Nouveau Testament, nous trouvons un emploi comparable dans *He.* 8,5 et 10,1 et dans *Col.* 2,17. *Σκιά* s'y réfère à des données paléo-testamentaires, dont l'accomplissement néo-testamentaire, dans cette métaphore, s'appelle *σῶμα*. Au sujet des lois alimentaires, etc., Paul écrit: ἃ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Une importante différence

1. Il ne cite nulle part les deux textes de cette épître.

2. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit. p. 49.

3. Op.cit. p. 46 sqq.

4. Cf. p. 197.

5. Cf. p. 170.

6. Cf. s. SCHULZ in ThWzNT, VII, p. 398 sq.

paleo-testamental phenomena: the prophecies and visions. It seems that with the first three terms he indicates certain genre of literature and that with the last three he understands the allusions to Christ properly speaking. But we dispose of too little facts to affirm this formally. Elsewhere, in fact, parabola presents itself also as a parallel term for allegoria, etc. One could infer from this that in Adv. Marc. IV,25,1, it brings in a few more nuances. One cannot in any case mingle the two series.

In parabola, we clearly find in Tertullian the 'dissimulation'. But when he uses the term for the parables of Christ, he is aware of its secret character: (latin) (Res.33,6). The 'sententia and definitiones' are more important therefore on the revelatory value of a parabola. In Adv. Prax.13, he quotes passages from the Bible which bear witness to the existence of two divine persons, the Father and the Son, and then writes: (latin) (Adv. Prax. 13,4). The parabola are like allegories, in the way in which the certainty of their interpretation is at cause. It is another element of parabola, the explanation which comes out in de An. 43,11. The sleep of Adam, says the author, is the image of the death of Christ. It is thus that God sustains our faith: (latin). The imagines and the parabola elucidate and thus sustain faith.

For the rest, Tertullian uses the word parabola in the same way as figura, allegoria and aenigma: in Adv. Marc, he defends the Old Testament by pointing out the hidden allusions to the Christ (III,5,3; IV,25,1); in Res., on the contrary, he make relative the role to avoid the trap of Gnostic spiritualisation (Res.20.6: '...ne virtutes quidem eius per parabolas profatos?' see page 151). It is also concerning parabola that he says that a metaphor must be founded upon the reality of the image that one is using: 'de nullo parabola non convenit'. /

To sum up, we can say that parabola is one more word to indicate the hidden prophecies of Christ in the Old Testament. As Justinian and Meliton, Tertullian probably understands by this word the 'words' and not the 'events', as it is the case in the epistle to the Hebrews.

Similitudo. This word, to tell the truth, is not in its place in the series that we are examining. By similitudo Tertullian never understands an allusion from the Old Testament to Christ, but he uses this word to indicate what an analogy between a given fact from the Old Testament and revelation in Christ consists of.

Similitudo presents itself frequently in the ordinary sense of analogy. Tertullian also uses the word, as O'Malley indicates, in the relationship between Marcion's terminology and that of biblical translations that he uses himself. We find it too in the discussion on figurative language in general, in Res.30,5. Towards Hermogenes also, Tertullian gives worth to the reasons for the reality of things. (latin) (Adv. Herm.34.3).

Similitudo interests our study as a term serving to designate the agreement between the given facts of the Old Testament and Christ. In Paul, Christ can be called the pascal lamb 'per similitudinem sanguinis salutaris pecoris et Christi' (Adv. Marc. V,7.3). However, Tertullian only expresses himself thus once.

Umbra. In the framework of the dualist conceptions about God and the world, just as about God and his revelation, in Philon (greek) had taken on a particular meaning. In the New Testament we find a comparable use in He.8,5 and 10,1 and in Col. 2,17. (greek) refers there to the paleo-testamental given facts, the new-testamental accomplishment of which in this methaphor is called (greek). On the subject of food laws etc. Paul writes: (greek). An importance difference/

avec Philon cependant, c'est que le rapport *σκιὰ* – *σῶμα* n'est pas un rapport 'zeitlos – metaphysisch', mais historique¹: la Loi est l'ombre de la réalité qui commence dans le Christ.

Les Pères apostoliques ne mentionnent pas *σκιὰ*. Les textes en question du Nouveau Testament, comportant *σκιὰ*, ne sont jamais cités, même pas chez Justin et Irénée.

Tertullien n'emploie que rarement l'image de l'ombre pour les lois et les événements paléo-testamentaires. Le verbe *obumbrare*, au contraire, joue un rôle important² dans sa terminologie herméneutique. Nous trouvons une fois le mot *umbra* à propos d'une citation de *Col. 2*. Paul y utilise l'image, et Tertullien la développe brièvement. Il ne relève pas spécialement cette citation biblique, c'était simplement son tour à être mentionnée dans le Ve livre contre Marcion, puisque, dans ce livre, Tertullien passe en revue toutes les épîtres de Paul, épîtres que Marcion reconnaît. Il dit en paraphrasant, que la Loi, en tant qu'ombre du Christ, est, par cette image, caractérisée une fois de plus comme relevant du Christ. On ne peut donc prétendre qu'il y ait opposition entre l'Ancien Testament et le Christ. 'Manifeste legis est Christus, si corpus est *umbræ*' (*Adv. Marc. V,19,9*). La Loi est au Christ ce que l'ombre est à l'objet. Il explique encore l'image par *figura* et *veritas*: 'de *umbra* transfertur in corpus, id est de *figuris* ad veritatem' (*ibid.*): la Loi passe de l'ombre à l'objet, c'est-à-dire de la préfiguration à la réalité.

Lorsque, dans *Res.*, il combat le docétisme de la Gnose, il dit qu'une chose peut fort bien être l'image d'une autre chose, mais que cela n'a de sens que si l'image a une réalité propre³. À ce propos, il cite aussi *umbra*, comme synonyme d'*imago* et de *figura*, en l'opposant à *veritas* et *corpus*. L'image de l'ombre, qui exprime si vigoureusement la dépendance avec la réalité et son étroite corrélation avec elle, est particulièrement appropriée dans cette discussion. 'Non omnia *imagines* sed et *veritates*, nec omnia *umbræ* sed et corpora' (*Res. 20,2*).

À vrai dire, il est curieux que Tertullien n'emploie pas plus souvent *umbra*. Il se peut que la connotation d'"irréel" dans *umbra* était si forte qu'il préféra ne pas en abuser; sauf pour ridiculiser le Dieu de Marcion, qui est '*umbra* et phantasma' (*Adv. Marc. I,22,1*):

Arcanum – *arcanus*. Dans quelques passages, Tertullien emploie *arcanum* ou l'adjectif *arcanus* à propos d'allusions cachées de l'Ancien

1. s. SCHULZ, op.cit., p. 400.

2. Cf. p. 146 sq.

3. Cf. p. 168 sqq.

Testament au Christ. *Arcanum* se présente régulièrement dans différentes acceptions, mais surtout pour désigner des mystères religieux païens, notamment des cultes à mystères¹. Il appelle parfois aussi les secrets divins du salut *arcana* (*Praescr. 22,3; Pall. 3,5*)². Dans *Res. 24,18*, '*arcantum* iniquitatis' est la traduction de *μυστήριον ... τῆς ἰνομίας* de 2 *Th. 2,7*. On comprend qu'ici, en raison d'"iniquitatis", Tertullien n'écrive pas *sacramentum*³. *Arcanum* était un mot beaucoup moins noble que *sacramentum*. Les associations avec le culte païen n'y auront pas été étrangères⁴.

Le sens plus général de 'mystérieux, mystère' a cependant été suffisamment fort (et les connotations païennes pas trop gênantes) pour permettre à Tertullien d'utiliser aussi *arcanum* et *arcanus* pour la révélation du Christ. Dans deux passages, il indique par *arcanum* et par l'adjectif le sens profond de la Loi ancienne. 'Igitur quoniam ipse erat authenticus pontifex dei patris, inspexit illos secundum legis *arcantum*, significantis Christum esse verum disceptatorem et elimatorem humanarum macularum' (*Adv. Marc. IV,35,7*)⁵. Précédemment, il avait défendu le sens qu'avait la Loi ancienne pour les temps anciens, mais, ajoute-t-il, dans la Loi il s'agit encore d'autres choses, plus profondes: 'ut nihil de *arcanis* adtingam significantiis legis, spiritalis scilicet et propheticae et in omnibus pacne argumentis figuratae' (*Adv. Marc. II,19,1*)⁶. Enfin, dans *Idol.*, nous trouvons l'adjectif avec cette même acception, lorsque, défendant la transgression apparente de la Loi par Moïse, qui fabrique le serpent d'ai-

1. *Arcanum* signifie parfois aussi, d'une façon générale, 'affaire secrète' (*Ux. II,5,3*), dans *Ap. 21,19* 'archives'. La religion d'Israël a. elle aussi, ses *arcana* (*Ap. 16,3*). Nous trouvons le mot pour les solennités religieuses païennes dans *Bapt. 2,2*: 'idolorum sollempnia vel *arcana*'. Tertullien appelle aussi *arcantum* la doctrine secrète des hérétiques, surtout des Gnostiques: '*arcana* haeretica' (*Res. 19,6*). Dans son écrit contre les Valentinien, il veut donner une 'demonstrationem ... illius *arcani*' (*Adv. Val. 6,1*).

2. *Disciplina arcani* vise la loi du secret en matière de rites religieux; cf. E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, p. 78 sqq. Du reste, DEKKERS dit qu'on ne peut se rendre compte d'après Tertullien si une chose pareille existait à son époque. Il y avait sans doute une certaine réserve à l'égard des païens au sujet des mystères du christianisme, p. 81.

3. Cf. p. 139.

4. *Sacramentum*: 'was not a mystery term. For this purpose the Roman used "sacra", "initia", "arcana" or "mysteria"', CHRISTINE MOHRMANN, ELC, III, p. 188.

5. 'Donc, parce qu'il était lui-même le prêtre légitime de Dieu le Père, il les a regardés selon le sens caché de la Loi, laquelle donne à entendre que le Christ est le véritable juge et purificateur des souillures des hommes'.

6. 'Pour ne rien dire des sens cachés de la Loi, c'est-à-dire, le sens spirituel et prophétique et figuré dans presque tous les témoignages'.

with Philon however, is that the relationship (greek)- (greek) is not a relationship 'zeitlos - metaphysisch', but historical: the Law is a shadow of the reality which begins in Christ.

The Apostolic fathers do not mention (greek). The texts in question from the New Testament, bearing (greek) are never quoted not even in Justin and Irenee.

Tertullian only rarely uses the image of shadow for paleo-testamental laws and events. The verb obumbrare, on the contrary plays an important role in his hermeneutic terminology. Once we find the word umbra concerning a quotation from Col.2. Paul uses the image, and Tertullian develops it briefly. He does not bring out specially this biblical quotation, it was simply his turn to be mentioned in the fifth book against Marcion, since, in this book, Tertullian passes in review all the Epistles of Paul, Epistles that Marcion recognises. He says in a paraphrase, that the Law, as the shadow of Christ, is, through this means, characterised once again as coming from Christ. One cannot therefore pretend that there is an opposition between the Old Testament and Christ. 'Manifeste legis est Christus, si corpus est umbrae' (Adv. Marc. V.19.9). The Law is to Christ what the shadow is to the object. It yet explains the image by figura and veritas: 'de umbra transfertur in corpus, id est de figuris ad veritatem' (ibid.): the Law passes from the shadow to the object, that is to say from its prefiguration to its reality.

When in Res., he combats the docetism of the Gnose, he says that one thing can very well be the image of another, but that that can only have sense if the image has proper reality. Concerning this, he also quotes umbra, as a synonym of imago and figura, opposing it to veritas and corpus. The image of the shadow which so vigorously expresses the dependence on reality and its narrow correlation with it, is particularly appropriate in this discussion. (latin) (Res20,2).

To tell the truth, it is curious that Tertullian does not use umbra more often. It is possible that the connotation of unreal in umbra was so strong that he preferred not to abuse it; except to ridicule Marcion's God who is 'umbra et phantasma' (Adv. Marc. I,22.1).

Arcanum - arcanus. In several passages, Tertullian uses arcanum or the adjective arcanus concerning the hidden allusions of the Old Testament in Christ. Arcanum is regularly present in different acceptations, but above all to indicate the pagan religious mysteries, notably the mystery cults. He sometimes also calls divine secrets of salvation 'arcana' (Praescr. 22,3: Pall,3,5). In Res. 24,18, 'arcanum iniquitatis' is the translation of (greek) from 2:Th.2,7. Here one understands that in reason of 'iniquitatis' Tertullian does not write sacramentum. Arcanum was a much less noble word than sacramentum. Associations with pagan worship will not have been foreign to it.

The more general sense of 'mysterious', 'mystery', was however, sufficiently strong (and the pagan connotations not too annoying) in order to permit Tertullian to use arcanum and arcanus also for the revelation of the Christ. In two passages he indicates by arcanum and by the adjective the profound sense of the old Law. (latin) (Adv. Marc, IV,35,7). Previously he had defended the sense that the old Law had for old times, but, he adds, in the Law it is still a question of other deeper things: (latin) (Adv. Marc. II,19.1). Finally, in the Idol., we find the adjective with the same acceptance, when, defending the apparent transgression of the Law by Moses, who makes the serpent of/

rain, Tertullien dit entre autres: 'Seorsum figurae, quae dispositio: alicui arcanae praestuebantur' (*Idol.* 5,3)¹. Le serpent d'airain préfigure le Christ crucifié.

Argumentum. En raison d'un emploi remarquable, *argumentum* demande ici aussi notre attention. Le mot se présente chez Tertullien dans le sens général de 'preuve'², mais il y a un certain nombre de passages où *argumentum* désigne les allusions de l'Ancien Testament au Christ. Dans ce cas, il est probable que le sens de 'preuve' interviene. Les paroles et les signes prophétiques prouvent, en effet, la légitimité du Christ. Il est prédit 'non tantum vocibus prophetarum, sed et argumentis rerum' (*Adv. Marc.* IV,13,3). *Argumenta rerum* se réfère ici aux prophéties non verbales. Nous voyons la même chose dans *Res.* 29,1: 'Igitur si et allegoricae scripturae et argumenta rerum et simplices voces resurrectionem carnis ... obradiant'. Dans l'énumération de *Adv. Marc.* IV,25,1, *argumenta* figure toutefois aussi bien auprès des prophéties verbales qu'auprès de celles qui ne le sont pas: 'rerum aut verborum aut nominum argumenta'. Il s'agit dans tous ces cas de 'prophéties probantes'. Le deuxième bouc de la fête du Grand Pardon est un signe du retour du Christ en gloire: 'secundae repraesentationis argumenta signabat' (*Adv. Marc.* III,7,7)³.

Les verbes. Signalons pour finir quelques verbes: *deliniare*, *deformare* et *portendere*.

Par *deliniare*, Tertullien indique de temps en temps qu'un événement relaté dans l'Ancien Testament donne une image du Christ: 'Genesis in benedictione Iudae ... iam tunc Christum in Iudá deliniabat: "lavabit", inquit, "in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum", stolam et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem', 'dans la bénédiction de Juda, la Genèse esquissait déjà le Christ' (*Adv. Marc.* IV,40,6). Dans IV,34,14, nous trouvons ce verbe appliqué de la même façon: 'cur non capiat sinum Abrahae dici temporale aliquod animarum fidelium receptaculum, in quo iam deliniatur futuri imago'; dans le sein d'Abraham s'esquisse déjà

1. À part sont les figures qui avaient été préalablement élaborées en vue d'une disposition cachée. Le serpent d'airain vise le Christ crucifié.
2. Praxéas cite un passage biblique 'in argumento singularitatis', pour prouver l'unité de Dieu telle qu'il la comprend, *Adv. Prax.* 19,1.
3. Cf. en outre *Adv. Marc.* IV,9,9; 29,13. D. MICHAÉLIDÈS cite encore d'autres passages, op.cit. p. 275 sqq. Selon lui, *argumentum*, dans ce sens, est synonyme de *sacramentum*.

une image des choses futures⁴. Le rapport entre les temps est sans doute avancé ici d'une période: il ne s'agit pas de l'esquisse du Christ qu'on trouve dans l'Ancien Testament, mais de l'esquisse de la consommation finale dans la prédication du Christ. Dans les deux passages, *deliniare* signifie 'esquisser' les choses futures. Dans *Adv. Marc.* V,4,8, *deliniatio* se présente dans le même sens: chez le Créateur nous trouvons 'utriusque dispositionis deliniationem' ('l'esquisse des deux règlements'); dans l'histoire des deux fils d'Abraham. Nous voyons ici que l'original, qu'on copie, ne se trouve pas toujours dans le futur. *Deliniare* signifie seulement 'copier', 'esquisser'. L'esquisse, comme nous l'avons vu dans *Adv. Marc.* IV,34,14², s'appelle parfois *imago*.

Nous trouvons *deformare* à propos du commentaire de *Gn.* 48,14; où il est relaté que Jacob bénit ses petits-fils les mains croisées: '... Iacob ... inpositis et intermutatis manibus benedixit et quidem ita transversim obliquatis in se ut Christum deformantes iam tunc portenderent benedictionem in Christo futuram' (*Bapt.* 8,2)³. *Christum deformare* se réfère au signe de la Croix⁴. Nous trouvons un emploi analogue de *deformare* dans *Res.* 30,1: selon les hérétiques on verrait dans la vision de la résurrection d'*Ez.* 37 'statum enim Iudaeorum deformari'.

Dans *portendere* la référence à l'avenir est beaucoup plus claire. Dans un certain sens, *portendere* est le pendant de *praedicare*; celui-ci se fait avec des paroles, celui-là qualifie des faits et des phénomènes. Cette définition n'est toutefois valable qu'en partie, car *portendere* ne s'emploie pas seulement pour des faits, mais aussi pour des paroles.

1. Cf. en outre *Adv. Marc.* III,7,6 (et *Adv. Iud.* 14,7): 'apud Zachariam ... Christus Iesus ... deliniatur'. De même, à propos d'un incident de la vie de Jésus, Tertullien écrit: 'discipuli ... ecclesiam deliniabant'; l'incident, à propos de la discussion sur 'la mère et les frères' de Jésus, dans *Lc.* 11,27 sq., est une *figura* (*Carn.* 7,13).
2. Cf. aussi *Res.* 20,1, p. 196. *Deliniatio* se présente aussi dans *Adv. Val.* 27,3: Les Valentinien prétendent que le vrai Christ n'était pas attaché à la croix. Le crucifié y était 'in deliniationem superioris Christi', 'pour représenter le Christ qui était au-dessus'.
3. 'Jacob bénit, après avoir imposé ses mains et les avoir interverties, et cela de telle manière qu'elles se trouvèrent croisées l'une sur l'autre, si bien qu'en représentant le Christ, elles prédisaient dès ce moment qu'il y aurait la bénédiction dans le Christ'.
4. CHRISTINE MOHRMANN explique ce passage de la façon suivante: 'Les mains croisées formaient la lettre grecque X, la première lettre du nom du Christ. En même temps, elles forment une croix', *Tertullianus. Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische tijd*; p. 255.

brass, Tertullian says amongst other things: (latin) (Idol,5,3). The serpent of brass prefigures Christ crucified.

Argumentum. By reason of a remarkable usage, argumentum here demands our attention. The word is present in Tertullian in the general sense of 'proof' but there are a certain number of passages where argumentum indicates the allusions from the Old Testament to Christ. In this case, it is probable that the sense of 'proof' comes in. The prophetic words and signs prove in fact the legitimacy of Christ. He is predicted (latin) (Adv. Marc. IV,13,3). Argumenta rerum refers here to the non-verbal prophecies. We see the same thing in Res, 29.1: (latin). In the enumeration of Adv. Marc. IV,25,1, argumenta nevertheless figures with verbal prophecies as well as with those which are non-verbal: 'rerum aut verborum aut nominum argumenta'. It is a question in all these cases of proving prophecies. The second emissary goat of the festival of the Great Pardon is a sign of the return of Christ in glory: 'secundae repraesentationis argumenta signabat' (Adv. Marc. III,7.7).

The verbes. To end with let us note a few verbs: deliniare, deformare and portendere.

By deliniare, Tertullian indicates from time to time that an event related in the Old Testament gives an image of the Christ: (latin), 'in the benediction of Juda, Genesis already sketched out Christ (Adv. Marc,IV,40,6). In IV,34,14 we find this verb applied in the same way: (latin); in the bosom of Abraham is already sketched/out an image of future things. The relationship between the times is without doubt advanced here by a period: it is not a question of the sketching out of the Christ that one finds in the Old Testament but of the sketch of the final consumation in the preaching of Christ. In the two passages, deliniare means 'to sketch' future things. In Adv. Marcionen V,4,8, deliniatio presents itself in the same sense: in the Creator we find 'utriusque dispositionis deliniationem' (the sketching of two rules), in the history of the two sons of Abraham. We see here that the 'original' that one copies is not always found in the future. Deliniare means only to 'copy', to 'sketch'. The sketch, as we have seen in Adv. Marc. IV,34,14 is sometimes called imago.

We find deformare concerning the commentary of Gn. 48,14, where it is related that Jacob blessed his grandsons with his hands crossed: (Latin) (Bapt 8,2). Christum deformare refers to the sign of the Cross. We find an analogous use of deformare in Res, 30,1: according to the heretics one could see in the vision of the resurrection of Es,37. 'statum enim Iudaeorum deformari'.

In portendere the reference to the future is much more clear. In a certain sense, portendere is the dependent of praedicare that which is made with words, that which qualifies facts and phenomena. However this definition is only partially valid for portendere is not only used for facts but also for words. /

Nous avons déjà rencontré *portendere* dans la citation de *Adv. Marc.* V,1,6¹. La poursuite de David par Saül prédisait (*portendebat*) la persécution des Chrétiens par Paul. *Portendere* décrit ici la forme non verbale de la prophétie, la typologie. En latin classique, *portendere* se rapporte à un présage bon ou mauvais². Le latin chrétien peut reprendre tel quel cet usage: les *figurae* dans l'Ancien Testament sont des présages du Christ.

Sur les quelque 30 passages où Tertullien utilise *portendere*, le mot se rapporte 10 fois à la typologie de l'Ancien Testament. Lorsque, au début du III^e livre contre Marcion, il décrit les particularités des expressions prophétiques, il dit: 'Alia species erit, qua pleraque figurate *portenduntur* ...'³. Il interprète *allegorica*, dans ce que Paul dit des fils d'Abraham, par: 'id est aliud *portendentia*'⁴: les événements ont un autre sens, ils se réfèrent à l'ordre de la nouvelle Alliance. Nous avons aussi rencontré le verbe dans *Bapt.* 8,2, où, parlant des bras croisés de Jacob, dans *Gn.* 48,14, il dit qu'ils prophétisent la bénédiction du Christ⁵, et dans *Adv. Marc.* IV,35,15, où il dit au sujet de David que l'image de la pierre se réfère au Christ⁶. Nous rencontrons *portendere* avec la même signification à propos d'autres faits relatés dans l'Ancien Testament (*Adv. Marc.* III,13,1; III,22,6; IV,13,4; *Adv. Iud.* 9,4; *Mon.* 6,3).

3. La révélation, dans le Christ, des choses cachées

Tout ce que Dieu a caché au temps de l'Ancien Testament se révèle dans le Christ. Dans ses paroles et ses œuvres, dans ce qu'il fait et inaugure, le sens des allusions cachées de l'Ancien Testament vient à la lumière. Cette idée revient sans cesse chez Tertullien. C'est dans *Adv. Marc.* IV,25 et V,6, que la réflexion théorique à ce sujet s'affirme le plus clairement. Il y est question de textes néo-testamentaires sur la révélation cachée de Dieu⁷. La dissimulation est compensée par le *revelare* dans le Christ: 'Hanc dicit sapientiam in occulto fuisse, quae fuerit in stultis et in pusillis et in inhonestis, quae latuerit etiam sub figuris, allegoriis et aenigmatibus, *revelanda* postmodum in Christo' (*Adv. Marc.* V,6,1). Dans IV,25,1, le texte de *Lc.* 10,21,

1. Cf. p. 109.

2. Cf. T. P. O'MALLEY, op.cit., p. 164. O'MALLEY analyse en détail le verbe et donne également tous les passages où il se présente chez Tertullien.

3. III,5,3, voir p. 151 sq.

4. V,4,8, voir p. 178.

5. Cf. p. 205.

6. Cf. p. 192.

7. Cf., à propos d'*abscondere*, p. 146.

qu'il commente, fournit lui-même l'antithèse *abscondere* - *revelare*. *Revelare* cependant est un terme assez neutre, que Tertullien utilise pour diverses autres formes de révélation¹.

Outre *revelare*, très fréquent, *patefacere* se présente dans deux passages, dans *Adv. Marc.* IV,25 et dans V,6. 'Aut si deus Marcionis ea, quae a creatore abscondita retro fuerant, *patefecit*, ergo iam creatori negotium gessit ...' (*Adv. Marc.* IV,25,6; voir aussi V,6,1).

Le Christ est l'*inluminator antiquitatum*, par qui les *figurae* deviennent intelligibles (*Adv. Marc.* IV,40,4)². Il a été chargé de dénuder tout ce qui auparavant était couvert: 'omnia retro occulta *nudare*'³.

Si dans l'Ancien Testament nous trouvons des images et des ombres, dans le Christ est la réalité. Il est celui de qui émane l'ombre et c'est lui qui est représenté. On ne trouve guère de terminologie spécifique pour cet aspect de la typologie. Il n'y a guère de problèmes non plus qui demandent à être formulés avec précision. Les problèmes sont de l'autre côté, dans les données de l'Ancien Testament: de quelle façon peuvent-elles se référer au Christ? L'abondance des termes pour les allusions reflète l'effort qui est fait pour trouver des solutions. Mais l'autre pôle du champ magnétique, le Christ et sa vie, les temps nouveaux et l'Église chrétienne, voilà précisément le point de départ de toutes les questions qui se posent au sujet de l'Ancien Testament. Ce n'est pas à partir de l'Ancien Testament qu'on arrivait au Christ, on allait de la foi dans le Christ à l'Ancien Testament! La question n'était donc pas: 'Que faisons-nous du Christ?', mais: 'Que faisons-nous des données que fournit le canon? De quelle façon les concilier avec le point de départ indiscutable: la prédication concernant Jésus-Christ?'

Dans les paragraphes précédents de ce chapitre, nous avons vu la manière dont Tertullien répond à cette dernière question. À l'autre question, sur le nom que porte le pendant néo-testamentaire des allusions à l'Ancien Testament, la réponse est avant tout: 'le Christ'.

1. À Joan. An. 55,4; surtout aussi pour les révélations montanistes, An. 9,4; Virg. 17,3, etc. Dans sa période montaniste, Tertullien précise et rétrécit la révélation des mystères dans le Christ en affirmant que la vraie intelligence du Christ et des anciens mystères n'est donnée que par le Paraclet. 'Quae est ergo Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae *revelantur*...?' (Virg. 1,5). Voir aussi la fin de Res. (63,9), p. 144.

2. Dans Res. 63,7, l'image de la lumière se présente également à propos du Paraclet: 'deus ... pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum *luminibus* ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit'.

3. Res. 2,1.

We have already met portendere in the quotation from Adv. Marc. V,1,6. The pursuit of David by Saul predicted (portendebat) the persecution of the Christians by Paul. Portendere describes here the non-verbal form of the prophecy, the typology. In classical latin, portendere refers to a good or bad ? . Christian latin can take up this usage as such: the figurae in the Old Testament are the forerunners of Christ.

Out of roughly 30 passages in which Tertullian uses portendere, the word refers 10 times to the typology of the Old Testament. When at the beginning of the third book against Marcion, he describes the peculiarities of prophetic expressions, he says: 'Alia species erit, qua pleraque figurate portenduntur...' He interprets allegorica in what Paul says of the sons of Abraham by: 'id est aliud portendentia': the events have another sense, they refer to the order of the new Alliance. We have also met the verb in Bapt. 8,2, where, speaking of the crossed arms of Jacob, in Gn. 48,14, he says that they foretell the benediction of Christ and in Adv. Marc. IV,35,15 where he says about David that the image of the stone refers to Christ. We meet portendere with the same meaning concerning other facts related in the Old Testament. (Adv. Marc. III,13,1; III.22,6; IV.13,4; Adv. Iud, 9.4; Mon.6.3).

3. Revelation, in Christ, of hidden things.

All that God has hidden in the time of the Old Testament is revealed in Christ. In his words and his works, in which he does and inaugurates the meaning of the hidden allusions from the Old Testament comes to light. This idea comes back ceaselessly in Tertullian. It is in Adv. Marc. IV,25 and V,6 that the theoretical reflection on this subject affirms itself the most clearly. It is a question there of new-testamental texts on the hidden revelation of God. The dissimulation is compensated for by the revelare in the Christ: (latin) (Adv. Marc.V,6,1). In IV,25,1, the text of Lc. 10,21,/ that he comments upon furnishes itself the antithesis abscondere = revelare. Revelare however is a term which is neutral enough that Tertullian uses for other diverse forms of revelation.

Besides revelare, very frequent, patefacere is present in two passages in Adv. Marc. IV,25 and in V,6. (latin) (Adv. Marc. IV,25,6; see also V,6,1).

The Christ is 'inluminator antiquitatum' through whom the figurae becomes intelligible (Adv. Marc. IV,40,4). He was charged with laying bare all which formerly was covered: 'omnia retro occulta nudare.'

If in the Old Testament we find images and shadows, in Christ is the reality. It is he from whom the shadow emanates and it is he who is represented. One scarcely finds any specific terminology for this aspect of typology. There are scarcely any problems either which demand to be formulated with precision. The problems are on the other side, in the given facts from the Old Testament: how can they refer to Christ? The abundance of terms for the allusions reflects the effort which is made to be able to find solutions. But the other pole of the magnetic field, the Christ and his life, the new times and the Christian Church, that is precisely the beginning point for all the questions which are posed on the subject of the Old Testament. It is not beginning from the Old Testament that one arrives at Christ. One would go from the faith in Christ to the Old Testament! The question was not therefore: 'What do we do with Christ?' but what do we do with the given facts which furnish the canon? In what manner do we conciliate them with the indisputable point of departure: the preaching concerning Jesus Christ.

In/

In the preceding paragraphs of this chapter we have seen the manner in which Tertullian replies to this last question. To the other question, concerning the name that the neo-testamental dependent of the allusions in the Old Testament, the reply is above all: 'the Christ'. /

'Pascha figura Christi' (*Adv. Marc.* V,7,3); 'Adam de Christo figuram dabat' (*An.* 43,10). De nature plus ou moins abstraite sont les mots *res*, *veritas* et *corpus*, qui se présentent pour contraster avec *figura*, *imago* et *umbra*. On les rencontre le plus souvent dans des discussions sur la métaphore en général, c'est-à-dire sur le rapport entre l'image et la réalité. Dans *Res.*, Tertullien défend la réalité du monde et, dans un ordre d'idées quelque peu différent, aussi dans *Adv. Herm.* : 'Si quae enim figurae sunt, ex rebus *consistentibus* fiant necesse est, non ex vacantibus¹. Cela rappelle ce que Tertullien dit à Marcion du rapport entre le pain de l'eucharistie et le corps du Christ: 'vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset' (*Adv. Marc.* IV,40,3)². Quand il s'agit des allusions de l'Ancien Testament, c'est le Christ lui-même qui est la *res* (*consistens* ou *non vacua*), dont elles sont les *figurae*. Mais, nulle part, l'auteur ne s'exprime d'une manière aussi directe qu'à propos d'*umbra* et de *corpus*. Cela est dû aussi aux paroles du texte de *Col.* 2,17, qu'il cite: '... quae est umbra futurorum, corpus autem Christi'. À quoi il ajoute: '... de umbra transfertur in *corpus*, id est de figuris ad *veritatem*, quod est *Christus*' (*Adv. Marc.* V,19,9)³. Le Christ est aussi *veritas*. Plus loin nous trouverons ce mot et l'adjectif *verus* dans le sens de 'réalité', c'est-à-dire contre la conception docétique du Christ dans la Gnose⁴. La même image peut donc servir pour décrire le rapport des obscurités de l'Ancien Testament à la révélation dans le Christ. Cela ne veut pas dire que les anciennes allusions n'aient pas été réelles, mais seulement qu'elles étaient incompréhensibles. On trouve aussi *imago* contrastant avec *veritas*⁵.

Par la venue du Christ, tout ce que Dieu avait donné jadis se trouve dans une nouvelle situation. Les choses cachées sont portées à la lumière. Cela ne signifie pas seulement que les paroles incompréhensibles, vues à partir de la révélation du Christ, soient devenues compréhensibles, mais aussi que toutes sortes de choses anciennes prennent un sens nouveau. On constate que l'ordre de l'ancienne Alliance, ses institutions, ses cérémonies et ses traditions annoncent d'une manière très particulière le Christ. Pour cette modification du sens, Tertullien emploie quelques termes spécifiques et cela par paires:

1. *Adv. Herm.* 34,3, cf. p. 170.
2. 'Une chose irréaliste, qui est un phantasme, ne pourrait être représentée'.
3. Cf. aussi *Res.* 20,2, p. 202.
4. Cf. p. 225, note 2.
5. Cf. *Res.* 20,2 (p. 202) et 30,5 (p. 197).

spiritalis et *carnalis*, *aeternus* et *temporalis*, *caelestis* et *terrenus*¹.

La paire la plus importante est *spiritalis* et *carnalis*. Dans le Nouveau Testament, l'on ne trouve pas encore, ou à peine, l'emploi herméneutique de *σαρκικός* et *πνευματικός*. Paul écrit cependant à propos des Israélites dans le désert: τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον (1 *Co.* 10,4), mais ici sont 'von gewöhnlichen Speisen und Getränken die pneumatischen unterschieden, die direkt aus Gottes Welt stammen und Gotteskraft schenken'². Ici, le 'spirituel' ne se trouve pas dans la nouvelle Alliance. Un passage qui se rapproche un peu plus du sens que nous trouvons chez Tertullien est *Aproc.* 11,8, où l'auteur dit de Jérusalem: ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος. R. M. Grant croit même que: 'The earliest Christian use of this word (πνευματικῶς), meaning "allegorically", is found in the Apocalypse of John ... where "allegorically" Jerusalem is called Egypt and Sodom'³. E. Schweizer conteste cette interprétation et explique πνευματικῶς par 'nicht in gewöhnlicher, sondern in prophetischer Sprache'⁴. On peut en tout cas concéder à Grant que, dans le passage en question, πνευματικῶς n'aura pas tardé à être interprété dans le sens d' 'allegoriquement'. Le Pseudo-Barnabé conteste la valeur du temple en pierres et l'oppose à l'acte de voir Dieu et d'écouter sa parole: τοῦτο ἐστὶν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ (Pseudo-Barnabé 16,10). Justin aussi utilise πνευματικός dans ce sens: 'Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, ... ἡμεῖς ἐσμεν (*Dial.* 11,5). Pour son emploi de *σαρκικός* dans le sens de 'littéral', il faut se reporter à la citation de *Dial.* 14,2⁵.

Aussi, chez Tertullien, à côté de *spiritalis*, trouvons-nous *carnalis* pour dénommer la double situation des institutions divines: celle de l'Ancien Testament est *carnalis*; le Christ fait comprendre les choses charnelles, extérieures, dans leur allusion à un sens spirituel, *spiritalis*. Comme antithèse à *spiritalis* on trouve aussi *corporalis*, mais chez Tertullien ce terme a le sens de 'corporel' et non de 'charnel', c'est-à-dire que *corporalis* est un terme beaucoup plus favorable que *carnalis*.

1. Irénée réunit tous ces couples de contraires et en outre *typicus* - *verus* dans *Adv. haer.* IV,14,3; cf. KARL PRÜMM, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, dans *Pisciculi, Festschrift für F. J. Dölger*, p. 202.
2. E. SCHWEIZER, in *ThWzNT*, VI, p. 435.
3. *The Letter and the Spirit*, p. 135.
4. E. SCHWEIZER, *op.cit.*, p. 448.
5. Cf. p. 176.

Scriptures: the Substructure of New Testament Theology, not at all— incidentally, there is no index, which was the source of sore exasperation to this reviewer, so that such statements can be made only after one has gone through the footnotes in the hope of finding a reference to a name.

Of more particular misunderstandings I shall mention two. It is said of Pannenberg (p. 284) that he 'fully endorses the typological exegesis of the Old Testament'; but the passage cited seems to me to make plain that he does not. A wider grasp of the thought of the theologians described would guard against misunderstandings of particular written statements. On p. 245 we read the remarkable assertion that the approach of *Heilsgeschichte* was 'early outlined by Wrede and fully developed by Cullmann'. To me this is just incredible. I would have supposed that some other name must have been intended and that that of Wrede got in by accident; but the same thing is said on p. 115, where we hear that 'Wrede's essay is the programme of the *heilsgeschichtlich* school'. This baffles the understanding; I can say no more.

In his criticisms of works which he has expounded, Harrington seems to be too much influenced by what reviewers or previous critics have said, rather than giving an assessment of his own. When I read of myself (p. 338) that I 'lean towards nominalism', I want to ask 'sayest thou this of thyself? or did another tell thee it?'; and the same feeling recurs where the criticisms are ones which I myself have shared in making.

There are, then, some defects in the work, and the use of it will be most beneficial where readers can complement it in these respects from their own knowledge. But one cannot but commend it for its patience and its wide-ranging sympathy. To undertake such an enterprise at all is an act of courage. Through its many good qualities it cannot fail to commend to many readers the concerns and achievements of biblical theology.

JAMES BARR

Athenagoras: A Study in Second Century Apologetic. By LESLIE W. BARNARD. Pp. 200. (Théologie historique, vol. 18.) Paris: Beauchesne, 1972. F. 42.

THIS English work on the most stylish of the early Christian Apologists has been handsomely produced by a French publisher complete with bibliography and index and free from the distressing malformation of English names that is so common in continental books. This reviewer must declare an interest in that his own version of Athenagoras, produced in 1956, is quoted with approval by Dr. Barnard some two dozen

times. Dr. Barnard has in fact produced a companion to Athenagoras, considering his life, philosophic background, Trinitarian doctrine, and doctrine of man, with chapters on his metaphysics, his use of the liturgy, and his outlook on Christian life. Athenagoras was enabled, thanks to his Middle Platonic background, to be more eclectic than Justin in his use of Greek philosophy to make Christianity presentable to the later Roman empire. He was also far less Jewish than Justin or Clement. Dr. Barnard deals quite firmly with recent attempts to detach from Athenagoras the second treatise (on the resurrection of the dead) and brings out how many concepts of later Christian thinking (such as that of the *compositum* of soul and body in man, and the analogy of being) were pioneered by him. The doctrine of the resurrection of the body was firmly anchored in the creed by the time of Athenagoras, devoid of its Jewish mythology but not yet made acceptable to philosophers, least of all to Platonists with their view of the body as a prison-house. That this doctrine should be the chief point of conflict in the later second century is quite natural, and we now have the *Epistle to Rheginos* to show what could come of the attempts to harmonize faith and philosophy. With his teaching against abortion and his principle that no rational creature of God has been created for the need of another creature Athenagoras could not be more topical, and it is good that such a competent introduction to his work has been produced.

J. H. CREHAN

J.T.S. 25 (1974)

Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. By J. E. L. VAN DER GEEST. Pp. xvi+258. (Latinitas Christianorum Primaeva, xxii.) Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1972. DF. 52.50.

THE ways in which Tertullian relates the old order to Christ are here surveyed through a study of vocabulary. An introductory chapter on terms used to designate Scripture brings out four points examined in the remainder of the work: Tertullian's stress on the newness of Christ's revelation (ch. II), balanced by his recognition of Christ as fulfilment of prophecy (ch. III), as manifestation of things hidden from of old (ch. IV), and as divine presence already active in the Old Testament (ch. V).

The value of the book lies especially in full assembly and discussion of relevant texts. In this task the author has been aided by a computer-compiled concordance to Tertullian. He considers a wide range of images by which Law and Gospel are related, many different terms used in the interpretation of prophecy, and the varied vocabulary of

obscurity and enlightenment used in connection with allegory and typology. Lastly Van der Geest examines Tertullian's treatment of Old Testament theophanies, the ways in which he assigns prophetic passages to the pre-existent Christ, and his anti-Marcionite argument for concordance between Christ and the Creator.

A bibliography lists many studies of early Latin-speaking Christianity issued within and outside this series, although the author was presumably unable to see the recent works on Tertullian by T. D. Barnes and R. D. Sider. Two books with a subject-matter particularly close to his own are T. P. O'Malley's *Tertullian and the Bible* (1967), the preceding number in the series, and René Braun's *Deus Christianorum* (1962). Warmly acknowledging his debt to both, he engages more especially with Braun. In view of the mass of material gathered by Braun it should be noted that, even where contact is close, Van der Geest's smaller and more specialized work may adduce considerably more evidence (as on the terms denoting Scriptural books, ch. I) or pursue a different interest (as on *praedicare* and related words, ch. III).

These five chapters leave a vivid impression of Tertullian's versatility on this fundamental topic. Their presentation, however, does something less than justice to the interest of the material gathered. Awkwardnesses such as the divided treatment of the Old Testament theophanies (without cross-reference) on pp. 125, 217 ff. suggest that the chapters have not been fully integrated. In particular, the conclusions left scattered throughout the work might well have been drawn into a whole, and related more systematically to the study of Tertullian.

This would have been especially welcome in a matter raising wider issues, the question whether elements in Tertullian's vocabulary derive from African Jewish Latin. Van der Geest (this is one of the rare points at which he follows Braun without criticism) whole-heartedly affirms the likelihood. He seems, however, both in this connection and in general to reckon too little with the possible influence of the New Testament. Thus *Moses et prophetae* occurs on pp. 38 f. among phrases ascribed to Jewish influence, without reference to Luke xvi. 29; *commentari divinitatem* (*Apol.* xxi. 30, of Christ) is discussed on p. 51 without mention of John i. 18; and the pair *invisibilis/cisibilis*, of the Father and the Son, is considered on p. 228 with reference only to Exod. xxxiii. 20, and not to Col. i. 15. At other times, of course, the New Testament is taken into account; but even occasional willingness to overlook it deserves notice when derivation of vocabulary is necessarily so speculative, and when the postulation of Jewish influence invokes historical disputes on Jewish-Christian relations in Africa. Van der Geest's brief remarks on this problem, which include an unargued

assumption of the traditional view of the purpose of *adv. Iud.*, beg a number of questions by failing to mention the contrary arguments of Tränkle (whose work is cited elsewhere). It seems likely that much could be said for the views espoused by Van der Geest, but this is a point where his book would have gained solidity from fuller and more reasoned discussion, in historical perspective, of a matter close to its theme.

The value of the material collected in this work is none the less plain, and gratitude is due to the author. The concordance seems to have misled him when he claims, p. 98 n., that in *Apol.* xxi. 17, xxiii. 12 *magus*, being applied to Christ, is used *sensu bono*; the passages in fact report hostile criticisms. The Hebrew has gone particularly far astray on pp. 36, 92.

WILLIAM HORBURY

Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. By SALVATORE R. C. LILLA. Pp. xiv+266. (Oxford Theological Monographs.) Oxford University Press, 1971. £3.50.

LITERATURE on St. Clement continues to accumulate, but some important problems remain unresolved; in particular, how close is his adherence to the Greek philosophy on which he obviously drew, and in what form did he absorb it? Some recent writers, notably Völker and von Ivanka, have sought rather to emphasize his originality and his use of orthodox Christian tradition; Dr. Lilla, in his admirably methodical and well-documented study, takes by and large the opposite view. In three long central chapters he considers in turn Clement's cultural background, his ethics, and a complex of subjects defined as '*pistis, gnosis, cosmology, and theology*'. His conclusions are clearly set out in the final chapter. In fine, Clement's attitude to the several philosophical systems is that of the school-Platonism of his time. His use of philosophy in interpreting Scripture is closely modelled on that of Philo. His ethics resemble those of Philo and Middle Platonism in presenting a synthesis of Platonic, Stoic, and Aristotelian doctrines; but a distinctively Alexandrian element, linking Philo with the neo-Platonists, appears in his ideal of *ἀπάθεια* considered as equivalent to *ὁμοίωσις θεῷ*. Clement's distinctive contribution lies in his recognition of the Son of God as the healer and educator of mankind.

Dr. Lilla's account of *pistis* is particularly instructive. Clement was able to answer those critics who attacked the Christians for their unfounded beliefs by showing that scientific demonstrations, as analysed

THE story of how Israel emerged from being a federation of twelve tribes with little in the way of inter-tribal institutions to becoming a powerful monarchic state is told in the Old Testament around certain great figures: Samuel, Saul, and David. Each in his own way was a man of stature and importance, and undoubtedly each contributed to the making of the nation. Yet the modern critical historian cannot but be conscious that behind these personalities there lay important factors involving religious institutions and a variety of political, ethnic, and geographical features, reflected in the histories of particular clans, tribes, and cities. The importance of the tribe of Benjamin in this regard has attracted more than one recent study, and Dr Blenkinsopp carries these studies further by devoting special attention to the city of Gibeon, which lay in the tribal territory of Benjamin. This has been identified with modern El-Jib, and some useful archaeological evidence from the site adds to the materials of its history.

A number of striking features concern the history of the Gibeonites, who formed a kind of Canaanite enclave in Israel with whom they had a treaty. Blenkinsopp's thesis is that the Gibeonites played a much larger role than has hitherto been realised in the period between the days of Samuel and the age of Solomon, after which the city of Gibeon fell into decline. It was, Blenkinsopp claims, the chief rival sanctuary to Jerusalem, so that even David sought to align himself with its eminence, and at one time it probably housed the ark. It then succumbed to the greater influence of Jerusalem in Solomon's time, and increasingly came to be looked upon with disfavour.

The work is well presented and makes some valuable points, even though its overall conclusions seem to go too far. Blenkinsopp is much less critical of his sources than most recent scholarship would allow, particularly the Ark History and the narrative of the Rise of David, and a more critical estimate here would undoubtedly cut heavily into Blenkinsopp's positions. Nevertheless the book will certainly need to be consulted as an important study of a significant aspect of Israelite history.

R. E. CLEMENTS (Cambridge)

Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien: Recherche terminologique.
By J. E. L. VAN DER GEEST. (*Latinitas Christianorum Primaeva*, fasc. 22.) Nijmegen, Dekker and van de Degt, 1972. Pp. xv + 258. Fl. holl. 52.50.

I AM sorry to report that I found this an unrewarding book. The

author's approach, which he describes as philological and terminological, may sound promising since Tertullian's language is notoriously difficult, and since Dr E. Evan's study, in his excellent edition of the *Praxeas*, of Tertullian's specifically philosophical and theological vocabulary is clearly not unsound in principle. But whereas Dr Evans studied a small number of carefully selected 'systematic' words which belong within a rich and technical conceptual context, most of the 350 words studied here are ordinary words and have exact equivalents in modern languages. Of some of these 350 words, certainly, the exact meaning is problematic, but here the best clue is provided by the context. In any case, this book advances our lexical knowledge little, if at all. Consequently it is hard to see what, or whom, it is for. Surely the better and pleasanter way of studying Tertullian's varying attitudes to (and therefore his varying language about) the Old Testament is to read the works of the brilliant theologian himself. And for this all one needs is a text and Lewis and Short's Latin-English Dictionary—though such further aids as a concordance and R. Braun's *Deus Christianorum* would be useful if only one could get them. Then one would look for one's answers in the great sweeps of Tertullian's argument, while paying special attention to such points as these four: the identity of Tertullian's adversary in any particular work, his doctrine of a divine revelation-redemption gradually unfolding through successive ages, the plan of his five books against Marcion, and the particular New Testament book or passage (whether, e.g. Matt. 5.17, 'not to abolish . . . but to fulfil' or, by contrast, the Epistle to the Galatians) controlling Tertullian's thinking at any given time. The first two of these points do receive some perceptive attention from Dr van der Geest. But most of the book is given up to a discussion of the meaning of the 350 Latin words, which is already known, and an interpretation of them regarded as clues to Tertullian's exact meaning. This is by no means useless, but I find myself reminded of a man striking a match after match in the dark when he could switch on the electric light. Moreover the book wastes too much space telling us (e.g. pp. 71, 107) that 'promise', in Tertullian's vocabulary, has 'un sens favorable', while *comminatio* has 'un sens péjoratif', that '*conculere* est un terme vigoureux' and that '*abolere* est un verbe nuance' (which last is not true). Finally, however, I would emphasise that this book is by no means discreditable to its author. On the contrary, it is, in spite of a number of mistakes, quite a careful piece of work, and it makes a contribution; but it does not contain enough that is both new and true to make it worth while.

ANTHONY A. STEPHENSON (Exeter)