

Tertullian
Treatise of the Baptism

Text, Introduction and Notes
by R. F. Refoulé

Translation (that is of the Latin text into French)
in collaboration with M. Drouzt

Introduction, pages 7 to 60, here with a
personal translation into English interleaved

pages 61-63 and 97 to 107 copied but not translated

Review appended

*Ce volume est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.

Secrétariat de direction : C. Mondésert, S. J.

TERTULLIEN

TRAITÉ
DU BAPTÊME

TEXTE, INTRODUCTION ET NOTES DE

R. F. REFOULÉ, O. P.

TRADUCTION EN COLLABORATION AVEC

M. DROUZY, O. P.

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS



INTRODUCTION

I

L'auteur

La première communauté chrétienne apparaît en Afrique vers la fin du deuxième siècle¹. A cette époque, elle est déjà si bien organisée et si étendue qu'elle a sûrement un long passé. Mais nous ignorons tout de ses origines². Elle fait preuve alors d'une vitalité remarquable ; rien ne semble ralentir sa croissance³, ni les persécutions qui à partir de 180 vont périodiquement la toucher, ni les apostasies, nombreuses en ce siècle d'hérésies gnostiques. Les difficultés intérieures ne lui manquent pas non plus. Comme en toute jeune communauté, la vie quotidienne fait surgir des pro-

1. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne*, t. I, *Tertullien et les Origines*, Paris, 1901, ch. I, L'Église d'Afrique à la fin du Deuxième Siècle, pp. 3-28 ; CH. MOHRMANN, *Tertullianus, Apologéticum en andere Geschriften uit Tertullianus*, Utrecht, 1951, pp. XIII-XXXII ; G. G. LAPEYRE-A. PELLEGRIN, *Carthage latine et chrétienne*, Paris, 1950, pp. 197-214.

2. On a cependant quelques indices qui laissent supposer qu'elle a été fondée par des missionnaires orientaux. Cf. G. G. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 198 ; J. FERRON et G. G. LAPEYRE, art. *Carthage* dans *Dict. Hist. et Géo. Eccl.*, t. XI, col. 1179-1182.

3. Nous n'avons guère de précisions sur l'importance de la population chrétienne au temps de Tertullien ; mais vers 220, Agrippinus, évêque de Carthage, rassembla un concile auquel auraient participé 70 évêques ; cf. A. AUDOLLENT, art. *Agrippinus* dans *Dict. Hist. et Géo. Eccl.*, t. I, col. 1039-1043. A. Harnack évalue de 300 à 350 le nombre des évêchés africains au temps de S. Cyprien ; cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4 éd., Leipzig, 1924, pp. 887-919.

Refoule.

Tertullien's Treatise on Baptism.

Introduction.

1.

The Writer.

The first Christian community appears in Africa towards the end of the second century. At that time, it is already so well organised and so widespread that it surely has a long history. But we are ignorant of its beginnings. It is proof then of a remarkable vitality; nothing seems to moderate its belief, neither the persecutions which after 180 will concern it at regular intervals, nor apostasies, numerous in that century of gnostic heresies. Interior difficulties are no more lacking. As in any youthful community, daily life gives rise to problems /

blèmes que, faute de précédents, elle ne sait comment résoudre¹. A leur occasion, nous devinons les chrétiens partagés : les rigoristes refusant toute concession au siècle, les libéraux cherchant les points de contact, entre ces deux extrêmes les chrétiens sans opinion, les tièdes aussi, soucieux de leur tranquillité².

C'est dans le cadre de cette communauté, vers l'année 197, qu'apparaît Tertullien, « Quintus Septimus Florens Tertullianus³ ». Fils d'un officier romain de Carthage, il est né dans cette ville vers 160 environ. Dès le lendemain de sa conversion, datée des années 190-195, il va mettre au service de l'Église tout son talent et une culture si étendue qu'elle fera encore l'admiration de saint Jérôme⁴. Il déploie alors une intense activité littéraire, polémique, catéchétique. Il n'est sans doute pas de débats auxquels il ne prenne part, dans lesquels il n'intervienne avec une passion et une fougue ennemies des demi-mesures... Pour les années 197 à 206, il nous reste encore de lui plus de vingt traités apologétiques et théologiques.

Malheureusement, son intransigeance et son rigorisme devaient l'amener à se détacher peu à peu de cette Église qu'il jugeait trop modérée. Ses écrits nous permettent encore aujourd'hui de suivre son évolution vers le montanisme, secte phrygienne récemment introduite en Afrique⁵. Il finira par s'y rallier vers 213, à la suite de démêlés dont nous ignorons les détails. Suivant saint Jérôme, ce serait « la haine et les affronts des clercs de l'Église romaine qui

1. Par exemple, l'attitude à prendre à l'égard des pouvoirs publics, des jeux de la cité, des bains, etc...

2. Voir par exemple, le tableau des diverses tendances de la communauté de Carthage, tracé par P. DE LABRIOLLE dans *La Crise Montaniste*, Paris, 1913, pp. 308-309.

3. Sur les attestations des divers éléments de ce nom, cf. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, t. I, Paris, 1947, p. 95, note 2.

4. « Quid Tertulliano eruditius, quid acutius ? ... », *Epist.* LXX, 5 (*GSEL*, LIV, 707, 4-5).

5. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La Crise Montaniste*, pp. 293-465 ; résumé dans *Histoire de la Littérature Chrétienne*, pp. 103-108 ; autre rapide esquisse : P. GUILLOUX, *L'Évolution religieuse de Tertullien*, *Rev. Hist. Eccles.*, XIX, (1923) pp. 4-24, 141-156.

l'auraient jeté dans le Montanisme¹. Mais ces circonstances ne furent sans doute qu'une occasion. « Qu'une simple blessure d'amour-propre ait suffi à le jeter hors de sa voie, remarque à juste titre M. de Labriolle, c'est ce que nul n'admettra² ! » Sa défection est l'aboutissement d'une lente évolution dans ses convictions religieuses.

Il tourna alors contre cette Église qu'il avait tant servie tout son génie et son agressivité. Il n'hésitera pas à la railler et même à l'injurier grossièrement : ses derniers écrits font preuve d'une amertume et d'une violence qui aujourd'hui encore nous attristent³. Saint Augustin nous apprend qu'il ne tarda pas à se brouiller avec la secte montaniste et qu'il finit par grouper autour de lui une petite communauté qui porta son nom⁴. Les derniers « Tertullianistes » se réconcilièrent avec l'Église à la suite d'un colloque tenu entre eux et saint Augustin. L'activité littéraire de Tertullien cesse vers 220 ou 225. C'est peut-être la date de sa mort⁵...

1. « Hic cum usque ad mediam ætatem presbyter Ecclesie permansisset invidia postea et contumeliis clericorum Romanae Ecclesie, ad Montani dogma delapsus... » *De Viris Illustribus*, c. LIII (*P. L.*, 23, col. 663). Tertullien était-il prêtre ? Malgré cette information de saint Jérôme, la question reste controversée ; cf. G. F. DIERKS, *Tertullianus, De Oratione*, Bussum, 1947, pp. 207 ss. (ne croit pas au sacerdoce de Tertullien). — Cf. MOHRMANN, *op. cit.*, pp. XXXVI-XXXVIII (retrace l'histoire de la question et répond affirmativement).

2. « *La crise Montaniste* », p. 355.

3. Pensons au *de Fuga in persecutione*, au *de Monogamia* et surtout au *de Pudicitia*.

4. « Tertullianista a Tertulliano, cujus multa leguntur opuscula eloquentissime scripta, usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi : me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant, in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quæ nunc etiam notissima est, Catholicæ tradiderunt », *de Hæresibus*, c. LXXXVI (*P. L.* 42, col. 46).

5. Saint Jérôme assure qu'il vécut très vieux : « Ferturque vixisse usque ad decrepitam ætatem, et multa quæ non exstant opuscula condidisse », *de Viris Illustribus*, c. LIII (*P. L.* 23, col. 663).

which, lacking precedents, it does not know how to resolve. On their arising, we suspect the christians divided: the strict refusing any concession to the world, liberals seeking points of contact, between these two extremes Christians without opinion, the indifferent too, anxious for their tranquility.

It is within the terms of reference of this community, about the year 197, that Tertullien appears, "Quintus Septimus Florens Tertullienus". The son of a Roman officer from Carthage, he was born in that town around 160 A.D. From the day of his conversion, dated in years 190.- 195, he will place at the service of the church all his talent and such an extensive learning that it will yet win Saint Jerome's admiration. He displays then an intense literary, polemical, catechismal briskness. There are undoubtedly no debates in which he does not take part, in which he does not intervene with a passion and an impetuosity which are enemies of half-measures...For the years 197 to 206, there still remains to us more than twenty of his apologetical and theological treatises.

Unfortunately, his intransigence and his strictness were bound to lead him to separate himself little by little from this church he considered too moderate. His writings allow us again today to follow his evolution towards Montanism, a Phrygian sect then lately introduced into Africa. He will finish by attaching himself to it about 213, following disputes whose details we do not know. According to Saint Jerome, this would be "the hate and insults of the clerics of the Roman Church which would have hurled him into Montanism". But these circumstances were doubtless only one cause. "That an ordinary wound of amour-propre should be enough to throw him off course. M. de Labriolle observes rightly, nothing will allow!" His defection is the result of a slow evolution in his religious convictions.

He turned then against this church all his genius and power had served so well. He shall not hesitate to mock it and even to insult it coarsely: his last writings are evidence of a bitterness and a violence which today still sadden us. Saint Augustin tells us he was not long in falling out with the Montanist sect and that he ended by gathering about him a small community which bore his name. The last "Tertullianists" were reconciled with the church after a discussion held between them and Saint Augustin. Tertullien's literary activity ceases around 220 or 225. This is perhaps the date of his death. /

II

Occasion du traité

Dans le foisonnement des hérésies gnostiques du deuxième siècle¹, les Caïnites (ou Caïniens) n'occupent qu'une place obscure. Sans grande influence, éclipsés par les puissantes sectes de Marcion, de Basilide et de Valentin, ils n'ont guère retenu l'attention des Pères et des historiens. Leur doctrine pourtant ne paraît pas dépourvue d'originalité. Ils eurent le mérite, si nous pouvons nous exprimer ainsi, d'avoir poussé jusqu'à ses extrêmes limites, jusqu'à l'absurde même, les principes fondamentaux du gnosticisme : l'opposition du dieu créateur et du dieu rédempteur, celle de l'âme et du corps. C'est ainsi qu'ils n'hésitèrent pas à réhabiliter les personnages les plus abominables de l'Ancien Testament, à commencer par Caïn (de là leur nom), y associant parfois Judas. Ils les présentèrent comme les authentiques dépositaires de la vérité révélée, injustement persécutés par le dieu créateur². De plus, s'il faut en croire saint Irénée, Tertullien et saint Épiphane³, ils auraient argué du caractère essentiellement mauvais du corps pour justifier la libération des instincts les plus dépravés. Tertullien nous apprend aussi qu'ils rejetaient le baptême, et nous n'avons aucune raison de suspecter son témoignage. Car ce ne fut que par une étrange inconséquence, comme l'a relevé Tertullien lui-même, qu'un Marcion maintint dans son église le sacre-

1. Pour une vue d'ensemble, cf. G. QUISPEL, *Gnosis als Welt-Religion*, Zürich, 1951 ; sur leur expansion, cf. A. HARNACK, *op. cit.* pp. 928-929. Les sectes gnostiques sont pratiquement aussi répandues que l'église catholique.

2. Cf. outre les notices des dictionnaires, E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, 2^e éd., Paris, 1925, pp. 371-373.

3. IRÉNÉE, *Adversus Hær.* I, XXXI, 1-4 (P. G., 7, col. 704-706, spécialement col. 705 A) ; EPIPHANE, *Hær.* XXXVIII, I (P. G., 41, col. 653-666) ; TERTULLIEN, *de Praesc.* XXXIII, 10 (éd. Hemmer, p. 73) : « il y a maintenant d'autres Nicolaites, c'est l'hérésie dite des Caïnites ».

ment du baptême¹. Le dualisme absolu qu'il professait et sa doctrine de la justification par la foi seule² auraient dû logiquement lui faire rejeter toute médiation d'ordre charnel. Les Caïnites poussèrent jusque là les conséquences de ses principes. S'ils n'exercèrent pas une influence plus grande, c'est peut-être d'abord parce que la vie se concilie mal avec un système purement logique. Mais c'est aussi parce qu'ils manquèrent de véritables « docteurs », de penseurs vigoureux. Il est significatif qu'à Carthage, leur porte-parole fut une femme. Mais son prosélytisme devait causer des ravages auprès des chrétiens peu formés à tel point qu'ils inquiétèrent un « apôtre » comme Tertullien, et que celui-ci estima nécessaire de défendre la communauté chrétienne contre une telle propagande. C'est alors probablement qu'il adressa aux catéchumènes et aux néophytes de Carthage une série d'homélies ou d'instructions. Peut-être prit-il part aussi à des discussions avec les hérétiques. Toute cette prédication se condensa finalement dans un opuscule intitulé *De Baptismo*. Comme beaucoup d'autres traités de Tertullien, c'est donc un écrit de circonstance. Visiblement, celui-ci garde les traces de son origine, aussi bien dans son plan assez imprécis que par son style, fougueux et parfois négligé.

Tout le début du traité s'en prend à la doctrine des hérétiques. Mais à partir du chapitre 10, Tertullien abandonne le terrain de la controverse pour envisager une série de questions théologiques et disciplinaires concernant le baptême. Volontiers nous verrions dans cette seconde partie d'allure assez différente le résumé de l'ouvrage en grec, aujourd'hui perdu, que Tertullien écrivit sur le même sujet. Mais d'autres hypothèses sont possibles. En tous cas ces derniers chapitres nous sont précieux pour connaître les problèmes concrets qui se posaient alors à une communauté chrétienne.

1. « ... signat igitur hominem numquam apud se resignatum, lavat hominem numquam apud se coquinatum et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exortem salutis... » ; *adv. Marc.* I, 28 (III, 330, 9-14).

2. Cf. *de Baptismo*, c. 13 ; *de Paen.* V, 10 (Hemmer, p. 23) : « mais, disent quelques-uns, il suffit à Dieu qu'on l'honore avec le cœur et l'esprit même indépendamment des actes... »

II

Occasion of the Treatise.

In the abundance of gnostic heresies of the second century, the Cainites (or Cainians) held only an obscure place. Without great influence, eclipsed by the powerful sects of Marcion, of Basilide, and of Valentin, they scarcely took the attention of the Fathers and of the historians. Their doctrine however does not seem devoid of originality. They had the merit, if we can express ourselves so, of having pushed to its furthest limits, to the absurd even, the fundamental principles of gnosticism; the opposition of the creator god and of the redeeming god, of soul and body. In this way they did not hesitate to rehabilitate the most abominable figures of the Old Testament, beginning with Cain (from whence their name), sometimes adding Judas to it. They presented them as authentic agents of revealed truth, unjustly persecuted by the creator god. Moreover, if one can believe Saint Irenee, Tertullien and Saint Epiphanius, they would have inferred from the basically evil character of the body to justify the liberation of the most corrupt instincts. Tertullien tells us also that they rejected baptism, and we have no reason to suspect his testimony. For it was only by a strange inconsistency, as Tertullien himself showed, that one Marcion kept the sacrament of baptism in his church. The absolute dualism he professed and his doctrine of justification by faith alone would have been bound logically to make him reject any mediation of a carnal order. The Cainites pushed thus far the consequences of his principles. If they did not effect a greater influence, it is perhaps firstly because life agrees ill with a purely logical system. But it is also because they lacked real "doctors", vigorous thinkers. It is significant that in Carthage, their mouth-piece was a woman. But her proselytism must have caused ravages to inexperienced christians to such an extent that they worried an "apostle" like Tertullien, and that the latter considered it necessary to defend the christian community against such propaganda. It is at that time probably that he addressed, to the catechumens and neophytes of Carthage, a series of sermons or instructions. Perhaps he took part also in discussions with heretics. All this preaching was finally condensed into a work entitled "De Baptismo". Like many other treatises by Tertullien, it is therefore a work of circumstances. Clearly, the latter retains traces of its origin, as well in its rather vague plan as in its style, impetuous and sometimes careless.

The entire beginning of the treatise accuses the doctrine of the heretics. But after chapter 10, Tertullien abandons the terrain of controversy to contemplate a series of theological and disciplinary questions concerning baptism. Gladly we would see in this second part of rather different manner the summary of the work in Greek, now lost, that Tertullien wrote on the same subject. But other hypotheses are possible. In any case these last chapters are precious to our understanding of the actual problems which presented themselves at that time to a christian community. /

Il est difficile de préciser à quelle date le traité fut publié. Il est certain qu'il remonte à la période catholique de Tertullien. On s'accorde en général pour le dater des années 200-206¹. Nous aurions là le plus ancien document traitant systématiquement du baptême. Il servira de point de départ à toute la réflexion ultérieure², et tiendra par là une grande place dans la tradition chrétienne.

III

La doctrine baptismale

Les Pères des premiers siècles se faisaient de la situation concrète de l'humanité une idée si sombre qu'elle risque de nous étonner aujourd'hui. Tertullien par son tempérament excessif et passionné, était porté encore à en exagérer les traits. Mais en définitive, sa façon de voir est à peine plus pessimiste que le reste de la tradition patristique, voire que l'Écriture elle-même³.

Pour Tertullien, l'homme depuis la faute d'Adam est avant

1. Cf. P. MONCEAUX, *op. cit.*, pp. 193-209 ; A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, pp. VII-XV ; A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 2. Leipzig, 1904, pp. 256-296 ; V. MOREL, *De Ontwikkeling van de Christelijke Overlevering*, Bruges, 1946, pp. 22-23.

2. Saint Cyprien, encore qu'il ne le cite jamais littéralement, s'en inspire souvent de très près. De même Optat de Milève. Saint Jérôme reprendra certains de ses développements. A la fin de l'Age Patristique, saint Isidore en transcrit certains passages dans les *Etymologies*. Enfin, cas unique dans l'histoire des doctrines, un Père Grec, Didyme l'Aveugle, en a transcrit également quelques passages. Nous donnerons les références les plus significatives à l'intérieur des chapitres.

3. Pour la tradition patristique avant saint Augustin, cf. A. SERTZ, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Litteratur*, Freiburg i. Breisgau, 1903 ; L. CAPÉLAN, *Le Problème du Salut des infidèles*, Toulouse, 1934, pp. 2-132. Pour la période apostolique, cf. L. BOUYER, *La Vie de saint Antoine, saint Wandrille*, 1950, appendice A, *Cosmologie et démonologie dans le Christianisme antique*, pp. 181-220 ; du même auteur, *Le Problème du Mal dans le Christianisme antique, Dieu vivant*, n. 6, pp. 17-42 ; B. NOACK, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neustestamentlichen Dämonologie*, Copenhagen, 1948.

tout un pécheur chez qui le mal est devenu comme une seconde nature¹. Tertullien est le premier à enseigner expressément la doctrine du péché originel, bien qu'il n'en perçoive pas encore toutes les conséquences. « Nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine, »² dira-t-il en une de ces formules oratoires qui caractérisent son style. Par cette faute, Adam a perdu le principe interne de son salut et il est devenu incapable de réaliser seul sa destinée éternelle³. Il est tombé au pouvoir du diable⁴ et avec lui le monde entier. « Ce péché a ouvert la porte au diable⁵ » qui en a profité pour réduire l'humanité en esclavage. Le monde apparaît aux yeux de Tertullien comme hanté par le Malin, nous dirions même « possédé ». Il est devenu « l'église du diable⁶ », le camp où flotte son étendard⁷. « Le diable et ses anges ont tout envahi », constate-t-il⁸.

Tertullien va même jusqu'à se représenter l'enfant qui va naître comme attendu, guetté par le Mauvais⁹. Il hésite à dire que l'homme soit pécheur de naissance. Mais si l'enfant est encore « neutre » pour ainsi dire et innocent, dès qu'il péchera, il deviendra l'esclave du démon qui s'installera en lui. Déjà il

1. « Malum igitur animæ... ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo », *de Anima*, 41, 1 (I, 368, 14-16).

2. *de Anima*, 41, 3 (I, 369, 2-3). Cf. commentaire de J. H. WASZINK, *De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 448. Sa conception du péché originel se trouve en dépendance de la doctrine du « traducianisme » dont il est l'un des plus ardents défenseurs. Cf. spécialement *de Anima*, 27 ; commentaire de J. H. WASZINK, *op. cit.*, pp. 342-347.

3. *de Bapt.*, 5, 7.

4. S'adressant à Eve, Tertullien s'écrie : « Tu es diaboli janua... ! », *de Cultu Fem.* I, 1 (II, 59, 16). Le diable est le maître de ce « siècle » : « demonia magistratus sunt sæculi hujus », *de Idol.* 18 (I, 52, 2) ; il en est même le « dieu » : « ... hujus ævi deum diabolum interpretari », *adv. Marc.* V, 11 (III, 613, 18-19), etc. Sur la démonologie de Tertullien, cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4^e éd., Leipzig, pp. 151-169 ; J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, Münster (Westf.) t. 2, 1928, ch. IX, pp. 30 ss.

5. « diabolo tamen captante naturam, quam et ipse jam (in)fecit delicti semine inlato », *adv. Marc.* V, 17 (III, 635, 21-22). Il serait aisé de multiplier les références : ce thème est fréquent chez Tertullien.

6. « in diaboli ecclesiam », *de Spect.* 25 (I, 25, 15).

7. *de Idol.* 19 (I, 53, 15-16).

8. *de Spect.* 8 (I, 10, 14-16) ; *adv. Marc.* V, 17 (III, 635, 4-5) : « ita enim totum sæculum mendacio divinitatis implevit ».

9. *de Anima*, 39 (I, 366, 14-21).

It is difficult to specify at what date the treatise was published. It is certain that it goes back to Tertullien's catholic period. Generally there is agreement in dating it from the years 200 - 206. In that we would have the oldest document treating systematically of baptism. It will serve as starting-point for all subsequent reflexion, and by that will hold a great place in christian tradition.

III.

Baptismal Doctrine.

The Fathers of the first centuries conceived of the actual situation of humanity such a gloomy idea that it risks astonishing us today. Tertullien by his excessive and passionate temperament, was brought further to exaggerate the features of it. But all in all, his way of seeing is hardly more pessimistic than the rest of the patristic tradition, than the Scriptures themselves even.

For Tertullien, man since Adam's offence is before all a sinner in whom evil has become as a second nature.¹ Tertullien is the first to teach the doctrine of original sin explicitly, although he does not yet perceive all the consequences of it. "Latin 1 lines)² he will say in one of those oratorical formulas which characterise his style. Through that offence, Adam lost the internal principle of his salvation and became incapable of realising his eternal destiny alone.³ He fell into the power of the devil and with him the whole world. "This sin has opened the door to the devil"⁴ who profited from it to reduce mankind to slavery. The world appears to Tertullien's eyes as haunted by the Evil One, we should say even "possessed". It has become "the church of the devil"⁶ the camp where his standard waves.⁷ "The devil and his angels have over-run everyone", he notes.⁸

XX Tertullien even goes as far as to represent the child who is about to be born as awaited, anticipated by the Evil One.⁹ He hesitates to say that man is a sinner from birth. But if the child is 'neutral' still so to speak and innocent, as soon as he sins, he becomes the slave of the devil who takes up residence in him. Already he/

est voué à son emprise par les rites superstitieux qui entourent sa naissance¹.

Mais ce n'est pas tout ! L'homme sous l'inspiration du démon va encore s'enfoncer dans le mal et davantage chaque jour. C'est là un effet du péché originel : l'homme est devenu un aveugle incapable désormais de se conduire droitement, car le diable enténébre le cœur de ceux qu'il possède². Par cet obscurcissement, le pécheur perd aussi la faculté de connaître et de goûter les choses divines et même de comprendre les Écritures³. « C'est normal, ceux qui ignorent Dieu ignorent aussi les choses de Dieu, car aucun trésor n'est jamais ouvert aux étrangers. Aussi naviguant à travers la vie sans le gouvernail de la raison, ils ne sauront éviter l'orage suspendu au dessus du monde⁴... »

Cet « orage suspendu » est une autre conséquence du péché d'origine ? C'est le jugement de Dieu, la colère de Dieu⁵ prête à s'abattre sur l'humanité. Si le créateur a accordé à sa créature ingrate un délai⁶ dont elle peut profiter pour revenir à lui, prenons garde, nous prévient Tertullien, de l'interpréter comme une indifférence de Dieu à l'égard des péchés des hommes⁷. Les calamités présentes ont justement pour but de nous avertir que la patience de Dieu est à bout, de nous rappeler que tous nous sommes menacés par le jugement de

1. « si neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur anima... », *de Anima*, 11, 6 (I, 316, 12-13). Il n'y a donc pas à proprement parler « possession de l'âme de l'enfant ». Cf. F. DÖLGER, *Der Exorzismus im alchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909, pp. 19-37, 42-43.

2. Cf. *de Bapt.*, 1, 1, p. 64, n. 2 ; *de Anima*, 41 (I, 368-369) ; *Apol.* 22, 6 (61, 26-29).

3. *De Bapt.* 5, 1 ; 10, 1 : « non intelligentes quia nec credentes... », formule qui revient constamment sous la plume de Tertullien. Cf. encore *Apol.* 21, 16 (56, 80-85), etc.

4. *de Paen.* 1, 3 (éd. Hemmer, p. 2-3).

5. Dans l'*Adversus Marcionem*, Tertullien justifiera cette colère de Dieu ; loin d'être la preuve de sa méchanceté, elle témoigne de sa justice et même de sa bonté. Dieu ne serait pas parfaitement bon s'il n'était parfaitement juste. Cf. *adv. Marc.* I, 25-28 ; II, 5-29, etc. ; « unde ira... nisi de iudicio », *de Test. an.* 2 (I, 137, 6-7) ; cette formule résume parfaitement sa pensée.

6. « certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum... », *adv. Marc.* II, 10 (III, 350, 3 ss.) ; *Apol.* XLI, 3 (99, 10-16) : « non precipitat discretionem » ; *adv. Marc.* II, 25 (III, 371, 2 ss.), etc.

7. *de Pal.* 2 (III, 3, 4-6).

Dieu,¹ par ce « baptême de feu » qu'annonçait déjà Jean-Baptiste².

Tous ces effets du péché, Tertullien les résume en un mot : la mort. La mort est la conséquence immédiate, le fruit amer du péché. « S'il n'avait pas péché, l'homme ne serait pas mort³. » Mais en se livrant au péché, Adam s'est livré à la mort⁴ : celle-ci s'est emparée de lui et avec lui de toute l'humanité. Pour Tertullien, la mort a un visage. A l'exemple de l'Écriture, il la personnifie, il en parle comme d'une puissance tyrannique, extérieure à l'homme. Derrière elle, il découvre le visage de Satan. Pour lui comme pour les Pères des premiers siècles⁵, mort, péché, Satan sont synonymes. « In morte datus⁶ », cette expression résume toute la condition de l'humanité : « donné » au péché, l'homme est devenu esclave du diable, et celui-ci, après cette première mort qui déjà n'est pas naturelle, l'entraînera dans cette seconde mort plus redoutable encore où nul espoir n'est plus permis⁷.

De tous ces maux, le Christ est venu délivrer l'homme. En nous apportant la lumière et la paix de Dieu, il nous arrache à l'esclavage et à la mort. Le baptême qui nous marque du sceau du Christ est le sacrement de cette délivrance. Ses effets sont multiples comme sont multiples les bienfaits de la rédemption⁸. Deux aspects reviennent chez Tertullien avec une particulière insistance : l'aspect de « régénération » du baptême, et celui de « libération ».

1. *Apol.* XI, 11-13 ; XLI, 1-5 ; XLVIII, 15, etc.

2. *Apol.* XLVIII, 13 ; XXXII, 1 : « ... qui vim maximam universo orbi imminet ipsamque clausulam sæculi acerbitates horrendas... » (81, 3-5) ; *de Bapt.* 8, 5 ; 10, 7 ; *ad Nat.* 7 (I, 70, 18-22), etc.

3. *de Anima*, 52, 2 (I, 384, 12) ; *adv. Marc.* II, 8 (III, 345, 2 ss). Dieu n'est pas responsable de la mort.

4. Cf. K. RAHNER, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur*, *Zeitsch. f. Kath. Theol.* 60 (1936) pp. 495-498.

5. Cf. G. AULEN, *Christus Victor*, Paris, 1950, pp. 44 ss. ; L. BOUYER, *Le Mystère Pascal*, Paris, 1945, pp. 154-166.

6. *de Test. an.* 3 (I, 138, 5) ; *Scorp.* 5 (I, 155, 20) ; *de Pal.* 5 (III, 8, 6-13), etc.

7. Cf. J. C. PLUMBE, *Mors Secunda*, dans *Mélanges de Ghellinck*, t. I, Gembloux, 1951, pp. 387-403 ; voir *de Bapt.* 10, 7.

8. Cf. *adv. Marc.* I, 28 (III, 329, 29 - 330, 8). Tertullien y énumère successivement : « remissio delictorum », « absolutio mortis », « regeneratio », « consecutio spiritus sancti ». Notre traité propose encore d'autres aspects : la « paix », l'« illumination », etc. Cf. E. DE BACKER, *Sacramentum*, Louvain, 1911, pp. 135-138.

is destined to his expropriation by the superstitious rites which surround his birth.

But this is not all! Man under the influence of the devil goes further to sink himself inevitably and more each day. There is an effect of original sin: man has become a blind man hereafter incapable of behaving honestly, for the devil darkens the hearts of those he possesses. By this eclipse, the sinner also loses the faculty of understanding and enjoying divine things and even of understanding the Scriptures. "It is normal, those who are ignorant of God are ignorant also of the things of God, for no treasure has ever opened to strangers. Likewise steering through life without the helm of reason, they will not be able to avoid the thunderstorm suspended over the word...."

This "suspended thunderstorm" is a further consequence of original sin? It is God's judgment, God's wrath ready to break out over humanity, If the creator granted his ungrateful creation a period of time from which it may profit to return to him, let us take care. Tertullien informs us, to interpret it as an indifference of God with regard to the sins of men. Present calamities have precisely for their aim the warning of us that God's patience is at an end, the recalling to us that we are all threatened by God's judgment, by that "baptism of fire" announced previously by John the Baptist.

All these effects of sins, Tertullien summarises them in one word: death. Death is the immediate consequence, the bitter fruit of sin. "If he had not sinned, man would not be dead". But in delivering himself to sin, Adam delivered himself to death: the latter laid hold of him and with him all mankind. For Tertullien, death has a face. In the manner of the Scriptures, he personifies it, he speaks of it as of a tyrannical power, outside of man. Behind it, he exposes Satan's face. For him as for the Fathers of the first centuries, death, sin, Satan are synonyms. "In mortem datus", this expression summarises the whole of mankind's condition: "given" to sin, man has become the slave of the devil and the latter after that first death which previously is not natural, will lead him into this second death more dreaded yet where hope is no longer permitted.

From all these evils, Christ has come to deliver man. In bringing us the light and peace of God, he plucks us from slavery and death. The baptism which marks us with the seal of Christ is the sacrament of this deliverance. Its effects are many as the benefits of redemption are many. Two aspects recur with a particular insistence in Tertullien: the aspect of "Regeneration" of baptism and that of "liberation". /

Le premier aspect, fondamental pour les premiers chrétiens comme il l'a été pour saint Jean, est particulièrement en évidence dans le *De Baptismo*. Ce n'est pas par hasard qu'il apparaît dès le début du traité, et que Tertullien dans l'exhortation finale nous laissera sur l'évocation du même thème. Dans les deux cas pourtant le point de vue est différent. Dans le premier chapitre, le baptême apparaît comme l'antidote de la mort et le Christ comme Sauveur : « Nous autres, petits poissons, nous naissons dans l'eau selon notre $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ Jésus-Christ ». En jouant ainsi sur les mots et en mettant en relation *pisciculi*, les baptisés, avec $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ qui désigne le Christ Sauveur, Tertullien veut nous signifier que le baptême reçoit son efficacité du Christ lui-même, et par là que le baptisé se trouve configuré au Christ. En dehors du Christ et du baptême nul ne peut parvenir à la vie. Le baptême est aussi nécessaire au chrétien que l'eau au poisson¹... Dans l'invocation finale, Tertullien nous montre plutôt le rayonnement du baptême. Le néophyte, au sortir de la piscine baptismale trouve une nouvelle Mère, l'Église², une multitude de frères³, tous ceux qui comme lui portent la marque du Christ. Mais surtout il devient l'enfant de Dieu et ses premières paroles seront pour appeler Dieu « notre Père ».

Cette « nouvelle naissance » qui nous configure au Christ et nous fait fils de Dieu et de l'Église, Tertullien, à la suite

1. Cf. F. J. DÖLGER, *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*, Münster (Westf.), 1928, pp. 159-177 « $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ ζῴων ». Voir encore p. 65, n. 2.

2. L'idée de « Mater Ecclesia » apparaît vers la fin du deuxième siècle : comme le thème de l' $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$, son origine semble devoir être cherchée en Asie Mineure. Tertullien s'en fait, semble-t-il, une conception moins mystique qu'Origène ou Clément d'Alexandrie. C'est la *Mater Ecclesia super terram*. Dans le passage auquel nous renvoyons, Tertullien écrit : *apud Matrem*, ce qu'on pourrait traduire « dans la maison de votre Mère ». Déjà chez Tertullien, *ecclesia* désigne à la fois le lieu de réunion et l'Église Mystique. Il semble envisager un double rapport entre l'Église et le baptême. Le baptême lui donne ses fils, et par là elle devient Mère ; mais également, c'est elle qui enfante ses fils par le baptême. Il nous paraît difficile de justifier autrement le titre que Tertullien lui décerne, de « Mère des Vivants », de *Anima*, 43, 10 (I, 372, 5). Mais à vrai dire, il n'éprouve pas le besoin de « distinguer » entre ces deux aspects. Cf. J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, Washington, 1943, spécialement pp. 45-62.

3. Les chrétiens s'appelaient entre eux par ce nom, cf. *Apol.* XXXIX, 8-9 (93, 35-42).

de saint Jean, la nomme encore « seconde naissance¹ ». C'est qu'elle succède chronologiquement à cette naissance charnelle par laquelle nous sommes marqués à l'image d'Adam (le « *choicus*² »). A cette naissance de l'homme « matériel » elle s'oppose comme une naissance « spirituelle » qui imprime en nous l'image du Christ³. Elle est dite « seconde » aussi car elle est une reprise de l'œuvre de la création abîmée par le péché : elle rend à l'âme sa virginité⁴ et son innocence premières⁵. L'âme créée en Adam se trouve au baptême recréée dans le Christ⁶. Et si cette naissance est spirituelle, c'est parce que l'Esprit y est donné à nouveau, lui qui avait été perdu par le péché⁷. Par le baptême, l'homme entre en participation de la vie même de l'Esprit. Et Tertullien va jusqu'à comparer cette union à des noces mystiques : l'Esprit est l'époux, l'âme est l'épouse : « *O beatum conubium*⁸ ».

Le second aspect du baptême est celui de « libération ». « Si le Fils de Dieu est apparu, c'est pour détruire les œuvres du diable. Il les a détruites, en effet, en délivrant l'homme par le baptême et en révoquant la signature de mort⁹ ». Le Christ par sa mort a brisé « les portes de fer de

1. « nova nativitas » de *Car. Chr.* 17, (II, 232, 15) ; de *Bapt.* 1, 3 ; 20, 5 ; « reformata per secundam nativitatem » de *Anima*, 41, 4 (I, 369, 4) ; de *Exh. cast.* 5 (II, 136, 24).

2. Cf. de *Car. Res.* 49 (III, 102) ; de *Anima*, passim ; etc.

3. Ibid ; encore : « De uno matrimonio censetur utrobique, et carnaliter in Adam, et spiritaliter in Christo », de *Exh. cast.* 5 (II, 136, 23). Tertullien dit souvent qu'au baptême, le chrétien revêt le Christ ; cf. par ex. de *Bapt.* 12, 2 ; *adv. Marc.* III, 12 (III, 395, 26) ; de *Car. Res.* 56 (III, 116, 3). Le Christ est appelé encore le « Nouvel Adam », cf. de *Car. Res.* 51, (III, 105, 5) ; 53 (III, 6 ss.) ; « primus Adam in animam, novissimus Adam in spiritum », *ibid.* (112, 9-10).

4. « prima species est virginitas a nativitate ; secunda, virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro », *Exh. cast.* 1 (II, 126, 17-18).

5. « vestem pristinam recipit, statum scilicet eum quem Adam transgressus amiserat », de *Pud.* IX, 16 (I, 238, 3-4). D'où le nom d'*infans* pour désigner les néophytes. Cf. *Adv. Marc.* I, 14 (III, 303, 21).

6. « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recensatur, tandiu immunda, quamdiu recensatur... », de *Anima*, 40, 1 (I, 367, 12-13).

7. de *Bapt.* 5, 7.

8. de *Anima*, 41, 4 (I, 369, 9) ; de *Car. Res.* 63 (III, 124, 5-11) ; voir le commentaire de J. H. WASZINK, *op. cit.* pp. 456-457.

9. de *Pud.* XIX, 19-20 (I, 264, 28-30).

The first aspect, fundamental for the first Christians as it was for Saint John, is particularly in evidence in the 'De Baptismo'. It is not by chance that it appears as early as the beginning of the treatise, and that Tertullien in the closing exhortation leaves us on the evocation of the same theme. In the two cases however the point of view is different. In the first chapter, baptism appears as the antidote for death and Christ as Savior: "We others, small fish, we are born in the water according to our (greek) Jesus Christ". In playing thus on words and by placing in relation 'pisciculi', the baptised, with (greek) which stands for Christ the Saviour, Tertullien wishes to convey to us that baptism derives its effectiveness from Christ himself, and that as a result the one baptised finds himself configured in Christ. Beyond Christ and baptism nobody can succeed to life. Baptism is as necessary to the Christian as water to the fish. In the closing invocation, Tertullien shows us rather the radiance of baptism. The neophyte, emerging from the baptismal pool finds a new Mother, the Church, a host of brothers, all those who like him bear the mark of Christ. But above all he becomes the child of God and his first words will be to call God "our Father".

This "new birth" which configures us in Christ and makes us son of God and of the church, Tertullien, following Saint John, again names "second birth". It follows chronologically after that carnal birth by which we are marked in the image of Adam (the 'choicus'). To that birth of the "material" man it opposes itself as a "spiritual" birth which impresses in us the image of Christ. It is called "second" also because it is a revival of the work of creation spoiled by sin: it returns to the soul its early virginity and innocence. The soul created in Adam finds itself at baptism recreated in Christ. And if this birth is spiritual, it is because the Spirit is given anew, which had been lost through sin. Through baptism, man enters into participation with the very life of the Spirit. And Tertullien goes as far as to compare this union to a mystical wedding: the Spirit is the bridegroom, the soul is the bride: "O beatum conubium".

The second aspect of baptism is that of "liberation". "If the Son of God has appeared, it is in order to destroy the works of the devil. He has indeed destroyed them in delivering man through baptism and in countermanding the signature of death". Christ by his death broke "the iron gates of death, /

la mort, les serrures d'airain des enfers¹ ». La Croix « a racheté l'homme de la puissance des anges jusqu'alors maîtres du monde ; elle l'a arraché aux esprits mauvais, aux ténèbres du siècle, au jugement éternel, à la mort sans fin² ». C'est au baptême que l'homme recueille pour lui les fruits de cette victoire du Christ. C'est pourquoi la renonciation au démon est inséparable du baptême. Dans l'eau, l'homme délaisse le diable son ancien tyran, englouti et noyé³. Bien plus, ce n'est pas seulement d'une renonciation qu'il s'agit, c'est d'une victoire. Le baptême va opérer une sorte de retournement de la situation. D'esclave du démon qu'il était, l'homme devient esclave de Dieu⁴ et par suite, il acquiert sur les anges mauvais une véritable puissance : il peut les chasser⁵, au dernier jour il les jugera⁶. Dans la piscine baptismale, le démon est déjà vaincu. Notre traité, dans un passage un peu obscur, fait allusion à cette puissance de l'eau sainte⁷.

Pressentant sa défaite, Satan va multiplier ses assauts auprès du catéchumène, dans l'espoir de le détourner du baptême. Le dernier chapitre du *De Baptismo* semble faire allusion à cette croyance, commune alors. Les tentations resteront violentes par la suite, mais c'est au moment du baptême qu'elles ont pour ainsi dire leur maximum d'intensité, avant que ne se livre dans l'eau ce combat décisif entre Dieu et Satan dont l'issue n'est pas douteuse⁸.

Si le baptême est tout cela, à la fois nouvelle naissance et libération, on voit alors de quel prix il est pour l'homme. Il est l'unique voie d'accès au salut, la « planche de salut » tendue au noyé⁹. « Seul celui qui renaîtra de l'eau et de

1. de *Car. Res.* 44 (III, 90, 27).

2. de *Fuga*, 12 (P. L., 2, col. 115 A).

3. de *Bapt.* 9, 1.

4. de *Idol.* 18 (I, 52, 11-12) ; de *Cor.* 13 (II, 182, 30-38), etc.

5. *Apol.* XXIII, 15-17 (67, 78-90) ; XXVII, 7 (76, 27-34) ; XXXVII, 9 (89, 39-43) ; de *Test. an.* 3 (I, 137, 21), etc. Cf. A. RODEWYK, *Die Beurteilung der Besessenheit*, *Zeitsch. f. Kath. Theol.*, 72 (1950) pp. 460-480.

6. de *Paen.* VII, 8 (éd. Hemmer, 35).

7. ch. 5, 2.

8. Comparer avec de *Paen.* VII, 7-10 ; S. CYPRIEN, *Epist. LXIX*, XV (CSEL 3, 764, 3).

9. de *Paen.* IV, 2 (éd. Hemmer, p. 17).

l'Esprit entrera dans le Royaume des cieux.¹ » Et dès lors, on comprend toute l'indignation de Tertullien contre les détracteurs du baptême. Ce n'est pas là un procédé rhétorique. De même que ce n'est pas avec une émotion feinte qu'il s'adresse aux futurs baptisés : « Vous donc les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du bain très saint de la naissance nouvelle... vous avez cherché et vous avez trouvé, vous avez frappé et on vous a ouvert² ».

IV

*Typologie baptismale*³

Pour représenter, illustrer et justifier cette doctrine du baptême, Tertullien va faire appel contre les Caïnites au symbolisme de l'eau, dans son double enracinement, naturel et biblique. C'est peut-être la partie la plus actuelle du traité, celle aussi où Tertullien nous apparaît le plus original. Originalité relative d'ailleurs, car nous avons tout lieu de croire qu'il n'est pas totalement novateur et qu'il rassemble ici des figures déjà traditionnelles dans la catéchèse primitive⁴. Ainsi nous le voyons repousser une certaine interprétation du récit de la tempête apaisée au nom, semble-t-il, d'une certaine tradition typologique⁵.

Une telle argumentation fondée sur le symbole devait présenter à ses yeux un double avantage. D'abord apporter

1. de *Bapt.* 13, 3.

2. de *Bapt.* 20, 5.

3. De nombreuses études ont paru sur ce sujet depuis quelques années. Parmi les plus importantes, nous signalerons : J. DANIELOU, *Sacramentum Futuri*, Paris, 1950 ; du même, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951. PER LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise*, Uppsala, 1942 ; H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945 ; F. J. DÖLGER, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, A. C. II (1930) pp. 63-69 ; du même, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe*, A. C. II (1930) pp. 70-79.

4. J. DANIELOU, *Sacramentum Futuri*, p. 80. Voir aussi R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929, p. 40.

5. de *Bapt.* 12, 6-7.

the brass locks of hell". The Cross "has redeemed man from the power of the angels, until then masters of the world; it has plucked him from the evil spirits, from the shadows of the world, from eternal judgment, from death without end". It is from baptism that man gathers for himself the fruits of this Christ's victory. This is why renunciation of the devil is inseparable from baptism. In the water, man abandons the devil his old tyrant, engulfed and drowned. Much more, this is not only a matter of renunciation, but of a victory. Baptism will effect a kind of reversal of the situation. From being slave of the devil, man becomes God's slave and as a result, he gains a real power over the evil angels: he may drive them away, on the last day he shall judge them. In the baptismal pool, the devil is already conquered. Our treatise, in a slightly obscure passage, alludes to this power of holy water.

Sensing his defeat, Satan will increase his attacks on the catechumen, in the hope of deflecting him from baptism. The final chapter of 'De Baptismo' seems to allude to this belief, common at that time. Temptations will be violent as a result, but it is at the moment of baptism that they reach so to speak their maximum intensity, before this decisive combat between God and Satan whose outcome is not in doubt, takes place in the water.

If baptism is all this, at once new birth and liberation, one can see then its value for man. It is the unique means of access to salvation, the "sheet-anchor" extended to the drowning man. "Only the one reborn of the water and of the Spirit will enter the Kingdom of Heaven". And consequently, one can understand all of Tertullien's indignation against the detractors of baptism. It is not a rhetorical attitude. In the same way as it is not with a sham emotion that he speaks to those to be baptised in future: "You therefore the blessed, you whom God's grace awaits, you who will mount from the bath most holy from new birth....you have sought and you have found, you have knocked and the door has been opened to you".

IV.

Baptismal Typology.

To portray, illustrate and justify this doctrine of baptism, Tertullien will have recourse against the Cainites to the symbolism of water, in its twofold derivation, natural and biblical. This is perhaps the most effective part of the treatise, the one also in which Tertullien seems to us the most original. A relative originality however, for we have every reason to believe he is not entirely an innovator and that he assembles here some figures already traditional in the early catechism. Thus we see him reject a particular interpretation of the account of the calmed storm in the name, it appears, of a certain typological tradition.

Such an argument based on the symbol* was bound to present to his eyes a two-fold advantage. First of all in bringing about /

* perhaps 'creed'?

autre chose qu'une démonstration rigoureuse, de type logique. Tertullien a trop le sens de la gratuité du don divin pour faire du baptême une sorte de nécessité absolue et pour le réduire à n'être que la conclusion d'un syllogisme¹. Et pourtant contre les hérétiques il était nécessaire d'apporter des justifications, des arguments de convenance. C'est pourquoi il dégagera ce qu'il appelle les « *rationes baptismi* », nous dirions aujourd'hui les « harmonies » du baptême. Car si les œuvres de Dieu demeurent imprévisibles et infiniment transcendantes, elles n'en sont pas moins éminemment sages, et l'esprit humain éclairé par la foi n'est pas totalement impuissant à discerner leur accord et leur lien. Par ailleurs, et c'est le second bénéfice de cette argumentation, le procédé par symboles réfutait indirectement mais avec beaucoup de force la doctrine des hérétiques. Ceux-ci dissoyaient le dieu bon et le dieu mauvais, la chair et l'esprit, la création et la rédemption, l'Ancien Testament et le Nouveau. Tertullien ramène tout à l'unité d'un plan unique : unité entre le monde matériel et le monde spirituel, entre la vie naturelle et la vie céleste, entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. En montrant à travers toute l'histoire la réalisation d'un même dessein de salut², il réfutait sans même avoir à la discuter l'erreur initiale des thèses gnostiques.

Cette symbolique baptismale va donc s'organiser sur un double registre : l'un naturel, l'autre proprement biblique, celui-ci prolongeant celui-là et assumant le symbole dans une typologie. Et, ce qui met en valeur les deux aspects du baptême que nous avons dégagés, nous trouvons, implicites chez Tertullien, les deux schémas suivants :

1. Cf. de Bapt. 2, p. 66, n. 2.

2. L'influence de saint Irénée est indéniable ; elle se révèle surtout à partir du livre III de l'*Adversus Marcionem* : Tertullien reprend les mêmes thèmes. Voici une belle formule de Tertullien qui résume sa vue de l'histoire du Salut : « O Christum et in novis veterem », *adv. Marc.* IV, 21 (III, 489, 6). Récapitulation et innovation sont intérieures l'une à l'autre.

Sur les Sources de l'*Adversus Marcionem*, cf. G. QUISPÉL, *De Bronnen van Tertullianus « Adversus Marcionem »*, Leiden, 1943.

L'eau comme principe de fécondité - la création - le baptême comme régénération

L'eau comme principe de destruction - l'Exode - le baptême comme libération.

C'est d'ailleurs sur ce même symbolisme naturel que se fondent toutes les symbolisations religieuses, tant païennes que chrétiennes. C'est ce qui permet aujourd'hui d'expliquer et de fonder le parallélisme déjà relevé par Tertullien entre les rites d'initiation des religions à mystères et les sacrements de l'Église¹.

Rapidement nous allons étudier les deux cycles du *De Baptismo*, le cycle de la Genèse et le cycle de l'Exode, sans trop forcer d'ailleurs la distinction car bien des traits sont communs aux deux.

I. Cycle de la Genèse Pour les Pères, le baptême n'a pas seulement pour effet la rémission des péchés, mais plus profondément, il est une refonte totale de l'homme, « *re-formatio*² ». Tertullien le définit comme une nouvelle création de l'homme à la ressemblance de Dieu. Le baptisé, nouvel Adam, retrouve cette « similitude » divine que le premier Adam avait reçu du souffle créateur, et qu'il avait perdue par son péché, redevenant par là une simple « image » de Dieu³. De même qu'au commencement l'eau sur laquelle reposait l'Esprit était l'élément primordial et le milieu vivifiant d'où furent tirées les créatures, de même aujourd'hui c'est encore l'eau vivifiée par l'Esprit Saint, qui restitue l'homme à la « ressemblance » de Dieu. Les deux créations se répondent donc

1. Cf. L. BEIRNAERT, *Symbolisme Mythique de l'eau dans le Baptême, La Maison-Dieu*, n. 22, pp. 94-120 ; MIRCÉA ELIADE, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, 1949, ch. 5, pp. 168-191. En faisant appel à des catégories théologiques plus modernes on pourrait dire que ce symbolisme naturel constitue la véritable « matière » du sacrement. C'est lui qui, surélevé par l'intermédiaire du « *verbum fidei* » (« forme » du sacrement), devient le symbole sacramentel spécifiquement chrétien. La « matière » du sacrement ne serait donc ni le geste ni l'« élément » en eux-mêmes, mais ce geste ou cet élément en tant que « symbole naturel ».

2. de Bapt. 3, 1.

3. de Bapt. 5, 7 et p. 74, n. 2.

something other than a rigorous demonstration, of the logical type. Tertullien has too much sense of the gratuitousness of the divine gift to make of baptism a kind of absolute necessity and to reduce it to being merely the conclusion of a syllogism. And yet against heretics it was necessary to effect justifications, certain arguments of convenience. This is why he brings out what he calls the 'rationes baptismi', what we today would call the "harmonies" of baptism. For if God's works remain unforeseeable and infinitely transcendent, they are not less eminently wise for it, and the human mind illumined by faith is not completely powerless to discern their harmony and their connection. Furthermore, and this is the second benefit of this argument, the method with symbols indirectly refuted (but with a deal of force) the doctrine of the heretics. These latter divorced the good god and the wicked god, flesh and spirit, creation and redemption, the Old Testament and the New. Tertullien restores all to the unity of a single plan: a unity between the material world and the spiritual world, between natural life and heavenly life, between the order of creation and that of redemption. By displaying through all history the realisation of the same scheme of salvation, he refuted without even having to discuss the initial error of the gnostic theses.

This symbolic baptismal therefore will arrange itself on a two-fold compass: one natural, the other strictly biblical, the latter extending the former and assuming the symbol in a typology. And, what shows to advantage the two aspects of baptism we have emphasised, we find, implicit in Tertullien, the following two schemes.

water as principle of fruitfulness - creation - baptism as regeneration.

water as principle of destruction - Exodus - baptism as liberation.

This is moreover based on that same natural symbolism all the religious symbolisations are based upon, pagan as much as Christian. It is this which allows us today to explain and establish the parallelism previously restored by Tertullien between the rites of initiation of unfamiliar religions and the sacraments of the Church.

Swiftly we shall study the two cycles of 'De Baptismo', the cycle of Genesis and the cycle of Exodus, without however forcing the distinction too far for many of the features are common to both.

1. Cycle of Genesis.

For the Fathers, baptism had not only the effect of remission of sins, but more profoundly, it was a complete recasting of man, "re-formatio".⁽²⁾ Tertullien defines it as a new creation of the man in the likeness of God. The one baptised, the new Adam, rediscovers this "similitude" to the divine the first Adam had received from the creating breath, and which he had lost through his sin, thus becoming again a simple "image" of God.⁽³⁾ In the same way as in the beginning the water upon which the Spirit rested was the primordial element and the life-giving medium from which creatures were brought forth, even today it is still the water vivified by the Holy Spirit, which restores man to the 'likeness' of God. The two creations correspond therefore/

l'une à l'autre et la seconde l'emporte sur la première de toute la distance qui sépare la vie de la terre de celle du ciel.

Cette typologie, remarquons-le, était particulièrement apte à mettre en lumière contre les Caïnites l'union étroite de l'eau et de l'Esprit dans l'œuvre du salut. Pour eux, seul l'Esprit était capable de renouveler l'homme, la régénération étant son œuvre exclusive. Tertullien montre que l'eau y a aussi son rôle puisque Dieu l'a choisie comme médiatrice et qu'il a fait d'elle la dispensatrice de sa grâce. L'eau et l'Esprit sont tous deux nécessaires : l'Esprit est présent dans les eaux baptismales. « L'Esprit une fois invoqué, se repose sur les eaux du baptême comme s'il reconnaissait là son ancien trône¹. » L'Esprit se mêle aux eaux² et le chrétien en s'immergeant dans l'eau est recouvert de l'Esprit.

Les divers traits de cette typologie sont manifestement inspirés du quatrième Évangile. C'est à lui aussi que Tertullien emprunte la figure de la piscine de Bethesda qui nous révèle le même lien profond entre l'eau et l'Esprit³. L'ange naguère venait agiter l'eau de la piscine et après sa venue le premier malade qui s'y baignait était guéri. De même aujourd'hui, l'Esprit descend dans la fontaine baptismale pour guérir l'homme du mal du péché. Et ici encore Tertullien relève la même progression dans les dons divins : « L'eau et l'ange portaient remède aux maux du corps, maintenant ils guérissent l'âme. Ils opéraient le salut temporel, ils restaurent maintenant la vie éternelle⁴. » La première guérison était opérée par un ange, la seconde l'est par l'Esprit lui-même.

Mais l'Esprit n'est pas seul à intervenir dans la régénération baptismale. Le baptême est aussi sous la dépendance du Christ puisque le Christ possède l'Esprit en plénitude. Et nous rejoignons ici l'épisode du baptême dans le Jourdain où le Saint-Esprit descendit sous la forme d'une colombe pour signifier que le Christ désormais posséderait la plénitude des dons divins. En se plongeant dans

1. de Bapt. 8, 3.
2. de Bapt. 4, 1 et 4. Cf. p. 69, n. 3 ; p. 70, n. 4.
3. de Bapt. 5, 5.
4. de Bapt. 5, 6.

l'eau, le Christ sanctifia l'eau du Jourdain et par elle toutes les eaux¹. C'est ainsi que la tradition patristique a compris le baptême de Jésus : à la fois comme l'institution du baptême chrétien et comme le prototype de tout baptême².

Notre traité fait une seule allusion à cette phase d'inauguration du baptême³. Il insiste davantage sur celle de sa mise en œuvre et toujours dans la même perspective johannique. Il rattache donc le baptême directement à la Passion et à la mort du Christ « car notre mort ne pouvait être détruite sans la Passion du Seigneur ni notre vie rendue sans sa résurrection⁴ ». C'est du haut de la Croix que le Christ nous envoie l'Esprit. De son côté transpercé jaillit alors le baptême⁵. Deux épisodes dans l'Exode préfiguraient ce mystère. A Mara, Moïse, figure du Christ, changea l'amertume des eaux par un bois qui annonçait celui que devait porter le Sauveur⁶ : le bois du paradis apporta la mort, celui de la Passion restitue la vie⁷. Saint Paul nous

1. « Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptizate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cessavit signante visiones », *adv. Jud.* 8 (II, 283, 106-109) ; de *Pod.* VI, 16 (I, 230, 9) ; cf. F. J. DÖLGER, *Das Fisch-Symbol...*, pp. 43 ss. C'est un thème que l'on retrouve chez saint Justin, Irénée, Origène, Novatien, etc. ; cf. H. RAHNER, *Flumina de Ventre Christi, Biblica*, 1941, p. 396.

2. C'est la raison pour laquelle on a choisi de préférence la scène du baptême du Christ pour représenter le baptême tout court. Cf. L. DE BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'Art Chrétien Ancien, Rivista Di Archeologia Cristiana*, XX (1945) pp. 122, 133-135.

3. Dans ce baptême, remarque H. RAHNER, s'accomplit en symbole ce qui s'accomplira réellement à la Croix et qui de la Croix, dans le mystère du baptême, parviendra aux hommes », (*Griechische Mythen...*, p. 113).

4. de Bapt. 10, 5.

5. de Bapt. 11, 4.

6. de Bapt. 9, 4 ; 16, 2.

7. de Bapt. 9, 2.

8. « quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi », *adv. Jud.* 13 (II, 320, 109-110) ; cf. *ibid.* (II, 318, 65). Cette idée a été reprise par la Préface de la Croix que nous chantons, aujourd'hui encore, au temps de la Passion. Également, lors de la Bénédiction des fonts baptismaux au cours de la Vigile Pascale : l'évêque divise d'abord l'eau en y traçant une croix, puis y plonge le cierge pascal, figure du Christ mort et ressuscité, enfin souffle sur les eaux en traçant la figure de la lettre grecque ψ qui précisément est le signe symbolique de l'arbre de vie, de la Croix. Autant de façons d'exprimer le lien essentiel entre le baptême et la Croix du Christ. Ainsi comprend-on la définition du baptême proposée par Rahner : *Die Taufe ist das « Mysterium vom Holz im Wasser »* ; cf. H. RAHNER, *Griechische Mythen...* pp. 112-118 ; PER LUNDBERG, *op. cit.* ch. X, pp. 167-200.

one to the other and the second gets the upper hand over the first by all the distance separating life on earth from life in heaven.

This typology, we observe, was especially fitting to cast light (against the Cainites) on the close union of water and of the Spirit in the work of salvation. For them, the Spirit alone was capable of renewing man, regeneration being its work exclusively. Tertullien shows that water also has a role in it since God chose it as a mediator and made it the dispenser of his mercy. Water and Spirit are both necessary: the Spirit is present in the baptismal waters. "The Spirit once invoked, rests on the waters of baptism as if it recognised in it its old throne". The Spirit mingles with the waters and the Christian by immersing himself in the water is again covered by the Spirit.

The various features of this typology are obviously inspired by the fourth Gospel. It is from there also that Tertullien borrows the figure of the pool of Bethesda which reveals to us the same profound bond between water and Spirit. The angel not so long ago came to disturb the water of the pool and after his advent the first invalid who bathed in it was cured. Likewise today, the Spirit descends into the baptismal font to cure man of the evil of sin. And here again Tertullien restores the same progression in the divine gifts: "The water and the angel brought cure to the ills of the body, now they heal the soul. They worked temporal salvation, now they restore eternal life". The first cure was brought about by an angel, the second is by the Spirit itself.

But the Spirit is not alone in intervening in baptismal regeneration. Baptism is also under the dependence of Christ since Christ possesses the Spirit in abundance. And we record here the episode of the baptism in the Jordan when the Holy Spirit descended in the form of a dove to indicate that Christ henceforth would possess abundance of divine gifts. By immersing himself in the water, Christ sanctified the water of the Jordan and so all waters. It is thus the patristic tradition understood the baptism of Jesus: at once as the institution of Christian baptism and as the prototype of all baptism.

Our treatise makes a single allusion to this stage of baptism's inauguration. It insists more on its being put into action and always in the same johannic* perspective. It links baptism therefore directly to the Passion and to the death of Christ" for our deaths could not be destroyed without the Passion of the Lord nor our lives restored without his resurrection". It is from high on the Cross that the Christ sends the Spirit to us. From his transfixed side gushes baptism then. Two episodes in Exodus prefigured this mystery. At Mara, Moses, standing for Christ, converted the bitterness of the waters with a stick which foretold the one which should bear the Saviour: the wood of paradise brought death, that of the Passion restores life. Saint Paul/

*pertaining to the author of the fourth Gospel.

parle aussi du rocher qui abreuvait le peuple dans le désert, et ce rocher était le Christ. « Isaïe aussi l'avait prophétisé, nous dit Tertullien : *Je ferai jaillir des fleuves dans le désert*. Les eaux qu'il voyait par avance étaient celles du baptême¹. » Le contexte littéraire nous autorise à admettre que Tertullien (se référant peut-être à une tradition johannique) identifie ici le rocher au Christ crucifié, comme il le fait par une allusion rapide du *De Baptismo*². Saint Cyprien ne fera qu'explicitement la pensée de Tertullien quand il écrira : « La prophétie d'Isaïe s'accomplit dans l'Évangile quand le Christ qui est le rocher est transpercé par le coup de lance durant sa Passion³ ».

Mais la Passion du Christ n'est pas seulement cause efficace du baptême. Elle configure encore le néophyte au Christ mort et ressuscité. Cette identification est souvent évoquée par Tertullien⁴, bien qu'ici il y insiste assez peu. Il y fait appel uniquement pour justifier la date de célébration du baptême « qui est par excellence le jour de Pâques, alors que s'est consommée la Passion du Seigneur en laquelle nous sommes baptisés⁵ ».

C'est par la Passion que nous sommes configurés au Christ, c'est elle qui donne son efficacité au baptême. C'est à la Passion aussi que l'Église est née, tirée du côté du Sauveur. Nouvelle Eve tirée du nouvel Adam durant son sommeil sur la Croix⁶, comme une épouse⁷ elle est intimement associée à l'œuvre du Christ et spécialement à l'œuvre du baptême. Tertullien désigne l'Église comme la Mère des baptisés⁸; une multitude de frères accueilleront le néo-

1. *adv. Marc.* III, 5 (III, 382, 20-383, 1.).

2. Cf. H. RAISNER, *Flumina de Ventre Christi, Biblica*, XXII (1941), pp. 367-403; F.-M. BRAUN, *L'Eau et l'Esprit, Rev. Thom.*, XLIX (1949) pp. 5-30.

3. *Epist. LXIII*, VIII, 2 (CSEL, 3, 706, 16-20).

4. Cf. surtout de *Car. Res.* 47, 48, etc. où Tertullien commente, du reste avec une certaine liberté, les grands textes de saint Paul dans l'épître aux Romains.

5. *de Bapt.* 19, 1.

6. *de Anima*, 43, 10 (I, 372, 2-5); *de Jejun.* 3 (I, 277, 8-9).

7. *de Pud.* XVIII, 11 (I, 260, 16-22); *de Exh. cast.* 5 (II, 135, 16-18); *de Pud.* I, 8 (I, 220, 12); *adv. Marc.* IV, 11 (III, 451, 11); V, 12 (617, 16-18), etc.

8. *de Bapt.* 20, 5

phyte au sortir de l'eau sainte. Plus tard, reprenant la même image, les Pères présenteront la piscine baptismale comme le sein maternel où l'Église enfante les Fils de Dieu¹. Le baptême n'est donc pas un simple rite de rénovation personnelle, il nous introduit dans la famille du Seigneur, il est une incorporation dans une communauté. Et cette communauté, milieu vivant pour le chrétien, le préservera de la colère de Dieu. Tertullien le premier compare l'Église à l'arche², à cette arche qui sauva Noé et ses fils des flots du déluge. Par l'Église, l'homme se réconcilie avec Dieu³. Tertullien une fois encore infléchit son interprétation dans un sens johannique, car un nouveau trait ici est mis en évidence, celui de la colombe. Le mouvement même du chapitre nous prouve que Tertullien y met en parallèle le récit de la Genèse et le baptême du Christ.

Création du monde, Bethesda, baptême du Christ, Passion, Mara, arche de Noé⁴, toutes ces figures rapportées au baptême peuvent nous paraître assez disparates. Chacune en effet met en relief un aspect particulier du sacrement. Mais toutes sont unifiées par le même lien profond, par la même idée qui se fait jour : le baptême est le sacrement de la vie, ses eaux sont des « eaux vives », sources de sanctification pour les fidèles, il nous enfante à une nouvelle naissance « en nous délivrant pour la vie éternelle ».

II. Cycle de l'Exode

Le second aspect du baptême, l'aspect de libération, est mis en valeur à partir de la figure de l'Exode et de la sortie d'Égypte. « Quelle figure plus éclairante du sacrement de

1. Cf. W. M. BEDARD, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, Washington, 1951, spécialement p. 48.

2. *de Bapt.* 8, 4.

3. Comparer avec *I Petr.* 3, 19-22; cf. BO REICKE, *The disobedient Spirits and christian Baptism*, Lund, 1946, pp. 95 ss.

4. A ces figures, il faudrait encore ajouter celle de Naaman, que Tertullien développe de façon très originale : « ... quapropter septics, quasi per singulos titulos, in Jordane lavit, simul ut et totius hebdomadis caneret expiationem et quia unius lavacri vis et plenitudo Christo soli dicabatur... », *adv. Marc.* IV, 9 (III, 441, 22-442, 8). De plus, les sept bains de Naaman sont le symbole des sept péchés capitaux entraînant la mort de l'âme.

speaks to us also of the rock which slaked the people in the desert, and this rock was Christ. "Isaiah had also predicted it, Tertullien tells us: "I will make rivers gush in the desert". The waters he saw in advance were those of baptism." The literary context permits us to allow that Tertullien (referring perhaps to a johannic tradition) here identifies the rock with the crucified Christ, as he does in a fleeting allusion in 'De Baptismo'. Saint Cyprien only makes Tertullien's thinking explicit when he writes: "Isaiah's prophecy is fulfilled in the Gospel when Christ who is the rock is pierced by the spear-thrust during his Passion".

But the Passion of Christ is not only the effective cause of baptism. It further configures the neophyte to Christ dead and raised. This identification is often evoked by Tertullien, although here he insists on it little enough. He has recourse to it only to justify the date of celebration of baptism "which is fittingly Easter Day, on which is consummated the Passion of the Lord in which we are baptised".

It is through the Passion that we are configured in Christ, it is it which gives its effectiveness to baptism. It is in the Passion also that the Church is born, drawn from the Saviour's side. The New Eve drawn from the new Adam during his sleep on the Cross, like a wife she is intimately associated with Christ's work and especially with the work of baptism. Tertullien describes the Church as the Mother of the baptised; a multitude of brothers will welcome the neophyte on his coming out from the holy water. Later on, taking up the same image again, the Fathers will present the baptismal pool as the maternal womb in which the Church gives birth to the Sons of God. Baptism is not therefore a simple rite of personal renewal, it introduces us into the family of the Lord, it is an incorporation into a community. And this community, a living environment for the Christian, will preserve him from God's wrath. Tertullien is first to compare the church to the ark, so that ark which saved Noah and his sons from the waves of the flood. Through the church, man is reconciled with God. Tertullien once again inflects his interpretation in a johannic sense, for a new feature is here brought to light, that of the dove. The very movement of the chapter proves to us that Tertullien there parallels the account of Genesis and Christ's baptism.

The creation of the world, Bethesda, Christ's baptism, Passion, Mara, Noah's ark, all these figures relating to baptism may seem to us disparate enough. Each one indeed throws into relief a particular aspect of the sacrament. But all are unified by the same profound bond, by the same idea which becomes clear: baptism is the sacrament of life, its waters are the "living waters", the sources of sanctification for believers, it brings about in us a new birth" by delivering us for eternal life".

2. Cycle of Exodus.

The second aspect of baptism, the aspect of liberation, is shown to advantage from the figure of Exodus and from the leaving of Egypt. "What figure is more enlightening on the sacrament of /

baptême¹ ! » Celle-ci ne fait que reprendre une tradition typologique très ancienne fondée sur l'autorité de saint Paul, mais ici encore Tertullien l'infléchit. Le texte de la Première Épître aux Corinthiens présentait le baptême comme un rite d'admission dans la communauté messianique et d'appartenance au Christ². Tertullien voit de préférence dans l'Exode le symbole de la victoire du Christ sur les démons et de la délivrance du chrétien. Au fond des eaux la puissance de Satan se trouve écrasée, comme naguère le Pharaon englouti dans la Mer Rouge. Le baptême libère le chrétien, l'arrache à l'esclavage du diable comme le peuple hébreu le fut des Égyptiens³. Notre traité n'insiste guère sur cette figure. Il se borne à évoquer un thème qui, semble-t-il, était largement développé dès cette époque et par suite familier aux fidèles de Carthage.

C'était d'ailleurs tout le récit de l'Exode et non seulement la sortie d'Égypte que l'on interprétait déjà comme une figure de l'initiation chrétienne. Dans l'*Adversus Marcionem*, Tertullien rapproche l'immolation du Christ des deux figures prophétiques de l'agneau pascal et de la brebis d'Isaïe : « Entre tant de fêtes juives, nous dit-il, le Christ a choisi le jour de Pâques (pour mourir). Moïse avait prophétisé ce mystère quand il dit : *C'est la Pâque du Seigneur*. N'était-il pas encore celui qui, *ayant à être conduit comme une brebis à l'égorgeant... désirait accomplir la figure de son sang salutaire*⁴ ? » Ces derniers mots se réfèrent au sang qui marqua, lors de l'Exode, les linteaux des maisons juives et les préserva de l'ange exterminateur. De même au jour du jugement, seuls seront sauvés ceux qui porteront

1. *de Bapt.* 9, 1.

2. *I Cor.* X, 1-6 ; cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, Paris, 1951, pp. 252, 267-268.

3. L'Égypte est aux yeux des Pères, le symbole de l'idolâtrie, de la magie, etc., autrement dit le symbole de l'esclavage du diable. Par exemple : « *Haec quidem prima per Moysen dicta sunt ad omnes utique pertinentia quoscumque dominus deus Israelis perinde de Aegypto superstitionisissimi saeculi et de domo humane servitutis eduxerit* », *Scorp.* 2 (I, 150, 9-12) ; *adv. Marc.* II, 14 (III, 354, 23 ss.) etc. ; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster (Westf.), 1925, pp. 220-221.

4. *adv. Marc.* IV, 40 (III, 559, 2-10) ; *ibidem*, V, 7 (593, 10-13). Explicité par S. CYPRIEN, *ad Demetrianum*, 22 (CSEL, 3, 367, 15-20.)

le sceau du Christ¹. Nous rejoignons là le thème de la préservation de la colère divine.

Parmi les autres figures de l'Exode, le *De Baptismo* évoque encore les eaux de Marà, l'épisode du rocher dans le désert, la tentation des Hébreux. Saint Jérôme, dans un passage repris de Tertullien², énumérera encore les soixante-dix palmiers et les sources d'Élim, Moïse et les filles de Madian etc... Peu à peu l'idée se fait jour que les diverses étapes de l'initiation baptismale reproduisent d'une certaine façon les divers moments de la vie du Christ, eux-mêmes prophétisés par toute l'histoire d'Israël. Au dernier chapitre du traité de Tertullien, la tentation du peuple hébreu est ainsi conçue comme l'antitype de la tentation du Christ à laquelle correspond à son tour celle du catéchumène.

Exode, création : à partir de ces deux figures majeures, Tertullien esquisse une série de thèmes qui seront repris et abondamment développés par la suite. Toute une typologie s'explique déjà qui va passer dans la catéchèse postérieure³. Nous trouvons simpliste parfois le principe qui a pu présider au discernement de ces figures. C'est celui que saint Cyprien bientôt énoncera en ces termes : « Sous le nom d'eau, c'est le baptême qui toujours a été signifié⁴ ». Les Pères n'ont que rarement su faire le partage entre une typologie théologiquement fondée sur le sens littéral et une typologie illustrative⁵. Le chapitre 9 du *De Baptismo* peut à juste titre nous déconcerter, où l'eau pour les mains de Pilate est mise sur le même plan que l'eau jaillissant du Christ en croix. Mais ne soyons pas trop sévères. Presque toutes ces figures sont empruntées à saint Jean ou inter-

1. « *Qua clade nemo liberabitur, nisi qui passionem Christi... fuerit obsignatus* », *adv. Jud.* 11 (II, 309, 4-5).

2. *Epist.* LXIX, 6 (CSEL, LIV, 690).

3. Signalons encore chez Tertullien l'existence d'un dernier thème typologique, traditionnel lui aussi, celui du passage du Jourdain. Tertullien l'a reçu très élaboré et a assumé des données complexes. Cf. *adv. Marc.* III, 16 (III, 402, 25 ss.) ; *ibidem*, IV, 13 (457, 16 ss.). Le Baptême nous fait rentrer dans la Terre Promise et nous remet en possession des biens divins.

4. *Epist.* LXIII, 8 (CSEL, 3, 706, 3-4).

5. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, p. 99.

baptism!" The latter merely picks up a very early typological tradition based on the authority of Saint Paul, but here again Tertullien changes it. The text of the First Epistle to the Corinthians presented baptism as a rite of admission into the messianic community and belonging to Christ. Tertullien sees from preference in Exodus the symbol of Christ's victory over devils and of the deliverance of the Christian. Deep in the waters the power of Satan is crushed, as formerly Pharaoh was swallowed in the Red Sea. Baptism frees the Christian, plucks him from slavery to the devil as the Hebrew people were from the Egyptians. Our treatise scarcely insists on this figure. It limits itself to evoking a theme which, it seems, was widely developed as early as that time, and consequently familiar to the faithful of Carthage.

Besides it was the entire account of Exodus and not only the leaving of Egypt which was previously interpreted as a figure of Christian initiation. In the 'Adversus Marcionem', Tertullien compares Christ's sacrifice with the two prophetic figures of the paschal lamb and Isaiah's sheep: "Among so many Jewish festivals, he tells us, Christ chose Easter day (to die). Moses had foretold this mystery when he said: This is the Easter of the Lord. Again was he not the one who, having to be led as a lamb to the slaughter...wished to fulfil the figure of his salutary blood?" These last words refer to the blood which marked, at the time of the Exodus, the lintels of the Jewish houses and preserved them from the exterminating angel. Likewise on the day of judgment, those alone who bear the mark of Christ will be saved. There we again come across the theme of preservation from divine wrath.

Among the other figures from Exodus, the 'De Baptismo' again evokes the waters of Mara, the episode of the rock in the desert, the temptation of the hewbrews. Saint Jerome, in a passage lifted from Tertullien, again lists the seventy palm trees and the sources of Elim, Moses and the daughters of Madian etc... Bit by bit the idea comes to light that the various stages of the baptismal initiation reproduce in a particular way the various moments of Christ's life, themselves prophesied by the whole history of Israel. In the last chapter of Tertullien's treatise, the temptation of the Hewbrew people is thus conceived as the antitype of the temptation of Christ to which corresponds in its turn that of the catechumen.

Exodus, creation: from these two major figures, Tertullien outlines a series of themes which will be taken up and abundantly developed eventually. Already a whole typology is explicit and will pass into the subsequent catechesis. We find simplistic sometimes the principle which could preside at the distinguishing of these figures. It is the one shortly to be stated in these terms by Saint Cyprien: "Under the name of water, it is baptism which has always been signified". The Fathers could only rarely make the division between a typology theologically founded on literal sense and an illustrative typology. Chapter 9 of 'De Baptismo' may with just claim disconcert us, where the water for Pilate's hands is placed in the same scheme as the water gushing from Christ on the cross. But let us not be too harsh. Nearly all these figures are borrowed from Saint John or/

prêtées à partir de lui. Or les exégètes contemporains¹ redécouvrent que le quatrième Évangile leur attribuait déjà une portée symbolique, peut-être même sacramentaire. Quant aux illustrations elles-mêmes, « elles prennent un sens là où elles sont des signes qui permettent de reconnaître les analogies théologiques² ». Depuis Tertullien et peut-être à cause de lui, toutes ces figures baptismales font désormais partie de notre héritage³, elles ont inspiré de très près notre liturgie⁴. Nous pouvons du moins reconnaître à Tertullien le mérite d'avoir le premier recueilli et condensé — et de quelle magistrale manière ! — toute cette imaginerie symbolique aussi vénérable que la Bible...

1. Cf. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, Paris, 1951 ; H. RIESENFELD, *La Signification Sacramentaire du Baptême Johannique*, Dieu Vivant, n. 13, pp. 31-37 ; F.-M. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Évangile*, Rev. Thom., XLVIII (1948) pp. 347-393 ; du même, *L'Esprit et l'Esprit*, Rev. Thom., XLIX (1949) pp. 5-30 ; H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannes-Evangeliums*, Uppsala, 1950 ; E. BOISMARD, *L'Évangile aux quatre dimensions*, Lumière et Vie, 1 (1951), pp. 94-114 ; etc.

2. J. DANÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 108.

3. Nous pouvons en découvrir un témoignage dans la décoration des baptistères ; cf. par exemple, L. DE BRUYNE, *La décoration des Baptistères paléo-chrétiens*, dans *Miscellanea Liturgica in honorem C. Mohlberg*, t. I, Roma, 1948, pp. 189-200, spécialement, pp. 191-195 ; A. G. MARTIMORT, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, Rivista di Archeologia Cristiana, XXV (1949) pp. 105-114. DOM WILPERR a signalé un rapprochement intéressant entre les figures du ch. 9 de notre traité et les peintures des Chambres des Sacrements de Callixte, dans *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg i. Brsg., 1903, p. 264-266 (voir t. 2, fig. 27 : le Rocher, le Poisson, le Baptême du Oint, le Paralytique ; cf. Catacombe de sainte Priscille, fig. 16 : l'Arche de Noé, comme figure du baptême).

4. Le simple rapprochement du chapitre 9 et de la liturgie pascale est significatif. L'évêque, au cours de la Bénédiction des fonts, chante la Préface suivante : « ... Je te bénis, créature d'eau, par ce Dieu qui te fit jaillir de la source du paradis et te prescrivit d'arroser toute la terre de quatre fleuves, qui mit en toi au désert quand tu étais amère, une douceur qui permit de te boire, et te tira du rocher pour son peuple altéré. Je te bénis encore par Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, qui, à Cana de Galilée, dans un signe admirable, te changea en vin par sa puissance, qui te foula de ses pieds, et qui, au Jourdain, fut baptisé en toi ; qui te fit jaillir avec le sang de son côté et ordonna à ses disciples de baptiser en toi les croyants ».

V

*L'initiation chrétienne*¹

Bien que le *De Baptismo* s'en tienne à un plan strictement doctrinal et disciplinaire, il n'est pas sans nous fournir de précieuses données sur l'initiation chrétienne et la liturgie baptismale au début du troisième siècle. Car c'est l'une des originalités de ce traité que de fonder son élaboration doctrinale sur la pratique liturgique, invoquée déjà comme une sorte de lieu théologique. C'est donc grâce au *De Baptismo* que pour une part nous sommes capables de reconstituer dans ses grandes lignes le rituel baptismal de l'église de Carthage à cette époque.

Cette liturgie, Tertullien la supposait connue de ses lecteurs. Il ne s'y réfère que par allusions et celles-ci risquent de nous échapper. Pour en retrouver le sens, nous ne pouvons que les élucider et les interpréter à la lumière soit d'autres passages de Tertullien, soit d'écrits un peu postérieurs, comme la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte ou les Lettres de saint Cyprien. C'est ce travail que nous essayons d'esquisser, envisageant successivement les deux parties de l'initiation chrétienne : le catéchuménat et le baptême.

I. Le **Catéchuménat** a) *But de l'institution*. Dès les premiers temps de l'Église, nous voyons les apôtres exiger de tout candidat au baptême une confession de foi² et parallèlement une ferme et véritable conversion des mœurs³. Ce qui suppose, au

1. Pour l'ensemble de ce chapitre, nous nous permettons de renvoyer une fois pour toutes à la seule étude récente sur le sujet : DOM E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Bruges, 1947, pp. 163-216.

2. Cf. Actes, 8, 35 ; 16, 31 ; Eph. 1, 13. Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne*, 2^e éd., Paris, 1948, p. 14 ; H. CHIRAT, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris, 1949, p. 136 ; J. DE GHELINCK, *Patristique et Moyen-Âge*, T. I., *Les Recherches sur les Origines du Symbole des Apôtres*, Gembloux, 1946, pp. 187 ss.

3. « Regardez-vous comme morts au péché, dira Saint Paul aux baptisés, mais comme vivants pour Dieu dans le Christ-Jésus », Rom. 6, 11 ; et saint Jean : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché », 1 Jh., 3, 9.

are interpreted from him. Now contemporary exegetists are rediscovering that the fourth Gospel already attributed a symbolic meaning to them, perhaps even a sacramental one. As for the illustrations themselves, "there they take on a meaning in which they are signs which allow us to recognise theological analogies". Since Tertullien and perhaps because of him, all these baptismal figures henceforth form part of our heritage, they have strongly influenced our liturgy. We can at least recognise in Tertullien the value of being first to assemble and condense - in what a masterly fashion - all of that symbolic imagery as venerable as the Bible....

V.

Christian Initiation.

Although the 'De Baptismo' is limited strictly to a doctrinal and disciplinary plan, it does not fail to provide us with precious information on Christian initiation and the baptismal of the innovations of this treatise that it bases its doctrinal development on liturgical observance, already invoked as a kind of theological premise. It is therefore thanks to the 'De Baptismo' that in part we are capable of reconstituting in its outlines the baptismal ritual of the church of Carthage at that time.

This liturgy, Tertullien assumed was known to his readers. He refers to it only by allusions and these latter risk eluding us. To find the meaning of them again, we can only explain them and interpret them in the light either of other passages from Tertullien, or from writings a little later in date, like the 'Apostolic Tradition' of Hippolyte or the Letters of Saint Cyprien. It is this work we attempt to sketch, considering successively the two parts of Christian initiation, the catechumenate and baptism.

1. The Catechumenate.

(a) Aim of the institution. From the earliest times of the Church, we see the apostles demand from any candidate to baptism a confession of faith and besides a firm and genuine conversion of morals. Which supposes /

moins dans les cas habituels, un certain temps de préparation morale et intellectuelle, et en conséquence une certaine distinction entre fidèles et catéchumènes. Si nous ne sommes pas encore en présence d'un catéchuménat institué, avec tous les traits qui plus tard le caractériseront, il tend déjà à le devenir. A partir de 170 environ, divers indices nous font entrevoir une évolution rapide dans ce sens¹. Toute une suite d'événements dont Tertullien est l'écho, révélèrent l'insuffisance générale de la formation chrétienne, tant doctrinale que morale. Les communautés chrétiennes apparaissent en effet littéralement déchirées par les hérésies dont la propagande « diabolique » se montrait efficace auprès des catéchumènes et des fidèles peu instruits. Notre traité en est lui-même la preuve. D'autre part la croissance numérique des églises n'était pas allée de pair avec une croissance égale dans la ferveur². Tertullien, nous le savons, se rangeait parmi les intransigeants et les rigoristes ; mais les abus qu'il signale, même s'il les grossit, ne sont pas imaginaires, et ils mettaient en cause jusqu'au clergé³. Or au même moment, le mouvement de conversion, lent jusqu'alors, commençait à s'amplifier et allait poser de nouveaux problèmes. Comment une communauté numériquement restreinte, en butte à des difficultés intérieures, parviendrait-elle à s'assimiler une masse de plus en plus considérable de convertis encore marqués par leurs habitudes païennes ?

Pour faire face à cette situation complexe et répondre à ces divers besoins, l'Église spontanément chercha à intensifier la formation religieuse et par suite à donner plus d'ampleur au catéchuménat, son « noviciat », *tirocinia audito-*

1. Cf. DOM CAPELLE, *L'Introduction du catéchuménat à Rome*, *Rech. Théol. Anc. et Mod.* V (1933) pp. 129-154; J. LEBRETON, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle*, *Rech. Scienc. Relig.* XXIV (1934) pp. 129-139. Il nous semble difficile d'admettre avec MAYER et le P. JUNGSMANN un catéchuménat institutionnel avant 170. L'*Apologétique* de SAINT JUSTIN ignore toute distinction de classes. Par ailleurs, les Marcionites, pour le reste si « traditionnels », ignoraient cette institution. Sans doute l'auraient-ils maintenu, s'ils l'avaient connu.

2. Cf. en particulier le *de Spec.* 1, 2, etc.; *de Idol.* 12 et passim; *de Paen.* 6; *de Cult. fem.* I, 9; II, 1 ss.

3. Cf. G. BARDY, *Le Sacerdoce chrétien d'après Tertullien*, *Suppl. Vie Sptr.* 59 (1939) pp. 114-119.

rum comme l'appelle Tertullien¹. Il semble aussi qu'elle se montra plus exigeante. Le *De Baptismo* intentionnellement insiste sur cette perfection dans la foi que requiert le baptême et qui est pour Tertullien une condition nécessaire à sa réception². Plus encore, il se montre soucieux de la sainteté de vie des futurs néophytes. Dans le *De Pœnitentia*, il écrira même : « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour mettre fin à nos péchés ; mais, parce que nous y avons mis fin, déjà nous sommes moralement lavés³ ». « Citoyen de la Jérusalem céleste⁴ », le chrétien désormais ne doit plus pécher. C'est ce principe qui est sous-jacent à toutes les règles pratiques posées dans le *De Baptismo*, à propos par exemple du baptême des enfants, des vierges et des veuves. Ces mesures se justifient encore par la sévérité de la discipline pénitentielle alors en vigueur. En cas de faute grave, d'adultère notamment, le fidèle n'avait la ressource que d'une unique pénitence, pénible et humiliante, considérée déjà comme une faveur⁵. Aux yeux de Tertullien, le baptisé qui revient à sa vie de pécheur ne peut habituellement échapper au feu de l'enfer⁶. On comprend combien, dans ces conditions, il était nécessaire d'éprouver la vertu des nouveaux convertis et de leur accorder un délai pour réfléchir. « Temps d'épreuve et de réflexion », c'est en ces termes que Tertullien caractérise le catéchuménat⁷.

Peut-être faudrait-il mentionner aussi, comme facteur de ce développement, l'influence des cultes à mystères. Notre traité lui-même suggère le rapprochement⁸. « Les chrétiens, note Dom Capelle, ont dû penser que l'accès aux vrais mystères méritait une préparation au moins aussi

1. *de Paen.* VI, 14 (éd. Hemmer, pp. 28-29).

2. *de Bapt.* 13.

3. *de Paen.* VI, 17 (éd. Hemmer, pp. 28-29).

4. *de Cor.* 13 (II, 182, 21).

5. Cf. *de Paen.* IX à XII (éd. Hemmer, pp. 38-51).

6. *de Bapt.* 8, 5 ; 10, 7.

7. « ... hæc accedentibus ad fidem proponenda et ingredientibus in fidem inculcanda est, ut accedentes deliberent, observantes perseverent, non observantes renuntient sibi... », *de Idol.* 24 (I, 53, 1-4).

8. *de Bapt.* 5.

at least in customary cases, a certain period of moral and intellectual preparation, and as result a certain distinction between believers and catechumens. If we are not yet in the presence of an instituted catechumenate, with all the features which will later characterise it, it is already tending that way. From about 170, various indications hint at a speedy evolution in that sense. ① A whole sequence of events of which Tertullien is the echo, revealed the general inadequacy of the Christian education, doctrinal as much as moral. The Christian communities appear in effect literally torn by heresies whose "devilish" propaganda was effective on catechumens and ill-instructed believers. Our treatise itself is proof of this. On the other hand the numerical belief of the churches was not on a par with one belief equal in fervour. ② Tertullien, we know, aligned himself among the intransigents and the strict; but the abuses he indicates, even if he exaggerates them, are not imaginary, and implicated even the clergy. ③ But at the same time, the work of conversion, slow up to that period, began to increase and went on to pose fresh problems. How would a community limited numerically, subject to interior difficulties, succeed in assimilating a more and more considerable mass of converts still marked by their pagan customs?

To face up to this complex situation and to meet its various needs, the Church spontaneously sought to intensify religious teaching and consequently to give more scope to the catechumenate, its "novitiate", 'tirocinia auditorum' as Tertullien calls it. ④ It seems also that it proved more demanding. The 'De Baptismo' intentionally insists upon that perfection in faith baptism requires and which for Tertullien is a necessary condition for its reception. ⑤ Further yet, he shows himself concerned for the sanctity of life of future neophytes. In the 'De Paenitentia', he will even write: "We are not dipped in the water to put an end to our sins; but, because we have put an end to them, already we are morally washed". ⑥ "Citizen of the New Jerusalem" ⑦ henceforth the Christian must sin no longer. It is this principle which underlies all the practical rules set down in the 'De Baptismo', relating for example to the baptism of children, virgins and widows. These measures are justified again by the severity of the penitential discipline then in force. In the case of a serious offence, adultery particularly, the believer had only the resource of a single penitence, painful and humiliating, already considered as a favour. ⑧ In Tertullien's eyes, the baptised person who reverts to his sinner's life cannot habitually escape hellfire. ⑨ One can understand, in these circumstances, how it was necessary to test the virtue of the new converts and to grant them a period to reflect. "Time for examination and reflexion", it is in these terms that Tertullien characterises the catechumenate. ⑩

Perhaps one should also mention, as a factor in this development, the influence of obscure creeds. Our treatise itself suggests the comparison. "Christians, observes Dom Capelle, were bound to think that access to the true mysteries deserved a preparation at /

soignée que celle qu'exigeaient les cultes des démons¹. » A diverses reprises, Tertullien répète qu'il ne convient pas « de jeter les choses saintes aux chiens et les perles aux porceaux² ». Et c'est encore ce principe qu'il invoque pour justifier la séparation des classes dans les assemblées liturgiques³.

b) *Étapes du catéchuménat*⁴. Le nouveau converti, accompagné de ceux qui l'avaient conduit à la « vraie lumière », devait d'abord se présenter devant un prêtre ou un diacre désigné à cet office ; il était soumis à un premier et rapide examen. Tertullien ne fait pas explicitement mention de cette démarche initiale, mais elle est attestée par la *Tradition Apostolique*⁵ et nous semble impliquée par les exigences de la vie chrétienne d'alors, qui considérait un certain nombre de professions comme incompatibles avec la foi. Bien qu'on n'eût pas encore dressé de listes officielles d'exclusion, Tertullien déjà avait posé en principe qu'un chrétien devait renoncer à toute situation présentant des attaches avec l'idolâtrie, et cela, au moins implicitement, était admis⁶. Il convenait donc d'en avertir les « postulants ». D'autre part, il était prudent, en temps de persécution, de s'enquérir de la pureté d'intention des convertis.

Dans les jours qui suivaient cette première démarche, on devait procéder à une rapide instruction, initiant aux grandes vérités chrétiennes et aux exigences fondamentales

1. DOM CAPELLE, *art. cit.*, pp. 150-152. « Morphologiquement, note M. Marrou, le christianisme est une religion-à-mystères », H. I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, p. 417.

2. *de Bapt.* 18, 1 ; cf. *ad Uxor.* II, 5 (II, 118, 9 ss.).

3. *de Præsc.* XLI, 2 (II, 53, 6-7). Sur la discipline de l'arcane, cf. E. DE BACKER, *op. cit.* pp. 366 ss. ; E. VACANDARD, *ap. Dict. Hist. et de Geo. Eccles.*, III, col. 1497-1513.

4. Cf. E. DICK, *Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat*, *Zeitsch. f. Kath. Theol.* 63 (1939) pp. 17-25.

5. *Trad. Apost.* 16 (éd. BOUTE, coll. Sources Chrétiennes, Paris, 1946, pp. 43-44). Cf. F. J. DÖLGER, *Das Garantienwerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe*, A. C., III (1932) pp. 260-277.

6. Cf. *de Idolotria*, passim. Sa position de principe se trouve confirmée par SAINT CYPRIEN, *Epist.* 2 (CSEL 3, 468) ; HIPPOLYTE, *Tradit. Apost.* 16 (pp. 43-46). Cf. G. BARDY, *Conversion au Christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, pp. 237-249 ; P. MONCEAUX, *op. cit.* pp. 253-290 ; A. D'ALÈS, *op. cit.* pp. 408-425.

de la morale. Après cette catéchèse sommaire, le postulant était reçu catéchumène. Au temps de saint Augustin¹, le rituel d'admission avait pris une certaine ampleur. Le postulant était marqué au front du signe de la croix. Le diacre ou le prêtre soufflait sur son visage en récitant une prière d'exorcisme ; il lui imposait les mains et lui conférait le sacrement de sel bénit... Plusieurs éléments de ce rituel paraissent très anciens. Mais ils doivent remonter à une époque postérieure à Tertullien puisque celui-ci ne les mentionne nulle part. Par contre, c'est de son temps peut-être que s'introduisit ici une première renonciation aux démons dont il nous parle ailleurs².

C'est alors que s'ouvrait pour le catéchumène cette période de formation à laquelle nous faisons allusion et dont les exercices se déroulaient en marge du culte des fidèles. Outre l'initiation aux Mystères de l'Écriture qui constituait l'élément habituel de cette catéchèse pré-baptismale³, celle-ci comportait également un enseignement plus systématique et rationnel. Nous pouvons nous en faire une idée à partir des formules des « Règles de foi⁴ » que nous transmettent divers écrits de Tertullien. Les articles du symbole baptismal peu développés laissaient prise à des interprétations abusives et tendancieuses de la part des hérétiques⁵ ; il était donc nécessaire, pour en préserver le sens, de les expliciter et de les expliciter. De là l'insistance sur les vérités chrétiennes mises en question : unité du Dieu tout-puissant,

1. Cf. B. BOSCH, *de Initiatione Christiana secundum doctrinam S. Augustini*, Rome, 1939, pp. 48-60. Comparer avec le rituel de l'Église Romaine vers la même époque : A. CHAVASSE, *Deux Rituels dans le Sacramentaire Gélasien*, dans *Études de Critique et d'Histoire religieuses*, Lyon, 1948, pp. 91-95.

2. *de Spect.* 13 (I, 15, 17) : « qui bis idolis renuntiamus ».

3. Telle était du moins la pratique de l'Église au IV^e siècle, tant en Orient qu'en Occident.

4. Ces formules ne s'identifient pas avec celles du Symbole baptismal encore qu'elles ne soient pas sans rapport avec elles. Cf. p. 39, n. 4. Comme point de comparaison avec saint Irénée, cf. H. HOLSTEIN, *Les formules de Symbole dans l'œuvre de saint Irénée*, *Rech. Scienc. Relig.* XXXIV (1947), pp. 454-461.

5. Les Valentiniens, observe par exemple Tertullien, professent la foi commune dans les ambiguïtés d'une langue à double sens, *adv. Val.* I (III, 173, 6-7). Plus simplement, saint Irénée avait dit : « Ils parlent comme nous, mais leurs pensées sont autres », *adv. Haer.* I præf. (éd. HARVEY, I, 4, 5).

least as careful as that demanded by religions of the devils".^① At various times, Tertullien repeats that he does not agree "with throwing holy things to dogs and pearls to swine".^② And again it is this principle he invokes to justify separation of the classes in liturgical gatherings.^③

b) Stages of the catechumenate.^④ The new convert, accompanied by those who had led him to the 'true light', firstly had to present himself before a priest or a deacon nominated to that office; he was submitted to a preliminary and swift examination. Tertullien does not explicitly make mention of this initial step, but it is attested by the 'Apostolic Tradition'^⑤ and seems to us implied by the demands of Christian life at that time, which considered a certain number of professions as incompatible with the faith. Although official lists of exclusion had not yet been drawn up, Tertullien had already laid down in principle that a Christian should renounce any occupation offering contacts with idolatry, and that, at least implicitly, was accepted.^⑥ It was proper therefore to warn the 'candidates' of this. On the other hand, it was prudent, in time of persecution, to inquire about the purity of intention of converts.

In the days following this first step, one had to undertake a rapid instruction, initiating one into the great Christian truths and into the basic requirements of morality. After this brief catechesis, the candidate was received as a catechumen. At the time of Saint Augustine,^⑦ the ritual of admission had taken on a certain depth. The candidate was marked on the brow with the sign of the cross. The deacon or priest blew on his face while reciting a prayer of exorcism; he laid his hands on him and conferred on him the sacrament of blessed humour....Several elements of this ritual seem very old. But they must go back to a time later than Tertullien since the latter nowhere mentions them. On the other hand, it is perhaps from his time that the renunciation of devils he tells us of elsewhere is first introduced.^⑧

It is at this time began for the catechumen that period of training to which we made allusion and whose performances unfolded on the fringe of the faithful's worship. In addition to initiation to the mysteries of the scripture which constituted the customary part of this pre-baptismal catechesis^⑨ the latter also included a more systematic and rational instruction. We can work out an idea of it from certain formulas of the "Rules of faith"^⑩ various of Tertullien's writings convey to us. The poorly-developed articles of the baptismal creed were open to abusive and tendentious interpretations on the part of heretics;^⑪ it was therefore essential, to preserve the meaning of them, to explain them and make them explicit. Out of that came insistence on the Christian truths in question: oneness of God Almighty, /

rôle du Verbe créateur et illuminateur, naissance virginale du Christ, réalisme de l'Incarnation, rédemption de la chair. C'est un résumé, un condensé de cet enseignement dogmatique que nous offrent les « Règles de foi ». En ce temps de confusion et d'hérésies, elles étaient devenues le critère de la foi orthodoxe et le symbole de la communion ecclésiastique¹. Cette catéchèse comportait encore un enseignement moral. Le plus souvent, on enseignait le Décalogue², et les événements de la vie quotidienne donnaient occasion d'insister sur tel point particulier. Certains traités de Tertullien sont peut-être l'écho de cette prédication très concrète³.

Le temps d'instruction pour le catéchumène avait une durée assez variable qui pouvait dépendre des dispositions du sujet, de son âge et des circonstances⁴. Plus tard seulement elle sera fixée à trois ans. Tertullien conseille, en cas d'hésitation et de doute, de différer le baptême, à cause des exigences de la discipline pénitentielle qui n'admettait, nous l'avons dit, qu'une unique pénitence. Ce n'était pas sans danger, car certains catéchumènes « sûrs du pardon indubitable, se donnaient licence de pécher⁵ ». Cette mentalité persistera et, malgré les efforts des pasteurs, ne cessera de se généraliser.

Dès cette première étape, en cas de nécessité et de danger de mort ou en temps de persécution, le catéchumène pouvait recevoir le baptême sans plus tarder. Un simple laïc pouvait alors baptiser légitimement⁶. Mais en temps normal, une seconde étape restait à franchir.

1. de *Præsc.* XXXVI, 5 (II, 46, 15-25); *ibid.* XX, 8-9 (II, 21, 25-30) : « ... dum una omnes probant unitatem communicatio pacis, et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quæ jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio ». Cf. J. DE GHELINCK, *Patristique et Moyen-Âge*, t. 1, *Les Recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Gembloux, 1946, p. 225.

2. « ego ad deum potius argumentabor hunc modum temporis, ut decem menses decalogo magis inaugurent hominem, ut tanto temporis numero nascamur quanto discipline numero renascimur », de *Anima*, 37, 4 (I, 363, 21-24).

3. de *Virg. Velan.*, de *Cor.*, de *Cult. Fem.* Cf. P. MONCEAUX, *op. cit.* p. 366.

4. de *Bapt.* 18.

5. de *Paen.* VI, 3 (éd. Hemmer, pp. 24-25).

6. de *Bapt.* 17, 3. Cf. Le Baptême de Perpétue et ses compagnons : celui-ci leur est donné sans autre délai (éd. *Flor. Patr.* XLIII, III, 5, pp. 12-13).

Aux approches de Pâques, si le prêtre ou le diacre chargé de l'instruction du catéchumène jugeait sa préparation suffisante, celui-ci pouvait poser sa candidature d'admission¹. Il prenait rang alors parmi ceux que bientôt on appellera à Rome les *electi*, en Afrique et ailleurs, les *competentes*². Ces « élus » avaient à passer un nouvel examen et, semble-t-il, devant l'évêque lui-même, qui cherchait moins à s'assurer de la science des candidats que de leurs dispositions morales. La *Tradition Apostolique* note en effet : « Ceux qui les ont amenés rendent témoignage qu'ils se sont conduits de cette manière³... » Ces témoins, semble-t-il, auraient eu pour rôle d'assurer une sorte de contrôle de la part de la communauté et auraient été responsables devant elle de la conduite du catéchumène. L'interrogation ne se déroulait pas encore selon des formules stéréotypées. Le *De Baptismo* suggère en plusieurs endroits des questions analogues à celles que l'évêque pose aujourd'hui encore lors des ordinations : « Savez-vous s'ils en sont dignes⁴ ? »

Cette seconde phase paraît de courte durée, quelques semaines au plus. Volontiers nous verrions là une sorte de retraite, préparatoire à la fois au baptême et à la première communion. C'est seulement au quatrième siècle qu'elle prendra une importance plus grande avec la discipline des scrutins. Durant les jours qui précédaient immédiatement le baptême, l'évêque ou un prêtre enseignait aux catéchumènes, en la leur commentant, l'oraison dominicale qu'ils auraient à réciter au cours de la synaxe eucharistique⁵. Le

1. Cf. de *Paen.* VI, 10-14 (éd. Hemmer, pp. 26-27) ; dans ce passage Tertullien fait allusion à ceux qui parviennent à circonvenir celui qui était chargé d'inscrire les candidats.

2. Pour Tertullien, « *audientes* » (de *Paen.* VI, 15), « *auditores* » (de *Paen.* VI, 14), « *novitiosi* » (de *Paen.* VI, 1) « *catechumeni* » (de *Præsc.* XLI, 2-4, II, 53, 4) sont des termes synonymes. C'est pourquoi il devra recourir à des constructions comme celle-ci : « *ingressuri baptismum* » pour désigner la deuxième classe du catéchuménat. Cf. CH. MORHMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermonen des hl. Augustin*, t. I, Nimègue, 1932, p. 90. En sens contraire, cf. E. DEKKERS, *op. cit.* pp. 167-169.

3. *Trad. Apost.* 20 (pp. 47-48) ; cf. S. CYPRIEN, *Epist.* XIV, 4 (CSEL, 3, 512, 16-513, 1).

4. de *Bapt.* 18, 2-3.

5. Cf. F. J. DÖLGER, *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder*, A. C. II (1930) pp. 142-155, spécialement pp. 151-154. Le *de Oratione* reproduit sans doute l'une de ces « homélies ».

role of the creative and illuminating Verb (Word), the virgin birth of Christ, the reality of the Incarnation, redemption of the flesh. It is a summary, a condensation of that dogmatic teaching the "Rules of faith" offer us. In that time of confusion and heresies, they had become the criterion of orthodox faith and the creed of ecclesiastical communion. ^① This catechesis moreover included moral instruction. Most often, the Decalogue was taught ^② and the happenings of daily life gave the opportunity to emphasise any special point. Some of Tertullien's treatises are perhaps the echo of this very solid preaching.

The length of instruction for the catechumen had a duration variable enough to depend on the aptitudes of the subject, his age and circumstances. Only later was it fixed at three years. Tertullien advises, in the case of hesitation and doubt, postponement of baptism, owing to the demands of the penitential discipline which allowed, as we have said, only a single penitence. This was not without danger, for some catechumens "sure of pardon beyond doubt, gave themselves licence to sin". This mentality will persist, and, in spite of the efforts of ministers, will not cease from spreading.

After this first stage, in cases of necessity or of danger of death or in times of persecution, the catechumen could receive baptism without further delay. An ordinary layman could baptise lawfully then. But in ordinary times, a second stage remained to be traversed.

With Easter approaching, if the priest or deacon entrusted with the instruction of the catechumen considered his preparation sufficient, the latter could present his candidature of admission. He took his place then among those soon to be called the 'electi' in Rome, in Africa and elsewhere, the 'competents'. These "chosen ones" had to pass a fresh examination and, it seems, before the bishop himself who sought less to convince himself of the learning of the candidates than of their moral disposition. The 'Apostolic Tradition' indeed observes: "Those who brought them give evidence that they behaved in that way.." These witnesses, it seems, would have had the function of insuring a kind of check on the part of the community and would have been responsible before it for the conduct of the catechumen. The examination did not take place yet according to stereotyped formulas. The 'De Baptismo' suggests in several places questions analagous to those the bishop still asks today at ordinations: "Do you know if they are worthy of it?"

This second phase seems of short duration, some weeks at the most. We would willingly see in it a kind of retreat, preparatory at once to baptism and to first communin. It is only in the fourth century that it takes on a greater importance with the discipline of the investigations* (votes?). During the days immediately preceding baptism, the bishop or a priest taught the catechumens, while commenting on it, the Lord's Prayer which they would have to recite in the course of the eucharistic synaxe. The /

* uncertain about this ecclesiastical point.

catéchumène devait aussi multiplier ses actes personnels de pénitence : prière, jeûnes, genuflexions, veilles¹. Ces exercices, traditionnels dans l'Église, témoignaient de la sincérité du repentir et avaient pour but d'attirer la miséricorde de Dieu. Ils avaient aussi une valeur d'exorcisme, car, nous l'avons dit, le catéchuménat n'était pas seulement considéré comme une période d'enseignement mais d'abord comme l'expulsion du démon installé dans l'homme païen². Et l'on pensait que le diable, sentant sa proie lui échapper, allait tenter un dernier assaut pour la retenir. Jusqu'au baptême, le catéchumène devait donc redoubler de vigilance et rester constamment en état d'alerte. De là cette part d'ascèse, car « en affligeant la chair et l'esprit, nous satisfaisons pour le péché et en même temps nous nous munissons contre les tentations à venir³ ».

II. Liturgie du baptême

La liturgie baptismale frappe surtout par sa simplicité et son dépouillement qui contrastent singulièrement avec l'éclat et le faste des cérémonies païennes ou des religions à mystères⁴. Nous sommes loin encore de la splendeur liturgique que laissent entrevoir les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem ou de saint Ambroise ; c'est seulement après la paix de l'Église que cette liturgie prendra de l'ampleur, mais déjà elle est en possession de ses rites et symboles essentiels. Elle se déroulait habituellement dans le prolongement de la grande vigile pascale, « la mère de toutes les vigiles » dira saint Augustin⁵. Par là était souligné le parallélisme, essentiel aux yeux des Pères, entre le mystère du baptême et celui de Pâques.

1. *de Bapt.* 20, 1.

2. Cf. F. J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn, 1909, pp. 80-85. Sur la valeur du jeûne, cf. *de Jejun.* 8 (I, 284, 4 ss.), 12 (I, 290, 9 ss.). Comparer avec *Extraits de Théodote*, 84 (éd. SAGNARD, coll. Sources Chrétiennes, pp. 208-209).

3. *de Bapt.* 20, 1.

4. *de Bapt.* 2. Sur le caractère de la liturgie primitive, cf. G. BARDY, *Conversion...*, pp. 280-291.

5. *Serm.* 219 (P. L., 38, 1088).

En confrontant les divers textes où Tertullien traite de la cérémonie baptismale¹, nous parvenons à reconstituer le rituel suivant : après la bénédiction de l'eau, le catéchumène renonçait aux démons ; puis c'était le rite baptismal proprement dit : la triple immersion avec la triple profession de foi ; l'évêque conférait l'onction au nouveau baptisé, le « consignait » et lui imposait les mains ; celui-ci participait alors et pour la première fois à la synaxe eucharistique au cours de laquelle il communiait au corps et au sang du Christ.

a) Rites baptismaux.

À l'aurore, sans doute dès le chant du coq², toute la communauté chrétienne se rendait auprès de la piscine baptismale. L'évêque y procédait à la bénédiction des eaux. Le *De Baptismo* est pour l'Occident le premier témoin de cette bénédiction. Si Tertullien ne va pas jusqu'à la présenter comme partie intégrante de la liturgie du baptême, il y attache une grande importance et considère ce rite comme essentiel au sacrement. Tous les Pères après lui, tant en Orient qu'en Occident, partageront cette façon de voir³.

La bénédiction de l'eau comportait vraisemblablement une épiclese au Saint-Esprit. Les expressions du *De Baptismo* excluent l'hypothèse d'une épiclese au Logos. Mais il nous faut remarquer qu'à l'époque où nous sommes, la théologie concernant le Saint-Esprit n'était qu'à peine ébauchée et, selon les perspectives, les Pères n'hésitaient pas

1. Cf. *de Car. Res.* 8 (III, 36, 29 ss.) ; 26 (63, 11 ss.) ; *adv. Marc.* I, 14 (III, 308, 19) ; *de Præsc.* 36, 5 (II, 46, 20-23) ; *de Cor.* 3 (II, 157, 12 ss.).

2. La vigile se prolongeait la nuit entière, cf. *ad Ux.* II, 4 (II, 117, 11-12). La mention du chant du coq est rapportée par *Trad. Apost.* 21 (p. 49). Cf. DOM MOELLER, *L'antiquité de la double messe de Pâques et de Pentecôte*, *Rev. des Quest. Lit. et Parois.*, février 1942, pp. 26-49 ; J. A. JUNGMANN, *Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum*, *Liturg. Jahrbuch*, 1951, pp. 48-54.

3. Cf. E. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font*, Oxford, 1935 ; B. NEUBEUSER, *de Benedictione aquæ baptismalis*, *Ephem. Liturg.* XLIV (1930) pp. 194-207, 258-296. F. J. DÖLGER, *Aqua Ignita*, A. C. V (1936) pp. 175-183.

catechumen had also to increase his personal acts of penitence: prayer, fasts, genuflexions, vigils. These exercises, traditional in the church, were evidence of sincerity to repent and had as their goal the attraction of God's mercy. They had also the value of exorcism, for, as we have said, the catechumenate was not only considered as a period of education but first of all as the expulsion of the devil installed in pagan man. And it was thought that the devil, sensing his prey escape him, would attempt a last assault to hold it. Until baptism, the catechumen had therefore to redouble his vigilance and remain constantly in a state of alertness. Out of this came the solitary part, for "by afflicting the flesh and the spirit, we are enough for sin and at the same time we provide ourselves against temptations to come".

2. Liturgy of Baptism. The baptismal liturgy strikes one above all by its simplicity and scrutiny which contrast singularly with the blast and display of pagan ceremonies or weird religions. We are still far from the liturgical splendour the catècheses of Saint Cyril of Jerusalem or of Saint Ambrose hint at; it is only after peace in the Church that liturgy spreads, but already it is in possession of its rites and essential creeds. It normally unfolded in the prolongation of the great paschal vigil, "the mother of all vigils" Saint Augustine will say. Through this was underlined the parallel, essential in the eyes of the Fathers, between the mystery of baptism and that of Easter.

Comparing the various passages in which Tertullien treats the baptismal ceremony, we succeed in reconstituting the following ritual; after the blessing of the water, the catechumen renounced the devils; then came the baptismal rite properly speaking: the triple immersion with the triple profession of faith; the bishop conferred unction on the one newly baptised, "ordained" him and laid his hands on him; the latter participated then and for the first time in the eucharistic synaxe in the course of which he communicated with the body and blood of Christ.

(a) Baptismal Rites.

At dawn, no doubt from cockcrow, the whole christian community proceeded to the baptismal pool. There, the bishop undertook the blessing of the waters. The 'De Baptismo' is for the West the first evidence of this blessing. If Tertullien does not go as far as to present it as an integral part of the liturgy of baptism, he attaches great importance to it and considers this rite as essential to the sacrament. All the subsequent Fathers, likewise in East and West will share this view.

The blessing of the water very likely included invocations to the Holy Spirit. The expressions of 'De Baptismo' exclude the hypothesis of invocations to the Logos. But we must observe that at that time, the theology concerning the Holy Spirit was only scarcely outlined and, according to the perspectives, Fathers did not hesitate /

à attribuer le même effet tantôt à l'Esprit tantôt au Verbe¹.

Après avoir quitté ses vêtements, le catéchumène entrait dans la piscine. Il devait prononcer d'abord son abjuration à Satan selon la formule suivante : *Renuntio diabolo et pompae et angelis ejus*². Durant ce temps, l'évêque lui imposait la main en « un geste de puissance agissante, de transmission de protection, à la fois symbolique et réel et chargé d'efficacité divine³ ». Ce secours divin allait permettre au catéchumène de s'affronter aux démons. Dans le *De Baptismo*, Tertullien ne fait, au moins explicitement, aucune allusion à ce rite. Mais ailleurs il l'invoque souvent pour fonder ses exigences morales : à ses yeux, c'est cette renonciation foncière à Satan qui commande tout le comportement du chrétien dans le monde⁴. Dans cette formule d'abjuration, les « pompes du diable » désigneraient non pas des êtres personnels mais l'idolâtrie dans toutes ses manifestations⁵. « Voilà ce qu'étaient les pompes du siècle, du diable et de ses anges, écrit Tertullien : c'étaient les dignités du siècle, honneurs, solennités, quêtes de suffrages populaires, vœux mensongers, servitudes des humains, vaines louanges, gloires honteuses et au fond de tout cela l'idolâtrie⁶. » Le catéchumène devait donc comprendre qu'il renonçait maintenant et définitivement au genre de vie qu'il avait connu jusqu'alors. Cette abjuration marquait pour lui très concrètement le commencement d'une vie nouvelle.

A la suite de cette renonciation, avait lieu le baptême

1. F. J. DÖLGER, *Das Fisch-Symbol...* pp. 71-87 ; J. QUASTEN, *The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century*, *Theological Studies*, 7 (1946) pp. 309-313.

2. Une autre formule paraît avoir été également en usage, qui substituait *saculo à angelis*. Cf. E. DEKKERS, *op. cit.* p. 183, note 2.

3. DOM CAPELLE, *art. cit.* p. 145.

4. Cf. TH. BRANDT, *Tertullians Ethik*, Gütersloh, 1928, p. 106.

5. Cf. J. H. WASZINK, « *Pompa Diaboli* », *Vigilie Christianae*, I, (1947) pp. 13-41. Selon H. RAHNER, « *pompa diaboli* » désignerait le cortège triomphal de Satan, sa suite. cf. « *Pompa diaboli* ». *Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes « πομπή » in der urchristlichen Tauf Liturgie*, *Zeitsch. f. Kath. Theol.* 55 (1931) pp. 239-273.

6. *de Cor.* 13 (II, 183, 45-49).

proprement dit pour lequel Tertullien mentionne un double rite : l'immersion et la profession de foi¹. Cette dernière n'était pas quelque chose d'accidentel, mais faisait partie intégrante du sacrement. Ces deux rites étaient si inséparablement liés qu'ils ne constituaient pour ainsi dire qu'un acte unique, l'acte du baptême². Nous pouvons le reconstituer ainsi : l'évêque, posant la main sur la tête du catéchumène, ainsi que nous le montrent les peintures primitives, l'interrogeait par trois fois³ :

« Crois-tu en Dieu le Père (tout-puissant) ? »

« Crois-tu au Christ, son Fils ? »

« Crois-tu au Saint-Esprit, à la rémission des péchés et à la vie éternelle, par la Sainte Église ? »

A chaque fois, le catéchumène répondait : « Credo⁴ ». A chaque fois l'évêque le plongeait dans l'eau, ou plus exactement par une pression de la main l'invitait à s'immerger... Nous n'avons pas à supposer ici une formule sacramentelle à la première personne telle que nous la connaissons aujourd'hui. La profession de foi concomitante à l'immersion, nous fait penser à une sorte de concélébration du caté-

1. Cf. *de Car. Res.* 48 (III, 100, 12) ; *de Spect.* 4 (I, 6, 3) ; *de Pud.* 9, 16 (I, 238, 5) ; *de Presc.* 20, 3 (II, 23, 11) ; *ad Mart.* 3 (P. L. 1, 624 A.).

2. TH. CAMELOT, *Le Baptême, sacrement de la Foi, V. Spirit.* LXXVI (1947) pp. 820-834, (spécialement, pp. 821-824).

3. Par trois fois, en l'honneur de la Trinité, cf. *adv. Prax.* 26 (III, 279, 14-16). Comparer avec la liturgie d'HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* 21 (pp. 50-51). Cf. J. QUASTEN, *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De mysteriis and De sacramentis*, dans *Mélanges de Ghellinck*, t. I, Gembloux, 1951, pp. 223-234 (spécialement pp. 228-230).

4. La reconstitution de ce symbole reste dans une large mesure hypothétique et sujette à révision. Pour l'établir, nous avons fait appel aux quelques mentions que saint Cyprien en a fait dans ses lettres. Parmi les travaux parus, nous nous bornerons à signaler : M. RESTREPO-JARAMILLO, *La Doble Formula Simbolica en Tertuliano, Gregorianum*, XV (1934), pp. 3-58 ; F. J. BADCOCK, *Le Credo primitif d'Afrique*, *Rev. Ben.*, XLV (1933) pp. 3-9 ; D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien*, Gembloux, 1933, pp. 296-297 ; DOM B. BOTTE, *Note sur le Symbole baptismal de saint Hippolyte*, *Mélanges de Ghellinck*, t. I, Gembloux, 1951, pp. 189-200 ; F. NAUTIN, « *Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Église...* », Paris, 1947, pp. 64-68 ; et surtout : J. KELLY, *Early Christian Creeds*, London, 1950 ; TH. CAMELOT, *Recherches sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique*, *Rech. Scienc. Relig.* XXXIX (1951), *Mélanges J. Lebreton*, t. I, pp. 323-337.

to attribute the same effect sometimes to the Spirit sometimes to the Word.

After having undressed, the catechumen entered the pool. He had first of all to deliver his renunciation of Satan according to the following formula: (Latin 1 line). During this time, the bishop laid on his hand in "a gesture of effective power, of transmission of protection, at once symbolic and real and filled with divine efficacy". This divine assistance will allow the catechumen to face up to devils. In the 'De Baptismo', Tertullien makes no allusion, at least explicitly, to this rite. But elsewhere he invokes it frequently to establish its moral demands: in his eyes, it is this renunciation of Satan in reality which commands all the behaviour of the Christian in the world. In this formula of renunciation, the "ceremonies of the devil" would stand not for personal beings but for idolatry in all its manifestations. "These were the ceremonies of the world, of the devil and of his angels, wrote Tertullien: these being the titles of the world, honours, ceremonies, issues of popular appeal, deceitful promises, servitude of man, empty praises, shameful glories and at the root of all that idolatry." The catechumen had therefore to understand he was renouncing now and definitively the kind of life he had known until then. This renunciation marked in real terms for him the beginning of a new life.

Following this renunciation, took place the baptism proper for which Tertullien mentions a double rite: the immersion and the profession of faith. This latter was not something accidental, but was an integral part of the sacrament. These two rites were so inseparably linked that they constituted so to speak only a single act, the act of baptism. We can reconstruct it so: the bishop, placing his hand on the head of the catechumen, in the same way as early paintings show it us, questioned him three times:

"Do you believe in God the Father (all-powerful)?"

"Do you believe in Christ, his Son?"

"Do you believe in the Holy Spirit, in the remission of sins and in life eternal, through the Holy Church"?

On each occasion, the catechumen replied: "Credo". On each occasion the bishop dipped him in the water, or more exactly by a pressure of his hand invited him to immerse himself... We have not to assume here a sacramental formula in the first person such as we know it today. Profession of faith concomitant on immersion, makes us think of a kind of concelebration of the catechumen /

chumène à l'acte de son baptême¹, et c'est au sens plein du mot que celui-ci peut être dit « sacramentum fidei² ».

b) Rites post-baptismaux³.

Au sortir du bain, le néophyte était accueilli par les diacres et, d'après Tertullien, on lui conférait l'onction, la signation et l'imposition des mains. Cette seconde partie de la liturgie baptismale demanderait un grand nombre d'éclaircissements. Ces divers rites se sont combinés et répartis différemment en Orient et en Occident, et même pour l'Occident ils ont souvent varié d'une province à l'autre. D'autre part, on ne les a distingués et séparés que progressivement. En Afrique en particulier il y a eu évolution dans la façon de concevoir leur rôle et leur efficacité ; l'importance de l'imposition des mains semble avoir été peu à peu évincée par celle de la chrismation. Ce que nous allons dire n'est donc valable que pour l'époque de Tertullien. Toutefois, le rituel qu'il nous fait connaître sera encore celui de saint Cyprien, avec cette seule différence : la consignation au temps de saint Cyprien terminera la cérémonie de l'initiation ; au début du III^e siècle au contraire, elle est encadrée par l'onction et l'imposition des mains.

Le rite de l'onction qui venait en premier lieu nous est attesté par le *De Baptismo*⁴. Il est mentionné également par Hippolyte, avec la formule qui l'accompagnait : « Je

1. Cf. J. M. HANSENS, *La concélébration du catéchumène dans l'acte de son baptême*, *Gregorianum*, XXVII (1946), p. 438 ; F. J. DÖLGER, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians*, A. C., IV (1934) pp. 138-146. Le mot de « concélébration » est peut-être trop fort. Le baptême serait plutôt pour les Pères un cas intermédiaire entre celui de l'« Eucharistie » où le prêtre seul est ministre et celui du Mariage où les ministres sont les époux eux-mêmes.

2. Cf. TH. CAMELOT, *Le Baptême, sacrement de la Foi*, V. Spirit., LXXXVI (1947) pp. 820-834.

3. Nous ne retiendrons que les titres suivants : J. COPPENS, *Le rite de l'imposition des mains et les rites connexes*, Louvain, 1923. P. GALTIER, art. *Imposition des mains*, D. T. C., XIV, col. 1358-1369 ; du même auteur : *La consignation à Rome et à Carthage*, *Rech. Scienc. Relig.* II (1917) pp. 138-146 ; B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg i. Brsg., 1939 ; D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident*, *Antonianum*, XIV (1939) pp. 274-276.

4. *de Bapt.* 7.

t'oins d'huile sainte au nom de Jésus-Christ⁴ ». Il semble qu'on ait fait couler l'huile sur tout le corps, ce qui motive sans doute l'interdiction de prendre des bains durant l'octave du baptême². Cette onction est rapprochée par tous les Pères de celle des prêtres et des rois de l'Ancien Testament et de l'onction spirituelle du Christ. Elle confère aux baptisés leur qualité d'oints, de chrétiens. Par elle le néophyte devient participant du sacerdoce et de la royauté du Christ³. D'où son importance : elle donnait au baptême une sorte d'achèvement et de perfection qui préparait le sujet à recevoir le don plénier de l'Esprit-Saint. Tertullien précise qu'il ne s'agit pas d'une huile quelconque, mais d'une huile bénite, autrement dit consacrée. Saint Cyprien considérera cette consécration comme essentielle au « sacrement⁴ ».

Après avoir mentionné l'onction, la *Tradition Apostolique* rapporte la rubrique suivante : « Qu'ils se rhabillent un à un, après s'être essuyés, puis qu'ils entrent à l'église⁵... ». Remarquons qu'il n'est pas question ici de vêtements blancs. Tertullien ne fait pas d'avantage allusion à cet usage qui lui est probablement postérieur. Mais comme en divers passages de ses traités Tertullien propose des symbolismes du vêtement, il n'est pas impossible qu'on lui doive l'introduction de cette coutume dans la liturgie baptismale⁶.

Après avoir conféré l'onction, l'évêque consignait le néo-

1. *Trad. Apost.* 21 (p. 51).

2. *de Cor.* 3 (II, 158, 19).

3. Cf. P. DABIN, *Le Sacerdoce Royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris, 1950, (spécialement pp. 44-45) ; J. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, *La Maison-Dieu*, n. 27, pp. 7-50.

4. *Epist.* 70, 2 (CSEL, 3, 763,6 - 769, 6).

5. *Trad. Apost.* 21 (pp. 51-52).

6. Cf. par exemple : *de Car. Res.* 27 (III, 64, 9-10) ; *Scorp.* 12 (I, 174, 1-8) ; *de Pud.* IX, 11 (I, 237, 8-12) ; *de Præsc.* XXXVI, 5 (II, 46, 21) ; *ad Uz.* I, 7 (II, 107, 23) ; *adv. Marc.* III, 12 (III, 396, 1) ; etc. Cf. F. J. DÖLGER, *Festtagskleid statt Trauerkleid*, A. C. V (1936) pp. 66-75. Tertullien ne fait pas non plus directement allusion à un symbolisme du dépouillement des vêtements avant l'immersion. Mais de la même façon, il l'a peut-être préparé par ses curieuses considérations sur le symbolisme des feuilles de figuier, dont Adam et Ève s'étaient fait une ceinture après leur faute ; cf. J. H. WASZINK, *op. cit.* pp. 520-521.

in the act of his baptism, and it is in the full sense of the word that the latter may be called "sacramentum fidei".

(b) Post-baptismal Rites.

On leaving the bath, the neophyte was welcomed by the deacons and, according to Tertullien, unction was conferred on him, the signation and the laying-on of hands. This second part of the baptismal liturgy would require a great number of clarifications. These various rites were combined and distributed differently in the East and in the West, and even for the West they often varied from one province to the other. On the other hand, they were distinguished and separated only by stages. In Africa in particular there has been evolution in the way of conceiving their role and their effectiveness; the importance of the laying-on of hands seems to have been little by little supplanted by that of the chrismation. What we shall say is of value therefore only for the time of Tertullien. Nevertheless, the ritual he makes known to us will still be Saint Cyprien's, with this sole difference: the ordaining in Saint Cyprien's time will finish the ceremony of initiation; at the beginning of the third century on the contrary, it is surrounded by the unction and the laying-on of hands.

The rite of unction which came in first place is attested us by the 'De Baptismo'. It is also mentioned by Hippolyte, with the formula which accompanied it: "I anoint you with holy oil in the name of Jesus Christ". It seems the oil was poured over the entire body, which no doubt caused the prohibition of bathing during the octave of baptism. This unction is compared by all the Fathers with that of the priests and kings of the Old Testament and with the spiritual anointing of Christ. It confers on the baptised their titles of anointment, of christians, Through it the neophyte becomes a participant in the priesthood and in Christ's kingdom. Which gave it its importance: it gave to baptism a kind of completion and perfection which prepared the subject to receive the full gift of the Holy Spirit. Tertullien specifies that it is not a matter of any oil, but of a hallowed oil, or in other words 'consecrated'. Saint Cyprien will consider this consecration as essential to the "sacrament".

After having made mention of unction, the 'Apostolic Tradition' reports the following heading: "Let them dress again one by one, after drying themselves, then let them enter the church...." Notice that there is no question here of white clothes. Tertullien neither alludes to that practice which is probably subsequent to him. But as in various passages of his treatises Tertullien puts forward certain symbolisms of the clothes, it is not impossible that the introduction of that custom into the baptismal liturgy is due to him.

After having conferred unction, the bishop ordained the neophyte. /

phyte. Dans notre traité Tertullien ne fait pas mention de ce rite, peut-être simplement parce qu'il ne le considérait pas comme un symbole « sacramentaire » de l'Esprit. Mais pour autant ce geste n'était pas dépourvu de signification aux yeux des chrétiens. Il était à la fois le signe de l'appartenance définitive du baptisé au Christ, de son enrôlement dans la milice de Dieu, de sa consécration au service du culte¹. Il était aussi une marque de protection et rappelait ce « Thau » mystérieux dont parle le prophète Ezéchiel, qui mettait ceux qui en étaient marqués à l'abri de la colère divine². Il était encore comme la marque du sang de l'agneau sur les linteaux des Hébreux³. Le parallélisme que développe plus volontiers Tertullien est celui de l'enrôlement militaire qui lui permet dans un contraste saisissant d'opposer l'armée du Christ à celle de l'empereur⁴. Recevoir le sceau marquait vraiment pour le chrétien sa rupture avec le monde et témoignait de sa consécration totale au service du Christ.

En troisième lieu venait l'imposition des mains. Le chapitre huitième présente une importance exceptionnelle pour la théologie de la confirmation. Il prouve incontestablement que pour Tertullien, c'est l'imposition des mains (plus exactement de la main) qui constitue le rite essentiel de la collation de l'Esprit-Saint. Son témoignage est corroboré par saint Cyprien, par l'auteur du *De Rebaptismate*, par saint Jérôme et saint Ambroise. La *Tradition Apostolique* peut être interprétée dans le même sens. Sur le rite lui-même, notre traité n'est pas très explicite. Sans doute l'évêque devait-il tenir sa main droite posée sur la tête du néophyte et la maintenir ainsi tout le temps de l'invocation

1. Cf. F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911. Dölger est souvent revenu sur cette question dans *Antike und Christentum*. Voir spécialement A. C. I (1929) pp. 66-72 ; 73-79 ; 83-87 ; 88-92 ; 197-201 ; 202-211 ; 229-235. II (1930) pp. 100-116 ; 297-300. III (1932) pp. 25-62 ; 257-260. IV (1934) pp. 62-67 ; 230. Cf. également F. SAGNARD, *Extraits de Théodote*, (éd. Sources chrétiennes), Paris, 1948, Appendice F, pp. 234-239.

2. *adv. Marc.* III, 22 (III, 416, 2-4).

3. Voir précédemment, p. 26.

4. Cf. notamment, F. J. DÖLGER, *Sacramentum Militiæ, Das Kennmal der Soldaten*, A. C. II (1930) pp. 268-280.

à l'Esprit-Saint : « *advocans et invitans Spiritum Sanctum* » mentionne Tertullien. Cette prière était essentielle pour préciser le sens du rite qui se retrouve dans des contextes divers : pour les exorcismes, le baptême et peut-être déjà pour la réconciliation des hérétiques¹. Ici son effet propre était de conférer le don du Saint-Esprit, de rendre le nouveau baptisé « chrétien » au sens plein du mot. Tertullien semble parfois rattacher à ce rite tous les effets positifs du baptême et confondre ainsi les plans². Mais à vrai dire, les Pères du II^e et III^e siècle n'éprouvaient pas le même besoin d'analyse que nous. C'est toute la cérémonie baptismale, envisagée comme un acte unique, qui faisait du catéchumène un initié parfait, un vrai fils de Dieu³. « A l'origine, remarque très justement J. Coppens, les diverses cérémonies sont étroitement juxtaposées, constituent une sorte d'unité

1. « Per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur... » dira SAINT CYPRIEN, *Epist.* 73, 9 (*CSEL*, 3, 785, 4). SAINT-AUGUSTIN dira même : « Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem » de *Bapt.* III, 16, 21 (*P. L.*, 43, col. 149).

2. de *Bapt.* 8, 1. Cette question des rapports du baptême et de la confirmation est l'une des plus difficiles de la théologie sacramentaire. Un article de G. DIX, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism* (Glasgow, 1946) a suscité de nombreuses études en Angleterre, parues principalement dans la revue « *Theology* ». On en trouvera la bibliographie dans *Eastern Churches Quarterly* (july-september, 1946, pp. 403 ss.). Cf. L. BOUYER, *On the Meaning and Importance of Confirmation*, dans *Eastern Churches Quarterly*, VII (1948) pp. 95-102 ; F. SAGNARD, *op. cit.* pp. 238-239 ; DOM CONNOLLY, *Note critique sur la publication de G. Dix, Clergy Review*, 22 January 1946 ; voir la note de DOM CONNOLLY dans *Ephem. Liturgicæ*, L XII (1948) pp. 150-151 ; et surtout la mise au point de G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London, 1951. Ce passage de Tertullien ne représente pas l'opinion traditionnelle de l'Église du II^e siècle : elle n'exprime pas non plus toute la pensée de Tertullien. Cette interprétation sera néanmoins reprise par de nombreux Pères, notamment S. Cyprien.

3. Cette conclusion se trouve confirmée par l'iconographie chrétienne. Celle-ci en effet « ne prétend pas offrir la figuration réelle ni d'un rite ni d'un autre, ni en représenter les phases successives ; juxtaposant des éléments empruntés à ces rites, elle cherche, dans une combinaison irréaliste et de nature symbolique, à évoquer l'ensemble de l'initiation chrétienne... Objectivement parlant, le sacrement de confirmation se trouve rendu avec le baptême ; intentionnellement parlant, cependant, il s'y manifeste comme constituant avec le baptême un complexe intime, tout en étant considéré comme rite du Saint-Esprit, distinct du rite baptismal... ». L. DE BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'Art Chrétien Ancien*, extrait de la *Rivista di Archeologia Cristiana*, XX (1943) pp. 131-134. L'étude du mot *confirmare* conduit à une conclusion semblable, cf. O. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites...* pp. 257-260. Cf. encore : L. BOUYER, *art. cit.*, p. 99.

In our treatise Tertullien makes no mention of this rite, perhaps simply because he did not consider it as a "sacramentary" symbol of the Spirit. But for all that this act was not destitute of significance in the eyes of christians. It was at once the sign of the ultimate belonging of the baptised to Christ, of his enrolment in God's army, of his consecration to the service of worship. It was also a mark of protection and recalled that mysterious "Thau" the prophet Ezekiel speaks of, which placed those marked by it in the shade of divine wrath. Again it was like the mark of the blood from the lamb on the Hebrew lintels. The parallel Tertullien devlops more willingly is that of military enlistment which allows him in a sharp contrast to oppose Christ's army to that of the emperor. To receive the seal truly marked for the christian his break with the world and was evidence of his complete consecration to the service of Christ.

In thierd place came the laying-on of hands. Chapter eight puts forward an importance exceptional for the theology of the confirmation. It proves unquestionably that for Tertullien, it is the laying-on of hands (more precisely of 'the'hand) which constitutes the sssential rite of the conferring of the Holy Spirit. His testimony is corroborated by Saint Cyprien, by the author of "De Rebaptismate", by Saint Jerome and Saint Ambrose. The 'Apostolic Tradition' may be interpreted in the same sense. On the rite itself, our treatise is not very explicit. No doubt the bishop had to hold his right hand on the head of the neophyte and keep it so during the invocation to the Holy Spirit: (Latin 1 line): observes Tertullien. This prayer was essential to specify the meaning of the rite which is found again in various contexts: for exorcisms, baptism and perhaps already for the reconciliation of heretics. Here its appropriate effect was to confer the gift of the Holy Spirit, to restore the newly baptised one "Christian" in the full sense of the word. Tertullien appears sometimes to attach to this rite all the positive effects of baptism and so confuse the schemes. But to tell the truth, the Fathers of the second and third centurtes did not feel the same need of analysis that we do. It is the whole baptismal ceremony, viewed as a single act, which made a perfect initiate of the catechumen, a true son of God. "In the beginning, very rightly observes J. Coppens, the various ceremonies are closely juxtaposed, and make up a kind of moral unity, /

morale et l'onction est interprétée comme un rite intermédiaire entre le baptême et l'imposition des mains, participant à la fois aux effets des deux sacrements. Telle était la position certainement représentée par les écrits de Tertullien et de saint Cyprien : l'onction y complète les grâces du baptême, ménage la transition entre l'ablution et la confirmation, prépare au Saint-Esprit une demeure sanctifiée digne de sa venue¹. »

Après l'imposition des mains, les deux premières étapes de la vigile pascale sont alors accomplies. Les nouveaux baptisés devenus par l'onction participants du sacerdoce royal du Christ ont désormais droit de prendre part au Banquet Eucharistique. Entourés de toute la communauté des fidèles, ils entrent dans le sanctuaire. Avec eux, debout, les bras étendus puisqu'ils sont désormais configurés au Christ mort et ressuscité², ils réciteront pour la première fois le « *Pater*³ ». Devenus fils de Dieu par le baptême, ils peuvent désormais s'adresser à Lui comme à leur Père. Ils recevront ensuite le baiser de paix, le « sceau de la prière⁴ », puis ils communieront au Corps et au Sang du Christ, et goûteront à une coupe remplie de lait et de miel⁵. Ils revien-

1. J. COPPENS, *op. cit.* pp. 355. Prétendre, comme l'a soutenu M. Welte, que, dès les premiers temps, l'onction se rattache positivement à l'imposition des mains, oblige, croyons-nous, à majorer les textes. Cf. B. WELTE, *op. cit.*, pp. 22-23, 49-51, 80-81. La réalité historique paraît en effet plus complexe ; cf. D. VAN DEN EYNDE, *Le deuxième Canon du Concile d'Orange*, *Rech. Theol. Anc. Méd.* XI (1939) pp. 97-109.

2. « nos vero non attolimus tantum, sed etiam expandimus, et dominicam passionem modulantes et orantes consitemur Christo », *de Orat.* 14 (I, 189, 12-13). Cf. F. J. DÖLGER, *Das erste Gebet der Taufflinge in der Gemeinschaft der Brüder*, A. C. II (1930) pp. 144-145 ; DOM WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg i. Breisg. 1903, pp. 115-116 ; (voir les figures 43, 84, etc. Les bras sont parfois plus largement étendus que dans le geste actuel du prêtre pendant le chant de la préface.)

3. Cf. F. J. DÖLGER, article précédemment cité, A. C. II (1930) pp. 142-156.

4. *de Orat.*, 18 (I, 191, 12). Cf. *Trad. Apost.* 22 (p. 53) qui mentionne expressément ce rite ; F. J. DÖLGER, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom*, A. C. I (1929), pp. 186-196. Tertullien n'atteste pas ce rite, mais rien ne permet de dire qu'il ne l'a pas connu.

5. *de Cor.* 3 (II, 158, 17-18) : « inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus ». Ce rite doit sans doute se comprendre en fonction d'une typologie baptismale du Jourdain. Tertullien y voit aussi un symbole de

dront chaque jour durant une semaine pour entendre la catéchèse. Maintenant « illuminés », ils pourront comprendre ces mystères auxquels ils ont été initiés¹.

VI

*La foi, l'eau et l'esprit*²

En tête de son traité, Tertullien nous parle de cette eau du baptême « qui nous lave des péchés et nous délivre pour la vie éternelle ». Ailleurs il nous dit qu'elle dissout la mort, qu'elle engendre à la vie du ciel, qu'elle sanctifie. Comment entendre ces expressions ? Sont-elles pour lui de simples images oratoires suggérées par le symbolisme lui-même, ou au contraire faut-il les prendre littéralement, admettre que l'eau intervient dans le baptême comme une véritable cause ? Nous touchons là une question théologique difficile et l'un des points sur lesquels catholiques et protestants divergent profondément³ ; les théologiens catholiques

l'enfance spirituelle ; cf. E. DEKKERS, *op. cit.* pp. 205-207. Sur les rapprochements avec les religions à mystères, cf. E. DE BACKER, *op. cit.* pp. 332-350.

1. Telle était du moins la pratique à la fin du troisième siècle. Il s'agit moins d'une « discipline » d'ordre pédagogique ou prudentiel que d'une pratique fondée en doctrine : « Seule l'illumination baptismale initiait aux mystères, ainsi réservés, inaccessibles, sans être pour autant secrets », M. G. HOCQUARD, cité par H. I. MARROU, *op. cit.* p. 565. Nous devons cependant remarquer que notre traité s'adresse aux catéchumènes et suppose que ceux-ci connaissent le sens sacramentaire des figures bibliques.

2. Brève bibliographie : R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Leipzig, 1920, pp. 446-451 ; F. J. LEENHARDT, *Pédobaptisme Catholique et Pédobaptisme Réformé, Études Théologiques et Religieuses*, XXV (1950) pp. 143-206 ; E. DE BACKER, *op. cit.* pp. 141-143, 160-162 ; H. DONDAINE, *La Baptême est-il encore le « Sacrement de la Foi »*, *La Maison-Dieu*, n° 6, pp. 76-87. Nous renvoyons également aux divers articles parus dans les *Dictionnaires de Théologie*, et aux *Manuels* : TIXERONT, CAYRÉ, etc.

3. Encore que la tradition protestante soit toujours restée divisée sur cette question, dans son ensemble pourtant elle a eu tendance à n'envisager le baptême que comme un rite purement symbolique. K. BARTH, (qui, il est vrai, représente un parti extrême, et dont l'opuscule a suscité de vives réactions) écrit par exemple : « Dans le signe et la figure du baptême, Jésus-

the unction is interpreted as an intermediary rite between baptism and the laying-on of hands, participating at once in the effects of both sacraments. Such certainly was the position represented by the writings of Tertullien and of Saint Cyprien: the anointing completes the pardon of baptism, prepares the transition between ablution and confirmation, prepares for the Holy Spirit a santified abode worthy of its advent".

After the laying-on of hands, the first two stages of the paschal vigil are then accomplished. The newly baptised, become through unction participants in the regal priesthood of Christ, have henceforth the right to take part in the Eucharistic Banquet. Surrounded by the whole community of believers, they enter the sanctuary. Standing, with arms extended since hereafter they are configured in Christ dead and raised, they will recite the "Lord's Prayer" for the first time. Become sons of God through baptism, they may from now on address themselves to Him as to their Father. Afterwards they will receive the kiss of peace, the "seal of prayer", then they will communicate with the Body and Blood of Christ, and taste from a cup filled with milk and honey. They will return each day for a week to hear the catechism. Now "enlightened", they will be able to understand these mysteries to which they have been initiated.

VI.

Faith, Water and Spirit.

Early in his treatise, Tertullien speaks to us of this baptismal water "which cleanses us of sins and delivers us for eternal life". Elsewhere he tells us that it annuls death, gives rise to celestial life, that it sanctifies, How does one understand these expressions? Are they for him simple oratorical images suggested by the symbolism itself, or on the contrary should they be taken literally, allowing that water intervenes in baptism as a real cause? There we touch on a difficult theological problem and one of the points on which Catholics and Protestants differ profoundly; Catholic theologians /

eux-mêmes sont loin de s'entendre sur la réponse à donner¹. Il n'est donc pas sans intérêt de rechercher celle qu'en donne Tertullien puisqu'il est pour nous l'un des plus anciens témoins de la tradition. Tout en reconnaissant que la question ne s'est jamais posée pour lui aussi nettement qu'elle se pose à nous, nous pouvons du moins par des approches successives essayer de cerner sa pensée.

Pour Tertullien, le baptême est d'abord un « mystère ». Que l'eau puisse effacer les péchés et nous acquérir la vie éternelle, c'est là un scandale pour l'esprit (c.2). Mais « ne convient-il pas aux œuvres divines de dépasser tout étonnement ? ». Pourtant, si la dernière démarche de l'homme est de confesser son ignorance et son impuissance, il peut dans une certaine mesure, délimiter le mystère et le circonscrire. Car ce n'est pas n'importe quelle eau qui a pouvoir de régénérer : seule est douée de cette vertu, celle qui l'a reçue de par l'autorité de Dieu. D'elle-même l'eau n'a pas cette propriété. Mais « une fois Dieu invoqué sur elle, l'Esprit-Saint survient du ciel, s'arrête sur les eaux qu'il sanctifie de sa présence, et ainsi sanctifiées, celles-ci s'imprègnent du pouvoir de sanctifier à leur tour » (c.4). Cette union de l'eau et de l'Esprit est conçue par Tertullien sur le type d'une combinaison matérielle, d'un mélange, l'esprit étant encore à ses yeux une substance matérielle quoique subtile et ténue. Il ira même jusqu'à comparer cette union à l'infusion de produits médicaux. Simple comparaison que nous aurions tort de forcer, mais révélatrice de sa pensée. La grâce

Christ parle de lui-même et de son action en faveur du baptisé. Il dit au baptisé qu'il est mort pour lui aussi et que donc ce baptisé est lui aussi mort et ressuscité avec lui... Dans le baptême, Jésus-Christ scelle la lettre qu'il a écrite en sa personne et avec son œuvre, et que nous avons déjà reçue dans la foi en Lui... Le baptême sauve, sanctifie, purifie... Tout cela est vrai dans la mesure où il est vrai que le baptême nous fait authentiquement part de tout cela... », *La doctrine ecclésiastique du Baptême*, trad. dans *Foi et Vie*, 47 (1949) p. 19.

1. Les théologiens se divisent en diverses Écoles, « causalité physique », « causalité morale », « causalité occasionnelle », « causalité dispositive intentionnelle ». Le CONCILE DE TRENTE (Session VII) condamna les erreurs protestantes, mais sans faire précéder ses condamnations d'un chapitre doctrinal positif. Il refusa donc d'entrer dans la controverse et de se prononcer pour une École.

baptismale va donc être transmise au néophyte comme une sorte de fluide très subtil, et cela par le moyen de l'eau. Tertullien dira ainsi que « l'esprit est lavé dans l'eau par l'intermédiaire du corps ». (c.4 et 7). L'eau exerce donc une véritable causalité. Nous parlerions même aujourd'hui de causalité physique.

Quoi qu'il en soit des influences stoïciennes qui chez Tertullien ont certainement inspiré de telles formules¹, cette explication pour le fond sera celle de toute la tradition. Tertullien ici n'est pas un isolé. Il ne fait que recueillir et synthétiser des données éparses attestées durant tout le second siècle. C'est cette même doctrine que développeront les Pères des siècles ultérieurs, tant en Orient qu'en Occident. Au moyen âge encore, Hugues de Saint-Victor définira le baptême : « l'eau sanctifiée par la Parole de Dieu pour nous laver de nos fautes² ». Dans notre liturgie actuelle, lors de la bénédiction des fonts baptismaux en la vigile pascale, l'évêque chante cette préface consécatoire, écho de la même conception traditionnelle : « Que l'Esprit-Saint, par l'immixtion cachée de sa divinité, féconde l'eau préparée pour régénérer les hommes... » Plongeant le cierge pascal dans l'eau consacrée, il demande par trois fois : « Que la vertu du Saint-Esprit descende dans la profondeur de cette fontaine et qu'il féconde toute la nature de cette eau par son effet régénérateur ».

Assurément, rien ne nous autorise à penser que les Pères ont cru à une sorte de transsubstantiation de l'eau analogue à celle des espèces eucharistiques. Il est certain pourtant qu'ils se sont représentés le baptême et la confirmation sur le type de l'Eucharistie. Au récit de la dernière Cène répond dans le baptême la triple profession de foi, à l'épiclese eucharistique l'épiclese baptismale. Le baptême, pensent-ils, est constitué par l'eau et l'épiclese qui la sanctifie. L'eau consacrée n'est alors rien de moins que le « véhicule » de l'Esprit-Saint et c'est par elle que la grâce se commu-

1. Cf. *de Bapt.* 4, 1, p. 69, n. 3.

2. *de Sacram.* lib. II, part. 6, c. 2 (P. L. 176, col. 443 A).

themselves are far from agreeing on the answer to give. It is therefore not without interest to inquire what Tertullien says of it since he is for us one of the earliest witnesses of the tradition. While recognising that the question is never posed for him as clearly as it is for us, we can at least by successive advances attempt to surround his thinking.

For Tertullien, baptism is first of all a 'mystery'. That water may erase sins and bring us eternal life, that is a shame for the mind. But "is it not proper that divine works exceed all amazement?". Nevertheless, if the last step of man is to confess his ignorance and his impotence, he can in some measure, define the mystery and limit it. For this is not any water which has the power to regenerate: it alone is endowed with this virtue, which has received it by the authority of God. By itself water does not have this property. But "once God is invoked over it, the Holy Spirit arrives from the heavens, stops above the waters which it sanctifies by its presence, and thus hallowed, those latter are filled with the power to sanctify in their turn". This union of water and of Spirit is conceived by Tertullien on the model of a material combination, of a blend, spirit being still in his eyes a material substance although subtle and tenuous. He will go even as far as to compare this union to the infusion of medicinal products. A simple comparison we would be wrong to force, but revelatory of his thinking. Baptismal grace will therefore be transmitted to the neophyte as a kind of very subtle fluid, and that by means of the water. Tertullien will thus say that "the spirit is washed in the water by the intermediary of the body". The water therefore exercises a genuine causality. Even today we speak of physical causality.

Occurring as it may from stoical influences which in Tertullien have certainly inspired such formulas, this explanation basically will be that of the whole tradition. Tertullien here is not alone. He merely gathers together and synthesises some of the scattered material of the whole second century. It is this same doctrine the Fathers of later centuries will develop, as much in the East as in the West. Even in the Middle Ages, Hugo de Saint-Victor will define baptism, "water sanctified by the Word of God to wash us of our sins". In our present liturgy, at the time of the benediction of the baptismal fonts in the paschal vigil, the bishop chants this consecratory preface, an echo of the same traditional idea: "Let the Holy Spirit, by a mingling hidden from its divinity, enrich the water prepared to regenerate men..." Plunging the paschal candle into the consecrated water, he requests three times: "Let the virtue of the Holy Spirit descend into the depths of this fountain and let it enrich the entire essence of this water by its restorative effect".

Certainly, nothing allows us to think that the Fathers believed in a kind of trans-substantiation of the water analagous to that of the eucharistic type. It is certain nevertheless that they performed baptism and confirmation on the model of the Eucharist. To the account of the Last Supper corresponds in baptism the triple profession of faith, to the eucharistical invocation the baptismal invocation. Baptism, they consider, is formed through the water and the invocation which sanctifies it. Consecrated water then is nothing less than the 'vehicle' of the Holy Spirit and it is through it that grace is communicated /

nique aux baptisés. De ce point de vue, Tertullien est en accord avec toute la tradition¹.

Mais alors quel est le rôle de la foi dans le baptême ? Si l'eau « nous lave des péchés et nous délivre pour la vie éternelle », la foi est-elle encore nécessaire au sacrement ? Tertullien ne songe pas à nier l'importance de celle-ci, car le baptême « sacrement de l'eau » est aussi pour lui le « sacrement de la foi² ». Bien des textes peuvent le prouver. Tertullien définit le baptême comme le « sceau de la foi³ » ; il lui arrive même d'identifier baptême et foi⁴. Nous trouvons chez lui cette séquence significative : « confession de la foi — baptême » ou au moins « connaissance de Dieu — baptême⁵ ». Dans notre traité, il écrit de la même façon : « Ce qui est premier, c'est de prêcher, ensuite de baptiser après qu'on a prêché » (c.14). Plus loin il assure qu'une erreur dans la foi vicie radicalement le baptême (c.15). Et quand il vient à examiner l'objection selon laquelle la foi seule suffirait à justifier le chrétien, il ne la réfute pas en niant le rôle de la foi pour mieux mettre en valeur le baptême ; il se borne à affirmer que la foi a maintenant besoin de « revêtir » le baptême (c.13). Cette réponse est significative. Pour lui, foi et baptême s'organisent en une seule économie de salut⁶.

Mais il semble qu'il faille aller plus loin. Dans les passages que nous venons de relever, il est remarquable que la foi

1. Cependant peu à peu, s'est dégagée une conception moins matérielle : une réflexion plus approfondie des rapports du matériel et du spirituel, du sensible et de l'intelligible, ont permis tant à saint Augustin qu'en Orient aux Pères Cappadociens de proposer des formules qui déjà évoquent celle que retiendra la théologie médiévale. Celle-ci, on le sait, définit les sacrements comme les signes sensibles et efficaces d'une grâce spirituelle.

2. *de Anima*, I, 4 (I, 299, 22); *adv. Marc.*, I, 28 (II, 329, 28); *de Pud.* XVIII, 16 (I, 261, 23).

3. *Spect.* 24 (I, 24, 14); *de Cor.* 11 (II, 177, 31-32).

4. *de Pud.* XVIII, 13-14 (I, 261, 1 et 13) : « ante fidem... ante baptismum ». Le terme « *fidelis* » désigne le chrétien baptisé. Cf. St. TERUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn, p. 29; H. SCHMECK, « *Infidelis* », *Vigilie Christianae*, V (1951) pp. 129-147. Au ch. 18 de notre traité, Tertullien identifie de la même façon « chrétien » et « baptisé ».

5. Ex. : *De Car. Res.* 56 (II, 116, 3); *de Cor.* 11 (II, 177, 31-32); *de Car. Res.* 47 (III, 97, 6) : « ac ne de ista tantum vita putes dictum, quæ ex fido per baptismum in novitate vivenda est... »; *de Præsc.* XXXVI, 5 (II, 46, 20).

6. TH. CAMELOT, *art. cit.* p. 828; H. DONDAINE, *art. cit.* pp. 79-87.

est toujours nommée la première. En désignant le baptême comme « sacrement de la foi » ou « sceau de la foi », Tertullien ne le réduirait-il pas à n'être que la « proclamation par Dieu du salut de l'homme » et sa manifestation extérieure ? « *Sacramentum fidei* », « *signaculum fidei* », ces formules, il faut le reconnaître, sont ambiguës. Ce que nous avons dit précédemment permettrait de lever cette ambiguïté dans le sens d'une efficacité réelle du sacrement si d'autres passages ne suggéraient une interprétation différente. Car beaucoup semblent ne tenir compte que de l'engagement personnel du chrétien. Dans le chapitre que nous citons plus haut, où Tertullien se propose de prouver la nécessité du baptême, il ne fait de celui-ci qu'une condition légale qui dépend uniquement de la volonté du législateur. Dans ce texte le rôle du sacrement demeure accidentel par rapport au résultat final. Si le salut est acquis au cours du rite baptismal, il ne semble pas qu'il le soit par le rite lui-même.

Deux comparaisons auxquelles Tertullien recourt souvent mettent encore en relief cet aspect d'engagement personnel. C'est celle du serment militaire et celle du contrat juridique.

Tertullien, en effet, rapproche fréquemment le baptême, « *sacramentum fidei* », du « *sacramentum militiæ* » ou serment militaire¹. Le vocabulaire favorise le parallèle et nous savons qu'à cette époque le serment comportait une valeur religieuse. Il « consacrait » le soldat au service de l'empereur, du « *Kurios* », titre divin. La formule même du serment pouvait s'interpréter comme une reconnaissance du culte impérial². Ceci explique que Tertullien juge ces deux serments contradictoires³. Dans ce contexte, le baptême se définit donc comme le serment qui engage le chrétien au service de Dieu, et si les circonstances l'exigent, jusqu'au martyre⁴. Le parallèle peut encore se préciser. L'enrôlement

1. *ad Mart.* 3 (P. L., I, col. 624 A); *Spect.* 24 (I, 24, 14); *de Cor.* 11 (II, 175, 5); *Scorp.* 4 (I, 153, 14 et 17); *de Idol.* 19 (I, 53, 15), etc. Cf. J. DE GHELLINCK, E. DE BACKER... *Pour l'histoire du mot Sacramentum*, 1924, pp. 66-71.

2. Cf. F. J. DÖLGER, *Sacramentum Militiæ*, A. C. II (1930) p. 280; voir *Apol.* XXVIII, 4 et XXXII, 2. Cf. art. « *Kurios* », par L. CERFAUX, *Suppl. D. B.*, fasc. XXIV, col. 200-228 (spécialement col. 225).

3. *de Cor.* 11 (II, 175, 5); *de Idol.* 19 (I, 53, 15).

4. *Scorp.* 4 (I, 153, 14 ss.).

to the baptised. From this point of view, Tertullien is in harmony with the whole tradition.

But then what is the role of faith in baptism? If water "washes us of sins and delivers us for eternal life", is faith still necessary to the sacrament? Tertullien does not dream of denying the importance of the latter, for baptism "sacrament of water" is also for him the "sacrament of faith". Many texts can prove it. Tertullien defines baptism as the "seal of faith"; he even manages to identify baptism and faith. We find in his writings this significant sequence: "confession of faith - baptism" or at least "knowledge of God - baptism". In our treatise, he writes in the same way: "What comes first, is preaching, followed by baptising after one has preached". Further on he assures that an error in faith radically offends baptism. And when he comes to examine the objection according to which faith alone is enough to justify the christian, he does not refute it by denying the role of faith the better to value baptism; he restricts himself to affirming that faith then needs to "do" baptism. This answer is significant. For him, faith and baptism are arranged in a single enterprise of salvation.

But it seems that he fails to go further, In the passages we have just noted, it is noticeable that faith is always named first. In describing baptism as "sacrament of faith" or "seal of faith", was Tertullien not reducing it to being merely the "proclamation by God of man's salvation" and its exterior manifestation? "Sacramentum fidei", "signaculum fidei", these formulas one must recognise are ambiguous. What we said previously would allow us to lift this ambiguity in the sense of the actual effectiveness of the sacrament if further passages did not suggest a different interpretation. For many seem to take account only of the personal commitment of the Christian. In the chapter we quoted above, in which Tertullien intends to prove the necessity of baptism, he makes of the latter only a legal condition which depends solely on the will of the law-maker. In this text the role of the sacrament remains accidental with regard to the final result. If salvation is acquired in the course of the baptismal rite, it does not seem to be by the rite itself.

Two comparisons to which Tertullien resorts often bring further into relief this aspect of personal commitment. These are that of military oath and that of juridical contract.

Tertullien, indeed, frequently compares baptism "sacramentum fidei", with "sacramentum militiae" or military oath. The vocabulary facilitates the parallel and we know that at that time the oath bore a religious import. It 'dedicated' the soldier to the service of the emperor, of the "Kurios", divine title. The very formula of the oath could be interpreted as a confession of imperial worship. This explains Tertullien judging these two oaths contradictory. In this context, baptism is therefore defined as the oath which enlists the christian in the service of God, and if circumstances demand it even unto martyrdom. The parallel may yet be specified. The enlistment /

du soldat se trouvait attesté au dehors par le « *signaculum* », c'est-à-dire par un signe extérieur, un tatouage sur le bras par exemple¹. De la même façon, le serment divin, dit Tertullien, se trouve marqué du sceau du baptême, « *signaculum fidei* ». Dans cette perspective, le baptême se ramènerait donc à une sorte d'attestation extérieure de la foi et de l'engagement du chrétien. Le sceau étant la réponse de Dieu au serment de l'homme, le baptême ne serait plus que le signe de la foi.

La même expression de « *signaculum* » apparaît encore dans un autre contexte, juridique cette fois. Il désigne alors le sceau apposé sur un acte légal pour en garantir l'authenticité et le caractère inviolable. « *Sacramentum* » évoque ici la prestation du serment au moment de la conclusion de l'acte juridique². A partir de ces définitions, Tertullien interprète le baptême comme une sorte de pacte conclu entre Dieu et l'homme, pacte qui a pour objet la foi et qui entraîne des obligations contractuelles. L'homme promet sa foi à Dieu, Dieu en retour lui assure la vie éternelle. Il y a dans le baptême engagement de l'homme et promesse de Dieu, « *testatio fidei et sponsio salutis* » suivant l'expression même du *De Baptismo*³. Le même traité parle encore de « *obsignatio fidei*⁴ », « *lex tingendi*⁵ ». Ailleurs Tertullien emploiera d'autres expressions : « *pactio fidei*⁶ », « *conventio fidei*⁷ », « *sacramenti testatio*⁸ ». Chacune de ces

1. Cf. F. J. DÖLGER, *Sphragis*, pp. 32-37 ; « *Sacramentum Militiae* », A. C. II (1930) pp. 268-280 ; A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum*, Regensburg-Münster, 1948, pp. 86-87. Cf. *de Spect.* 24 (I, 24, 14 et 17 et 25) : « ... adversus quem in signaculo fidei » ; *Scorp.* 4 (I, 153, 17) ; *de Praescr.* 40 (II, 51, 7) (dans ce dernier texte il ne s'agit plus de la consignation militaire, mais de celle des initiés dans le culte de Mithra) ; *de Cor.* 11 (II, 177, 31-32), etc.

2. Cf. F. J. DÖLGER, *Sphragis*, pp. 28-34 ; J. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed*, London 1950, ch. V, pp. 96-110 ; A. BECK, *Roemisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle a. d. Saale, 1930.

3. *de Bapt.* 6, 2.

4. *de Bapt.* 6, 1 ; 13, 2 ; *de Pud.* 9, 16 (I, 238, 5) ; *de Paen.* VI, 16 (éd. Hemmer, p. 29.)

5. *de Bapt.* 13, 3.

6. *de Pud.* 9, 16 (I, 238, 5) ; *de Pud.* 12, 9 (I, 242, 19-22).

7. *de Anima*, 35, 3 (I, 360, 27-29).

8. *de Cor.* 13 (II, 183, 46).

formules se rapporte à des institutions déterminées du droit romain¹.

Le type de contrat auquel Tertullien se réfère de préférence est celui de l'affranchissement des esclaves ou celui de l'adoption². Dans cette sorte de contrat en effet, les parties ne sont pas sur le pied d'égalité : c'est celle qui prend l'initiative du pacte qui dicte à l'autre sa volonté. La transcendence de Dieu n'est donc pas méconnue ; pas davantage sa bonté, puisque ce sont les affranchis ou les adoptés qui bénéficient du contrat. Mais Tertullien doit sentir combien sa comparaison est encore déficiente, puisque, nous l'avons vu, il emploie toute une gamme d'autres expressions juridiques. Leur multiplicité même suffit à prouver que tous les modèles invoqués se révèlent insuffisants pour rendre compte du contrat baptismal. Et indirectement, ils attestent l'originalité de ce « *signaculum fidei* ».

Ces deux présentations du baptême, serment et contrat, en dégagent certainement un aspect réel et traditionnel. Respectent-elles assez cette efficacité du sacrement affirmée par ailleurs ? Il ne le semble pas. Dans le baptême-contrat comme dans le baptême-serment, le rite n'est plus qu'une clause extérieure. Si dans le baptême, la foi s'échange contre la vie éternelle ou si la cérémonie n'est plus qu'une attestation extérieure de la foi, on voit mal comment réintroduire l'efficacité réelle de l'eau. Si le sacrement n'est plus que l'occasion du salut, peut-il aussi en être cause ? Finalement, comment la grâce est-elle donnée, dans le baptême ou par le baptême ?

Deux remarques peuvent nous aider à éclairer la pensée de Tertullien et les difficultés qu'elle nous pose.

D'abord, nous avons tout lieu de croire que, dans son interprétation du terme « *sacramentum* », Tertullien joue

1. Cf. J. CREHAN, *op. cit.* pp. 98-102, qui envisage successivement la « *stipulatio* », l'« *adoptio* », le « *pactum* ».

2. Cf. *adv. Marc.* V, 4 (III, 582, 2 ss.) ; *de Anima*, 34 (I, 359, 19) ; *ibid.* 35 (I, 361, 2) ; *de Car. Res.* 57 (III, 117, 25-118, 9) ; *de Pud.* 9, 16 (I, 238). Il y aurait beaucoup d'autres traits à glaner, quand Tertullien par exemple explique le nom de Père ou de frères, etc.

of the soldier was shown outwardly by the 'signaculum', that is by an exterior sign, a tattoo on the arm for example. In the same way, the divine oath, says Tertullien, is marked by the seal of baptism, 'signaculum fidei'. In this light, baptism would therefore recall a kind of exterior evidence of faith and of the enlistment of the Christian. The act of confirmation being God's answer to the oath of man, baptism would be no more than the sign of faith.

The same expression of 'signaculum' appears again in another context, juridical this time. There it denotes the seal affixed to a legal act to guarantee the authenticity and inviolable nature of it. "Sacramentum" here evokes the taking of the oath at the moment of the conclusion of the juridical act. From these definitions, Tertullien explains baptism as a kind of contract concluded between God and man, a contract which has for its object faith and which involves contractual obligations. Man promises his faith to God, God in return assures him of eternal life. There is in baptism man's commitment and God's promise, "testatic fidei et sponsio salutis" following the very diction of "De Baptismo". The same treatise speaks even of "obsignatio fidei", "lex tinguendi". Elsewhere Tertullien will make use of other expressions: "pactio fidei", "conventio fidei", "sacramenti testatio". Each one of these formulas corresponds to certain institutions determined by Roman law.

The type of contract to which Tertullien refers in preference is that of the freeing of slaves or that of adoption. In this kind of contract in effect, the parties are not on an equal footing: it is the one taking the initiative in the contract who imposes his will on the other. God's transcendence is therefore not ignored; neither is his goodwill, since these are the freed or adopted who benefit from the contract. But Tertullien must feel how deficient his comparison still is, since, as we have seen, he makes use of a whole range of other juridical expressions. Their number alone is enough to show that all the models invoked reveal themselves insufficient to take account of the baptismal contract. And indirectly, they display the originality of this "signaculum fidei".

These two presentations of baptism, oath and contract, certainly extricate a real and traditional aspect of it. Do they respect enough that effectiveness of the sacrament affirmed over and above? It does not seem so. In the baptism - contract as in the baptism-oath, the rite is no more than an exterior clause. If in baptism, faith is exchanged against eternal life or if the ceremony is no more than an external attestation of faith, one sees with difficulty how the actual effectiveness of the water can be reintroduced. If the sacrament is no more than the occasion of salvation, can it also be the cause of it? Finally, how is grace given, in baptism or through baptism?

Two observations can help us to clarify Tertullien's thinking and the difficulties it presents us.

Firstly, we have every reason to believe that, in his interpretation of the word "sacramentum", Tertullien once more is playing /

une fois de plus sur les mots. Il profite de la polyvalence de l'expression pour en revaloriser l'ancienne signification romaine. Mais dans d'autres passages de ses œuvres, comme dans les traductions latines de la Bible, le mot « *sacramentum* » présente un autre sens, spécifiquement chrétien cette fois. Il sert à traduire le mot grec « *mysterion* » avec toute sa richesse et sa complexité. Et cet emploi chrétien du mot « *sacramentum* » nous met sur la voie d'une interprétation assez différente, très proche de l'acception moderne. Dans ce cas il incluerait bien l'idée d'une véritable efficence¹.

Il nous faut remarquer en second lieu le rite particulier que vise Tertullien lorsqu'il identifie « *sacramentum* » à « *juramentum* ». Dans la plupart des cas, ce n'est pas la profession de foi concomitante à l'immersion baptismale, mais la renonciation à Satan précédant le rite lui-même. Tertullien étend ensuite au baptême tout entier ce qui littéralement ne se vérifie que de l'un de ses éléments. Il y a donc une sorte de glissement dans l'emploi des mots².

Mais il reste que la pensée de Tertullien demeure assez obscure, voire contradictoire. Dans plusieurs passages, nous l'avons vu, il attribue à l'eau une véritable causalité. Dans d'autres contextes, au contraire, il semble donner toute l'importance à la foi, jusqu'à estomper la nécessité

1. Le sens de ce mot a fait l'objet de nombreuses discussions et la bibliographie est considérable. Nous ne retiendrons que les titres suivants : J. DE GHELLINCK, E. DE BACKER, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*, Louvain, 1924 ; F. J. DÖLGER, *Sacramentum Militiæ*, A. C. II (1930) pp. 263-280 ; du même, *Sacramentum Infanticiidii*, A. C. IV (1934) pp. 188-200 ; M. SAINIO, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, 1949, pp. 75-86 ; A. HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen, 1905, pp. 33-34, 60-70 ; A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum*, Regensburg-Münster, 1948. — Tenant compte de ces travaux, nous avons cru devoir traduire « *sacramentum* » non pas par serment (ce qui n'aurait le plus souvent aucun sens), mais par « mystère », ou même par « sacrement », donnant alors à ce terme le sens de « res sacra salutaris arcana ». Dans l'œuvre de Tertullien, nous trouvons même des emplois de « *sacramentum* » qui évoquent l'usage moderne ; par exemple la formule : « *sacramentum baptismatis et eucharistiæ* », *adv. Marc.* IV, 34 (III, 534, 15) ; *de Pud.* XV, 6 (I, 251, 13). Cf. J. DE GHELLINCK, *op. cit.* pp. 99-110.

2. Il y a pourtant de nombreux passages où Tertullien envisage la « foi » en tant que telle ; ex. *de Pud.* IX, 16 (I, 238, 5) : « ... quo fidei pactionem interrogatus obsignat », qui ne laisse place à aucune ambiguïté.

du sacrement de l'eau. Comment Tertullien conciliait-il des points de vue qui, tels qu'il les présente, paraissent s'exclure réciproquement ? Précisément, il ne cherche pas à les concilier. Il juxtapose sans harmoniser, et il ne semble même pas se rendre compte qu'il se contredit lui-même. De telles inconséquences sont bien caractéristiques de sa manière¹. Avant d'être un théologien, Tertullien est un orateur. Dans toutes ses œuvres, c'est toujours un avocat qui parle et qui n'a d'autre souci que de gagner son procès et d'écraser ses adversaires. Dès lors, tous les arguments lui paraissent bons. Selon les besoins du moment ou les parties en présence, il développera tel aspect de la question ; un peu plus loin, il en soulignera un autre, et, comme à chaque fois, il développera chacun de ces points de vue unilatéralement et jusqu'à leurs extrêmes conséquences, sans jamais viser à l'équilibre de la doctrine, il se trouve amené à des contradictions dont il n'a nul souci. Dans le cas du baptême, il se trouve en présence d'éléments divers, tous traditionnels, il ne veut en abandonner aucun. Mais au lieu d'en dégager la complémentarité ou de préciser leur connexion, il se borne à les juxtaposer. C'est ce qui rend si difficile l'interprétation de son traité pour en dégager une pensée théologique.

VII

*Langue et style*²

Le *De Baptismo*, à côté de périodes oratoires, de raccourcis puissants, présente aussi bien des passages négligés

1. Les développements que Tertullien consacre dans le *de Penitentia* aux rapports entre la « pénitence » et le « baptême » en offriraient un nouvel exemple. Cf. A. D'ARÈS, *op. cit.* pp. 336-339 : « Dans son effort pour accorder ensemble des vérités fragmentaires, il multiplie les formules incisives ... mais pour équilibrer sa doctrine, il a manqué à Tertullien la notion précise du caractère sacramentel, » (p. 338).

2. Parmi les nombreux travaux, nous signalons : H. HOPPE, *de Sermone Tertulliano quaestiones selectae*, Marburg, 1897 ; du même auteur : *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig, 1903 ; *Beiträge zur Sprache und Kritik*

on words. He gains from the multi-meaning of the expression in revolving the early Roman significance of it. But in other passages of his works, as in the Latin translations of the Bible, the word "sacramentum" offers another meaning, specifically Christian this time. It serves to translate the Greek word "mysterion" with all its richness and complexity. And this Christian usage of the word "sacramentum" puts us on the track of a rather different interpretation, very close to the modern meaning. In this case it would indeed include the idea of a genuine efficiency.

We should notice in second place the particular rite Tertullien has in mind when he identifies "sacramentum" with "juramentum". In the majority of cases, it is not the profession of faith concomitant on baptismal immersion, but the renunciation of Satan preceding the rite itself. Tertullien then extends to baptism altogether what literally corresponds only to one of its elements. There is therefore a kind of uncertainty*in the use of words.

But still Tertullien's thinking remains rather obscure, even contradictory. In several passages, we have seen, he ascribes a genuine causality to water. In other contexts, on the contrary, he seems to give every importance to faith, as far as to blur the necessity for the sacrament of water. How did Tertullien reconcile points of view, which as he offers them, seem to exclude each other reciprocally? Just so, he does not seek to reconcile them. He juxtaposes without harmonising, and he does not seem even to notice that he is contradicting himself. Such indiscretions are very characteristic of his manner. Before being a theologian, Tertullien is an orator. In all his works, it is always a counsel who is speaking and who has no other wish than to win his case and to crush his opponents. Consequently, all arguments seem good to him. According to the needs of the moment or the parties in attendance, he will develop a certain aspect of the question; a little further on, he will emphasise another, and, as on each occasion, he develops each one of these points of view unilaterally and to their farthest consequences, without ever trying to balance the doctrine, he is led on to contradictions which he cares nothing about. In the case of baptism, he finds himself in the presence of various elements, all traditional, and he wishes to abandon none of them. But instead of bringing out the complementariness of them or specifying their connection, he limits himself to juxtaposing them. It is this which makes interpretation of his treatise in order to extract a theological thought so difficult.

VII

Language and Style.

The 'De Baptismo', besides oratorical sections, powerful summarises, also offers many careless and confused passages. /

et confus. Si certaines de ces obscurités peuvent être mises au compte de la tradition manuscrite, dans la plupart des cas, la responsabilité en revient à Tertullien. Déjà saint Jérôme et Lactance regrettaient que son style et sa langue fussent si difficiles¹. De nos jours, un connaisseur comme Norden confirme ce jugement². C'est pourquoi un lecteur initié au seul latin classique risque d'être déconcerté par le latin de Tertullien. Cette langue spéciale qui est la sienne, est désignée aujourd'hui par les philologues sous le nom de « latin des chrétiens ». Harnack voulait en attribuer la paternité à Tertullien lui-même³. Mais comme l'a montré depuis Mgr Schrijnen, il n'en est que l'un des premiers témoins⁴, car sa langue suppose déjà un développement linguistique considérable qui est peut-être en partie l'œuvre des traducteurs de la Bible. Il reste vrai toutefois que Tertullien, mieux qu'aucun autre, a su profiter des possibilités que lui offrait cet idiome nouveau. Il en a usé d'ailleurs avec une grande liberté car, même en gram-

Tertullians, Lund, 1932 ; E. LÖFSTEDT, *Zur Sprache Tertullians*, Lund, 1920 ; du même : *Synactica*, 2. t., Lund, 1928 et 1933 ; G. THÖRNELL, *Studia Tertullianea*, I-IV, Upsala, 1918-1926 ; L. BAYARD, *Le Latin de saint Cyprien*, Paris, 1902 ; H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue, 1933 ; J. SCHRIJNEN-MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, 2 t., Nimègue, 1936, 1937. Enfin, nous signalerons la brève mais suggestive étude de CH. MOHRMANN sur le Latin des chrétiens : *Traits caractéristiques du latin des chrétiens. Miscellanea Mercati*, Vatican, 1946, pp. 437-466. Au sujet du titre de l'article, cf. J. DE GHELLINCK, *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens*, *Et. class.*, 8 (1930) pp. 449-478.

1. « Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit, ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit », LACTANCE, *Div. Instit.* V, I, (P. L., 6, col. 551 A). « Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo... », SAINT JÉRÔME, *Epist.* LVIII, 10 (CSPL, LIV, 539, 9-10).

2. E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa vom VI^e Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 4 éd., Leipzig, 1923, t. 2, p. 606.

3. A. HARNACK, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, *Die Ueberlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893, p. 667.

4. J. SCHRIJNEN, *Collectanea Schrijnen*, Nimègue, 1939, pp. 350 ss. ; du même auteur, *Le Latin chrétien devenu langue commune*, *Rev. Et. Lat.* XII (1934) pp. 109-116 ; CH. MOHRMANN, loc. cit. pp. 437-438 ; du même auteur, *Le Latin commun et le Latin des Chrétiens*, *Vigilie Christianæ*, I (1947) pp. 1-12.

maire, il n'a jamais su se plier à d'autre règle que la sienne¹.

Trois facteurs de différentiation semblent être intervenus pour l'élaboration de cette langue chrétienne, et notre traité nous les laisse entrevoir : l'influence grecque, celle des traductions latines de la Bible, enfin le parler populaire.

L'influence de la langue grecque fut prédominante au début². On sait que jusqu'à la fin du deuxième siècle elle fut la langue de l'Église. Notre traité lui doit beaucoup pour son vocabulaire, et cela tient à son sujet. La langue latine en effet a eu recours à une langue étrangère pour les termes qui concernaient les institutions et les choses concrètes de la vie et de l'idéologie chrétiennes. Par contre, dans le domaine des idées chargées d'une valeur affective, le vocabulaire est resté exclusivement latin³. C'est là une règle que les missionnaires redécouvrent expérimentalement aujourd'hui dans leurs jeunes communautés chrétiennes⁴. Parmi les mots d'origine grecque, citons : *apostolus*, *baptisma*, *baptismus* ou *baptismum* et le dérivé *baptizator* (néologisme), *elemosyna*, *episcopus*, *diaconus*, *laicus*, *presbyter*, *charisma*, *ecclesia*, *evangelium*, *haeresis*, *schisma*, *idolum*, *paralyticus*, *pascha*⁵, *pentecostes*, *pharisaeus*, *ichtus*, *diabolus*, *amartia*, *agape*, *abyssus*, *prophetia*. La langue grecque a eu également une influence sur la syntaxe, mais

1. « Tertullien est un styliste si personnel qu'on ne pourrait le considérer comme un témoin sûr ni de l'usage linguistique, ni des tendances stylistiques de son temps. Il emploie la langue des chrétiens d'une manière très individuelle et souvent artificielle. Sa langue et son style portent toujours l'empreinte de sa personnalité exceptionnelle... », CH. MOHRMANN, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, *Vigilie Christianæ*, II, (1948) p. 89-101, 163-184.

2. Cf. CH. MOHRMANN, *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, *Vigilie Christianæ*, IV (1950) pp. 193-211 ; M. SAINIO, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, 1940, pp. 55-101 ; A. D'ALÈS, *Tertullien Helléniste*, *Rev. Et. Grecq.*, L (1937) pp. 329-362. — Pour une vue d'ensemble sur l'évolution de la langue de l'Église, cf. G. BARDY, *La Question des Langues dans l'Église Ancienne*, t. I, Paris, 1948, pp. 52-115.

3. Cf. CH. MOHRMANN, *Traits caractéristiques...*, pp. 439, 457 ss.

4. Cf. W. BÜHLMANN, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen*, Schönbeck, 1950.

5. Les Pères font souvent dériver pascha de *πάσχα*.

If some of these obscurities can be accounted for by the handwritten tradition, in the majority of cases, responsibility rests with Tertullien. Previously Saint Jerome and Lactance regretted that his style and language were so difficult. In our time, an expert like Norden will confirm this judgment. This is why a reader brought up on classical Latin alone risks being disconcerted by Tertullien's latin. This particular language which is his own, is described today by philologists under the name "Christian Latin". Harnack wished to ascribe authorship of it to Tertullien himself. But as Mgr Schrizren has since shown, he is merely one of the first users of it, for his language already assumes a considerable linguistic development which is perhaps the work of the translators of the Bible. It remains true nevertheless that Tertullien, better than anyone else, knew how to take advantage of the possibilities offered him by this new idiom. He made use of it besides with great freedom for, even in grammar, he could never bow to any rule other than his own.

Three distinguishing factors seem to be operating in the development of this Christian language, and our treatise allows us to glimpse them, the Greek influence, that of the Latin translations of the Bible, and lastly common speech.

The influence of the Greek language came mainly at the beginning. It is known that until the end of the second century it was the language of the church. Our treatise owes much to it for its vocabulary, and that is because of its subject. The Latin language in fact had recourse to a foreign tongue for words involving institutions and the actual things of life and of Christian ideology. On the other hand, in the province of ideas bearing an assigned worth, the vocabulary remained exclusively Latin. There is a rule missionaries rediscover experimentally today in their youthful Christian communities. Among the words of Greek origin, we cite : (Latin 5 lines). The Greek language also had an influence on syntax, but /

qui se laisse moins facilement discerner, car souvent elle n'a fait que renforcer ou stimuler un usage latin, soit un usage archaïque conservé dans la langue populaire, soit un autre usage particulier, cultuel et surtout juridique¹. Ainsi pouvons-nous relever dans le *De Baptismo* l'emploi de l'interrogation indirecte introduite par la particule *si*, celui du parfait *credidi* comme présent, l'infinitif final, le *in* instrumental, la construction de *benedicere* avec l'accusatif, etc...

A côté de ces emprunts, nous rencontrons aussi des « néologismes » proprement dits ; le plus souvent ils ont été introduits par les traductions de la Bible qui cherchaient à rendre certaines expressions du grec. Ainsi les dérivés de *caro* et de *spiritus* (qui préalablement sont devenus les équivalents de *σάρξ* et *πνεῦμα*) : *carnalis*, *spiritualis*, *carnaliter*, *spiritualiter* ; certains verbes en *ficare* : *glorificare*, *sanctificare*, ou encore : *regenerare*. Plus importants sont les « sémantismes »². Par là les philologues désignent les termes qui, existant déjà dans la langue commune, ont acquis dans un milieu bien différencié (telle une communauté cultuelle) un sens technique et spécifique qui devient exclusif des autres sens. Dans notre traité, nous trouvons un grand nombre de ces emplois : *judicium*, *salus*, *spado*, *delictum*, *confiteri*, *consequi*, *dignatio*, *fides*, *traditio*, etc. Si nous approfondissons le sens nouveau de chacun de ces mots, nous constatons que tous sont chargés d'une valeur affective indiscutable. Parfois même nous pouvons deviner comment s'est faite cette spécialisation. Ainsi les traducteurs de la Bible ont évité d'emprunter le mot *mysterion* et ont choisi *sacramentum*, sans doute parce que *mysterion* se trouvait trop compromis par les mystères païens³. De même, *arcana* fut réservé pour désigner les cérémonies païennes ou hérétiques et prit une nuance péjorative ; de même *perversitas*, etc...

1. Cf. CH. MOHRMANN, *Traits caractéristiques...*, p. 452.

2. Cf. ST. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn, 1926 ; M. SARNIO, *op. cit.* pp. 28 ss.

3. Cf. p. 52, n. 1.

En troisième lieu, la langue de Tertullien a gardé nombre d'éléments « vulgaires ». Comme l'a relevé Ch. Mohrmann, l'idiome des chrétiens aux premiers siècles était beaucoup plus proche de la langue populaire que de celle des lettrés¹. En particulier, l'église africaine à ses débuts se recruta surtout (les Actes des martyrs nous l'attestent) dans les classes pauvres des villes et des bourgs. La langue de Tertullien porte la marque de ses origines. Celui-ci n'hésite pas à employer des mots très communs : *lavacrum*, *adversarius*, et même des expressions vulgaires *mentior*, *sceleratissimi*. Cette influence se traduit aussi dans la syntaxe : tout purisme en est absent et manifestement elle reste indifférente aux règles traditionnelles de la langue. Nous pouvons relever par exemple l'emploi de l'adjectif à la place du génitif adnominal (*purgatrices aquæ*), ou l'emploi de la troisième personne du singulier comme indéfini, l'abondance des constructions avec *quod*, *quia*, *quoniam*, *ut* au lieu de la proposition infinitive, la multiplication des conjonctions et adverbes qui donnent à la phrase quelque chose de rugueux, de rocailleux, etc...

Mais Tertullien n'est pas seulement un chrétien « latin », il a reçu aussi une formation littéraire et juridique très soignée. De sa formation juridique, il garde une sorte de prédilection pour certains arguments (cf. c. 6 ; c. 13) et aussi un vocabulaire technique : *prescriptio*, *lex*, *obsignatio*, *adlectio*, *edictum*, *digestum*, *compendium*, *adimpletio*. La rhétorique aussi lui est familière, et comme il appartient à une époque « décadente » du point de vue littéraire, qui déjà laisse pressentir la fin de la culture antique, sa rhétorique sera marquée par une certaine recherche ou préciosité². Il en est de même chez son contemporain Apulée. Le *De Baptismo* nous dévoile certains des procédés auxquels recourt Tertullien : les parallélismes, par exemple : *simplicia*

1. Cf. CH. MOHRMANN, *Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens, Vigiliæ Christianæ*, II (1948) pp. 89-101, 163-184.

2. Nous dirions même un caractère scolaire ; cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, pp. 89-94 (voir du même auteur, *Retractatio*, Paris, 1949, pp. 673-674).

one which is less easily discerned, for often it only reinforces or stimulates a Latin usage, whether an ancient usage preserved in the popular language, or some other special usage, religious and above all juridical. Thus in the 'De Baptismo' we can note the use of the indirect interrogative introduced by the particle 'si', that of the perfect 'credidi' like the present, the final infinitive, the instrumental 'in', the construction 'benedicere' with the accusative, etc.

Alongside these borrowings, we also come across certain 'neologisms' properly speaking; most frequently they have been introduced by the translations of the Bible which sought to render particular expressions from the Greek. Thus the derivatives of 'caro' and of 'spiritus' (which previously became the equivalents of (Greek) and (Greek): carnalis, spiritualis, carnaliter, spiritualiter; certain verbs in ficare; glorificare, santificare, or again: regenerare. More important are the 'semasiologisms'. By that philologists describe words which, existing already in the common language, have acquired in a quite different situation (such as a religious community) a technical and specific meaning which becomes exclusive of the other meanings. In our treatise, we find a great number of these usages: iudicium, salus, spado, delictum, confiteri, consequi, dignatio, fides, traditio, etc. If we go deeply into the new meaning of each of these words, we find that all are laden with an unquestionable, assigned worth. Sometimes we can even guess how this specialisation came about. Thus the translators of the Bible avoided borrowing the word 'mysterion' and chose 'sacramentum' no doubt because 'mysterion' was too greatly compromised by pagan mysteries. Likewise, 'arcana' was reserved to describe pagan or heretical ceremonies and took on a pejorative nuance; similarly 'perversitas', etc...

In third place, Tertullien's language retained numerous 'vulgar' elements. As Ch. Mohrmann noted, the idiom of the Christians in the first centuries was much closer to the common tongue than to the literary one. In particular, the African church at its beginnings recruited mostly (the Acts of the martyrs tell us so) in the poor classes of the towns and burghs. Tertullien's language bears the mark of its origins. The latter does not hesitate to make use of very common words: lavacrum, adversarius, and even certain vulgar expressions - mentior, sceleratissimi. This influence comes over also into the syntax: any purism is absent from it and clearly it remains indifferent to the traditional rules of the language. We can note for example the use of the adjective in place of the genitive adnominal (purgatrices aquae), or the use of the third person singular as the indefinite, the abundance of constructions with quod, quid, quoniam, ut in place of the infinitive preposition, the increase of conjunctions and adverbs which add something rough and hard to the phrase.

But Tertullien is not only a "Latin" Christian; he also received a very painstaking literary and juridical education. From his juridical training he holds on to a kind of predilection for certain arguments and also a technical vocabulary: prescriptio, lex, obsignatio, adlectio, edictum, digestum, compendium, adimpletio. Rhetoric also is familiar to him, and as he belongs to a 'decadent' time from the literary point of view, which already invites the end of ancient culture, his rhetoric is marked by a certain refinement or preciousness. It is the same with his contemporary Apulee. The 'De Baptismo' reveals to us some of the methods to which Tertullien resorts: parallels for example: (Latin 2 lines); /

quasi vana, magnifica quasi impossibilia (2,2) *spiritus ob imperium, caro ob ministerium* (4,5) ; les assonances : *quantula... tantulum* (10,2) ; les répétitions : *veniant, veniant* (18, 5) ; les jeux de mots : *salvo salva pax, summum summus, constantia circumstantia* (17), *decipere decipi* (18,3), *fides tua, fides tuta* (12, 8) ; les clausules, surtout aux fins de chapitre : *scit lancea militis* (9) etc. Cette recherche du rythme l'entraîne à écrire *struere* pour *instruere, parere* pour *apparere, scribere* pour *inscribere* ou à bouleverser l'ordre des mots : *baptismum benedici* (9). Mais tous ces procédés, ces « ficelles », ne sauraient finalement rendre compte du style de Tertullien. Les aurions-nous relevées et analysées une à une qu'il resterait encore une chose qui les fait toutes oublier et qui, elle, ne se laisse pas cataloguer : c'est le souffle qui « anime, vivifie et passionne tout » et qu'on peut bien appeler le génie de Tertullien. Comme l'écrit encore P. de Labriolle, « sa prose de combat a d'étranges raccourcis qui la rendent parfois redoutable ; mais c'est un gain pour l'esprit que d'avoir réussi à en percer les obscurités¹ ».

VIII

Manuscripts et éditions

Toutes les éditions du *De Baptismo* jusqu'en 1916 n'ont fait que reprendre celle de Paris de 1545, longtemps attribuée à Jean Gagny (Gangneius), due en réalité à Martin Mesnart. Cette édition reproduit un manuscrit, aujourd'hui perdu, apparenté, semble-t-il, au *Codex Agobardinus*, du ix^e siècle, l'un des meilleurs témoins des écrits de Tertullien. En marge elle présente quelques variantes, peu nombreuses, des références à l'Écriture, deux ou trois notes explicatives.

1. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3 éd., Paris, 1947, t. I, p. 156.

Le premier qui après Mesnart édita notre traité, Sigismundus Gelenius (Bâle, 1550) utilisa, outre l'édition précédente, un autre manuscrit (*Codex Masburensis*), aujourd'hui perdu. Mais Gelenius n'ayant pas pris soin de nous indiquer ses sources, nous sommes dans l'impossibilité de distinguer entre les emprunts qu'il fit à ce manuscrit et ses propres corrections.

En 1916, Dom Wilmart découvrit par hasard dans un manuscrit du XIII^e siècle, de la bibliothèque de Clairvaux (aujourd'hui à la bibliothèque de Troyes), cinq traités de Tertullien qui faisaient suite à dix-sept discours d'Eusèbe d'Emèse. Parmi eux se trouvait le *De Baptismo*¹. Ce nouveau manuscrit présente quelques déficiences : l'ordre des chapitres est bouleversé, de façon incohérente ; il y manque toute la fin de notre traité, à partir du premier tiers du chapitre 18 ; certains passages sont corrompus. Mais il présente quantité de variantes, différentes du texte connu jusqu'alors. Certaines étonnent au premier abord. C'est pourquoi les premiers éditeurs gardèrent leur préférence au texte reçu, par exemple le P. d'Alès, Mr Borleffs dans sa première édition de 1931². Mais une comparaison plus attentive du texte de Mesnart avec le manuscrit de Troyes devait révéler la supériorité de ce dernier³. Comme certaines leçons de Mesnart, même quand elles divergeaient du manuscrit T, présentaient un sens satisfaisant et une construction conforme au style et à la syntaxe de Tertullien, Dölger avait naguère émis l'hypothèse d'une double rédaction de ce traité par Tertullien lui-même⁴. Mr Borleffs, lors de sa première édition, avait lui aussi supposé que les variantes de l'édition Mesnart représentaient des corrections du texte primitif de la propre main de Tertullien. Aujourd'hui, il écarte l'une et l'autre hypothèse et affirme

1. Cf. DOM WILMART, *Le Souvenir d'Eusèbe d'Emèse, Analecta Bollandiana*, XXXVIII (1920), pp. 248-252.

2. Parue dans la revue *Mnémosyne*, 59 (1931).

3. J. W. PH. BORLEFFS, *La Valeur du Codex Trecentis de Tertullien pour la Critique de texte dans le Traité De Baptismo, Vigilia Christiana*, II, (1948) pp. 185-200.

4. Cf. F. J. DÖLGER, *Tertullian über die Bluttaufe*, A. C. II (1930) p. 118.

assonances (Latin); repetitions (Latin); play on words (Latin); clauses, above all at the ends of chapters: (Latin) etc. This refinement of rhythm leads him to write 'struere' for 'instruere', 'parere' for 'apparere', 'scribere' for 'inscribere' or to overturn the order of words 'baptismum benedici'. But all these methods, these "strings", could not finally take account of Tertullien's style. Should we note them and analyse them one by one there would still remain something which causes everything to pale and which, itself, cannot be recorded: it is the breath which "animates, enlivens and stirs all" and that one may well call Tertullien's genius. As P. de Labriolle writes, "his fighting prose has strange abridgements which sometimes make it formidable; but it is gain for the mind to have succeeded in penetrating its obscurities".

VIII

Manuscripts and Editions.

Every edition of 'De Baptismo' up to 1916 merely improved on that of Paris 1545, for a long time attributed to Jean Gagny (Gangneius), owed in relativity to Martin Mesnart. This edition reproduces a manuscript, today lost, related, it seems, to the 'Codex Agobardinus', of the ninth century, one of the better evidences of Tertullien's writings. In the margin it offers a few variations, not numerous, some references to Scripture, two or three elucidatory notes. The first one after Mesnart to edit our treatise, Sigismundus Gelenius (Basle 1550) made use, in addition to the preceding edition, of another manuscript (Codex Masburensis), today lost. But Gelenius not having taken the care to advise us of his sources, we find it impossible to differentiate between the borrowings he made from that manuscript and his own corrections.

In 1916, Dom Wilmart discovered by chance in a manuscript of the thirteenth century, from the library of Clairvaux (today in the library of Troyes), five of Tertullien's treatises which followed upon seventeen discourses of Eusebe of Emese. Among these was the 'De Baptismo'. This new manuscript shows certain omissions: the order of the chapters is upset, in an incoherent fashion; the entire end of our treatise is missing, from the first third of chapter 18 onwards; some passages are spoiled. But it provides a large number of alternatives, different from the known text up until then. Some of these are surprising at first acquaintance. This is why the first editors retained their preference for the established text, for example the P. d'Alis, Mr. Borleffs in his first edition of 1931. But a more attentive comparison of Mesnart's text with the manuscript from Troyes was bound to reveal the superiority of this latter. As certain lessons in Mesnart, even when they diverged from the T manuscript offered a satisfactory meaning and a construction in harmony with Tertullien's style and syntax, Dolger had previously put forward the hypothesis of a double drafting of this treatise by Tertullien himself. Mr. Borleffs, at the time of his first edition, had himself also assumed that the variations of the Mesnart edition represented corrections of the early text in Tertullien's own hand. Today, he dismisses both hypotheses and affirms /

la priorité absolue du texte du *Codex Trecentis*. A la suite de notre propre travail, nous nous rallions à cette opinion.

La présente édition¹ prend donc comme texte de base celui du manuscrit *T*. Nous n'avons donné la préférence aux variantes de l'édition Mesnart que dans les passages où celles-ci nous ont paru plus conformes à la syntaxe, au style et au vocabulaire de Tertullien. Le texte que nous présentons diffère très peu de celui qu'a établi Mr Borleffs dans sa dernière édition de 1948. Nous nous sommes même ralliés le plus souvent à ses corrections. Nous avons cru devoir réduire l'apparat critique au minimum, et n'avons retenu que les variantes présentant un sens nettement différent. Pour une étude scientifique du texte du *De Baptismo*, il suffira de recourir à l'édition de Mr Borleffs de 1931 où les moindres variantes sont relevées. Nous avons cru bon de joindre à cette édition certaines notes explicatives ou grammaticales², mais en visant à la brièveté et sans multiplier les références. Nous avons séparé les notes philologiques, du reste peu nombreuses, des notes explicatives ; la lecture du texte français sera ainsi allégée. Notre traduction a essayé le plus possible de rester littérale. En fait, elle a dû parfois s'écarter du mot à mot latin, soit pour aider à l'intelligence du texte, soit surtout pour rendre en français un peu de la vigueur du style de Tertullien.

Nous sommes heureux de remercier ici le R. P. Th. Camelot et Mlle Ch. Mohrmann qui ont bien voulu revoir notre traduction et nous encourager de leurs précieux conseils. Grâce à eux, nous espérons avoir élucidé ce texte, l'un des plus riches et des plus actuels peut-être pour remettre en valeur une spiritualité baptismale.

1. Pour l'établissement du texte de ce traité, outre l'article de PH. BORLEFFS précédemment cité, nous avons consulté les notes de l'édition critique que lui-même a donnée dans la revue *Minimosyne* 59 (1931), (comportant également un « index » de 50 pages), les diverses études de F. J. DÖLGER, dans *Antike und Christentum*, particulièrement en 1929 et 1930 (et par lesquelles l'auteur préparait une édition critique de ce traité qu'il n'eut pas le temps d'achever), les remarques de H. KOCI dans *Theologische Literaturzeitung*, 1932, n° 26, col. 588-590, enfin les notes philologiques de PH. BORLEFFS dans *Philologische Wochenschrift*, 51 (1931) col. 251-255.

2. Elles se borneront à illustrer les remarques du chapitre précédent.

Bibliographie

Œuvres de Tertullien

Nous les citons d'après l'édition du *Corpus de Vienne* (abrév. C. S. E. L.). Jusqu'à ce jour, trois volumes en sont parus :

Pars Prima : vol. XX, dû à A. REIFFERSCHIED et G. WISSOWA, en 1890 (abrév. I.)

Pars Secunda : vol. LXX, dû à Æ. KROYMANN, en 1942 (abrév. II.)

Pars Tertia : vol. XLVII, dû également à Æ. KROYMANN, en 1906 (abrév. III.)

L'*Apologétique* a été éditée à part, dans la même collection, par H. HOPPE, et constitue le volume LXIX, paru en 1939.

Nous citons le *de Penitentia* d'après l'édition qu'en a donnée P. DE LABRIOLLE dans la collection « HEMMER ET LEJAY », en 1906 (Paris).

Pour le *de Pudicitia* et le *de Præscriptione*, nous indiquons aussi les chiffres des paragraphes de l'édition de P. DE LABRIOLLE, dans la même collection ; pour le *de Anima* ceux de l'édition de J. H. WASZINK (Amsterdam, 1947).

Les autres œuvres de Tertullien, non encore éditées dans le *Corpus de Vienne*, sont citées d'après le texte de la *Patrologie Latine* de Migne (t. 1 et 2).

Études sur Tertullien

A. d'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

E. de BACKER, *Sacramentum, Le mot et l'idée dans Tertullien*, Louvain, 1911.

Th. BRANDT, *Tertullians Ethik*, Gütersloh, 1928.

E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Bruxelles-Amsterdam, 1947.

the absolute precedence of the text of the 'Codex Trecensis'. Following on from our own work, we endorse that opinion.

The present edition therefore takes as its basic text that of the T manuscript. We have only given preference to the variations of the Mesnart edition in passages where the latter seemed to us more in accord with the syntax, style and vocabulary of Tertullien. The text we offer differs very little from the one Mr. Borleffs established in his last edition of 1948. More often than not we even supported his corrections. We thought it necessary to reduce the critical evidence to a minimum and have retained only variations providing an obviously different meaning. For a scientific study of the text of 'De Baptismo', it is sufficient to fall back on the edition from Mr. Borleffs of 1931 where the slightest variations are noted. We considered it right to add to that edition some explanatory or grammatical notes, but aiming for brevity and without increasing the references. We separated the philological notes, not numerous anyway, from the explanatory notes; the reading of the French text will therefore be lightened. Our translation attempted as far as possible to remain literal. In fact, it was sometimes necessary to fall back on the Latin word, either to assist understanding of the text, or above all to bring over into French a little of the vigour of Tertullien's style.

We are happy to thank here the R.P. Th. Camelot and Mlle Ch. Mohrmann who were so willing to review our translation and to favour us with their valuable advice. Thanks to them, we hope to have clarified this text, one of the richest and most effective perhaps for restoring the value of baptismal spirituality. /

- P. de LABRIOLLE, *La Crise Montaniste*, Paris, 1913.
 J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, 2 t., Münster, 1927-1928.
 P. MONCEAUX, *Histoire Littéraire de L'Afrique chrétienne*, t. I, Paris, 1901.
 CH. MOHRMANN, *Tertullianus, Apologeticum*, En Andere Geschriften vit Tertullianus Voor-Montanistischen Tijd, Ingeleid, Vertaald en Tegelicht, Utrecht, 1951.
 J. H. WASZINK, *De Anima*, edited with Introduction and Commentary, Amsterdam, 1947.

Index des Sigles

- T* : Codex Trecensis 523, sæculi XII.
B : ed. Martini Mesnart, (vulgo Gangneiana), Paris, 1545.
Bmg : margo editionis Mesnart.
Gel : ed. Sigismundi Gelenii, Basileæ, 1550.
Pam : ed. Jacobi Pamelii, Antverpiæ, 1579.
Jun : ed. Francisci Junii, Franekeræ, 1597.
Urs : Fulvii Ursini lectiones, adservatæ a Ioa. a Wouwer, Francofurti, 1603.
Rig : ed. Nicolai Rigaltii, Paris, 1634.
Lat : Latini Latini Bibliotheca Sacra et Profana a Dominico Macro Melitensi nunc primum e Bibliotheca Brancaccia in lucem edita, Rome, 1677.
Reiff : ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, Vienne, 1890.
Brf : ed. J. W. Ph. Borleffs, La Haye, 1948.

Éditions Modernes

- FRANCISCUS OEHLER, Leipzig, 1853-1854.
 A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, *CSEL*, vol. XX, Vienne, 1890.
 J. M. LUPTON, Cambridge, 1908.
 G. RAUSCHEN, *Florilegium Patristicum*, fasc. XI, Bonn, 1916.
 J. W. PH. BORLEFFS, *Mnemosyne*, 59 (1931).
 A. D'ALÈS, *Textus et Documenta*, Series theol., X, Rome, 1933.
 J. W. PH. BORLEFFS, La Haye, 1948.

N.-B. — Nous avons encore tenu compte des corrections proposées par AE. KROYMANN, *Quæstiones Tertullianæ criticæ*, Oeniponte, 1894, pp. 74-79, et des observations de CH. MOHRMANN, dans sa traduction néerlandaise de ce traité (Utrecht, 1951).

INDEX ANALYTIQUE

(Les chiffres en italiques renvoient au texte de Tertullien. Les chiffres en exposants renvoient aux notes correspondant aux pages).

- Actes de Paul, *91*¹.
Agraphon, *95*².
Ange, *71*³, *74*.
Arcane, *32*, *91*³.
Arche, *25*, *78*.
Aveuglement, *14*.

Baptême des apôtres, *82-83*.
Baptême des enfants, *92*³.
Baptême de feu, *81*¹.
Baptême des hérétiques, *87*¹.
88.
Baptême de Jean, *79-80*, *83*.
Baptême de sang, *89*⁵.
Barque, *84*¹.
Bénédictio*n* de l'eau, *37*.
Bethsaïde, *22*, *74*.

Caïnites, *10*, *22*, *65*.
Cana, *79*.
Candidats au baptême, *91-92*.
Catéchèse, *19*, *27*, *32*.
Catéchuménat, *29-36*.
Colère de Dieu, *14*.
Colombe, *77*^{4,5}.

Confirmation, *42*, *75*¹.
Consignation, *42*.
Contrat, *50*.
Côté du Christ, *79*.
Création, *21-22*, *67-68*.

Déluge, *78*.
Diable, *13*, *73*.

Eau vive, *70*¹.
Égypte, *26*, *78*.
Éloge, *68*².
Epiclèse, *37*.
Esprit, *37, 46-47*, *69-70*, *75*¹.
77.

Foi, *48-49*, *85*.

Hellénisme, *55*.

Illumination, *65*².
Image de Dieu, *74*².
Immersion, *39*.
Imposition des mains, *42-43*,
*75*¹, *76*.

- Isis, 72¹.
 Ἰσίδης, 16, 65².
 Jeux apolliniens, 72³.
 Jeux pélusiens, 72³.
 Jourdain, 22-23, 27³, 44, 70².
 Lavement des pieds, 79, 83.
 Libération, 17-18.
 Mara, 23, 78.
 Marcion, 10-11.
 Martyre, 89¹.
 Mater Ecclesia, 16, 24, 96.
 Mer Rouge, 26.
 Ministre du baptême, 89-90.
 Mithra, 72¹.
 Montanisme, 8-9.
 Mort, 15.
 Mystères païens, 72⁴.
 Naaman, 25⁴.
 Nécessité du baptême, 85-86.
 Néologismes, 56.
 Occasion du traité, 64.
 Onction, 40-41, 76.
 Orgue, 76⁶.
 Pâques, 24, 26, 36, 93⁴.
 Parrains, 92².
 Passion du Christ, 23-24, 82.
 Pater, 44, 95¹.
 Pêché originel, 13, 93¹.
 Pentecôte, 94¹.
 Pierre, 84.
 Pompa diaboli, 38.
 Prédication, 86.
 Préparation au baptême, 94-95.
 Profession de foi, 39.
 Purification, 72⁵.
 Rameau d'olivier, 77⁵.
 Reformatio, 21.
 Régénération, 16-17, 72⁴.
 Règles de foi, 33-34.
 Renonciation au démon, 18, 38.
 Rétorique, 57-58.
 Rocher, 24, 78.
 Sacramentum, 50².
 Sacramentum fidei, 49-50.
 Sacramentum militiæ, 49.
 Scandale de la raison, 65-66.
 Sceau, 49-51.
 Symbole baptismal, 33-34, 39, 75³, 82¹.
 Symbolique baptismale, 20.
 Termes juridiques, 57.
 Thècle, 91.
 Tibre, 70.
 Trinité, 75.
 Unicité du baptême, 88.
 Vulgarismes, 57.

INDEX DES MOTS LATINS

- Aaron, 76, 3.
 Abolitio, 75, 6.
 Abraham, 85, 16.
 Abyssus, 67, 16 ; 68. 3.
 Accommodatus, 76, 15.
 Acta Pauli, 91, 1.
 Actus, 65, 13 ; 71, 9 ; 76, 10.
 Adeo, 64, 7 ; 65, 11 ; 80, 16.22 ; 85, 15.
 Adversus, 67, 3.
 Ægyptus, 78, 14.15.
 Æmulari, 73, 6 ; æmulatio, 90, 11 ; æmulator, 73, 11 ; æmulus, 84, 5.
 Agape, 79, 9.
 Amartia, 91, 15.
 Angelus, 71, 10 ; 74, 1.2.4.5. 12 ; 75, 2.4 ; 94, 8.
 Antecursor, 75, 4 ; 82, 12.
 Ante quam, 85, 13.
 Apollinares, 72, 4.
 Apollos, 87, 1.
 Apostolus, 82, 11 ; 83, 2.11 ; 84, 9 ; 85, 2.8 ; 86, 15.20 ; 87, 2.11 ; 90, 12 ; 92, 3.7 ; 94, 8.
 Arbitr, 75, 5.9.
 Arcana, 66, 6.
 Asia, 91, 3.
 Atquin, 66, 11 ; 67, 11.
 Auctoritas, 66, 7 ; 67, 10.20 ; 73, 2 ; 90, 2.
 Baptismus, 65, 2 ; 68, 13 ; 69, 1.8 ; 76, 10 ; 77, 10.17 ; 78, 7.8.17.23 ; 79, 2.5.17.20.22 ; 80, 2.10.18 ; 81, 4.6 ; 83, 4. 12.13.20 ; 84, 10 ; 85, 4.15 ; 86, 7.17 ; 87, 10.18 ; 89, 3. 13 ; 90, 7.22 ; 91, 10 ; 92, 14 ; 93, 11.13 ; 94, 14.16.19.
 Baptizator, 84, 8.
 Benedicere, 77, 5 ; 79, 3 ; 96, 1 ; benedictus, 76, 1 ; 77, 9 ; 96, 1 ; benedictio, 75, 9 ; 76, 12 ; 77, 7.
 Bethsaida, 74, 5.
 Caina, 64, 7.
 Candidatus, 81, 5.
 Carnalis, 74, 16 ; 76, 10 ; carnaliter, 76, 8.
 Charisma, 96, 5.
 Chrisma, 76, 4.
 Christiani, 93, 2.
 Christus, 65, 5 ; 76, 4 ; 77, 6. 7 ; 78, 21 ; 79, 2.4.5 ; 81, 5. 12 ; 82, 14 ; 83, 5.6 ; 84, 2 ; 86, 16.19 ; 87, 18 ; 93, 2.
 Compendium, 85, 4.

- Conditio*, 80, 5.10 ; 86, 21 ; 90, 14 ; 92, 13.
Consecutio, 66, 4 ; 93, 11 ;
consequi, 70, 11 ; 75, 7 ; 95, 8.
Corinthii, 86, 21.
Corpus, 74, 12 ; 75, 15 ; 77, 9 ;
corporalis, 69, 14 ; 74, 9 ;
corporaliter, 71, 10 ; 77, 13.
Credere, 64, 4 ; 66, 10.11.13.
 14 ; 73, 10.11.20 ; 79, 24 ;
 80, 8 ; 85, 5.7.21 ; 86, 8.9.
 13 ; 89, 8 ; 91, 10 ; 93, 5 ;
 95, 4 ; *credibile*, 83, 19.
Crispus, 86, 18.
Cum maxime, 64, 4.

Damascus, 86, 11.
Definitio, 86, 5.
Delictum, 64, 1 ; 71, 3.6 ; 73, 8 ;
 74, 16.21 ; 75, 6 ; 76, 11 ; 78,
 4.8 ; 88, 4 ; 94, 18.20 ; *delin-*
quere, 78, 6.
Diabolus, 73, 5 ; 78, 18.
Diaconus, 90, 2.6.
Digestum, 64, 3 ; 88, 3.
Dignatio, 67, 9 ; 68, 1 ; 91, 17 ;
 92, 10.
Discentes, 82, 15 ; 90, 6.
Disciplina, 76, 2 ; 78, 12 ; 87,
 15 ; 90, 9.

Ecclesia, 75, 13.14 ; 78, 6 ; 82,
 11 ; 84, 14 ; 87, 12 ; 90, 3.
Edictum, 82, 1.
Effectus, 65, 14 ; 76, 11 ; 78, 3.
Elemosina, 91, 12.
Episcopus, 90, 1.2.5.10 ; *epis-*
copatus, 90, 11.

Ephrem, 77, 3.
Esictos, 73, 17.
Evangelium, 87, 11.
Exemplum, 74, 4 ; 91, 2.

Fides, 64, 6 ; 65, 9 ; 66, 6 ; 73,
 10 ; 75, 6.10.12 ; 80, 1 ; 81,
 15 ; 85, 6.9.16.17.19.20 ; 86,
 1.7 ; 91, 6 ; 92, 5.7 ; 93, 12.
Fiducia, 75, 10.
Figulare, 68, 14.
Figura, 74, 8.10 ; 75, 3 ; 77, 11.
 16 ; 78, 6.12.16 ; 84.14 ; 93,
 15 ; 95, 14 ; *figurare*, 69, 8.

Gaius, 86, 18.
Gratia, 68, 21 ; 74, 11 ; 76, 11 ;
 78, 4 ; 82, 1 ; 92, 2 ; 94, 6.14 ;
 96, 1.4.
Gratulari, 94, 20 ; *gratulatio*,
 95, 13.

Habere, 67, 17 ; 75, 9 ; 79, 20 ;
 80, 1.18 ; 82, 22 ; 83, 15 ;
 87, 19 ; 88, 1.2 ; 89, 2.14.
Hæresis, 64, 7.
Hæreticus, 87, 12.14.
Hieremias, 94, 10.
Hydrophobas, 73, 18.

Iacob, 77, 4.
Idolum, 66, 5 ; 72, 7 ; *idolatria*,
 71, 5.
Iesus Christus, 65, 5.
Imago, 74, 18.
Incredibilis, 66, 4 ; *incredulitas*
 66, 7.13.
Ingenium, 68, 21 ; 76, 14.
Inprimis, 65, 2 ; 67, 17.

- Instinator*, 69, 10.
Instruere, 64, 3 ; 82, 16.
Instrumentum, 68, 23.
In totum, 65, 10.
Iohannes, 70, 7 ; 75, 4 ; 79, 20 ;
 80, 3.17.21 ; 82, 12.13 ; 83,
 12.17.20 ; 84, 7.8 ; 89, 4 ;
 94.19.
Iordanis, 70, 7.
Ioseph, 77, 3.
Isis, 71, 15.
Ius, 65, 8 ; 89, 14 ; 90, 4.20.
Ἰϋδῶς, 64, 6.

Laicus, 90, 4.9.
Laudes, 68, 23.
Lavacrum, 66, 9 ; 71, 15 ; 74,
 8 ; 76, 1 ; 78, 4 ; 84, 21 ; 88,
 3.7 ; 89, 1.16 ; 94, 1 ; 95, 9.
 11 ; 96, 2.
Lavare, 83, 15 ; 88, 5 ; 89, 8.9.
Lavatio, 72, 1.
Lex, 86, 2.5.
Lymphaticus, 73, 17.

Manasse, 77, 4.
Materiola, 89, 12.
Mentior, 66, 5 ; 71, 14.
Ministerium, 71, 9.
Mithra, 72, 1.
Moyses, 76, 3 ; 78, 20.

Nationes, 71, 12 ; 78, 2.17 ; 86,
 3.
Nazarenus, 86, 13.
Nec quidem, 65, 7 ; 91, 8.
Ne quidem, 77, 15 ; 80, 19 ; 91,
 8.
Nisi si, 70, 9 ; 90, 5.20.

Obsignatus, 75, 7 ; *obsignatio*,
 85, 22.
Orbatio, 86, 10.

Pascha, 93, 13.16 ; 94, 2.11.
Patrocinium, 78, 11.
Paulus, 83, 4 ; 86, 9 ; 87, 1 ;
 91, 4.5 ; 92, 8.
Peccator, 84, 1 ; 96, 8.
Peccatum, 80, 11.12 ; 81, 7 ;
 82, 8 ; 85, 7 ; 93, 3.
Pelusius, 72, 4.
Pentecostes, 94, 4.9.12.
Penes, 67, 1.14 ; 72, 6 ; 79, 4.
Petrus, 70, 7 ; 83, 14 ; 84, 11 ;
 85, 1.
Philippus, 70, 8 ; 91, 16.18.
Pignorarum, 75, 12.
Pilatus, 79, 12.
Pisciculus, 65, 4.8.
Plane, 65, 2 ; 66, 15.
Pompa, 66, 1.
Præco, 77, 18.
Præcursor, 82, 8.
Prædicatio, 78, 13 ; *prædicare*,
 74, 9 ; 81, 1.6.21 ; 87, 3.4.5.6.
Præscribere, 82, 20 ; *præscrip-*
titio, 67, 8 ; 83, 2.6.7.
Presbyter, 90, 1.5 ; 91, 3.
Primordium, 67, 12 ; 70, 1 ; 73,
 13.
Principium, 67, 14.
Privilegium, 78, 11.
Pronuntiatio, 66, 16 ; 67, 7 ;
 82, 21.
Prophelia, 80, 21.

Quæstioncula, 79, 19.

- Reformari*, 67, 9 ; 74, 14.
Regeneratio, 72, 4.
Representare, 89, 10.
Retractare, 67, 9 ; 87, 13 ; *retractatus*, 83, 1.
- Sacerdos*, 90, 1 ; *sacerdotium*, 76, 3.
Sacramentum, 64, 1 ; 69, 4 ; 70, 11 ; 73, 12 ; 77, 3 ; 78, 17 ; 83, 18 ; 85, 17.22.
Sæculum, 78, 17 ; 84, 15.18.
Scismala, 86, 22 ; 90, 11.
Similitudo, 71, 2 ; 74, 17.19.
Simon, 92, 8.
Sollemnia, 66, 5 ; 78, 12 ; *sollemnitas*, 94, 14 ; *sollemnis dies*, 93, 13.
Spiritualis, 71, 13 ; 74, 9.10- ; 76, 5.10 ; 77, 2 ; 78, 3 ; *spiritaliter*, 71, 11 ; 76, 9.
Spiritus, 67, 16 ; 68, 1 ; 69, 9 ; 70, 12 ; 71, 6.8.10 ; 73, 12.14.17 ; 74, 13.20 ; 75, 1.2.5.7.14 ; 76, 6.13.16 ; 77, 8.13 ; 78, 5 ; 80, 11.13.15.18.21.22 ; 81, 15 ; 82, 10 ; 86, 4.6 ; 91, 18 ; 92, 4 ; 94, 6 ; 95, 1.
Sponsio, 75, 12.
- Sponsores*, 75, 10 ; 92, 16.
Stephanas, 86, 18.
Suggestus, 66, 6 ; 67, 13.
Sumptus, 66, 2.6.
- Tam quam*, 93, 8.
Tertullianus, 96, 7.
Testatio, 75, 12.
Testimonium, 73, 9 ; 79, 12 ; 84, 7 ; *testis*, 75, 8 ; 83, 8.
Thecla, 91, 2.
Tiberis, 70, 8.
Tinquere, 66, 3 ; 70, 1.9 ; 72, 4 ; 79, 6 ; 81, 14.16.17.18.19.20 ; 82, 4.5.6.7 ; 83, 3.7.12.16 ; 84, 1.2.4.5.20 ; 85, 8 ; 86, 2.4.8.12 ; 86, 16. 17.19.20 ; 87, 3.4.5 ; 89, 3. 5 ; 90, 20 ; 91, 3.7.16 ; 92, 1.9 ; 93, 14 ; 94, 19.
Titulus, 91, 4.12.
Traditio, 64, 5.
- Unguere*, 76, 2.6.8 ; *unctio*, 76, 2.4.9.
- Vectaculum*, 68, 5.
Ventilare, 87, 8.
Vidua, 71, 14 ; 93, 9.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- Adam, K., 96⁶.
 Alès, Ad. d', 12¹, 32⁶, 53¹, 55², 77², 81³, 89⁵, 93³, 95¹, 96³.
 Amann, E., 71³.
 AMBROISE (SAINT), 70².
 APULÉE, 72¹, 72⁴.
 ARNOBE, 70⁴.
 Atchley, E., 37³.
 Audollent, A., 7³.
 AUGUSTIN (SAINT), 9⁴, 36⁵, 43¹, 68², 72², 94², 96⁷.
 Aulen, G., 15⁵.
- Backer, E. de, 15⁸, 32³, 44⁵, 45², 49¹, 52¹, 71³, 78¹.
 Badcock, F. J., 39⁴.
 Bardy, G., 30³, 32⁶, 36⁴, 55², 88¹.
 Barth, K., 45³.
 Bayard, L., 53².
 Beck, A., 50².
 Bedard, W. M., 25⁵.
 Beirnaert, L., 21¹.
 Bidez, J., 70⁴.
 Boismard, E., 28¹.
 Borleffs, J. W. Ph., 59³, 60¹, 67⁰, 69^d, 73^a, 80².
 Botte, B., 39⁴, 75³.
- Bouyer, L., 12³, 15⁵, 43^{2,3}, 93².
 Brandt, Th., 38⁴.
 Braun, F. M., 24², 28¹, 70², 82².
 Bruyne, L. de, 23², 28³, 43³, 76⁴.
 Bühlmann, W., 55⁴.
 Bultmann, R., 69³.
 Busch, B., 33¹.
- Caillois, R., 73².
 Callewaert, C., 93⁵, 94¹.
 Camelot, Th., 39^{2,4}, 40², 48⁶, 89¹.
 Capelle (Dom), 30¹, 32¹, 38³.
 Capéran, L., 12³.
 Cerfaux, L., 26², 49².
 Chavasse, A., 33¹.
 Chirat, H., 29².
 Connolly (Dom), 43².
 Coppens, J., 40³, 44¹, 72⁴.
 Créhan, J., 50², 51¹.
 Cullmann, O., 28¹, 29², 83².
 Cumont, Fr., 70⁴, 72¹.
 CYPRIEN (SAINT), 18⁸, 24³, 26⁴, 27⁴, 32⁶, 35³, 41⁴, 43¹, 65⁵, 78^b, 87¹, 89².

- Dabin, P., 41³.
 Daniélou, J., 19^{3,4}, 27⁵, 28², 71³.
 Dekkers (Dom E.), 29¹, 35², 38⁵, 44⁵, 71³, 93⁵.
 Dey, J., 72⁴.
 Dick, E., 32⁴, 92².
 Didier, J. C., 92².
 DIDYME, 69^f, 70^b, 74¹, 75^b, 76^a, 78^b, 79^a.
 Dierks, G. F., 9¹.
 Dix, G., 43².
 Dölger, F. J.,
das Fisch-Symbol, 16¹, 23¹, 38¹, 65², 70¹, 77⁴.
 A. C., 19³, 32⁵, 35⁵, 37³, 40¹, 41^c, 42^{1,4}, 44^{2,4}, 49², 50¹, 52¹, 59³, 60¹, 64², 70², 72¹, 72³, 73¹, 89^{1,4}, 92².
Alia, 14¹, 26³, 36², 42¹, 50^{1,2}, 75¹, 84¹, 96³.
 Dondaine, H., 45², 48⁶.
 Edsman, C. M., 71³, 81¹.
 Eitrem, S., 73¹.
 Eliade, M., 21¹, 72².
 EPIPHANE (SAINT), 10³, 88³.
 Faye, E. de, 10².
 Ferron, J., 7².
 Festugière, A. J., 71¹.
 Galtier, P., 40³, 76⁵.
 Ghellinck, J. de, 29², 34¹, 49¹, 52¹, 53².
 Goldammer, K., 84¹.
 Graillot, H., 72².
 Guilloux, P., 8⁵.
 Hanssens, J. M., 40¹.
 Harnack, A., 7³, 10¹, 12¹, 13⁴, 52¹, 54³.
 Hartel, W. von, 95^a.
 HERMÈS TRISMÉGISTE, 70⁴.
 HIPPOLYTE, 32^{5,6}, 35³, 39³, 41⁵, 44⁴.
 Hocquard, M. G., 45¹.
 Hofmann, J. B., 85^a.
 Holstein, H., 33⁴.
 Hoppe, H., 53², 64^c, 65^{a,c}, 66^b, 67^c, 68^b, 69^c, 70^a, 71^a, 72^b, 74^c, 77^a, 78^d, 80^a, 81^a, 83^{a,b}, 84^b, 86^b, 87^a, 88^a, 89^{a,b,c}, 90^a, 95^b.
 HUGUES DE S. VICTOR, 47².
 IRÉNÉE (SAINT), 10³, 35⁷.
 ISIDORE, 70^b, 75^b, 76^a, 78^b.
 Janssen, H., 64^f.
 Jeremias, J., 95².
 JÉRÔME (SAINT), 8⁴, 9^{1,5}, 27², 54¹, 65^b, 68², 79^a.
 Jungmann, J. A., 37².
 JUVÉNAL, 72¹.
 Kelly, J., 39⁴.
 Klauser, Th., 70¹.
 Koch, H., 60¹, 67^c, 93⁵.
 Köhler, K., 95².
 Kolping, A., 50¹, 52¹.
 Labriolle, P. de, 8^{2,3,5}, 9², 58¹, 64^a, 83¹, 85², 87^a, 89², 91².
 LACTANCE, 54¹.
 Lagrange, M. J., 72⁴.

- Lampe, G. W. H., 43², 75¹.
 Lapeyre, G. G., 71².
 Lebreton, J., 30¹.
 Leclercq, H., 65².
 Lécuyer, J., 41³.
 Leeming, B., 66².
 Leenhardt, F. J., 45².
 Levy, I., 73¹.
 Löfstedt, E., 53², 65^c, 67^g, 68^b, 71^{a,c}, 77^c, 78^a, 84^c, 88^{a,b}, 95^a.
 Lortz, J., 13⁴.
 Lundberg, Per, 19³, 23⁷.
 Marrou, H. I., 32¹, 45¹, 57², 68², 79³.
 Martimort, A. G., 28³.
 Meersch, E., 75³.
 MÉLITON DE SARDES, 93⁵.
 Moeller (Dom), 37².
 Mohrmann, Ch., 7¹, 9¹, 35², 53², 54⁴, 55¹, 55^{2,3}, 56¹, 57¹, 64^d, 66^{b,c}, 67^{a,d}, 68², 69^a, 70^{a,c}, 71^{b,c}, 76⁴, 77^a, 78^c, 79^c, 80^a, 81^b, 88^d, 89^c, 94^b.
 Monceaux, P., 7¹, 12¹, 32¹, 34³, 96⁸.
 Morel, V., 12¹, 85², 86¹, 87³.
 Morin (Dom J.), 68², 93².
 Nautin, F., 39⁴.
 Neuheuser, B., 37³.
 Nilsson, M. P., 70⁴, 72⁴.
 Noack, B., 12³.
 Nock, A. D., 72^a, 72³.
 Norden, E., 54².
 OPTAT DE MILÈVE, 65^b, 69^b, 74^b, 83².
 ORIGÈNE, 71⁴.
 OVIDE, 72⁵.
 Pauw, F. de, 64⁵.
 Pellegrin, A., 7¹.
 Peterson, E., 71³, 76², 84¹.
 Pétré, H., 64^f, 74^a, 77⁴, 85².
 PLATON, 72⁴.
 Plumpe, J. C., 15⁷, 16², 78¹.
 Quasten, J., 38¹, 39³, 64⁵.
 Quispel, G., 10¹, 20².
 Rahner, H., 19³, 23¹, 23^{2,7}, 24², 38⁵, 72⁴, 84^{1,2}, 88³.
 Rahner, K., 15⁴, 75¹.
 Reicke, Bo, 25³.
 Reinach, Th., 76⁶.
 Reitzenstein, R., 19⁴, 72³, 73¹.
 Restrepo-Jaramillo, M., 39⁴.
 Riesenfeld, H., 28¹, 82².
 Rodewyk, A., 18⁵.
 Sagnard, F., 36², 42¹, 43².
 Sahlin, H., 28¹.
 Sainio, M., 52¹, 55², 56², 64^f, 66^c.
 Saintyves, P., 72², 73².
 Schepens, P., 73¹.
 Schmeck, H., 48⁴.
 Schrijnen, J., 53², 54⁴, 67^{a,d}, 69^a, 70^a, 76⁴, 78^c, 81^b, 89^c, 94^b.

Seeberg, R., 45 ² .	Vacandard, E., 32 ³ .
Seitz, A., 12 ³ .	Van den Eynde, D., 39 ⁴ , 40 ³ , 43 ³ , 44 ¹ , 64 ⁵ .
Simon, M., 88 ³ .	Verbeke, G., 69 ³ .
Simovic, B., 95 ¹ .	Viller, M., 89 ¹ .
Soden, H. von, 66 ^c .	VIRGILE, 72 ⁵ , 77 ⁵ .
SOPHOCLE, 72 ⁵ .	Vouaux, J., 91 ¹ .
Stirnemann, J. K., 67 ¹ .	
Sühling, F., 77 ⁴ .	
	Waszink, J. H., 13 ² , 17 ⁸ , 38 ⁵ , 41 ⁶ , 65 ^f , 66 ^a , 68 ^a , 69 ³ , 71 ¹ , 75 ³ , 76 ⁶ , 77 ^c , 81 ^a , 85 ^a , 89 ^a , 89 ^b , 95 ^a , 96 ⁶ .
Teeuwen, St., 48 ⁴ , 56 ² , 66 ^c , 71 ^c , 75 ^a , 77 ⁵ , 84 ^c , 94 ^c .	Welte, B., 40 ³ , 44 ¹ ,
Thomas, J., 72 ^{1,4} , 88 ³ .	Wilmart (Dom), 59 ¹ .
Thörnell, G., 53 ² , 74 ^d , 84 ^c , 89 ^d .	Wilpert (Dom), 28 ³ , 44 ² .
	Wissowa, G., 72 ³ .

607

TABLE DES MATIÈRES

	pages
INTRODUCTION	
I. L'auteur	7
II. Occasion du traité.....	10
III. La doctrine baptismale	12
IV. Typologie baptismale	19
V. L'initiation chrétienne.....	29
VI. La foi, l'eau et l'esprit	45
VII. Langue et style.....	53
VIII. Manuscrits et éditions.....	58
BIBLIOGRAPHIE	61
INDEX DES SIGLES. ÉDITIONS MODERNES	63
TRAITÉ DU BAPTÊME, TEXTE ET TRADUCTION.....	64
INDEX ANALYTIQUE	97
INDEX DES MOTS LATINS	99
INDEX DES AUTEURS CITÉS.....	103

THE JOURNAL OF
THEOLOGICAL
STUDIES

NEW SERIES
VOLUME V

OXFORD
AT THE CLARENDON PRESS

1954



and explanation of the books. Or again, this time a doctrinal crux. Dr. Bromiley (p. 66) on the question of sinfulness: 'By the word sin, Paul here means the weakness which gives rise to sin', and he adds a note, 'This is a significant qualification: original sin is a proneness to sin, but is not guilty in itself', and continues by comparing it to the 'scholastic' and Tridentine *concupiscentia*. The use of the word *weakness*, in juxtaposition with the translator's explanatory note, may be in danger of misrepresenting Zwingli's doctrine of original sin. The word translated *weakness* is the untranslatable *prästhaftte*. If we turn to Gualter's version, we find stronger language 'morbo genitali et propensione carnis ad peccandum'. Has Gualter in expanding the phrase also strengthened its doctrinal content? It is difficult to think so. Dr. Bromiley had himself translated *den prästen der sünde* as 'original sin' on p. 60.

For the rest, it suffices to say that while some of the explanatory notes give the reader cause for hesitation (p. 327, 'Melito of Sardis was leader of the sect known as the Anthropomorphites'; and others) the introductions to each treatise are sober and informative. OWEN CHADWICK

Tertullien. Traité du Baptême. Texte, Introduction et Notes de R. F. REFOULÉ, O.P. Traduction en collaboration avec M. DROUZY, O.P. Paris, Éditions du Cerf, 1952. Pp. 144. 495 fr.

THIS volume appears in the series *Sources Chrétiennes* and provides a useful edition of the earliest Christian treatise concerning what it is now customary to describe as Christian Initiation. Over fifty pages are occupied with a discussion of the probable date of the treatise (c. A.D. 200-6), its place in Tertullian's theological development, and its teaching concerning the significance of the rite. There is also a section on language and style, and a consideration of the authorities for the text. In the latter field the author has made full use of recent research. Up till 1916 all modern editors of the *De Baptismo* had to rely on early printed editions, in particular those of Martin Mesnart (Paris 1545) and Sigismund Gelenius (Bâle 1550). In 1916, however, Dom Wilmart discovered at Troyes a twelfth-century manuscript containing the *De Baptismo* (formerly at Clairvaux) known as Codex Trecentis 523 (T). It was used by Professor Borleffs in the edition of this treatise which he published in 1931 (*Mnemosyne*, vol. lix, pp. 1-102), though at that time he still gave the preference to the received text. But in 1948 Borleffs published another edition in which he maintained the superiority of T.¹ Père Refoulé's own researches have led him to the same conclusion, and the present text and translation are thus based upon a manuscript some four centuries earlier than the printed editions so long regarded as

¹ Cf. also his article in *Vigiliae Christianae*, ii (1948), pp. 185-200.

standard. It is of interest to note that, before the discovery of T, Jülicher, for example, conjectured *ampliatio* for *ampliatio* (xiii. 2), and Souter suggested *antecursor* for the obviously conflate *antepraecursor* (vi. 1); these, among other emendations, find confirmation in T. Further, as Professor Kilpatrick has pointed out in the *Journal*, T is important also for establishing the true text of Tertullian's Biblical quotations.¹

In the chapter on language and style the author illustrates how this treatise shows the influence of Greek words and expressions, of Latin translations of the Bible, of popular speech, and of rhetorical and legal expressions derived from Tertullian's early training. At the same time he recognizes the presence of an element which refuses to be classified, 'c'est le souffle qui "anime, vivifie et passionne tout" et qu'on peut bien appeler le génie de Tertullien'. The translation of the treatise seems, so far as an English reader can judge, adequately to convey the sense of the original, though occasionally one wonders whether the full force of an expression has been brought out. Thus in xii. 8 the meaning of *compendium baptismi* is surely that, for the apostles, their close association with our Lord not merely 'took the place' of baptism, but rather provided a 'short cut' to it, that is, they received all the advantages of baptism without having to undergo the whole of the normal rite.

Many students will find most to interest them in the chapters dealing with baptismal doctrine and typology and with the relation between faith and the various elements of the composite rite. These chapters are based upon wide reading and their conclusions are characterized by sound judgement. The author wisely refuses, for example, to press what Tertullian says in chapters vi and viii about the relation between baptism, the *impositio manus* and the Holy Spirit as though it represented the universally accepted view of the church in Tertullian's day. Alongside Dom Gregory Dix's estimate of some of the evidence he cites the far fuller and more definitive survey by Professor Lampe in *The Seal of the Spirit*. Modern discussions about baptism and confirmation often suffer because they are conducted apart from an objective and comprehensive study of the early evidence. This edition of the *De Baptismo* offers a valuable contribution both for the study of early Christian doctrine and also to the present theological debate.

W. F. FLEMINGTON

Origen: Contra Celsum. Translated with an introduction and notes by HENRY CHADWICK. Pp. xl+531. Cambridge University Press, 1953. 60s.

THIS is an excellent translation, into clear and idiomatic English, of

¹ *J.T.S.* n.s. vol. iii, Pt. 2, p. 257.