

Tertullien et les Droits du Démon

Tertullian and the Rights of the Devil

Article by Jean Rivière

in *Revue des Sciences Religieuses* 6 (1926), pp. 199 to 216

with a personal translation into English interleaved.

TERTULLIEN ET LES DROITS DU DÉMON

Dans la liste déjà longue des Pères ou écrivains de l'ancienne Église qui ont cru devoir associer le démon, d'une manière quelconque, à leurs explications théologiques de la Rédemption, le nom de Tertullien n'est généralement pas compris. Christian Baer tenait même qu'il en doit être formellement exclu : d'après lui, le grand adversaire de la Gnose aurait sans doute craint, en soutenant cette doctrine, de favoriser le dualisme de Marcion dont elle procède (1).

Néanmoins ce jugement commun des historiens a rencontré quelques oppositions. H. Oxenham, à qui nous devons la première histoire catholique du dogme de la Rédemption, se contentait d'une suggestion timide. « La notion origéniste d'une rançon payée à Satan est peut-être, dit-il, indiquée dans le passage suivant : « Le Seigneur l'a racheté des pouvoirs angéliques qui possèdent le monde... » ; mais ce pourrait être tout simplement une réminiscence de saint Paul (*Eph.*, VI, 12) (2). Ce même texte, rapproché de quelques autres, fournit occasion à M. Turmel de formuler une insinuation déjà plus directe et plus ferme (3). Naguère enfin M. Hastings Rashdall vient d'énoncer la thèse de la manière la plus explicite et d'en tenter la preuve *ex professo*. Tout en reconnaissant qu'il faut « réunir ensemble un certain nombre de passages séparés pour découvrir la pensée de Tertullien », il estime que la théorie de la rançon se révèle chez lui sous une forme plus serrée et plus strictement juridique que chez Irénée (4) ».

(1) CHR. BAER, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tübingue, 1838, p. 52, note.

(2) H. N. OXENHAM, *The catholic doctrine of the Atonement*, Londres, 2^e édit., 1869, p. 109-110 ; traduction BRUNEAU, Paris, 1909, p. 136.

(3) J. TURMEL, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 231.

(4) H. RASHDALL, *The idea of Atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 251-252. Cf. p. 361, note 1.

TERTULLIEN AND THE RIGHTS OF THE DEVIL:

In the already long list of the Fathers or writers of the early Church who believed it necessary to connect the devil, in any way, to their theological explanations of Redemption, the name of Tertullien is not usually included. Christian Baur held even that he must be strictly excluded from it: according to him, the great opponent of Gnosticism would undoubtedly have feared, in upholding that doctrine, to be countenancing the Marcion dualism it issues from.

Nonetheless this common judgment of the historians has met with some opposition. H. Oxenham, to whom we owe the first catholic history of the dogma of the Redemption, was content with a timid suggestion. "The origenist idea of a ransom paid to Satan is perhaps, he says, denoted in the following passage: 'The Lord redeemed him from the angelic powers which possess the world';" but this could be quite simply one of Saint Paul's reminiscences (Eph., VI, 12)(2). This same text, together with some others, supplies M. Turmel with occasion to formulate an insinuation yet more direct and firm. Lately then M. Hastings Rashdall has just expressed the thesis in the most explicit way and attempted the proof of it 'ex professo'. While recognising it is necessary "to bring together a certain number of separate passages to discover Tertullien's thinking", he reckons that the theory of ransom reveals itself in him in a more concise and strictly juridical form than in Irenee."

Il ne saurait y avoir aucun inconvénient de principe, ni aucune invraisemblance de fait à retrouver chez Tertullien quelque infiltration d'un courant d'idées que l'on sait avoir été très puissant et très répandu dans l'Église primitive. C'est une question à déterminer d'après les textes, dont le témoignage peut et doit seul être ici décisif. Les appréciations contradictoires que l'on vient de recueillir ne servent qu'à relever l'intérêt d'une enquête qui a pu donner lieu à des résultats aussi divergents. On verra d'ailleurs que la conclusion ne saurait être douteuse et que, dans la théologie rédemptrice des premiers siècles où les « droits » du démon tiennent tant de place, Tertullien continue à se classer comme une exception.

I

Trois passages appuient la démonstration de M. Rashdall, dont la signification concentrique impose, à son avis, de réviser l'opinion reçue jusqu'à ce jour. Le premier poserait le principe du système :

Habere videtur diabolus propriam iam potestatem, si forte, in eos qui ad Deum non pertinent, semel in stillam situlæ et in pulverem areæ et in salivam nationibus deputatis a Deo, [ISAÏE, XL, 13] ac per hoc diabolo expositis in vacuum quodammodo possessionem. Ceterum in domesticos Dei nihil illi licet ex propria potestate (1).

Il s'agit là du pouvoir « naturel » de Satan, et nul doute que nous ne devions présumer, avec M. Rashdall, que ce pouvoir est « juste ». Dès lors, Tertullien ne semble-t-il pas consacrer juridiquement un certain droit du démon dont il faudrait ensuite tenir compte? Cependant le texte lu attentivement n'autorise pas cette conclusion.

Voici d'abord une considération *a priori* qui a bien son importance. A prendre ces paroles dans leur teneur littérale, on devrait dire qu'il y a pour l'auteur une catégorie d'hommes qui n'appartiennent plus à Dieu (*qui ad Deum non pertinent*) et qui sont, dès lors, comme une sorte de bien vacant dont le démon peut s'empa-

(1) *De fuga in persecutione*, 2. — P. L., t. II, col. 127.

rer à son aise (*diaboli expositis in vacuum quodammodo possessionem*). Ce serait le pur dualisme imputé au brillant adversaire de Marcion (1)!

Une conséquence aussi absurde ne suffit-elle pas à mettre en garde contre les prémisses dont elle découle? Il faut, en effet, ne point perdre de vue que, plus que tout autre, sous ses apparences de rigueur juridique le style de Tertullien comporte une bonne part d'image, qui force, pour les besoins de l'affirmation ou de la polémique, les traits de la pensée (2). Un travail de diligente analyse et de comparaison s'impose à qui ne veut pas se méprendre sur quelques mots jetés en passant.

Or nous sommes suffisamment renseignés sur la manière dont il conçoit le rôle général du démon. Avec la même énergie qu'il professe l'existence d'un Dieu créateur et maître unique de l'univers, Tertullien affirme que Satan est son grand adversaire ou, d'après le terme qui lui est familier, le perpétuel *aemulus*. Depuis qu'il a réussi à faire tomber le premier couple humain dans le péché, le monde est devenu son royaume et celui de ses satellites. Tertullien les appelle volontiers *munditinentes*, ou encore *magistratus huius sæculi, quæ præsumt potestates* (3). Leur action y est souvent d'ordre physique : ils sont les auteurs des maladies, des accidents et perturbations atmosphériques. Mais elle s'exerce surtout dans l'ordre moral, où ils excitent les passions humaines et multiplient les provocations au mal. L'idolâtrie est, de ce

(1) Pour criant que soit le paradoxe, un auteur au moins ne s'est pas retenu de le risquer. « Tertullien professe donc une sorte de dualisme ; il ne craint pas de faire du diable un émule de Dieu : il se rapproche ainsi des gnostiques dualistes et en particulier de Marcion. Que cela ne nous surprenne pas : il y a entre le Gnostique et son adversaire plus d'une analogie secrète. » AUG. CHANTRE, *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860, p. 40-41. — Il est vrai que plus loin (p. 43-44) l'auteur, se ralliant à l'opinion de Baur, admet que Tertullien s'est gardé de professer la théorie de la rançon.

(2) On a signalé à juste titre « ce réalisme d'expression dont il tire parfois de puissants effets, et qui volontiers tranchait le mot, fût-ce aux dépens de l'idée ». A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 65.

(3) *Adv. Marcion.*, V, 18; *De Idol.*, 18; *De anima*, 20 : « Enimvero præsumt, secundum nos quidem, Deus Dominus et diabolus aemulus. » Cf. *ibid.*, 38. Il pousse le paradoxe littéraire jusqu'à dire de Satan qu'il est « *Deus ævi huius* ». *Adv. Marc.*, V, 17.

There would be no difficulty of principle, nor any unlikelihood of fact in recognizing in Tertullien some infiltration of a current of ideas one knows to have been very powerful and very widespread in the early Church. It is a matter of deciding from the texts, whose evidence along can and must be decisive here. The contradictory appreciations just gathered serve only to restore the interest in an inquiry which has given rise to results just as divergent. One will see moreover that the conclusion should not be ambiguous and that, in the redemptive theology of the early centuries where the 'rights' of the devil hold so much place, Tertullien continues to be counted as an exception.

1. Three passages support M. Rashdall's demonstration, whose concentric significance seeks, in his mind, to revise the opinion received up to this day. The first should lay down the principle of the system:

Habere videtur diabolus propriam iam potestatem, si forte, in eos qui ad Deum non pertinent, semel in stillam situlae et in pulverem areae et in salivam nationibus deputatis a Deo, (Isaie, XL, 15) ac per hoc diabolo expositis in vacuum quodammodo possessionem. Ceterum in domesticos Dei nihil illi licet ex propria potestate (1).

There it is a matter of Satan's "natural" power, and no doubt we must presume, with M. Rashdall, that this power is 'rightful'. Consequently, does Tertullien not appear to authorize juridically a certain right of the devil's which it would then be necessary to consider? However the text read attentively does not permit this conclusion.

Here first of all is an 'a priori' consideration which is worthy of its importance. To take these words in their literal tenor, one would have to say that for the author there is a category of men who no longer belong to God (qui ad Deum non pertinent) and who are, consequently, like a kind of unclaimed property of which the devil may take control (201) at his leisure, (diaboli expositis in vacuum quodammodo possessionem). This would be the pure dualism imputed to the brilliant opponent of Mascise!

Does such an absurd consequence not suffice to put one on guard against the premises from which it issues? It is necessary, indeed, not to lose from sight that, more than any other, under its appearances of juridical strictness Tertullien's style includes a good share of adornment, which constrains, for the needs of the affirmation or of the polemic, the features of the thinking. A labour of diligent analysis and comparison is imperative to whoever wishes not to be mistaken about certain words thrown up in passing.

But we are sufficiently informed on the way in which he conceives the general role of the devil. With the same energy as he declares the existence of a creator God and sole master of the universe, Tertullien affirms that Satan is his great opponent or, after the word which is familiar to him, the perpetual 'aemulus'. Since he succeeded in bringing down the first human couple in sin, the world has become his kingdom and that of his henchmen. Tertullien gladly calls them 'munditenentes', or again magistratus huius saeculi, quae praesunt potestates. Their work here is often of a physical nature: they are the authors of illnesses, accidents and atmospheric fluctuations. But it operates above all in the moral category, where they stir up human passions and increase the provocations to evil. Idolatry is, /

chef, le signe et la forme la plus grave de leur domination (1).

Il s'en faut d'ailleurs que les chrétiens soient entièrement soustraits à leur malveillance. C'est le démon qui fomenté dans l'Église les hérésies et ne cesse de livrer à chaque fidèle les assauts de la tentation (2). Dans le texte qui nous occupe, on voit que Tertullien range parmi les sujets de la puissance diabolique, non seulement les nations païennes, mais encore les *domestici Dei*. Quelques lignes plus haut n'avait-il pas dit que, si des chrétiens doivent faillir devant les persécuteurs, c'est la preuve que déjà auparavant ils appartenaient au démon (*homines eius fuisse... qui defecerint ad illum*)?

Tous ces faits, en même temps qu'ils détaillent l'action de Satan, en indiquent aussi le caractère. Il s'agit d'une puissance afflictive, redoutable certes et singulièrement étendue, sur l'humanité; mais il n'y a rien là qui comporte une propriété ou signifie un droit strict. Même quand Tertullien présente les apostats comme étant le bien du démon, c'est évidemment une manière de dire qu'ils étaient dociles à ses suggestions et par là prédestinés à devenir ses victimes. Un pouvoir moral de domination et d'influence n'est pas nécessairement un titre juridique (3).

Ce qui nous garantit que Tertullien ne peut pas l'avoir compris autrement, c'est qu'il maintient, sans nul doute possible, que Dieu reste toujours le maître et qu'il le montre, non seulement en réservant aux esprits mauvais les flammes éternelles, mais en les soumettant dès ici-bas au moindre des chrétiens (4). Peut-

(1) Voir en particulier *Apologet.*, 22; *De anima*, 39; *De testim. animae*, 3; *De spect.*, 2. Cet empire du démon sur l'humanité païenne, manifesté par le règne de l'idolâtrie, est un lieu commun de tous les apologistes, v. g. JESSE, *Apol.*, I, 5, 14 et 58; TATIEN, *Orat.*, 16; ATHÉNAGORE, *Legat.*, 27; MISCELLUS FELIX, *Octavius*, 27.

(2) « Totius erroris artificem, totius sæculi interpolatorem ». *De testimonio*, 3. « Culus partes intervertendi veritatem ». *De præscript. haer.*, 40. « Ad hoc se regnare putat si sanctos a religione Dei deturbat ». *Adv. Judæos*, 9. « Numquam malitiæ suæ otium facit... Observat, impugnat, obsidet... Non scandalls, non tentationibus deficit » *De pæn.*, 7.

(3) On retrouve ailleurs un semblable partage des influences morales. Par exemple, *De idol.*, 18 : « Alterius esse non possent nisi diaboli quæ Dei non sunt. » Et encore *De cultu fem.*, I, 8 : « Aemuli sint necesse est quæ Dei non sunt. » Ou bien *Ad mart.*, 1 : « Domus quidem diaboli est et carcer, in quo familiares suos continet. »

(4) Voir *Apologet.*, 23. Cf. *De fuga*, 10 : « Et in dæmones accepisti potestatem. »

être même pourrait-on faire un pas de plus. Du moment que ces diverses afflictions sont une suite et une peine du péché, serait-ce bien dépasser la portée de cette doctrine que de regarder les démons qui en sont les auteurs comme les instruments de la justice divine? En tout cas, leur *potestas* ne saurait signifier un pouvoir indépendant de Dieu. A propos des païens, sur qui elle s'exerce avec une particulière amplitude, Tertullien dit expressément que c'est Dieu qui les réprovoque et les livre ainsi au démon : *...in salivam nationibus deputatis a DEO ac PER HOC diabolo expositis*.

Quand donc notre auteur parle de *propria potestas*, on ne saurait admettre qu'il contredise par là ces principes formels de sa théologie. D'autant moins qu'il éprouve, tout au contraire, le besoin de les rappeler. Il est d'abord à remarquer que Tertullien n'emploie cette expression qu'avec une double clause de réserve : *habere videtur diabolus propriam potestatem, si forte, in eos qui ad Deum non pertinent*. S'il l'adopte cependant, c'est qu'elle répond à une certaine nuance de sa pensée que le contexte nous révèle.

Tertullien soutient ici la thèse paradoxale qu'il ne faut pas fuir la persécution parce qu'elle vient de Dieu. Il ne peut méconnaître cependant que le démon y a sa part; mais il tient que c'est une collaboration à titre instrumental, non une initiative (*per diabolum, non a diabolo*). A ce propos il est amené à s'expliquer sur la manière très différente dont se produit l'action du démon suivant qu'il s'agit des païens ou des chrétiens. Sur ceux-là il jouit d'une *propria potestas* : formule qui est ici manifestement relative et qui doit s'entendre par comparaison avec la puissance, d'ailleurs mieux déterminée, qu'il exerce à l'égard de ceux-ci.

Les chrétiens, en effet, s'ils ne sont pas entièrement soustraits à son empire, sont néanmoins l'objet d'une protection particulière de Dieu dont ils sont devenus les *domestici*, de telle sorte que le démon ne peut rien sur eux sans une permission spéciale. C'est ce que Tertullien explique largement à propos de la persécution, de la tentation et autres épreuves des justes (1). *Nihil Satanæ in servos Dei vivi licebit nisi permiserit Dominus*. A l'appui

(1) *De fuga*, 2; col. 125-127.

is, under this heading, the most serious indication and form of their domination.

It is necessary to them besides that Christians be completely converted to their evil-doing. It is the devil who foments heresies in the Church and ceases not from delivering to each believer attacks of temptation. In the text which interests us, one sees that Tertullien ranges among the subjects of diabolic power, not only pagan peoples, but even the 'domestici Dei'. A few lines above did he not say that, if some Christians must succumb before the persecutors, it is evidence that they previously belonged to the devil (homines EIUS FUISSE ... qui defecerint ad illum)?

All these facts, at the same time as they detail the operation of Satan, show also the character of him. It is a matter of an affecting power, certainly formidable and singularly broad, over humanity; but there is nothing there which includes a property or shows a strict right. Even when Tertullien presents apostates as being the devil's property, it is obviously a way of saying that they were amenable to his suggestions and by that predestined to become his victims. A moral power of domination and of influence is not necessarily a juridical right.

What guarantees us that Tertullien cannot have understood it otherwise, is that he maintains, without any possible doubt, that God always remains master and that he demonstrates it, not only by reserving the eternal flames for bad spirits, but by subjecting them on earth to the least of the Christians. (203) Perhaps even one could go a step further. From the moment that these various afflictions are a consequence and a penalty of sin, would it even exceed the bearing of this doctrine to regard the devils who are the authors of it as the instruments of divine justice? In any case, their 'potestas' would not denote a power independent of God. With respect to the pagans, on whom it operates with a particular amplitude, Tertullien expressly says that it is God who reproaches them and delivers them so to the devil: ... in salivam nationibus deputatis A DEO ac PER HOC diabolo expositis.

When therefore our author speaks of 'propria potestas', one could not allow that in that he contradicts these explicit principles of his theology. All the less so as he experiences, quite on the contrary, the need of recalling them. It is paramount to notice that Tertullien only uses this expression with a double clause of reserve: habere VIDETUR diabolus propriam potestalem, SI FORTE, in eos qui ad Deum non pertinent. If he takes it up however, it is because it answers a particular nuance of his thought that context reveals to us.

Tertullien defends here the paradoxical thesis that it is not necessary to flee persecution because it comes from God. He cannot ignore however that the devil has his part in it; but he holds that it is a collaboration by instrumental right, not an initiative (per diabolum, non a diabole). In this connection he is brought to explain on the very different way in which the work of the devil operates according to whether it is a matter of pagans or of Christians. On the former it enjoys a 'propria potestas': a formula which is here obviously relative and which must be understood by comparison with the power, moreover better determined, it exercises with regard to the latter.

Christians, indeed, if they are not entirely removed from its empire, are nonetheless the object of a special protection of God's from which they have become the 'domestici', of such a kind that the devil is allowed nothing over them without a special permission. This is what Tertullien explains broadly in relation to persecution, temptation and other trials of the righteous. Nihil Satanae in servos Dei vivi licebit nisi permiserit Dominus. In support/

de ce principe théologique, Tertullien invoque l'exemple de Job, le texte de Luc, xxii, 31, les dernières demandes du *Pater* qu'il synthétise en ces termes : *Ne nos induxeris in tentationem permit-tendo nos maligno*. Partout à l'action *ex propria potestate* s'op-pose l'action *ex permissu* (1) : opposition qui fait penser à la dis-tinction canonique entre le pouvoir ordinaire et le pouvoir extra-ordinaire.

Si l'on se rappelle maintenant que la première résulte déjà d'une délégation divine, il s'ensuit que ces deux espèces d'action démoniaque diffèrent moins par la nature que par le degré, moins par le fond que par le titre qui les justifie et les limites où elles s'exercent. L'une est précaire et limitée, tandis que l'autre se développe sans entraves et comme de plain pied. Mais l'une et l'autre sont deux modalités du gouvernement divin, suivant que la Providence se sert du démon à titre normal pour le châti-ment des pécheurs (2) ou à titre exceptionnel pour l'épreuve des bons.

Aut enim ex causa probationis conceditur ei ius tentationis provocato vel provocanti, ut in superioribus. Aut ex causa reprobationis traditur ei peccator quasi carnifici in poenam (II Reg., XVI, 2)... Aut ex causa cohibitionis, ut Apostolus refert (II Cor., XII, 7).

Ce qui est dit ici des pécheurs en général doit évidemment s'entendre aussi des païens, qui ne sont, après tout, qu'une catégorie plus grave de pécheurs. Dans cette conclusion aux antithèses si étudiées, nous avons bien la pensée totale de Ter-tullien. Pour lui donc, le démon n'est jamais qu'un serviteur et sa puissance, une puissance d'emprunt. En fait de « droit », il n'a que le *ius tentationis* qui lui est « concédé » par Dieu. A l'égard même de ses victimes, il n'a pas d'autre rôle que celui du bour-reau (*traditur ei peccator quasi carnifici in poenam*). Précision tout

(1) M. d'Alès minimise plutôt qu'il n'interprète la première, quand il tra-duit : « sur les siens seulement, il agit parfois en maître ». *Op. cit.*, p. 456. « Parfois » est une glose qu'on chercherait en vain dans le texte.

(2) Comme représentants de Dieu, les Apôtres peuvent aussi lui déléguer ce pouvoir. Tertullien le déduit de II Tim., I, 15, et ajoute : « Vides iam et a ser-vis Dei facilius diabolum accipere potestatem : tantum abest ut eam *ex pro-prietate* possideat. »

à fait remarquable pour l'époque, qui fut malheureusement négligée par la théologie postérieure et ne devait être reprise que par Abélard (1). De sorte que, loin d'être favorable aux droits du démon, le subtil africain se trouve anticiper la formule théologique qui, neuf siècles plus tard, servira précisément à les combattre et à les ruiner.

II

Mais, sans reconnaître au démon de droits proprement dits, d'autres Pères ont pensé que, d'une façon plus ou moins mal déterminée, Dieu a tenu compte de lui dans l'ordonnance provi-dentielle du salut. Tertullien n'aurait-il pas partagé cette con-ception ? Les textes invoqués ensuite par M. Rashdall tendraient à le faire croire, où l'on voit le démon apparaître dans les motifs du plan divin.

Sed et hic ratio defendit quod Deus imaginem et similitudi-nem suam a diabolo captam *aemula operatione* recuperavit (2).

Or, si l'on se rappelle que le démon avait ravi l'homme à Dieu par fraude, comment cette *aemula operatio* ne ferait-elle pas penser à une fraude inverse, qui serait la revanche de la pre-mière ? Et nous aurions ainsi, à l'état d'ébauche, cette étrange théorie de la *pia fraus* qui devait séduire tant d'imaginationes mystiques depuis saint Ambroise et saint Grégoire de Nysse jusqu'à saint Bernard.

Dans cette interprétation néanmoins, on voit tout de suite que le raisonnement tient plus de place que l'exégèse. Méthode dan-gereuse et qui aboutit facilement, sous prétexte de prolonger un texte, à le transposer sur un plan complètement étranger à la pensée de son auteur (3). C'est ici le cas.

(1) ABELARD, *Exp. in epist. Pauli ad Rom.*, lib. II. — P. L., t. CLXXVIII, col. 834 : « Videtur quod diabolus in hominem quem seduxit nullum ius seducendo acquisierit, nisi forte... quantum ad permissionem Domini perti-nebat qui eum illi quasi carcerario vel tortori suo ad punisadum tradiderat. »

(2) *De carne Christi* 17. — P. L., t. II, col. 827.

(3) La mission rédemptrice du Fils de Dieu est toujours donnée par Tertul-lien comme une initiative de la bonté divine. Il est même intéressant de rele-ver ici le sarcasme qu'il décoche contre le Dieu de Marcion : « O Deum non natura beneficium, sed aemulatione » *Adv. Marc.*, IV, 20.

support of this theological principle, Tertullien invokes the example of Job, the text of Luke 22, 31, the last requests of the 'Pater' that he synthesizes in these words: *Ne nos induxeris in tentationem permittendo nos maligao.* Everywhere the working 'ex propria potestate' opposes the working 'ex permissa': an opposition which reminds one of the canonical distinction between ordinary power and extraordinary power.

If one now recollects that the first already results in a divine delegation, it follows that these two kinds of devilish work differ less by nature than by degree, less by basis than by the right which justifies them and the limits in which they operate. One is precarious and limited, while the other expands unhindered and on the one level. But one and other are two modalities of the divine government, according as Providence makes use of the devil by normal right for the punishment of sinners or by exceptional right for the trial of the good.

Aut enim ex causa probationis conceditur ei ius tentationis provocato vel provocanti, ut in superioribus. Aut ex causa reprobationis traditur ei peccator quasi carnifici in poenam (II Reg. XVI, 2) ... Aut ex cause cohibitionis, ut Apostolus refert (II Cor. XII, 7).

What is said here of sinners in general must obviously also be understood of the pagans, who are, after all, only a more serious category of sinners. In this conclusion to such elaborate antitheses, we have really Tertullien's whole thought. For him therefore, the devil is ever merely a servant and his power, an assumed power. In fact of 'right', he has only the 'ius tentationis' which is 'granted' to him by God. With regard even to his victims, he has no other role than that of tormentor (*traditur ei peccator quasi carnifici in poenam*). (203.) Here is a quite remarkable precision for the times, which was badly neglected by later theology and which should only be taken up again by Abelard. So that, far from being favourable to the rights of the devil, the subtle African is found to anticipate the theological formula which, nine centuries later, will serve precisely to fight them and destroy them.

II. But, without recognising rights properly speaking in the devil, other Fathers have thought that, in a more or less determinedly evil manner, God took account of him in the providential prescription of salvation. Would Tertullien have shared this idea? The texts invoked then by M. Rashdall aimed at making one believe it, where one sees the devil appear in the motives of the divine plan.

Sed et hic ratio defendit quod Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit.

Now, if one recalls that the devil snatched man from God by deceit, why should this 'aemula operatio' not remind one of a reverse deceit, which would be the revenge for the first? Thus we would have, in a crude state, that curious theory of the 'pia fraus' which was bound to bewitch so many mystical imaginations from Saint Ambroise and Saint Gregory of Nyse down to Saint Bernard.

In this interpretation nonetheless, one quickly sees that reasoning has more room than exegesis. This is a dangerous method and one which easily succeeds, on the pretext of prolonging a passage, in transposing it on to a level completely foreign to the thinking of its author. Such is here the case./

Tertullien ne dit tout d'abord pas un mot de la fraude initiale par laquelle Satan s'est emparé de l'humanité. Il énonce, et d'ailleurs tout-à-fait en passant, le fait de la chute, qui eut pour résultat de faire de nous ses captifs; mais il ne dit rien sur la manière dont elle s'est produite (1). Ainsi l'induction construite par M. Rashdall manque entièrement de base. Elle n'atteint pas davantage son sommet. Car, dans ce texte, Tertullien ne parle pas précisément de la Passion rédemptrice, où se serait consommé, dans l'hypothèse en question, le marché de dupes proposé au démon par la sagesse divine, mais seulement de l'Incarnation. De toutes façons, il faut conclure que l'idée de la *pia fraud* est absente de son esprit.

Pour avoir sa pensée véritable, il n'est besoin que de suivre la logique de son raisonnement dans le morceau dont fait partie le texte cité. Tertullien s'y préoccupe d'établir la conception virginale du Sauveur et, non content de la preuve positive fournie par l'Écriture, il veut en donner une justification rationnelle (2).

Ante omnia commendanda erit *ratio* quae praefuit ut Dei Filius de virgine nasceretur.

Cette *ratio* doit évidemment s'entendre au sens large de convenue théologique et le génie de Tertullien déploie pour en découvrir des ressources imprévues de subtilité. La première est empruntée aux fins générales de l'Incarnation. Auteur de notre renaissance spirituelle, le Christ devait naître suivant un mode nouveau, celui-là même qui fut donné comme signe par le prophète Isaïe. Dans l'accomplissement de cet oracle Tertullien voit, en outre, une *rationalis dispositio*: Adam ayant été formé de la terre vierge, il convenait que le nouvel Adam eût une naissance virginale. Mais, en même temps que sanctifiante, l'Incarnation est encore réparatrice. Dans ce caractère notre auteur trouve une nouvelle « raison » à l'appui de sa thèse (*sed et hic ratio defendit*), qui est précisément de réaliser cette *aemula operatio* dont la suite indique bien le sens.

(1) Cf. *Adv. Valentinianos*, 2: « Serpens ... a primordio divinae imaginis praedo. »

(2) Par où ce cas particulier rentre dans la ligne générale de sa théodicée, qui est dominée par ce principe: « In Deo rationalia omnia », *Adv. Marc.*, I, 23.

In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis: in virginem aequè introducendum erat Dei Verbum exstructorium vitae, ut quod per eiusmodi sexum abiierat in perditionem *per eundem sexum redigeretur in salutem*. — Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit *haec credendo delavit*. Sed Eva nihil tunc concepit in utero ex diaboli verbo? Immo concepit. Nam exinde ut abiecta pareret et in doloribus pareret, verbum diaboli semen illi fuit. — Enixa est denique diabolum fratricidam. Contra, Maria eum edidit qui carnalem fratrem Israël, interemptorem suum, salvum quandoque praestaret. In vulvam ergo Deus Verbum suum detulit, bonum fratrem, *ut memorium mali fratris evaderet*.

D'où se dégage cette conclusion :

Inde prodeundum fuit Christo ad salutem hominis quo homo iam damnatus intraverat.

Bien qu'un peu long et compliqué (1), ce développement devait être cité *in extenso*. On y voit tout de suite que la *ratio* cherchée se trouve pour Tertullien dans une correspondance étroite entre les conditions de l'ancienne et de la nouvelle économie.

Déjà saint Paul avait présenté Adam comme le prototype du Christ, celui-ci étant pour la vie spirituelle ce que celui-là fut pour la vie corporelle. Tirant de ce principe une application conforme à sa thèse actuelle, Tertullien ajoute que la formation miraculeuse du premier appelle la naissance virginale du second. Puis il envisage l'Incarnation comme réparation de la chute et sa pensée s'arrête alors sur le parallélisme entre le rôle d'Ève et celui de Marie. Du moment que celle-là avait été l'agent de la faute, celle-ci devait être associée au plan de notre Rédemption. Le thème était classique depuis saint Justin et saint Irénée (2); mais Tertullien, en le reprenant, le poursuit jusque dans les moindres détails avec une virtuosité de symbolisme qui le met bien au-dessus de ses prédécesseurs.

(1) L'auteur en a bien le sentiment, puisque le chapitre suivant débute par ces mots: « Nunc ut simplicius respondeamus... » *Ibid.*, 18; col. 828.

(2) JUSTIN, *Dialog.*, 100; IRÉNÉE, *Contra haer.*, III, 22, 4, et *Demonstr.*, 33. Voir E. NEUBERT, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 240-247, où d'ailleurs Tertullien est de beaucoup sous-estimé.

Tertullien first of all says not a word about the initial deceit through which Satan seized hold of mankind. He states, and moreover quite in passing, the fact of the fall, whose result was to make us his captives; but he says nothing on the way in which it was brought about. Thus the induction created by M. Rashdall completely lacks basis. It no more gains its summit. For, in this text, Tertullien does not exactly speak of the redemptive Passion in which the bargaining of fools proposed to the devil by divine wisdom would be completed, in the hypothesis in question, but only of the Incarnation. Whatever way, one must conclude that the idea of the 'pia fraus' is absent from his mind.

To have his true thinking, one need only follow the logic of his reasoning in the fragment the text quoted is part of. Here Tertullien preoccupies himself with establishing the virginal conception of the Saviour and, not satisfied with the positive proof furnished by Scripture, he wishes to give it a rational justification.

Ante omnia commendanda erit ratio quae praefuit ut Dei Filius de virgine nasceretur.

This 'ratio' must evidently be understood in the broad sense of theological suitability and Tertullien's genius unfolds to detect in it unforeseen resources of subtlety. The first is borrowed from the general ends of the Incarnation. Author of our spiritual renaissance, Christ was bound to be born by means of a new method, the very one which was given as a sign by the prophet Isaiih. In the fulfilment of this oracle Tertullien sees, moreover, a 'rationalis dispositio': Adam having been made from the virgin earth, it was proper that the new Adam have a virginal birth. But, at the same time as sanctifying, the Incarnation is also restoring. In this characteristic our author finds a new 'reason' in support of his thesis (sed ET HIC ratio defendit), which is precisely to achieve this 'aemula operatio' of which the following shows the meaning well.

(207.) In virginem enim adhuc Evan irrepserat verbum aedicatorium mortis: in virginem aequae introducendum erat Dei Verbum exstructorium vitae, ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem per eundem sexum redigeretur in salutem. - Crediderat Eva serpenti: credidit Mariae Gabrieli. Quod illa credendo deliquit haec credendo delevit. Sed Eva nihil tunc concepit in utero ex diaboli verbo? Immo concepit. Nam exinde ut abiecta pareret et in doloribus pareret, verbum diaboli semen illi fuit. - Enixa est denique diabolus fratricidam. Contra, Maria eum edidit qui carnalem fratrem Israel, interemptorem suum, salvum quandoque praestaret. In vulvam ergo Deus Verbum suum detulit, bonum fratrem, ut memoriam mali fratris eraderet.

From which emerges this conclusion:

Inde prodeundum fuit Christo ad salutem hominis quo homo iam damnatus intraverat.

Although a little long and complicated, this development had to be quoted 'in extenso' - one sees in it immediately that the sought 'ratio' for Tertullien is found in a narrow correspondence between the conditions of the old and of the new systems.

Previously Saint Paul had presented Adam as the prototype of Christ, the latter being for spiritual life what the former was for bodily life. Extracting from this principle an application consistent with his actual thesis, Tertullien adds that the miraculous formation of the first invokes the virginal birth of the second. Next he sees the Incarnation as redress for the fall and his thinking pauses then over the parallel between the role of Eve and that of Mary. From the

A la base de son raisonnement il y a d'abord une série de faits qui rapprochent Ève de Marie. Marie est vierge comme Ève était encore vierge au moment de son péché. Ce péché a consisté pour elle à recevoir dans son cœur la parole funeste du démon et Tertullien pousse le scrupule de son réalisme jusqu'à observer que le « verbe » fut bien pour elle le principe de sa douloureuse fécondité (*verbum diaboli semen illi fuit*) : ainsi Marie a reçu dans son sein le Verbe de Dieu. Pour cela Ève avait dû faire un acte de foi à la promesse trompeuse du serpent : Marie a cru au message de l'archange Gabriel. Enfin le parallèle s'achève en contraste. Car Ève a enfanté un fratricide : Marie, au contraire, a donné le jour à celui qui devait sauver son frère selon la chair devenu son assassin.

Mais ces faits ont tous une portée sotériologique que Tertullien ne manque pas de signaler. Si le Christ est né d'une vierge, c'est pour que le même sexe qui avait causé notre perte devint l'instrument de notre salut. De même l'acte de foi de Marie efface la criminelle crédulité d'Ève. Enfin son enfantement béni, qui donne à Israël un bon frère, tend à faire oublier la mémoire du mauvais frère que fut Caïn.

Ces menues coïncidences entre les modalités de l'Incarnation et celles de la chute deviennent par conséquent des concordances intentionnelles (1). Notre intelligence peut y démêler une logique profonde par où l'économie de notre salut prend à nos yeux un sens rationnel : ce que Tertullien appelle un peu plus bas la *dispositio rationis super Filium Dei ex virgine proferendum* (2). Mais comment la vision de ce plan ne nous ferait-elle pas remonter jusqu'à la sagesse de Dieu qui en est l'auteur ? Ainsi nous entrons dans les plus hauts secrets de la Providence, qui a voulu réaliser une parfaite symétrie entre les circonstances du péché et celles de la réparation.

On voit maintenant la signification de cette *aemula operatio* dont parlait Tertullien en tête du morceau que nous venons de commenter. Il ne s'agit pas pour Dieu de rivaliser avec Satan.

(1) Ce genre de considérations est familier à Tertullien, qui aperçoit ailleurs un semblable parallélisme entre la croix et l'arbre du paradis : « Ut quod perierat olim per lignum in Adam id restitueretur per lignum Christi. » *Adv. Iudaeos*, 13. Cf. *De resurr. carnis*, 48.

(2) *De carne Christi*, 18 ; col. 828-829.

moins encore de lui tendre un piège propre à le tromper, mais de réparer son œuvre de mort dont nous fûmes les victimes selon un plan de sagesse où le relèvement serait calqué sur la déchéance, où le mystère de la Rédemption répondrait au drame de la chute, de manière à être tout à la fois analogue dans sa marche et compensateur dans ses effets (1).

Cette philosophie du plan divin ne satisferait sans doute pas la théologie moderne : il suffit qu'elle ait frappé l'esprit de Tertullien. On peut même observer que ces harmonies de l'économie rédemptrice lui apparaissent dans un rapport constant avec le démon, qui semble être présent à toutes les phases de sa pensée comme à toutes les phrases de son discours ; et c'est encore par là qu'il porte bien la marque de son temps. Néanmoins de ce rapport tout matériel, qui tient à la réalité même des situations telle que son regard mystique se plait à la contempler, nulle part il ne tire l'idée, non seulement pas d'un droit, mais même d'une simple convenance, au nom de laquelle Satan mériterait d'entrer dans les préoccupations de la Providence de Dieu (2).

III

Si la pensée du démon intervient dès la première esquisse du plan rédempteur, *a fortiori* sera-t-elle inséparable de sa réalisation.

L'Écriture avait autorisé l'usage de présenter l'état de l'humanité déchue comme un esclavage et, par une suite des plus logiques, sa délivrance comme un rachat. Dans les textes déjà cités on a pu voir que non seulement Tertullien accepte sans hésiter la première expression, mais qu'il en précise explicitement.

(1) Qu'on ne se méprenne pas sur l'épithète d'*aemula*. Ce terme ne comporte par lui-même aucune qualification morale et seul le contexte en peut déterminer le sens. Voir la note de Palémius sur *De virg. velandis*, 7 : « *Aemulum et aemulari fere in bonam partem accipitur ab auctore pro imitari et imitatione.* » *P. L.*, t. II, col. 946-947.

(2) Par où il dépasse saint Irénée qui écrivait : « *Omnis dispositio salutis... secundum placitum fiebat Patris uti non vinceretur Deus.* » *Contra haer.*, III, 23, 1. Et encore : « *Neque enim iuste victus fuisset inimicus nisi ex muliere homo esset qui vicit eum.* » *Ibid.*, V, 21, 1. Cf. III, 18, 7. Voir J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, 7^e édit., Paris, 1915, p. 266-267.

moment the former had been the agent of imperfection, the latter was found to be attached to the plan of our Redemption. The theme had been approved from the time of Saint Justin and Saint Irenée; but Tertullien, taking it up again, pursued it even into the smallest details with a skill in symbolism which puts it well above that of his predecessors./

(208.)

At the base of his reasoning there is first of all a series of facts which compare Eve with Mary. Mary is a virgin as Eve was still a virgin at the time of her sin. That sin consisted for her in receiving into her heart the disastrous word of the devil and Tertullien drives scruple from his realism as far as to observe that the "word" was really for her the origin of her sad fertility (*verbum diaboli semen illi fuit*): thus Mary received into her womb the Word of God. Certainly Eve had to make an act of faith in the designing promise of the serpent: Mary believed in the message of the archangel Gabriel. Finally the parallel finishes in contrast. For Eve gave birth to a fratricide: Mary, on the other hand, brought to light one who should save his brother from the flesh which had become his murderer.

But these facts all have a soteriological importance Tertullien does not fail to notice. If Christ was born of a virgin, it is because the same sex which had caused our ruin became the instrument of our salvation. Likewise Mary's act of faith erases the criminal credulity of Eve. Lastly her blessed childbirth, giving Israel a goodly brother, tends to make one forget the memory of the wicked brother that Cain was.

These inconsiderable coincidences between the modalities of the Incarnation and those of the fall become in consequence intentional agreements. Our intelligence can unravel in it a profound logic by which the system of our salvation to our eyes takes on a rational meaning: what Tertullien a little further on calls the *dispositio rationis super Filium Dei ex virgine proferendum*. But why should the vision of this plan not bring us back to the wisdom of God who is the author of it? Thus we enter into the highest secrets of Providence, which wished to bring about a perfect symmetry between the circumstances of sin and those of redress.

One can now see the significance of this 'aemula operatio' of which Tertullien spoke at the head of the fragment we have just criticized. It is not a question for God of competing with Satan, (209.) less still of setting a snare for him suitable to deceive him, but of redeeming his work from death, whose victims we were, according to a plan of wisdom in resurrection would be calculated on the fall, where the mystery of the Redemption would answer to the drama of the fall, in such a fashion as to be at once analogous in its course and compensatory in its effects.

This philosophy of the divine scheme no doubt would not satisfy modern theology: it is enough that it struck Tertullien's mind. One can even notice that these harmonies of the redeeming system appear to him in a constant relation to the devil, who seems to be present in every phase of his thinking as in all the expressions of his language; and yet it is through this that he really bears the mark of his time. Nonetheless from this quite material relation, which attaches to the very reality of situations such that his mystical attention delights in contemplating it, nowhere does he extract the idea, not only not of a right, but even of a simple expedient, in the name of which Satan would merit entry into the pre-occupations of the Providence of God.

III. - If thought of the devil intrudes as early as the first outline of the redeeming scheme, 'a fortiori' it will be inseparable from its realisation.

Scripture had authorized the usage of presenting the state of fallen man as a slavery and, as a result of more logic, his deliverance as a redemption. In texts already quoted one could see that not only Tertullien accepts without demur the first expression, but that he explicitly specifies/

ment la portée latente. Pour lui, il n'y a pas de doute que par le péché les hommes sont devenus les captifs du démon (*imaginem et similitudinem suam a diabolo captam*), qui, avant et sans le Christ, exerce en conséquence sur eux une *propria potestas*.

Dès lors, en employant le terme traditionnel de rédemption, c'est naturellement au démon qu'il doit penser comme au *terminus a quo* de cet affranchissement. Il s'en explique avec sa vigueur coutumière dans un passage dont le réalisme a particulièrement impressionné quelques historiens et qu'il nous reste à examiner.

Dominus illum [= hominem] redemit ab angelis munditenebris potestatibus, a spiritualibus nequitiæ, a tenebris huius ævi, a iudicio æterno, a morte perpetua.

On ne cite d'ordinaire que ces lignes, sans doute parce qu'on les juge suffisantes pour établir une conviction ; mais elles sont encadrées dans un contexte qui, à première vue, loin d'atténuer le cas, semble plutôt fait pour l'aggraver. Après avoir prouvé qu'il est criminel de se soustraire à la persécution par la fuite, Tertullien veut montrer ici que ce n'est pas une moindre faute d'acheter à prix d'argent sa liberté auprès d'autorités complaisantes. « Si, dit-il, la fuite est un rachat gratuit, le rachat est une fuite achetée ». Cette misérable échappatoire des chrétiens pusillanimes a, de plus, cette malice particulière d'être une injure directe au Dieu qui nous a rachetés. Rapprochement fécond pour une imagination comme celle de Tertullien et qui se développe aussitôt en une tirade éloquent, saisissante et incisive, mais dont la complexité semble avoir rebuté le courage des traducteurs (1).

Ut autem redimas hominem tuum nummis, quem sanguine suo redemit Christus, quam indignum Deo et dispositione eius qui Filio suo non pepercit pro te ut fieret maledictum pro nobis, qui tamquam ductus est ovis ad victimam... : totum hoc ut a peccatis lucraretur !

Sol cessit diem emptionis nostræ. Apud inferos emancipatio nostra est et stipulatio nostra in caelis. Sublevatæ sunt portæ sempiternæ ut introiret rex gloriæ..., hominem de terris,

(1) Les traductions de M. TURMEL, *op. cit.*, p. 161-162, et de M. TIXERONT, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, pp. 119-120, sont l'une et l'autre très incomplètes.

inmo ab inferis, mercatus in caelos. Quis est qui adversus illum reluctatur, inmo deprecatur, et mercedem eius tam magno comparatam, pretiosissimo scilicet sanguine, commaculat? Jam ergo melius est fugere quam fieri viliores, si non tanto sibi constabit homo quando constitit Domino.

Et Dominus quidem illum redemit ab angelis munditenebris potestatibus, a spiritualibus nequitiæ, a tenebris huius ævi, a iudicio æterno, a morte perpetua. Tu autem pro eo pacisceris cum delatore, vel milite, vel furunculo aliquo praeside, sub tunica et sinu, quod aiunt, ut furtivo, quem coram toto mundo Christus emit, inmo et manumisit! Hunc ergo liberum pretio aestimabis et pretio possidebis, nisi eodem quanto ut diximus Domino constitit, sanguine suo scilicet! Ut quid ergo de homine Christum redimis in homine in quo Christus est (1)?

Quoi qu'il en soit de certaines obscurités de détail, la ligne générale du texte est bien claire. Tertullien ne veut pas admettre qu'un chrétien se rachète, parce qu'il est déjà racheté, mieux encore libéré par le Christ, comme le serait un esclave affranchi par l'intervention généreuse d'un tiers. Aussitôt son esprit de juriste évoque le protocole de l'affranchissement pour montrer que notre rachat en remplit les conditions.

Le Sauveur a payé le prix en versant pour nous son propre sang. Il a bien accompli les formalités légales dans les délais voulus : notre *emancipatio* se fait aux enfers, notre cautionnement (*stipulatio*) est dans les cieux ; le tout se passe au grand jour (*coram toto mundo*). Ainsi nous devenons son bien (*mercedem eius tam magno comparatam*) et, pour que rien ne manque à la validité de l'acte, on nous rappelle le nom du propriétaire auquel il nous a rachetés (*redemit ab angelis munditenebris potestatibus*).

Sur ce schéma déjà significatif se détachent certains traits qui en accentuent le caractère commercial (2). Tertullien entend bien parler d'un achat (*diem emptionis nostræ*), et qui fut consécutif à un marché (*hominem mercatus in caelos*). La comparaison avec le mauvais chrétien qui va se rédimmer moyennant finances laisse

(1) *De fuga*, 12. — P. L., t. II, col. 136.

(2) Aspect bien marqué dans V. BORDES, *Exposé critique des opinions de Tertullien sur la Rédemption*, Strasbourg, 1860, p. 7-8.

specifies the hidden import of it. For him, there is no doubt that through sin men have become captives of the devil (imaginem et similitudinem suam A DIABOLO CAPTAM), who, before and without Christ, exercises in consequence a 'propria potestas' over them.

Consequently, in using the traditional term of 'redemption'* (*interchangeable with 'ransom' in this context), it is naturally of the devil he must think as 'terminus a quo' of this deliverance. He accounts for this with his usual vigour in a passage whose realism has particularly impressed certain historians and which it remains to us to examine. Dominus illum (= hominem) redemit ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua.

Only these lines are normally quoted, no doubt because they are judged sufficient to establish a conviction; but they are surrounded with a context which, at first sight, far from extenuating the case, seems rather made to worsen it. After having proved that it is criminal to avoid persecution by flight, Tertullien desires to show here that it is not a lesser offence to ransom one's liberty from obliging authorities. "If, he says, flight is a gratuitous ransom, ransom is a purchased flight". This miserable subterfuge of weak Christians has, further, this special evil of being a direct hurt to the God who has redeemed us. This is a fertile drawing together for an imagination like Tertullien's and which unfolds likewise in an eloquent tirade, gripping and incisive, but whose complexity seems to have rebuffed the courage of the translators.

Ut autem redimas hominem tuum nummis, quem sanguine suo redemit Christus, quam indignum Deo et dispositione eius qui Filio suo non pepercit pro te ut fieret maledictum pro nobis, qui tamquam ductus est ovis ad victimam....: totum hoc ut a peccatis lucraretur!

Sol cessit diem emptionis nostrae. Apud inferos emancipatio nostra est et stipulatio nostra in caelis. Sublevatae sunt portae sempiternae ut introiret rex gloriae...., hominem de terris, (244.) immo ab inferis, mercatus in caelos Quis est qui adversus illum reluctatur, immo depreciet, et mercedem eius tam magno comparatam, pretiosissimo scilicet sanguine, commaculat? Jam ergo melius est fugere quam fieri viliozem, si non tanto sibi constabit homo quando constitit Domino.

Et Dominus quidem illum redemit ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua. Tu autem pro eo pacisceris cum delatore, vel milite, vel furunculo aliquo praeside, sub tunica et sinu, quod aiunt, ut furtivo, quem coram toto mundo Christus emit, immo et manumisit! Hunc ergo liberum pretio aestimabis et pretio possidebis, nisi eodem quanto ut disimus Domino constitit, sanguine suo scilicet! Ut quid ergo de domine Christum redimis in homine in quo Christus est?

Be that as it may with certain abstrusenesses of detail, the general line of the text is very clear. Tertullien does not wish to admit that a Christian redeems himself, because he is already redeemed, better still set free by Christ, just as a slave would be who is freed by the generous intervention of a third party. Likewise his jurist's mind evokes the protocol of manumission to demonstrate that our redemption fulfils the conditions of it.

The Saviour has paid the price by spilling his own blood for us. He fully completed the legal formalities in the desired periods of grace: our 'emancipatio' is used to hell, our security (stipulatio) is in heaven; all is dispensed with on the great day. (Coram toto mundo). Thus we become his property (mercedem eius tam magno comparatam), and, so that nothing is wanting to the validity of the transaction, we are reminded of the name of the owner to whom it has ransomed us.

On this already meaningful plan certain features which emphasize the commercial character of it stand out. Tertullien surely means to speak of a purchase (diem emptionis nostrae), and what was more, in a market (hominem mercatus in caelos). The comparison with the bad Christian who will redeem himself in exchange for money itself drops/

même entrevoir qu'il y eut pacte (*tu autem pro eo pacisceris cum delatore*).

Or ces diverses démarches visent évidemment le démon : c'est lui qui était notre détenteur ; c'est à lui que le Christ nous achète. La procédure du Sauveur et ses résultats sont assimilés au cas du chrétien qui a la faiblesse de se racheter auprès du juge : ce qui équivaut à prétendre racheter le Christ qui est en lui (*Domini illum redemit ab Angelis munditinentibus potestatibus... : DE HOMINE Christum redimit in homine*). Si l'on tient compte enfin que, par surcroît, notre émancipation est localisée aux enfers (*apud inferos emancipatio nostra est*), n'est-on pas sur le droit chemin qui conduit à la théorie d'Origène, de saint Grégoire de Nysse et autres, et ne doit-on pas conclure que Tertullien a conçu, lui aussi, que le Christ, en mourant pour nous, entendait payer au démon la rançon de nos âmes et que la descente aux enfers a eu pour but et pour effet d'assurer à notre profit la réalisation de cet étrange contrat ?

Malgré toute cette accumulation de vraisemblances, il ne faut pas hésiter à dire que la conclusion serait illicite. On observera tout d'abord que Tertullien n'expose pas ici *ex professo* de théologie de la Rédemption. Son intention, toute morale et pratique, est de détourner le chrétien d'une démarche que, dans son rigorisme intransigeant, il estime gravement coupable. Pour montrer ce qu'il y a d'odieux à vouloir acheter à prix d'or la liberté de sa foi, sans doute oppose-t-il à cette honteuse faiblesse la magnanimité du Christ qui nous a rachetés au prix de son sang. D'où cette pointe *ad hominem* qu'à prétendre se racheter, encore faudrait-il ne point se coter moins cher que ne nous a payés le Sauveur (*nisi eodem quanto Domini constitit*). Nous lui avons coûté son sang : c'est notre sang que nous lui devons en retour (1). Sinon, mieux vaut encore la fuite, qui a du moins l'avantage relatif de ne pas nous taxer au rabais (*melius fugere quam fieri viliores*).

C'est dire qu'entre l'acte du fidèle qui négocie misérablement le taux de sa sécurité et celui du Christ qui nous a rachetés au prix de son sacrifice, Tertullien voit assez de rapports pour en tirer

(1) Cf. plus bas, col. 138-139 : « Quod autem Deo debeo, sicut denarium Caesari, nisi sanguinem quem pro me Filius fudit ipsius ? »

argument. Mais cette analogie n'est pas nécessairement une assimilation de tous points complète : il suffit d'une certaine ressemblance qui autorise la conclusion morale qu'il veut inculquer. La Rédemption n'est donc envisagée ici que de biais, et encore sous un angle très spécial. Double observation qui impose une saine réserve avant de transformer en système quelques *obiter dicta*.

En réalité, tout le talent d'imagination et de plume que Tertullien met au service de son thème, toute l'ingéniosité de ses rapprochements n'empêchent pas son raisonnement d'être une comparaison, et qui cloche par bien des endroits. Si l'on regarde le prix du rachat, le sang du Christ répandu sur la croix et la soule versée au fisc romain ne peuvent être l'objet que d'une identification purement verbale, tout juste appuyée sur une certaine similitude de leur fonction. Plus visible est encore l'artifice, on pourrait presque dire la logomachie, qui, grâce à un jeu d'expressions juridiques, essaie d'équiparer les modalités de la Rédemption aux formalités légales de l'affranchissement. Enfin tout différent est le rôle du destinataire ; car l'esclave qu'on rachète a déjà un propriétaire et, dans l'ordre spirituel, l'humanité pécheresse est au moins dans une certaine mesure entre les mains du démon, tandis que le fonctionnaire impérial n'est pas le détenteur des chrétiens qui ont la faiblesse de lui offrir de l'argent pour se racheter, mais simplement l'arbitre de leur sort. Il suit de tout cela que la comparaison exploitée par Tertullien n'est exacte que dans les grandes lignes — par où elle répondait amplement à son objectif parénétiq ue — et qu'il n'y faut pas voir autre chose qu'une analogie très générale, qu'il utilise à ses fins immédiates sans prétendre pour cela en urger également tous les détails.

Aussi bien son langage présente-t-il des nuances qui sont intéressantes à étudier de près. Qu'il s'agisse de la Rédemption qu'il glorifie ou du marchandage qu'il condamne, Tertullien emploie indifféremment les termes de *redimere* et de *pretium* : l'un et l'autre sont déjà dans saint Paul et notre auteur ne dit jamais — ce qui serait caractéristique — entre quelles mains le Christ a déposé cette rançon. A la suite, il parle de notre *emptio* et déclare que le Sauveur nous a bien achetés (*mercatus*), tellement que nous sommes désormais sa marchandise (*merces*) : en quoi il ne

drops a hint that there was an agreement (tu autem pro eo pacisceris cum delatore).

Now these various steps are aimed obviously at the devil: it is he who was our jailer; it is from him Christ buys us. The procedure of the Saviour and its results are compared with the case of the Christian who is weak enough to ransom himself to the judge: which amounts to claiming to ransom the Christ which is in himself (Dominus illum redemit AB ANGELIS munditinentibus potestatibus...: DE HOMINE Christum redimis in homine). If one lastly takes into account that, in addition, our liberation is localized to hell (apud inferos emancipatio nostra est), is one not on the right road which leads to the theory of Origene, of Saint Gregory of Nysse and others, and must one not conclude that Tertullien also conceived that Christ, in dying for us, meant to pay the devil the ransom of our souls and that the descent into hell had for its goal and effect the insurance to our profit of the fulfilment of this curious contract?

In spite of all that accumulation of probability, one must not hesitate to say that the conclusion would be unjustified. One will notice first of all that Tertullien does not expose 'ex professo' any theology of the Redemption here. His intention, quite moral and practical, is to divert the Christian from a step which, in his intransigent strictness, he regards as gravely guilty. To demonstrate what is odious in desiring to buy liberty of one's faith with money, he certainly opposes to this shameful weakness Christ's magnanimity which redeemed us at the cost of his blood. From which comes this point 'ad hominem' that to claim to redeem oneself, it would yet be necessary not to rate oneself less dear than the Saviour paid for us, (nisi eodem quanto Domini constitit). We cost him his blood: it is our blood we owe him in return. Unless, flight, which owed less advantage to not being taxed at a reduction, is worth more still (melius fugere quam fieri viliores).

That's to say that between the action of the believer who miserably negotiates the rate of his security and that of Christ who redeemed us at the cost of his sacrifice, Tertullien sees relations enough to extract argument from. (213), But this analogy is not necessarily an assimilation of all points together: there is sufficient resemblance to authorize the moral conclusion he wishes to teach. The Redemption is therefore envisaged here only slantwise, and yet from a very special angle - twofold observation which imposes a reserve wisdom before transforming certain 'obiter dicta' into a system.

In reality, all the talent of imagination and of penmanship Tertullien places in the service of his theme, all the ingenuity of his reconciliations do not prevent his reasoning from being a comparison which is wrong in many places. If one takes the cost of the ransom, Christ's blood shed on the cross and the sum paid to the Roman exchequer can only be the object of a purely verbal identification, both quite dependent upon a certain similarity of their function. More visible still is the guile, one might almost say the logomachy, which, thanks to a game of juridical expressions, attempts to equate the modalities of the Redemption with the legal formalities of manumission. Finally, quite different is the role of the addressee; for the slave one redeems already has an owner and, in the spiritual sphere, sinful humanity is at least to a certain degree in the hands of the devil, while the imperial functionary is not the jailer of Christians weak enough to offer him money to ransom themselves, but simply the arbitrator of their fate. It follows from all that that the comparison exploited by Tertullien is only exact in its outlines - by which it amply meets its parenetic objective - and that one must not see in it anything other than a very general analogy, which he makes use of for his immediate ends without claiming for that to press equally all the details of it.

Likewise his language offers nuances which are interesting to study closer. Whether he deals with the Redemption he glorifies or the bargaining he condemns, Tertullien makes use indifferently of the words 'redimere' and 'pretium': both are already in Saint Paul and our author never says - characteristic this - into who's hands Christ placed this ransom. Following on, he speaks of our 'emptio' and declares that the Saviour has really bought us (mercatus), so that we are henceforth his merchandise (merces): in which he/

fait que poursuivre, avec un luxe de terminologie technique propre à lui donner un relief plus vigoureux. L'image inhérente au mot même de Rédemption (1). Quant aux expressions qui impliqueraient proprement une négociation ou un pacte, il les réserve aux tractations du chrétien avec son délateur, avec l'autorité civile ou militaire (*tu autem pacisceris cum delatore, vel milite, vel... praeside*); mais il ne les applique jamais à notre Rédempteur divin. C'est donc qu'il a bien conscience que le cas est d'un autre ordre.

En somme, il n'y a pas autre chose dans l'ensemble de ce morceau qu'une réédition de la métaphore traditionnelle du rachat, telle qu'on la trouve dans le Nouveau Testament. Suivant la spécialité de son tempérament littéraire, Tertullien lui donne des formes plus appuyées et une couleur plus vive, mais sans en modifier le fond. Assurément il ne fait rien pour prévenir les méprises qu'elle risque de susciter, mais pas davantage pour en préciser ou aggraver le sens (2). Pour lui imputer la théorie de la rançon, il faudrait, à défaut de textes formels, des indices positifs. Or, au moment même où il semble le plus près de glisser sur la pente, Tertullien s'abstient de les fournir. Quand on a dans l'esprit les précisions inquiétantes affichées à ce propos par quelques Pères des siècles suivants ou certains prédicateurs du bas moyen âge, cette abstention ne saurait paraître accidentelle : elle est révélatrice d'un monde tout différent d'idées, sur lequel ne saurait raisonnablement donner le change l'identité partielle de leur vêtement imaginaire.

La lumière de ce contexte éclaire sans peine le texte cité en premier lieu : le *Redemit ab angelis*, qui pourrait tout d'abord sembler plus compromettant, doit se prendre au même sens métaphorique. Il est frappant que le verbe *redemit* y est suivi de cinq

(1) Rapprocher comme procédé littéraire de développement *Ad mart.*, 2 : «... Ipsam magis mundum carcerem esse... Maiores tenebras habet mundus, ... graviore catenas..., peiores immunditias... Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus. »

(2) « Quand les Pères se contentent de dire que le péché nous rend esclaves, et même esclaves du démon, que Jésus-Christ est notre rançon, qu'il nous rachète par son sang, on n'a rien à leur objecter, leur langage étant celui de l'Écriture. » F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 310. Et ajouterons-nous, ce langage étant métaphorique.

compléments, qui, ayant tous pour but d'en indiquer le terme, désignent sans nul doute des réalités similaires, sinon entièrement identiques. Or les deux premiers seuls sont des êtres personnels : les puissances angéliques maîtresses du monde, les esprits du mal, formules synonymes de la langue paulinienne pour dire les démons. A la suite, Tertullien parle des ténèbres du siècle présent, du jugement éternel, de la mort qui ne finit pas : ce sont les effets présents ou futurs de la domination diabolique ; mais, pour réels qu'ils soient, on n'imagine pas que ces êtres aient une subsistance propre. Si donc le démon pouvait être à la rigueur le partenaire avec lequel le Christ a négocié notre rachat, on n'en saurait dire autant de ces abstractions. Toutes ces expressions sont ainsi accumulées pour décrire l'état malheureux auquel le Christ arrache nos âmes. D'où il suit que l'action rédemptrice dont il est, ici question ne signifie plus au sens strict un contrat bilatéral de libération, mais seulement une œuvre générale de miséricordieuse délivrance.

S'il était besoin d'une confirmation, il serait facile d'observer que, d'après le même passage, le Christ nous rachète de l'enfer (*ab inferis mercatus in caelos*) ou du péché (*totum hoc ut a peccatis lucraretur*). En parlant de « rédemption », Tertullien pense toujours au lieu ou à l'état dont notre Sauveur nous délivre, nullement de la manière précise qu'il emploie pour nous en retirer. Du chrétien qui traite avec l'autorité païenne il écrit encore que son acte équivaut, puisque le Christ vit dans cet homme, à racheter le Christ d'un homme (*de homine Christum redimis*). Ce qui ne peut pas signifier que l'on amène le juge, par un paiement convenable, à relâcher son domaine sur quelqu'un que, par hypothèse, il ne possède pas encore, mais qu'on le soustrait à sa puissance en l'empêchant de tomber entre ses mains. Ainsi en est-il, toutes proportions gardées, de l'œuvre du Christ par rapport au démon (1).

Voilà pourquoi la phrase de Tertullien doit se traduire, non pas, avec M. Turmel : « Le Seigneur a racheté l'homme aux anges qui

(1) On rapprochera les expressions suivantes : « Nullius servus in quantum solius Christi, qui te etiam captivitate saeculi liberavit. » *De idol.*, 18. Et encore, à propos du serpent d'airain : « Figuram... dominicae crucis, a serpentibus, id est ab angelis diaboli liberationae nos, dum per semetipsum diabolus, id est serpentem, interfectum suspendit. » *Ibid.*, 5.

he merely pursues, with a profusion of technical terminology fitted to give it a greater emphasis, the likeness inherent in the very word 'Redemption'. As for expressions which would properly imply a negotiation or an agreement, he keeps them for the dealings of the Christian with his accuser, with civil or military authority (tu autem pacisceris cum delatore, vel milite, vel ... praeside); but he never applies them to our divine Redemption. He therefore well knew the case to be of another order.

Summing up, there is nothing else in the whole of this fragment but a re-statement of the traditional metaphor of 'ransom', such as one finds in the New Testament. Following the speciality of his literary temperament, Tertullien gives it more reliable forms and a livelier colour, but without modifying the basis of it. Certainly he does nothing to prevent the errors it risks bringing about, but neither to clarify or worsen the meaning of it. To impute to him the theory of ransom, lacking explicit texts, would require positive indications. But, at the very moment when he seems closest to sliding on the slope, Tertullien abstains from providing them. When one keeps in mind the disturbing precisions attached to this design by some Fathers in the following centuries or certain preachers of the low middle ages, this abstention should not appear accidental: it is revealing of a quite different world of ideas, over which the partial identity of their imaginative clothing might reasonably lead one astray.

The light of this context illuminates the text quoted in the first place without difficulty: the 'Redemit abangelis', which might firstly seem more compromising, must be taken in the same metaphorical sense. It is striking that the verb 'redemit' is followed by five (215.) complements, which, all having the aim of showing the limit of it, describe similar realities without any doubt, if not completely identical ones. Now the first two alone are personal beings: angelic powers mistresses of the world, spirits of evil, models synonymous with the Paulinian language for devils. Afterwards, Tertullien speaks of the shadows of the present world, of eternal judgment, of death without end: these are the effects, present or future, of devilish domination; but, however real they may be, one does not imagine that these beings have a proper existence. If therefore the devil could be in a strict sense the partner with whom Christ negotiated our ransom, one could not say as much of these abstractions. All these expressions are thus accumulated to describe the unfortunate state from which Christ extracts our souls. From which it follows that the redeeming action of which it is here a matter no longer means in the strict sense a bilateral contract of freedom, but only a general work of merciful deliverance.

If it had need of confirmation, it would be easy to point out that, according to the same passage, Christ redeems us from hell (AB INFERIS mercatus in caelos) or from sin (totum hoc ut A PECCATIS lucraretur). In speaking of 'redemption', Tertullien is always thinking of the place or state from which our Saviour delivers us, not at all of the exact manner he uses to remove us from it. Of the Christian who treats with pagan authority he writes again that his action amounts to, since Christ lived in that man, ransoming Christ from a man (DE HOMINE Christum redimis). Which cannot mean that one brings the judge, by an appropriate payment, to release his hold over someone who, by supposition, he no longer possesses, but that one removes him from his power by preventing him from falling into its hands. Thus is it, all proportions kept, of Christ's work in relation to the devil.

That is why Tertullien's sentence must be translated not, according to M. Turmel: "The Lord redeemed man to the*" (*grammatical subtlety difficult to render in English) angels who/

sont les maîtres du monde, *aux esprits mauvais, aux ténèbres du siècle, au jugement éternel, à la mort sans fin* — ce qui pour la dernière partie ne donne aucun sens plausible — mais bien : « Il a racheté l'homme *des puissances angéliques maîtresses du monde, des esprits mauvais, des ténèbres du siècle, du jugement éternel, de la mort qui ne finit pas.* » C'était la traduction proposée déjà par Oxenham et la plupart des anciens commentateurs de Tertullien ; elle est reprise, d'une manière tout-à-fait indépendante, par M. Tixeront et, chose plus étonnante, par M. Rashdall lui-même. Seule elle sauvegarde adéquatement la grammaire et la logique du texte. Mais qui ne voit que ce langage reste dans la ligne de la métaphore traditionnelle et que la Rédemption ainsi entendue n'a plus qu'un sens matériel, comme expression imagée de ce fait objectif qu'est l'affranchissement spirituel de nos âmes, mais sans rien de ce caractère juridique et contractuel que l'on avait cru y découvrir ?

C'est ainsi que les divers témoignages invoqués pour attribuer à Tertullien la conception populaire d'un rachat conclu avec le prince des enfers se dérobent l'un après l'autre. Du triple faisceau réuni par M. Rashdall aucun élément ne résiste à la critique. A la suite de l'Écriture et avec tous les chrétiens de son temps, Tertullien sans doute expose volontiers le mystère du salut en fonction du démon ; mais il se contente d'affirmer que le péché nous soumettait à son empire et qu'un des aspects de notre Rédemption, un des grands bienfaits par conséquent de notre Rédempteur, fut de nous en délivrer.

Si donc le fondateur de la théologie latine a conservé la métaphore du rachat, il n'est pas responsable de l'avoir fait dévier dans le sens d'une rançon payée à Satan et ne mérite pas de disputer à Origène la paternité de cette théorie, qui devait être si féconde à l'âge patristique. C'était une justice à lui rendre, quand on se rappelle que tant de charges pèsent déjà sur sa mémoire et que son jugement théologique fut loin d'être toujours également bien averti.

who are masters of the world, to evil spirits, to the shades of the world, to eternal judgment, to endless death" - which for the last part offers no plausible meaning - but rather: "He redeemed man from* (* grammatical subtlety difficult to render in English) the angelic powers, mistresses of the world, from evil spirits, from the shadows of the world, from eternal judgment, from death without end". This was the translation previously proposed by Oxenham and the majority of the early commentators of Tertullien; it is taken up again, in a completely independent way, by M. Tixeront and, something more surprising, by M. Rashdall himself. Alone it safeguards adequately the grammar and the logic of the text. But who sees only this language remain in the line of traditional metaphor and that the Redemption thus understood has no more than a material sense, as adorned expression of this objective fact which is the spiritual liberation of our souls, but without anything of this juridical and contractual character one thought one found in it?

*
* *
*

It is thus that the various evidences invoked to attribute to Tertullien the common idea of a ransom concluded with the prince of darkness disappear one after the other. Of the triple bundle brought together by M. Rashdall no element stands up to criticism. Following the Scripture and with all the Christians of his time, Tertullien unquestionably willingly exposes the mystery of salvation in the working of the devil; but he is content to affirm that sin subjects us to his empire and that one of the aspects of our Redemption, one of the great benefits in consequence of our Redemption, was for us to be delivered from it.

If therefore the founder of Latin theology preserved the metaphor of ransom, he is not responsible for having turned it into the sense of a ransom paid to Satan and does not require to dispute with Origene the authorship of this theory, which was bound to be so fertile in patristic times. This was a justice to render him, when one recalls that so many accusations already weigh upon his memory and that his theological judgment was far from being always equally well informed.