

SOURCES OF CHRISTIANITY

TERTULLIEN'S
TREATISE

OF THE PRESCRIPTION AGAINST THE HERETICS.

INTRODUCTION, CRITICAL TEXT AND NOTES

by

R. F. REFOULE C. P.

TRANSLATION
by

P. DE LABRIOLLE

Pages 7 (first page) to 87

with a personal translation into English interleaved

The book goes on to page 165, but 88 to 152 are the Latin text and a French translation of it, and 153 to 165 are indices, and these are not reproduced here.

One review is appended after page 87

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.
Secrétariat de Direction : C. Mondésert, S. J.

N° 46

TERTULLIEN

TRAITÉ
DE LA PRESCRIPTION
CONTRE LES HÉRÉTIQUES

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, ET NOTES DE

R. F. REFOULÉ, o. p.

TRADUCTION DE

P. DE LABRIOLLE

4/59

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

1957



TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE	7
INTRODUCTION	11
I. Occasion du traité	11
II. Les hérétiques et la Bible	14
III. L'Argument de Prescription	20
IV. Tradition, Règle de foi et Écriture	45
V. Influence et survivance du <i>De praescriptione</i> ...	66
VI. Manuscrits et Éditions	76
VII. Plan du <i>De praescriptione</i>	82
BIBLIOGRAPHIE	85
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	87
TRAITÉ DE LA PRESCRIPTION. TEXTE ET TRADUCTION.	88
INDEX	153
Index scripturaire	153
Index analytique	157

NIHIL OBSTAT :
Paris, le 23 janvier 1936
fr. V. HÉRIS, O. P.
fr. J. PÉRINELLE, O. P.

IMPRIMI POTEST :
Paris, le 23 janvier 1936
fr. V. DUCATTILLON, O. P.
prieur provincial.

NIHIL OBSTAT :
Paris, le 31 janvier 1936
F. AMIOT, ss.

IMPRIMATUR :
Paris, le 1^{er} février 1936
PIERRE GIRARD, ss.
vic. gén.

PRÉFACE

Le *De praescriptione haereticorum* de Tertullien est unanimement considéré comme son chef-d'œuvre. « Le plus vigoureux et le plus durable, avec l'*Apologétique*, de tous les ouvrages de Tertullien », écrit par exemple le P. J. Lebreton ¹. Pierre de Labriolle s'exprime de la même façon : « L'un des plus vigoureux et des plus puissamment charpentés des écrits de Tertullien ². » Dans son récent traité de Patrologie, J. Quasten le désigne comme le « plus achevé, le plus caractéristique et le plus valable des écrits de Tertullien » ³. Enfin, le professeur Ch. Mohrmann le présente comme « un sommet dans l'activité littéraire de Tertullien » ⁴.

Après de tels éloges, il paraîtra peut-être étrange que la seule traduction française de ce traité ⁵, due à Pierre de Labriolle et épuisée depuis de nombreuses années, n'ait

1. J. LEBRETON, in FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 2, Paris, 1948, p. 176.
2. Pierre de LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 119.
3. Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. II, Utrecht, 1953, p. 272.
4. TERTULLIANUS, *Apologeticum en andere Geschriften...*, ingeleid, vertaald en toegelicht door Ch. MOHRMANN, Utrecht, 1951, p. LXVIII.
5. La traduction de A. DE GENOUDE, Paris, 1852 (introuvable, du reste) est sans valeur.

PREFACE.

The Praescriptione Haereticorum by Tertullien, is unanimously considered to be his masterpiece. "It is with the Angelique the most vigorous and durable of all of Tertullien's works", so writes the P.J. Lebreton¹. Pierre de Labriolle expresses himself in a like manner; One of the most vigorous and best fashioned of Tertullien's writings². In his recent treatise of patrology, J. Quasten describes it as the "most complete, the most characteristic, and most valuable of Tertullien's writings"³ Finally, professor Ch. Mohrmann presents it as: "a summit in Tertullien's literary activity" ⁴.

Following such eulogies, it may seem a little strange that this only french translation⁵, due to Pierre de Labriolle and out of print for many years had /

pas été rééditée¹. Et pourtant l'ouvrage est redevenu plus actuel que jamais. De tous côtés, théologiens catholiques et protestants s'efforcent, dans une perspective œcuménique, de préciser le rôle de la tradition dans la vie de l'Église et les rapports entre Écriture et Tradition². Et tout naturellement ils sont amenés à interroger les Pères les plus anciens³.

C'est à cette étude commune que nous voudrions contribuer pour notre part en mettant à la disposition des théologiens cette nouvelle édition du *De praescriptione* et en la faisant précéder d'une brève analyse de la démarche de Tertullien. Dans ce travail, nous avons cherché à tenir compte des travaux les plus récents, en particulier de la thèse de J. Stirnimann qui, croyons-nous, a fait faire un progrès décisif à l'interprétation de cet ouvrage⁴.

Nous tenons aussi à exprimer notre reconnaissance à tous ceux qui nous ont aidé, d'une façon ou d'une autre, dans notre travail. Nous voudrions remercier en particulier le Dr Borleffs et le docent Lundström qui nous ont aidé dans le choix de leçons particulièrement difficiles, le lec-

1. TERTULLIEN, *De praescriptione huereticorum*, texte latin, traduction française, introduction et index, par Pierre DE LABRIOLLE (coll. *Textes et Documents*, sous la direction de H. HEMMER et P. LEJAY), Paris, 1907.

2. Signalons les études suivantes : Oscar CULLMANN, *La Tradition* (*Cahiers théologiques* 33), Neuchâtel-Paris, 1953 (la même année en est parue une traduction allemande) qui fut très discutée dans toutes les revues. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Traditio in de Reformatie en het Katholicisme in de Zestiende Eeuw*, Amsterdam, 1952 (une traduction anglaise est parue en 1955) ; Daniel JENKIS, *Tradition and the Spirit*, London, 1951 ; F. W. DILLSTONE, *Scripture and Tradition*, London, 1955 ; H. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Geist im Urchristentum*, in *Studium Generale*, 1951, p. 331 sqq. ; K. E. SKYDSGAARD, *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, in *Kerygma und Dogma*, I (1955), p. 161-179 (avec une large bibliographie).

3. Nous signalons les plus remarquables travaux en ce domaine au cours des chapitres 4 et 5.

4. J. K. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (coll. *Paradosis*, III), Fribourg (Suisse), 1949.

teur G. Claesson qui nous a communiqué quelques pages de son index complet des œuvres de Tertullien (en préparation), M^{lle} d'Alverny, de la Bibliothèque nationale, les RR. PP. Saffrey et Verheijen qui ont accepté de lire pour nous à la lampe quartz quelques passages de l'*Agobardinus*. Nous devons également beaucoup aux RR. PP. Camelot et Dewailly qui ont eu l'obligeance de revoir notre texte et de nous faire part de leurs observations. Grâce à eux tous, nous espérons être parvenu à retrouver, aussi fidèlement que possible, le texte, la pensée et la démarche de Tertullien.

Nous remercions enfin M^{me} de Labriolle et M. J. Picard qui nous ont autorisé à reprendre la traduction de Pierre de Labriolle, parue jadis dans la collection « Textes et Documents » dirigée par H. Hemmer et P. Lejay.

Lund, le 30 novembre 1955.

not been re-issued ¹ And yet this work has become more actual than ever. Theologians on both sides Catholic and protestant alike are striving, to specify in an ecumenical perspective the role of the tradition in the life of the Church and the rapports between Scripture and Tradition². So, quite naturally they turn to the most Ancient Fathers for answers.

It is to this common study that we wish to contribute by placing this new edition at the disposal of Theologians of the De Praescriptione and preceding it with a short analysis of Tertullien's course. We have in this work taken account of the latest works, in particular of J. Stirnimann's thesis which, so we believe, makes a great contribution in the interpretation of this work.

We are grateful to all the kind people who in one way or another have helped in this task. We wish, in particular to thank Dr. Borleffs and the docent Lundstrom who have helped us in the choice of particularly difficult lessons, the reader G. Claesson who kindly loaned us a few pages from his complete index of Tertullien's works (in preparation) Miss d'Alverny from the National Library, the RR. PP. Saffrey and Verheijen who kindly agreed to read for us (by the Quartz lamp process) a few passages from the Agobardinus. Likewise, we owe a lot to RR. PP. Camelot and Dewailly who obliged us in reviewing our text and importing their observations. Thanks to them all, we hope we have recovered as faithfully as possible the text, the meaning and Tertullien's course.

Finally, our thanks to Mrs. de Labriolle and M.J. Picard for permitting us to reproduce Pierre de Labriolle's translation, formerly shown in the collection "Texts and Documents" managed by H. Hemmer and P. Lejay.

Lund, 30th November 1955.

INTRODUCTION

I. Occasion du traité.

Le *De praescriptione haereticorum*, comme la plupart des autres traités de Tertullien, lui fut dicté par une préoccupation pastorale, celle d'un « homme d'Église qui se sent charge d'âmes et qui a mesuré la faiblesse des âmes dont il est responsable »¹. Selon sa propre expression, « il lui fut imposé par la condition des temps présents » (1, 1). Il s'agissait pour lui de défendre la foi des simples chrétiens, des *rudes*, comme il les appelle parfois ailleurs², contre les séductions des hérésies, et de freiner un inquiétant mouvement de défections parmi les chrétiens. A partir du milieu du II^e siècle, en effet, les sectes hérétiques, selon le mot d'Irénée, se mirent à « sortir de terre comme des champignons »³. La plupart ne tardèrent pas à disparaître, mais quelques-unes connurent un progrès si rapide qu'au temps de Tertullien elles étaient presque aussi répandues que la grande Église, l'Église catholique. Tertullien envisageait même comme possible que dans un proche avenir la tradition hérétique d'un Marcion, par exemple, remplit le monde entier⁴.

1. P. DE LABRIOLLE, *Tertullien, De praescriptione haereticorum*, Paris, 1907, Introduction, p. xxx.

2. Cf. *De res. car.*, 2 (III, 28-3-4), *Adv. Marc.*, I, 9 (III, 300, 25), *Adv. Prax.*, 2 (III, 230, 8), *Scorp.*, I (I, 145, 11), *De bapt.*, 1, 1 [sur le sens des abréviations, I, II ou III, cf. p. 85].

3. *Adv. haer.*, I, 29, 1 (éd. HARVEY, p. 221-222).

4. *Adv. Marc.*, V, 19 (III, 613, 8-9). Cf. JUSTIN, *Apol.*, I, XXVI, 5. Sur l'expansion des sectes gnostiques, cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris, 1947, p. 23-29 ; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4^e éd., Leipzig, 1924, p. 928-929.

INTRODUCTION

REASON FOR THE TREATISE.

The De Praescriptione Haereticorum, like most of Tertullien's other works, was inspired by a pastoral pre-occupation, that of a "Man of the Church", who feels that he is a custodian of Souls, and knows the extent of weakness, of these souls, for which he is responsible. It was imposed upon him, due to the conditions of those days (1 $\bar{2}$ 1) He took it upon himself to defend the faith of the simple Christians, the uncouth, as he sometimes calls them², against the seductions of the Heresies, and to slow down a disquieting movement of defections among the Christians. In effect, from the start of the middle of the second century these sects, according to the words of Irenee, seemed to sprout from the earth like mushrooms. Most of them soon disappeared, but some of them, enjoyed a progress so rapid that, in TCrtullien's time, they were almost as widespread as the Great Church, the Catholic Church. Tertullien even foresaw the possibility that in a near future, the heretical tradition of a Marcion for example might fill the whole world. /

Ces hérésies représentaient pour l'Église un véritable danger, d'abord parce qu'elles se posaient comme ses rivales, et surtout parce qu'elles l'affaiblissaient intérieurement, en recrutant la plupart de leurs adeptes parmi les chrétiens¹. Tertullien notait par exemple « qu'elles tirent toute leur force de la faiblesse de quelques-uns, mais qu'elles sont sans vigueur contre une foi vigoureuse » (2, 3)². Elles faisaient d'ailleurs preuve d'une indéniable habileté pour répandre leurs idées, les camouflant sous le couvert de formules ambiguës, semant le doute et le scrupule dans les esprits, pour « persuader avant même d'instruire »³. En lisant aujourd'hui les fragments gnostiques parvenus jusqu'à nous, nous avons peine à comprendre l'emprise exercée par ces élucubrations : elles nous semblent si étranges que leur seul exposé devrait, croyons-nous, suffire à les réfuter⁴. Pourtant, en fait, elles ne laissaient pas indifférents les esprits d'alors, même les meilleurs. C'est qu'elles se trouvaient en harmonie avec l'« esprit du temps », dont elles étaient le produit, et s'efforçaient de donner réponse aux problèmes qui préoccupaient les philosophes et les fidèles : l'origine du mal, celle de la matière, la raison de la descente de l'âme dans le corps, la révolte des anges et leur rôle auprès des hommes, etc.⁵. Ces questions s'imposaient à tel point que, malgré l'interdiction d'Irénée et de Tertullien, Origène croira devoir en

1. Sur l'apostasie et l'attirance du gnosticisme, cf. G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1947, ch. VIII, L'Apostasie, p. 306-313. — Les gnostiques se seraient en particulier recrutés, si nous en croyons Origène, parmi les chrétiens doués d'une certaine culture. Cf. ORIGÈNE, in *Joh.*, II, 8 (G. C. S., *Origenes*, Bd. IV, éd. E. PREUSCHEN, p. 105).

2. Cf. *De bapt.*, I, 1, *De poen.*, 2, 3.

3. Les valentiniens, observe Tertullien, professent la foi commune dans les ambiguïtés d'une langue à double sens. C'est alors qu'il ajoute : « Habent artificium quo prius persuadent quam edoceant » *Adv. Val.*, I (III, 178; 6-12). — Cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 15, 2 (éd. SAGNARD, p. 272-273), etc.

4. *Adv. Val.*, 6 (III, 183, 4-7). Il ajoute : « et si ridebitur alicubi, materiis ipsis satisfiet » (*ibid.*, 183, 9-14). — Comparer avec *Adv. haer.*, I, 16, 3 (éd. HARVEY, p. 162).

5. *De praesc.*, 7, 5. IRÉNÉE, *Adv. haer.* II, 28, 3 (HARVEY, p. 352), 28, 5 (p. 355), etc. Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église...*, p. 77.

conseiller l'examen pour qu'y soit donnée enfin une réponse orthodoxe¹.

Ces hérésies entravaient encore l'élan missionnaire de l'Église, car celle-ci, vue de l'extérieur, risquait d'apparaître comme une secte entre beaucoup, plus importante sans doute par le nombre, mais de même nature que les autres. Les gnostiques, du reste, entretenaient volontiers cette confusion, pour en profiter². Ce faisant, ils fournissaient aux païens un facile prétexte pour mettre les chrétiens sur le même pied que les philosophes et « conclure de cette variété à la défaillance de la vérité »³. De toutes façons, la transcendance de la révélation s'en trouvait offusquée.

Une réfutation des hérésies s'imposait donc. Il est vrai que déjà au début du III^e siècle ces réfutations ne manquaient pas. Mais aussi longtemps qu'un danger n'est pas écarté, ne convient-il pas de forger sans cesse de nouvelles armes pour le repousser ? Et d'ailleurs, Justin, Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes, Rhodon, Irénée n'avaient écrit qu'en grec. La langue latine ne possédait encore aucun équivalent de leurs traités, et pourtant c'était la langue devenue presque exclusivement en usage en Afrique. Tertullien ne pouvait donc se dérober à une tâche pressante pour laquelle tout le désignait⁴. Fils d'un officier romain de Carthage, il s'était converti au christianisme autour des années 190-195 et avait aussitôt mis au service de l'Église son talent et sa culture⁵, une culture si étendue qu'elle fera l'admiration même de Jérôme et que Vincent de Lérins la comparera à celle d'Origène⁶. Rien qu'au cours des années 197-200, il

1. ORIGÈNE, *De principiis*, I, praef., 4.

2. Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église...*, p. 24; H. E. W. TURNER, *The pattern of Christian truth*, London, 1954, p. 13, 98 ss.

3. *Apol.*, 47, 9 (trad. J. P. WALTZING, éd. Budé, Paris, 1929).

4. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, Paris, 1901, p. 304.

5. Cf., outre l'ouvrage déjà mentionné de P. MONCEAUX, P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913, *Histoire de la littérature chrétienne*, 3^e éd. revue par G. BARDY, t. I, Paris, 1947; P. GUILLOUX, *L'évolution religieuse de Tertullien*, in *Rev. Hist. Eccles.*, XIX (1923), p. 4-24, 141-156.

6. JÉRÔME, *Épître LXX*, 5 (C. S. E. L., LIV, 707, 4-5). VINCENT DE LÉRINS, *Commentarium*, XVIII, 24 (éd. A. JÜLICHER, p. 28).

These heresies presented a real danger to the Church, firstly, because they posed as its rivals, but, mostly because they weakened it internally, by recruiting the greater part of their adepts from among the Christians. Tertullien noticed for example, that, "they draw all their strength from the weakness of a few, but that they are powerless against a strong faith" (2-3). They also showed proof of an undeniable aptitude for spreading their ideas by hiding them under the cloak of ambiguous formulae, sowing doubt and fear in the minds in order to "persuade, without first instructing" 3. Nowadays, in reading some of the gnostic fragments to reach us, we find it hard to understand, the hold exercised by these elucubrations. They seem so strange to us, that their exposure, alone, should, we think, suffice to refute them. 4. Yet, in fact they did not leave minds of that time indifferent, not even the best ones. It was because, they found themselves in harmony with the "spirit of the time" of which they were the product, and tried to answer, some of the problems which preoccupied the minds of the philosophers, and the faithful, such as: The origin of Sin, that of the substance, the reason for the descent of the Soul into the body, the rebellion of the Angels and their role vis-a-vis men etc. 5. These questions were so assertive that, in spite of interdiction on the part of Irenee and of Tertullien, Origen feels duty-bound to recommend their examination, in order that finally, an orthodox answer be obtained. †.

These heresies also impeded the missionary impetus of the church, because it, seen from the outside, risked to appear, like just another sect, among many, more important numerically, no doubt, but of the same nature as the others. The Gnostics, on the other hand, willingly supported this confusion, in order to profit 2. from it. In so doing, they gave the pagans an easy pretext for putting the christians in the same category as the philosophers and "inferred from this diversity, the failure of Truth 3." At any rate, the Transcendence of the Revelation found itself bedimmed.

Thus a refutation of these heresies was imperative. It is true that already at the beginning of the third century there was no lack of these refutation. But as long as a danger is not removed, is it not then proper, to continually forge new weapons in order to ward it off? Moreover, Justin, Theophilus of Antioch, Meliton of Sardes, Irenee all had written in Greek only. The Latin language did not yet possess any equivalent of their writings, and yet it was the language in almost exclusive usage in Africa. Tertullien could thus not ignore so necessary a task, and to which he seemed to be called. 4. Son of a roman officer from Carthage, he became a convert to Christianity about 190 - 195 A.D. and immediately put to the service of the church his talent, and his culture 5., a culture so extensive, it will gain him Jerome's admiration, and which Vincent de Lerins will compare with that of Origen 6. Between the years 197-200 A.D. alone, he /

avait fait paraître toute une série d'opuscules apologétiques ou philosophiques¹. En particulier son *Apologétique* avait attiré l'attention, en révélant son tempérament de polémiste. Il se devait maintenant de réduire à néant les arguments des hérétiques.

II. Les hérétiques et la Bible.

A. Les deux types d'hérésie.

Tertullien se trouvait en présence de deux formes d'hérésie, l'une représentée par Marcion et son disciple Apelle, l'autre, la gnose proprement dite, répandue par Valentin et ses émules. Encore que les points de contact ne manquent pas entre le marcionisme et les systèmes gnostiques, des différences fondamentales permettent de les distinguer².

Marcion prétendait ne pas innover mais seulement réformer, retrouver la foi chrétienne telle qu'elle existait avant d'avoir été altérée par le légalisme juif³. Interprétant le christianisme à la lumière de l'épître aux Galates⁴, il croyait

1. Pour la chronologie des œuvres de Tertullien, cf. P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 193 ss., suivi par CH. MOHRMANN, *Tertullianus, Apologeticum en andere Geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische Tijd*, Utrecht, 1951, p. LVIII-LIX, O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2^e Auflg., Fribourg (i. Brisgau), 1914, p. 392-393.

2. A. HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, 2^e éd., Leipzig, 1924, p. 18, 196-198, réclame pour Marcion une place à part, en dehors du mouvement gnostique. Il fonde sa revendication avant tout sur le caractère purement biblique et a-philosophique du marcionisme. Voir la mise au point de E. C. BLACKMANN, *Marcion and his influence*, London, 1948, p. 82-87; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e éd., t. I, Bâle, 1953, p. 312-313.

3. « Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse » (*Adv. Marc.*, I, 20 (III, 315, 14-16)).

4. Cf. *Adv. Marc.*, IV, 3 (III, 427, 17-19). — C'est pourquoi l'on a souvent rapproché Luther de Marcion. HARNACK écrit, par exemple (*op. cit.*, p. 225) : « ...so ist wirklich der Glaubensbegriff Luthers derjenige, der dem Marcionistischen am nächsten steht... » Et TURNER (*op. cit.*, p. 119) qui ne fait cependant pas sien ce jugement de Harnack : « Marcion was, in fact, a second-century Paulinist, a veritable morning star of the Reformation ». Cf. encore la brève étude de ce rapprochement chez E. C. BLACKMANN, *op. cit.*, p. 81-82.

pouvoir discerner dans l'enseignement de l'Église de son temps une contamination de la grâce par la loi. Or ces deux motifs lui paraissaient non seulement distincts mais incompatibles, étrangers l'un à l'autre. Dans son ouvrage fondamental, les *Antithèses*, il se proposait de prouver que l'esprit de l'Ancien Testament était si incônciliable avec celui du Nouveau qu'il fallait non seulement les séparer totalement mais même les attribuer à deux dieux différents. Le premier venait du Créateur auquel étaient dus encore la matière et le corps, pour lesquels Marcion partageait le mépris des gnostiques¹. Par contre le Nouveau Testament était un don du Dieu inconnu révélé en et par Jésus-Christ. Marcion faisait du reste remonter cette altération du véritable esprit du christianisme au temps même des apôtres, et il exploitait en ce sens le différend entre Pierre et Paul à Antioche².

Il en concluait que tout ce qui dans le Nouveau Testament rappelait l'Ancien, ou même le supposait, de quelque façon que ce fût, provenait d'une interpolation judaïque³. Aussi « tailladait-il les Écritures à coups de sabre »⁴ pour les

1. Sur ces thèses de Marcion, cf., outre les ouvrages déjà mentionnés de Harnack, Seeberg et Blackman, la notice de E. AMANN dans *D. T. C.*, t. IX, col. 2009-2032, l'étude de H. E. W. TURNER, *op. cit.*, p. 117-124, 157-160, E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1913, p. 121-166. Sur l'antithèse fondamentale entre le Père de Jésus-Christ et le Dieu créateur et législateur, cf. encore A. HOUSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Louvain-Gembloux, 1955, p. 49-53. — Tertullien distingue les deux Testaments, mais refuse de les séparer. « Et tamen, si concedimus separationem istam, per reformationem, per amplitudinem, per profectum. Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium » (*Adv. Marc.*, IV, 11 (III, 452, 12-16)). « O Christum, et in rovis veterem » (*Adv. Marc.*, IV, 21, 489, 6). Ces deux formules résumant admirablement la position de Tertullien. Cf. aussi *Adv. Marc.*, IV, 1 (425, 14-19).

2. *De praesc.*, 23; *Adv. Marc.*, IV, 2 (III, 427, 5 ss.), 3 (427, 24 ss.).

3. Sur Marcion et la Bible, consulter, outre les ouvrages mentionnés p. 14, note 2, JOHN KNOX, *Marcion and the New Testament, An Essay in the early history of the Canon*, Chicago, 1942, et la rapide présentation du problème avec un essai de mise au point de G. BARDY, dans *Dictionnaire de la Bible, Suppl.*, art. *Marcion*, t. V, fasc. XXVII, col. 862-877. Bonne mise au point de TURNER, *op. cit.*, p. 168-175.

4. *De praesc.*, 38, 9. Marcion n'hésitait pas non plus à changer dans une phrase un mot ou une syllabe. Cf. *Adv. Marc.*, V, 18 (III, 638, 5-6).

publishes a whole series of apologetical or philosophical pamphlets. His Apologetique in particular had attracted attention, in revealing his temperament as a polemist. He now had to reduce to nothing, the arguments of the heretics.

II. The heretics and the Bible.

A. The two types of heresy.

Tertullien found himself in the presence of two forms of heresy, one represented by Marcion and his disciple Apelle. the other, properly called the gnose, spread by Valentine and his emulators. Though there is no shortage of contact-points between Marcionism and the gnostic systems, some fundamental differences permit us to distinguish them.

Marcion pretended not to innovate, but merely to reform, to restore the christian faith to what it originally was, before being altered by the jewish legalism. Interpreting christianity in the light of the epistle to the Galateans he thought he could discern in the teaching of the church, of his time, a contamination of the grace by the law. But these two motives seemed to him, not only distinct, but incompatible, strangers to one another. In his fundamental work, the Antithesis, he proposed to prove that the interpretation of the Ancient Testament was so irreconcilable with that of the New, they weremot only totally separate, but attributable to two different Gods. The first came from the Creator to whom were attributable matter and the body, and towards which Marcion and the Gnostics shared the same contempt. The New Testament, on the other hand, was a gift from the unknown God revealed in and by Jesus Christ, Marcion even dated his alteration of the true spirit of Christianity back to the time of the Apostles, and in this sense exploits the difference between Peter and Paul at Antioch. He concluded from this, that all which in the New Testament, recalled the Old, or even supposed it, in whatever way it might, was due to a Judaic interpolation. Thus, "fashioned or cut he, the Scriptures with his sword" for to adapt them to his system. Of the Gospels he kept only that of Luke, but with various amputations, thus the Gospel of the infancy. Of other writings in the New Testament he accepted in his Canon only the great epistles of Paul but, with a certain number of suppressions or amendments. He spared nothing, assures Tertullien ironically, except Philoemon's note.

Valentine co

adapter à son système. Des Évangiles, il ne gardait que celui de Luc, avec diverses amputations, dont l'évangile de l'enfance. Des autres écrits du Nouveau Testament, il n'acceptait dans son canon que les grandes épîtres de Paul, bien qu'avec un certain nombre de suppressions ou d'amendements¹. Il n'avait épargné, assure Tertullien ironique, que le billet à Philémon² !

Valentin se comportait tout autrement avec les Écritures. Il les gardait à peu près dans leur intégralité, mais s'il les épargnait, c'est qu'« il accommodait, je ne dis pas les Écritures à son système, mais son système aux Écritures » (38, 10 ; 17, 2-3)³. Les travaux récents, appuyés sur les dernières découvertes de manuscrits gnostiques, confirment ce jugement de Tertullien⁴. La gnose, en particulier la gnose valentinienne, nous apparaît de plus en plus comme un système composite, une « sorte de pot-pourri »⁵, mêlant à des éléments chrétiens d'autres apports d'origines diverses. « La gnose valentinienne, écrit par exemple F. M. Sagnard, a puisé ses éléments caractéristiques dans l'ambiance de l'époque : philosophie courante, traditions religieuses, et les a adaptés comme elle a pu à la révélation chrétienne⁶. » Ainsi la gnose, dans son inspiration première, n'est pas chrétienne⁷. G. Quispel pouvait récemment écrire, peut-

1. Des épîtres de saint Paul, il ne gardait que les suivantes et dans l'ordre suivant : *Galates*, 1 et 2 ; *Corinthiens*, 1 et 2 ; *Thessaloniens*, *Laodicéens* (*Éphésiens*), *Colossiens*, *Philémon* et *Philippiens*.

2. *Adv. Marc.*, V, 21 (III, 649, 18-19).

3. Marcion tirait aussi parti de l'ambiguïté de certains passages, mais cette méthode est moins caractéristique chez lui que chez Valentin. « Scimus quosdam sensus ambiguitatem pati posse de sono pronuntiationis aut de modo distinctionis cum duplicitas eorum intercedit » *Adv. Marc.*, V, 11 (III, 612, 26-28).

4. Cf. par exemple : F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1937 ; G. QUISPEL, *The original doctrine of Valentin*, in *Vigiliae Christianae*, I (1947), p. 43-73. Rapide présentation dans H. E. W. TURNER, *op. cit.*, p. 102-117 ; G. QUISPEL, *Gnosis als Welt-Religion*, Zürich, 1951 ; *The Jung Codex*, London, 1955, spécialement ch. 2, dû à G. QUISPEL (p. 35-78).

5. Expression de TURNER, *op. cit.*, p. 117.

6. F. M. SAGNARD, *op. cit.*, p. 609. Ce jugement conclut une minutieuse analyse des sources de la gnose valentinienne, p. 575-609.

7. R. REITZENSTEIN, W. BOUSSET, F. CUMONT voyaient dans la gnose une

être avec quelque exagération s'il s'agit de la gnose valentinienne sous sa forme originelle : « Retiré le christianisme de la gnose, reste la gnose¹. »

Pour justifier leurs interprétations, les gnostiques prétendaient parfois que leurs fondateurs avaient reçu un charisme semblable à celui des apôtres, mais surtout ils mettaient en avant des traditions secrètes, confiées par le Christ à quelques apôtres en particulier, que seuls les gnostiques auraient reçues ou intégralement conservées². Selon eux, en effet, le Christ aurait donné un double enseignement, l'un destiné au grand public, l'autre aux seuls initiés, aux « gnostiques »³. La plupart d'entre eux se réclamaient d'écrits secrets contenant la vraie révélation. Les valenti-

invasion de l'hellénisme par des influences orientales. A. HARNACK, malgré les objections qui lui furent adressées, a maintenu, jusqu'à ses derniers jours, sa définition du gnosticisme : « Die akute Hellenisierung (ou Verweltlichung) des Christentums. » Le P. FESRUZIÈRE, sans nier l'apport oriental y attache une moindre importance et considère la gnose essentiellement comme un développement et un prolongement de l'hellénisme (cf. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 tomes, Paris, 1944-1954). De toutes façons, la gnose ne saurait plus être regardée comme un mouvement limité au christianisme. A côté de la gnose païenne, il existe aussi une gnose juive. Cf. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1946. L'Essénisme lui-même ne fut peut-être pas sans avoir été influencé par la gnose. Cf. E. M. BRAUN, *Essénisme et Hermétisme*, in *Revue Thomiste*, LIV (1954), p. 523-558. Sur les rapports entre la gnose valentinienne et la gnose juive, cf. G. QUISPEL, *The Jung Codex and its significance*, in *The Jung Codex*, London, 1955, p. 61-78 ; de même : *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, in *Evangel. Theol.*, XIV (1954), p. 478-484.

1. « Gnosis minus Christentum ist Gnosis. Das zeigen einwandfrei die überlieferten und schon längst bekannten Dokumente der heidnischen Gnosis... », G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, p. 28.

2. Voir les objections auxquelles répond Tertullien à partir du chapitre 23. Cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 2 : « Ils prétendent, écrit-il entre autres, surpasser en sagesse non seulement les presbytres mais les apôtres, et avoir trouvé la Vérité sans alliage » (trad. SAGNARD, « Sources Chrétiennes », n° 34, p. 101).

3. Cf. La conclusion de l'épître de Ptolémée à Flora : « Si Dieu le permet, vous recevrez plus tard des éclaircissements plus précis... quand vous aurez été jugée digne de connaître la tradition des apôtres, tradition que nous aussi nous avons reçue par voie de succession » (trad. QUISPEL, « Sources Chrétiennes », n° 24, p. 69). Relever le vocabulaire de Ptolémée. Tous ces termes sont repris par Irénée et Tertullien pour établir leur doctrine de la vraie tradition.

adapt them to his system. Of the Gospels he kept only that of Luke, but with various amputations, thus the Gospel of the Infancy. Of other writings in the New Testament he accepted in his Canon only the great epistles of Paul but, with a certain number of suppressions or amendments. He spared nothing, assures Tertullien ironically, except Philoemon's note.

Valentine comported himself quite differently with the Scriptures. He kept them almost in their integrality, but if he spared them, it was because he "accommodated, I am not saying, the Scriptures to his system, but his system to the Scriptures" 38, 10; 17,2-3. Recent works, based on the latest discoveries of gnostic manuscripts, confirm Tertullien's judgment. The gnose, in particular the Valentinian gnose, appears to us more and more like a composite system a "sort of lotch-potch", mixing into Christian elements, other contributions of diverse origins. "The Valentinian Gnose, writes for example F.M. Sagnard has drawn its characteristic elements from the ambiancé of the age: Current philosophy, religious traditions, and has adapted them as best it could, to the Christian Revelation." Thus, the gnose, in its primary inspiration, is not Christian. G. Quispel wrote recently may be with some exaggeration, if it concerns the Valentinians gnose in its original form: "Gnose without christianity, is gnose".

In order to justify their interpretations, the gnostics at times pretended that their founders had received a Charisma similar to that of the apostles, but above all they were putting forward ideas of secret traditions, confided by Christ to a few apostles in particular, which only the gnostics had received or integrally preserved. According to them, Christ had in fact given a double teaching, one destined for the masses of the public, the other for the initiated few themselves the "Gnostics". Most of them referred to secret writings containing the true revelation. The vanentinians /

niens se prévalaient ainsi d'un *Évangile de Vérité*, peut-être une des premières œuvres de Valentin¹, appelé ainsi par opposition aux Quatre Évangiles considérés comme n'offrant qu'une doctrine de qualité inférieure destinée aux « psychiques »².

Comme les marcionistes, les valentiniens déployaient un incontestable talent pour tirer à eux les Écritures, jouer sur l'ambiguïté des mots, grouper les textes et les adapter en fonction de leur doctrine³. Tertullien, comme avant lui Irénée, prête à leur dialectique une « habileté démoniaque ». Il leur reconnaît également une grande aisance dans les discussions : « Ils mettent en avant les Écritures et, par leur audace, font tout de suite impression sur quelques-uns. Dans le combat, ils fatiguent les forts, ils séduisent les faibles ; ils laissent en les quittant un scrupule au cœur des médiocres » (15, 2).

B. Les deux méthodes de controverse.

Pour réfuter de tels adversaires, le défenseur de l'Église pouvait d'abord chercher à démontrer l'inconsistance des hérésies. Puisque ces doctrines se donnaient comme chrétiennes et se réclamaient de la révélation du Christ, il suffisait de manifester leur défaut de conformité avec les Écri-

1. L'attribution à Valentin n'est pas prouvée, mais si cet écrit n'est pas de lui, il vient d'un de ses disciples immédiats et doit avoir été rédigé autour de 150. Cet Évangile a été retrouvé, il y a une dizaine d'années (1943), parmi les manuscrits de Nag Hammadi et sera prochainement édité. Cf. H. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, in *Vigiliae Christianae*, VIII (1954), p. 1-51 (voir p. 31 et 39 pour la datation et l'attribution), et les études de H. Puech, G. Quispel et W. C. Unnik, traduites et éditées par F. L. Cross, *The Jung Codex*, London, 1955. — Cf. l'allusion d'Irénée à cet écrit, *Adv. haer.*, III, 11, 9 (éd. Sagnard, p. 204-205).

2. H. Puech et G. Quispel, *Les écrits du Codex Jung*, p. 24. — ἀληθινός n'est pas à considérer comme un génitif objectif mais comme un génitif modal, c.-à-d. le véritable Évangile. Cf. Van Unnik, *op. cit.*, p. 104-105. Toutefois, celui-ci relève l'absence de toute trace polémique. Cet Évangile serait donc qualifié de vrai pour s'opposer non à un Évangile faux mais à l'Évangile oublié. Les notions d'oubli et de rappel jouent en effet un grand rôle dans la gnose valentinienne et particulièrement dans cet écrit.

3. Cf. H. E. W. Turner, *op. cit.*, p. 180-186, et appendice D, *The gnostic exegesis of Holy Scripture*, p. 232-233.

tures, celles-ci étant des *instrumenta*, moyens de preuve de la vérité révélée¹. Cette méthode était traditionnelle, et Tertullien lui-même ne cessa toute sa vie durant, de la mettre en œuvre. Mais il était parfaitement conscient des limites de la méthode. Le principal inconvénient de ce type d'argumentation était sa longueur. Il exigeait l'examen et la réfutation de chaque système en particulier et, à l'intérieur de chaque système, de chacun des points de doctrine. Il est significatif que Tertullien, pour réfuter Marcion, crut devoir écrire cinq gros livres. Travail considérable qui, constatait lui-même Tertullien, n'aboutissait qu'à des résultats dérisoires, sans proportion avec l'effort fourni. « En portant le combat sur le terrain des Écritures, la victoire risque d'être nulle, incertaine ou peu sûre. Car il n'est pas d'arguments que les adversaires ne peuvent retourner » (19, 1). Irénée avait observé que déjà ses adversaires glissaient comme des serpents et cherchaient à se dérober de tous côtés². Par exemple, si Tertullien objectait à Marcion que lui, Tertullien, possédait le véritable évangile de Luc, il pouvait s'attendre à ce que Marcion protestât et revendiquât la vérité pour le sien. Si on lui reprochait alors d'avoir falsifié et interpolé ses textes, Marcion le nierait purement et simplement, en prétendant que c'était au contraire Tertullien qui faisait usage de textes altérés³. Réussirait-on alors à prouver que telle doctrine des valentiniens ne pouvait se réclamer de la véritable interprétation des Écritures, ceux-ci invoqueraient d'autres traditions secrètes (25, 3).

Inévitablement la discussion se prolongerait à l'infini et prendrait une tournure de plus en plus technique qu'un simple chrétien serait bien incapable de suivre. Celui-ci risquerait de rentrer chez lui encore plus inquiet et plus indécis (18, 2). De toutes façons, le défenseur de l'Église devait renoncer à l'espoir d'obtenir par cette voie un avantage décisif.

1. Cf. *De praesc.*, 28, 2 ; 40, 7 ; *Adv. Prax.*, 20 (III, 263, 11-12) ; *De res. car.*, 33 (III, 72, 1), 39 (81, 18-19) ; *Adv. Marc.*, IV, 2 (III, 426, 7), V, 1 (569, 9). Il parle de *probare ex scripturis* : *Adv. Marc.*, V, 1 (569, 21) « dum non probantur nisi de instrumento creatoris ». — *Adv. Prax.*, 11 (III, 242, 16 et 22-24) ; *De car. Chr.*, 6 (II, 206, 54 et 66) ; *Adv. Marc.*, V, 1 (571, 8-9).

2. *Adv. haer.*, III, 2, 3 (éd. Sagnard, p. 101).

3. *Adv. Marc.*, IV, 4 (III, 428, 22-24).

were thus availed of a Gospel of Truth, perhaps one of the very first works by Valentine, thus called, in opposition to the Four Gospels which were considered as only offering a doctrine of inferior quality, destined for the "psychics". Like the Marcionists, the Valentinians also displayed an incontestable talent for taking advantage of the Scriptures, by playing upon the ambiguity of words, grouping the texts, and adapting them to the function of their doctrine. Tertullien, like Irene before him, concedes to their dialectic a 'demoniacal cleverness'. He equally, acknowledges their great fluency in discussions: "They put the Scriptures first, and by their audacity, instantly make an impression on some. In combat, they weaken the strong, seduce the weak; in parting they leave a scruple in the heart of the moderates" (15,2).

B. The two methods of controversy.

To refute such adversaries, the defenders of the Church could first of all seek to demonstrate the inconsistency of heresies. Since these doctrines purported to be christian and referred to the revelation of Christ, it sufficed to manifest their default of conformity with the Scriptures, these being the instrumenta, means of proof of the revealed truth. This method was traditional, and Tertullien himself during the whole of his lifetime never ceased using it. But he was perfectly aware of that method's limitations. The principal inconvenient of this type of argumentation was its length. It required the examination and refutation of each particular system and, from inside of each system, that of each doctrinal points. It is significant that Tertullien, to refute Marcion, should have thought it a must, to write five big books in order to do so. A considerable work-load as Tertullien admitted to himself, and which led only to derisory results and, in no proportion to the effort spent. "In making the Scriptures a battleground, victory risks to be no-one's, uncertain or unsafe. For there is no question that the adversaries cannot return" (19.1) Irene had observed that, already his rivals were sneaking about like snakes, and ready to reveal themselves on all sides. If for example, He Tertullien, objected to Marcion that, he Tertullien, possessed the true Gospel of Luke, he would expect Marcion to protest, and revindicate the truth for his own. If we then reproached him, of having falsified and interpolated his texts, Marcion would deny it, purely and simply, by pretending that on the contrary it was Tertullien himself who was making use of altered texts. Would we thus succeed in proving that such a doctrine of the Valentinians could not refer or quote from the true interpretations of the Scripture, these would invoke other secret traditions (25,3).

Inevitably the discussion would prolong itself to infinity and take a turn, more and more technical, which the average christian would be, quite unable to follow. And would certainly risk getting back home even more worried and confused (18.2). In any case the defender of the church would renounce any hope of obtaining through this medium any decisive advantage./

Pour sortir de cette impasse, Tertullien chercha donc une autre tactique, à la fois plus simple et plus efficace. Il crut en découvrir une, précisément celle qu'il exposa dans le *De praescriptione haereticorum*, l'un de ses premiers traités et l'un des plus brillants. Selon les termes de Paul Monceaux, il débutait par un coup de maître en renouvelant la méthode de combat ¹.

III. L'argument de Prescription.

A. L'argument de prescription dans le droit romain.

Le titre du traité est emprunté au vocabulaire technique du droit romain. Pour comprendre la portée de l'argument, bien que Tertullien garde ici une grande liberté d'interprétation, il convient donc d'avoir présent à l'esprit les grandes lignes de la procédure romaine ².

À l'époque de Tertullien, le droit romain connaissait une double procédure, l'une dite procédure formulaire, la seconde procédure extraordinaire.

Dans la procédure formulaire, l'instance était divisée en deux phases : l'une se passait *in jure* devant le préteur et se terminait par la *litis contestatio*, c'est-à-dire la rédaction de la formule. L'autre phase avait lieu plus tard devant le juge. La formule (sous sa forme la plus simple) comprenait au moins la nomination du juge, l'indication de la question

1. P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 304.

2. Sur l'argument de prescription en droit romain, outre les manuels de droit romain (par exemple ceux de P. GIRARD, *Manuel Élémentaire de droit romain*, 5^e éd., Paris, 1911, p. 1029 ss.; Éd. CUG, *Manuel des institutions juridiques des romains*, 2^e éd., Paris, 1928, p. 862 ss.), voir J. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertulliani im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (coll. « Paradosis », 3), Fribourg en Suisse, 1949, spécialement p. 11-27; Jean-Léon ALLIE, *L'argument de prescription dans le droit romain, en apologetique et en théologie dogmatique*, Ottawa, 1940, spécialement p. 39-55; A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, in *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft Klasse*, 7 Jahr., Heft 2, Halle a. d. Saale, 1930, p. 85 ss.; P. DE LABRIOLLE, *L'argument de prescription*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, XI (1906), p. 408-514 (résumé dans l'introduction de l'édition du *De praescriptione* du même auteur).

posée (*intentio*), enfin la « condamnation » sous forme conditionnelle. Le juge devait vérifier le bien-fondé de la demande, et, selon les cas, condamner le défendeur ou l'absoudre. Mais des parties accessoires pouvaient se greffer sur la formule, en particulier des prescriptions et des exceptions.

Les prescriptions, comme le nom le suggère, étaient des clauses placées en tête de la formule, après la nomination du juge, mais avant l'*intentio*, clauses exprimées soit en faveur du demandeur (*actor*), lui permettant de limiter l'objet de sa demande de telle façon que le juge ne puisse statuer que sur une partie de son droit ¹, soit en faveur du défendeur. Les prescriptions réservaient alors le cas où ce dernier opposerait soit un autre principe juridique faisant échec au premier, soit des circonstances de fait obligeant à écarter l'application du principe (par exemple, la prescription résultant d'un certain temps accompli) ². Le défendeur pouvait ainsi, dans certains cas, se soustraire à la condamnation, même si la cause du demandeur était régulière ou justifiée ³.

1. Cette prescription avait pour but d'écarter l'application de la règle *bis de eadem re ne sit actio*. En limitant l'objet de sa demande et en demandant au juge de ne statuer que sur une partie du droit, la prescription réservait au demandeur la possibilité de poursuivre ultérieurement pour l'autre partie. Par exemple, le propriétaire en ne poursuivant son fermier que pour les fruits échus, se réservait le droit de poursuivre plus tard pour les fruits nouveaux. — Sur les modalités et les justifications de la règle *bis de eadem...* cf. Arnaldo BISCARDI, *Esquisse d'une histoire de la litis contestatio*, in *Revue hist. de droit français et étranger*, XXXIII (1955), p. 1-19.

2. Nous n'avons pas en droit français l'analogue de la « prescription » prise dans ce sens, et en pure procédure. Tout au plus pourrait-on penser aux « qualités » d'un jugement (Devait-il dire que..., Devait-il au contraire déclarer que...), mais elles sont rédigées après l'instance et non avant. Il est souvent demandé au tribunal dans les conclusions de « dire et juger que... », mais c'est uniquement pour l'obliger à statuer sur un argument et à ne pas le traiter par prescription. En réalité, le juge ne peut sortir des limites de la demande (il ne peut, par exemple, statuer *ultra petita*), mais aucune formule préalable ne lui trace de limites. — La prescription romaine n'était donc qu'une difficulté préalable qui écartait la preuve dont le demandeur comptait se servir.

3. « Quand il comparait devant le magistrat, le défenseur lui demandait de dicter au juge délégué cet ordre conditionnel ou prescription, *ea res agatur si*, que la présente intention ne soit examinée que si elle n'a pas déjà été discutée (*praescriptio rei judicialae*) ou ne porte préjudice à aucune autre

To let out of this impasse, Tertullian then looked for another, a more efficient and simpler tactic. He thought he found one, precisely the one he would expose in the *De Praescriptione haereticorum*, one of his first Treatises, and one of the most brilliant. According to Paul Monceaux, he was starting off with a master stroke, in renewing the method of Combat.

III. The argument of Prescription.

A. The argument of prescription in the roman right or Roman Law.

The title of this Treatise is borrowed from the technical vocabulary of roman law. To understand the import of the argument, well though, Tertullien protects here a great freedom of interpretation, it follows then, to bear in mind the great lines of Roman procedure.

In Tertullien's time, the roman law recognised a dual procedure, one called the formulary procedure, the other the extraordinary procedure.

In the formulary procedure, the solicitation was divided into two phases: The one took place in Jure before the Praetor, and was terminated by the *litis contestatio*, that is to say the drawing up of the formula. The other phase took place later before the judge. The formula (in its simplest form, included at least the nomination of the judge, indication of the question posed (*intentio*), finally the 'condemnation' in conditional form. The judge had to verify the just cause of the request and, according to cases either, condemn the defendant, or absolve him. But accessory parties could invoke the formula for redress, in particular that of prescriptions, and of exceptions.

The prescriptions, as the name suggests, were clauses placed at the head of the formula following the nomination of the judge, but preceding the *intentio*, clauses expressed either in favour of the appellant (actor) permitting him to limit the object of his request in such a way, that the judge could apply the statute to only one part of his right, or in favour of the defendant. Thus the prescriptions reserved the instance where the latter would oppose either another judicial principle check-mating the former, or factual circumstances necessitating the setting aside of the principle (for example) the prescription resulting from a certain period of time. The defendant could thus, in certain cases escape the condemnation, even though the cause of the plaintiff was proper or justified./

Au temps de Tertullien, seules les prescriptions *pro actore* restaient en vigueur ; celles en faveur du défendeur (*pro reo*) étaient tombées en désuétude et remplacées par les exceptions. A la différence de la prescription qui évitait que le fond même de l'affaire fût abordé, l'*exceptio* ne niait pas directement la prétention à laquelle on l'opposait. Le plus souvent même, elle en supposait le bien-fondé, mais elle lui opposait un fait distinct qui écartait la condamnation, comme par exemple un accord préalable des parties, la crainte, le dol, etc. ¹.

Dès la fin du III^e siècle, cette procédure ordinaire se trouvait en régression dans les provinces, sinon à Rome ² ; elle y était supplantée par la *cognatio extra ordinem*, la procédure extraordinaire, qui deviendra la seule procédure du dernier état du droit romain. Le représentant de l'autorité (gouverneur de province, préfet impérial) rendait lui-même la justice entre les particuliers, en dehors des formes régulières des instances civiles. Tous les pouvoirs étaient concentrés entre ses mains. C'était lui qui citait, organisait l'instance en disposant d'une assez grande liberté, jugeait et faisait exécuter. Dans cette procédure, comme dans la précédente, le défendeur pouvait faire valoir devant le fonctionnaire impérial des prescriptions et des exceptions, et même avec une plus grande liberté, car il n'était plus lié par une formule. Celles-ci n'étaient plus rien d'autre que des « fins de non-recevoir », des objections : si elles se trouvaient vérifiées, elles avaient pour résultat d'abrégier le procès en évitant que la cause du défendeur ne fût prise en considération.

Les prescriptions les plus fréquemment invoquées étaient fondées sur l'écoulement d'un délai fixé par le législateur. Ainsi, en matière de droit matrimonial, une loi (*lex Julia*)

question plus grave (*praescriptio-praedictum*) ou que si le magistrat était compétent pour déléguer (*praescriptio fori*) (J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 48).

1. Sur les exceptions les plus fréquemment invoquées, voir la liste dressée par P. GIRARD, *op. cit.*, p. 1032 ss.

2. J. STIRNIMANN (*op. cit.*, p. 19) attire l'attention sur l'imprécision du vocabulaire au temps de Tertullien. Les juristes désignaient alors souvent les exceptions sous le nom de prescriptions. Nous ne pouvons donc savoir à priori si Tertullien, dans son traité, vise des prescriptions au sens strict du mot ou des exceptions.

sur les adultères avait établi un délai de cinq ans, après lequel la plainte des époux n'était plus recevable. Une autre prescription, destinée à une longue survie et sur laquelle nous reviendrons bientôt, la *longi temporis praescriptio*, permettait au possesseur d'un bien foncier de rejeter l'action qu'on intentait contre lui pour reprendre ce bien, s'il l'avait possédé de façon continue et sous certaines conditions, durant un temps fixé par la loi. Encore que nos sources d'information soient lacunaires, nous sommes fondés à penser que les lois permettaient au défendeur d'invoquer bien d'autres faits ou circonstances également susceptibles de paralyser l'action.

Tertullien, dans ses différentes œuvres, fait souvent allusion à des prescriptions. Ce terme ne s'y présente pas toutefois avec un sens univoque. Parfois il signifie simplement « ordonner, déclarer, conclure, écrire en tête », sans référence au droit romain ¹. Mais dans d'autres passages, une quarantaine, relevés par J. Stirnimann, *praescriptio, praescribere* présentent bien le sens d'objection, fin de non-recevoir, objecter ². De l'ensemble de ces quarante textes, il ressort avec évidence que Tertullien entend habituellement par prescription : 1) une objection, 2) fondée sur des motifs divers (selon l'objet du débat et les circonstances), 3) qui, si elle est présentée devant un tribunal, a pour effet de simplifier et abrégier le procès. En un mot, elle est une preuve brève et décisive. Il est intéressant de relever que le terme *praescriptio* en vient ainsi à évoquer pour Tertullien celui de *compendium* ³.

Ces prescriptions sont très librement formulées, ce qui prouve que Tertullien ne se réfère pas à celles de la procédure formulaire rédigées sous forme négative et liées à une formule, mais à celles de la procédure extraordinaire caractérisée par leur formalisme moins strict. N'était-il pas normal

1. Voir les textes relevés par J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 48.

2. Cf. J. STIRNIMANN, *op. cit.*, p. 82-85 et A. BECK, *op. cit.*, p. 86-87.

3. Par exemple : *Adv. Marc.*, III, 1 (III, 377, 22) « ceterum in praescriptionum compendiis vincit » ; *Adv. Marc.*, I, 1 (292, 9-10), IV, 5 (432, 7) ; *Ad nat.*, II, 12 (I, 120, 20) ; *De pat.*, 4 (III, 6, 8). Voir encore les analyses de quelques-uns de ces textes par J. STIRNIMANN, *op. cit.*, p. 89-92.

In Tertullien's time, only the prescriptions pro actore, remained use ; those in favour of the defendant (pro reo) had fallen into disuse and were replaced by the exceptions. In comparison to the prescription which, avoided going into every single detail of the affair, the exceptio did not directly deny the pretension on which it was being opposed. Most often it would suppose its just cause, but it would oppose it a distinct deed, or fact, which set aside the condemnation in cases like a prior understanding on the part of the parties concerned, or in cases of fear, fraud etc

Since the end of the Second century, this ordinary procedure found itself in regression in the provinces, if not in Rome; it was being supplanted by the, *Gognatio extra ordinem*, the extraordinary procedure, which will become the sole procedure in the last stage of the roman right. The representative of authority (Provincial Governor or Imperial prefect) himself administered justice between the parties concerned, without the usual forms of civil instances. All the powers were rested in him. It was he, who cited, organised the instance, with a liberal degree of freedom of action, and adjusted the instance, and followed its execution. In this procedure, as in the preceding one, the defendant could testify in front of the Imperial official of prescriptions and of exceptions and, with an even greater freedom of so doing for he was no longer bound by a formula. These were nothing else, both (ends or means of non-receiving) of objections. If they were verified, they resulted in shortening the report by avoiding that the cause of the defendant was not taken into consideration.

The prescriptions most frequently invoked were based on a time-limit fixed by the legislation. Thus in a matter of matrimonial right, a law (*Lex Julia*) on adultery had established a time-limit of 5 years, after which the plea of the spouses was no longer receivable. Another prescription which was to survive for a long time and which we will come back to, soon, the, 'Longie' *Temposis Praescriptio*, allowed the possessor of landed property to reflect the action which was instanced against, in order to re-possess his goods on land, if, he had held or been in continuous possession of it during a period of time and certain conditions fixed by the law. Though our sources of information are gapped, we are justified in thinking that the laws allowed the defendant to invoke many other acts or circumstances, equally susceptible of paralyzing the action.

Tertullien, in his various works of refers to prescriptions. This term does not always present itself in a univocal sense. At times it simply means, to 'order, declare, conclude, to bear in mind', without reference to roman right. But in other passages, about forty of them noted by Y. Stirnimann, *praescriptio*, *praescribere* define rather well the sense of objection, end of non-receipt, objecting. From the combination of these forty texts it becomes evident that Tertullien habitually understands by prescription: (an objection) based upon various motives (according to the object for debate and the circumstances), which, if it is presented before a tribunal, has for effect, to simplify and shorten the process. In a word, it is a brief and decisive proof. It is interesting to note that the term *praescriptio* Thus, evokes in Tertullien that of compendium.

These prescriptions are very fully formulated, which proves that Tertullien does not refer to those of the formulary procedure worded in negative form and tied to a formula, but to those of the extraordinary procedure, characterised by their less strict formalism. Was it not normal /

du reste pour Tertullien de se référer aux institutions du droit romain alors en vigueur en Afrique, et non pas à celles des époques antérieures ou même à celles encore en usage à Rome¹ ?

Nous devons toutefois éviter de nous laisser abuser par ce vocabulaire juridique. Tertullien, la suite le montrera, ne garde de la procédure romaine que le cadre et l'idée générale de prescription, car il transpose cet expédient juridique dans le domaine théologique et lui donne un contenu tout différent. Son innovation se borne à présenter de façon originale un argument théologique déjà invoqué par quelques Pères du II^e siècle, en particulier Irénée et Clément d'Alexandrie².

B. L'argument du De praescriptione.

Pour donner à sa polémique contre les hérétiques à la fois plus d'originalité et plus d'éclat, Tertullien recourt donc à une sorte de mise en scène juridique³. Il présente la discussion comme le déroulement d'un procès où les hérétiques

1. Ce caractère antiformaliste des prescriptions de Tertullien n'a, à notre connaissance, été reconnu que par J. Stirnimann.

2. Mais ceux-ci ne l'avaient fait qu'en passant. Cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 4, 2; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VII, 17 (*P. G.*, IX, 548-55 2): « Que leurs conventicules humains soient puînés de l'Église catholique, il n'est pas besoin de longs discours pour le prouver. L'enseignement du Sauveur, au temps de son avènement, a commencé sous Auguste et a pris fin au milieu du règne de Tibère; l'enseignement des apôtres du Seigneur s'achève avec le ministère de Paul sous Néron... Ce n'est que plus tard, au temps de l'empereur Hadrien, qu'apparaissent les inventeurs d'hérésies et ils continuent jusqu'à l'époque d'Antonin l'Ancien... S'il en est ainsi, il est évident que ces hérésies puînées et celles qui sont plus récentes encore sont des innovations de mauvais aloi par rapport à l'Église aînée et très véritable. » (Trad. G. BARDY, dans *La théologie de l'Église...*, p. 33). Cf. R. P. HANSON, *Origen's doctrine of tradition*, London, 1954, p. 63; DAMIEN VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, Paris, 1933, p. 218-219; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 11^e éd., Paris, 1920, t. I, p. 342.

3. Outre les ouvrages déjà mentionnés de J. Stirnimann, Allie et de Labriolle, consulter U. HÜNTEMAN, *Tertulliani De praescriptione haereticorum libri analysis*, Quaracchi, 1924; A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

tiendraient le rôle du demandeur et lui-même celui d'avocat du défendeur, c'est-à-dire de l'Église. Quant au rôle de juge, il le départit à chacun de ses lecteurs.

La question à trancher est la suivante : « A qui revient la possession des Écritures ? ». Tertullien constate que les hérétiques en usent, comme si elles leur appartenaient, pour donner un semblant d'autorité à leurs systèmes, et c'est précisément ce droit qu'il entend leur contester. Toutefois il s'avise habilement de renverser les rôles pour se donner à lui-même celui du défendeur. Il se présente donc comme possédant, depuis toujours, les Écritures; ce sont alors les hérétiques qui viennent contester son droit et troubler sa possession, en invoquant de façon abusive l'Ancien et le Nouveau Testaments. Il imagine en outre d'élargir le débat en joignant à cette question une autre plus générale : « Qui peut se réclamer de la véritable doctrine révélée par le Christ, à laquelle se rapportent les Écritures ? », car, ajoute-t-il, là où il apparaîtra que réside la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne, là seront aussi les Écritures » (19, 3). Il fait donc de la possession des Écritures un corollaire de celle de la véritable doctrine.

Mais avant même que la plaidoirie ait abordé le fond de l'affaire, il présente des prescriptions, autrement dit des objections ou fins de non-recevoir, qui doivent à elles seules suffire à repousser la prétention des hérétiques, sans même qu'il soit nécessaire d'examiner davantage leurs systèmes. Tertullien a une telle confiance en son argumentation qu'il ose assurer : « La preuve est si facile qu'aussitôt mise en lumière elle ne souffre plus de réplique » (22, 1).

En d'autres termes, Tertullien pense pouvoir démontrer, sans l'aide des Écritures, que celles-ci n'appartiennent pas aux hérétiques (38, 1).

Quelles sont donc ces fins de non-recevoir si décisives ? Les auteurs modernes sont loin d'être d'accord sur leur nombre et sur leur nature. Selon une opinion longtemps admise partagée par exemple par G. Esser, K. Adam, A. d'Alès, B. Altaner, le *De praescriptione* contiendrait trois prescriptions : une *praescriptio veritatis* (ch. 20-30), une *praescriptio principalitatis* (ou *novitatis*) (ch. 31-35) et une *praescriptio*

then, for Tertullien to refer himself to institutions of roman law then in force in Africa, and not to those of earlier times nor even to those still in usage in Rome.

We must at all times avoid letting ourselves be abused by this judicial vocabulary. Tertullian, as will be shown shortly, keeps of the roman procedure only the framework, and the general idea of prescription, for he transposes this judicial expedient into the theological domain, and gives it a quite different meaning,. His innovation limits itself to presenting in an original way, a theological arument already previously invoked by some Fathers of the second century, in particular Irenee and Clement of Alexandria.

B. The argument of the De praescriptioe.

In order to give his polemic against the Heretics, all at once, more originality, and more polish. Tertullian thus, resorts to a sort of judicial stage production. He presents the discussion, like the unfolding of an action where the heretics would play the role of plaintiff, and Himself that of advocate for the defendant, meaning the Church. As for the role of the judge, he leaves it to each of his readers.

The question to determine, is the following: " To whom belongs the possession of the Scriptures? Tertullien notes that the Heretics make us of them, as if they were theirs so as to give a semblance of authority to their systems. And it is precisely this right, which he intends to contest them. All the while cleverly planning to reverse the roles, and taking the defendant's part for himself. He thus, presents himself as having always been the possessor of the Scriptures; it is then the heretics who come to dispute his right and trouble his possession, by invoking in an abusive manner, the Old and the New Testaments. He figures out another way of enlarging the debate, by coupling to this question, another a more general one: " Who can lay claim to the true doctrine revealed by Christ, to which the Scriptures refer?", for, he adds, these where it will appear that the abode of the truth of the doctrine and of the Christian faith is, there also, will be the Scriptures" (19.3). He thus, makes the possession of the Scriptures, a corollary to that of the true doctrine.

But even, before the pleading had reached the heart of the matter, he presents prescriptions, otherwise called objections, or ends of non-receipt, which must in themselves suffice to set aside the pretension of the Heretics, without the necessity of having to examine them more closely. Tertullien has such confidence in his argument that he dares to assure: " The proof is so easy that no sooner is it brought to light that it bears of no-reply". (22.1).

In other terms, Tertullien believes Himself able to demonstrate, without the aid of the Scriptures that these do not belong to the Heretics (38.1).

Which then, are these end of Non-receipt that are so decisive? Modern authors are far from agreed as to their numbers, and their nature. According to a long admitted opinion and shared for example, by G. Esser, K. Adam, A. d'Ales, and B. Altamer, the De Praescriptioe contains three prescriptions; a praescriptio veritatis (ch.20.30). a praescriptio principalitatis (or novitatis (ch. 31-35) and a praescriptio...

proprietatis (ch. 36-40)¹. D'autres auteurs estimaient qu'il n'y avait à proprement parler qu'une prescription, la *longi temporis praescriptio*, accompagnée cependant d'arguments subsidiaires. Ainsi Mgr Freppel, P. Monceaux, P. de Labriolle, G. Bardy². P. Batiffol, qui pour sa part refusait cette façon de voir, découvrait dans ce traité trois arguments principaux : unanimité dans la foi (28, 3), assistance de l'Esprit Saint (38), succession apostolique (36) mais une seule prescription au sens strict, celle de nouveauté ou postériorité³. Selon Hünteman, Tertullien présenterait quatre prescriptions, la première exposée dans les chapitres 21-40, et les trois autres dans les trois derniers chapitres qui, pourtant, les énonceraient en dehors de toute forme juridique⁴. Un des derniers commentateurs de ce traité, le P. Allie, s'inspirant des frères Wallenburch, controversistes hollandais du xvii^e siècle, énumère une dizaine de prescriptions, dont les principales seraient les suivantes : prescription fondamentale de possession (*praescriptio longi temporis*), celle d'unité ou du consensus doctrinal, d'ancienneté et de nouveauté, d'apostolicité⁵. Enfin, selon D. van den Eynde, Tertullien ferait valoir deux arguments, l'un direct, les titres positifs des Églises à l'héritage apostolique, l'autre indirect, la nouveauté des hérésies⁶.

Une telle diversité d'opinions risque, au premier abord,

1. KARL ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians, Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschungen zur Christlichen Literatur-und-Dogmengeschichte, VI, 4)*, Paderborn, 1907, p. 27; Gerhard Esser, *Tertullians ausgewählte Schriften in deutsche übersetzt*, t. 2, *Tertullians Apologetische-Dogmatische und Montanistische Schriften (Bibliothek der Kirchenväter)*, p. 284; D'ALÈS, *op. cit.*, p. 260-261; B. ALTANER, *Patrologie*, 3^e éd., Fribourg (i. Brisgau), 1951, p. 127.

2. Mgr FREPPEL, *Tertullien, Cours d'éloquence sacrée*, t. 2, Paris, 1871, p. 199-201; P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 304-305 (qui, cependant, p. 330-331, identifie moins explicitement la prescription de Tertullien à celle de la longue possession); P. DE LABRIOLLE, *Introd.*, p. xv-xvi; G. BARDY, *Tertullien*, in *D. T. C.*, t. XV, 1, col. 146 (sa façon de s'exprimer reste toutefois assez vague).

3. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, 7^e éd., Paris, 1919, p. 328-330.

4. U. HÜNTEMAN, *op. cit.*, p. 11, 32, 55.

5. J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 93, p. 106-108.

6. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 198.

de paraître assez déconcertante. Elle atteste en tout cas que le *De praescriptione* constitue un inépuisable arsenal où peuvent s'armer les controversistes de tous les temps¹. Mais pouvons-nous espérer retrouver la pensée même de Tertullien et sa propre argumentation ? La méthode la plus sûre consiste à confronter les résultats d'une analyse précise du *De praescriptione* avec les allusions à ce traité que nous pouvons trouver dans les autres œuvres de Tertullien.

Dans une quarantaine de passages, nous l'avons dit, Tertullien use du terme *praescriptio* au sens juridique du mot. Une douzaine de ces passages présentent des ressemblances si frappantes avec le traité *De praescriptione* qu'on ne peut douter qu'ici et là Tertullien n'évoque le même argument². Ces rapprochements n'ont du reste jamais été mis en question. Dans trois d'entre eux, la prescription est présentée par Tertullien comme une fin de non-recevoir valable contre toutes les hérésies³. Enfin, par deux fois, il renvoie à un autre traité qui a développé ou développera cette preuve avec plus d'ampleur, et ce traité ne peut être que le *De praescriptione*⁴.

1. P. DE LABRIOLLE, *Introd.*, p. XXXVII.

2. *Apol.*, 47, 10; *Adv. Marc.*, I, 1 (III, 292, 4-12); III, 1 (377, 15-26); IV, 4 (428, 24-429, 10); IV, 5 (430, 11-27, 432, 7-11); V, 19 (642, 26-643, 13); *Adv. Herm.*, 1 (III, 126, 3-7); *Adv. Prax.*, 2 (III, 229, 15-20); *De car. Ch.*, 2 (II, 192, 29-35). — A cette liste pourrait être ajouté *Adv. Marc.*, I, 21 (317, 28-318, 7). Le mot *praescriptio* ne s'y trouve pas, mais Tertullien évoque l'argument. En outre, *Adv. Marc.*, I, 22 (318, 19-20) « *relaxata praescriptionum defensione* » renvoie sans doute à ce passage. — Voir aussi une rapide allusion dans *De virg. vel.*, 2 (OENLER, t. I, p. 885).

3. *Adv. Marc.*, V, 19 (III, 642, 26); *Adv. Prax.*, 2 (III, 229, 18); *De car. Ch.*, 2 (II, 192, 32-33). Comparer avec *De praesc.*, 35, 1 et 44, 13.

4. *Adv. Marc.*, I, 1 (III, 292, 6-8) : « *Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos etiam sine retractatu doctrinarum revincendos* ». Le futur *sustinebit* n'est pas sans poser une difficulté, car le *De praescriptione* est certainement antérieur à l'*Adversus Marcionem*. P. MONCEAUX suppose que ce futur provient d'une première rédaction antérieure au *De praescriptione*. L'*Adv. Marc.* fut en effet plusieurs fois rédigé et remanié (*op. cit.*, p. 198 et 204). De Labriolle croit plutôt (et cette hypothèse nous semble très vraisemblable) que Tertullien se place en pensée au point de vue du lecteur qui n'aurait pas déjà pris connaissance du *De praescriptione* (*Introd.*, p. vi-xi). Quoi qu'il en soit, le traité doit certainement être daté du début de la carrière de Tertullien, entre 198-203. L'argument le plus impressionnant est l'absence de toute allusion à une doctrine montaniste. — *De car. Ch.*, 2 (II, 192, 32-33) : « *Sed plenus eiusmodi praescriptionibus adversus omnes haereses alibi iam*

proprietas (chr. 36-40). Other authors estimated, that there was only one proper prescription to speak of, the longie Temporis praescriptio, containing however many subsidiary arguments. Thus Mgr. Freppel, P. Monceaux, P. de Labriolle, G. Bardy. P. Battifol who for his part refused to see it that way, discovered in this Treatise three principal arguments: unanimity in the Faith (28.3), assistance of the Holy Spirit (38), apostolic succession (36) Though only one prescription in the strict sense, that of novelty or posteriority. According to Hiinteman, Tertullien presented four prescriptions, the first one exposed in Chapters 21-40, and the other three, in the last three chapters which, however, will enounce them without any judicial form. One of the latest commentators on this Treatise, the P. Allie, inspired by the Wallenburch brothers, dutch controversists of the 17th Century, enumerates about ten prescriptions, the principal ones being the following: Fundamental prescription of possession (praescriptio Longi Temporis), that of unity or doctrinal consensus, of Ancientness and of Newness, and that of apostolicity. Finally, according to D. van den Eynde, Tertullien would test two arguments, one direct, the positive titles of the churches in the apostolic Heritage, the other indirect, the novelty of heresies.

Such a diversity of opinion risks, at first glance, to appear rather disconcerting. It attests in any case that the De Praescriptione constitutes an inexhaustible arsenal of arms, for controversists of all times. But can we hope to recover or rediscover Tertullien's thought and his proper argumentation? The surest method consists, in confronting the results of a precise analysis of the De Praescriptione with the allusions to this Treatise which we can find in the other works of Tertullien.

We have said, that in about forty texts, Tertullien avails himself of the term praescriptio in the judicial sense of the word. A dozen of these passages, present such striking resemblances with the Treatise De Praescriptione, that we cannot doubt that there and there Tertullien evokes the same argument. Besides, these similarities have never put in question. In three of these, the prescription is presented by Tertullien as an end of non-receipt valid against all the Heresies. Finally in two instances, he refers to another Treatise which has developed or will develop this proof with more amplitude, and that Treatise can only be the De Praescriptione. /

Or, dans tous ces cas, Tertullien se borne à invoquer la nouveauté des hérésies ou, si l'on préfère, leur postériorité par rapport à l'Église. La *temporis ratio*¹, le *testimonium temporum*², le *temporis ordo*³ suffit, affirme-t-il, à faire préjuger l'erreur de leur doctrine. De plus, chaque fois qu'il veut fonder cet argument, il fait appel au même principe général : « Est vrai ce qui est premier, est falsifié ce qui est postérieur »⁴, ou : « Dans la même mesure où l'erreur n'est que la corruption de la vérité, il est nécessaire que celle-ci précède l'erreur »⁵.

À ses yeux, cet argument est suffisant et décisif, plus efficace même que celui de catholicité. Car, dit-il, même au cas où Marcion parviendrait à remplir l'univers de sa doctrine, celle-ci n'en resterait pas moins postérieure et ne pourrait donc se prévaloir du nom d'apostolique⁶. Relevons cette dernière expression révélatrice. Elle suffit à poser le débat à son véritable plan, le plan théologique. Ce n'est pas l'ancienneté d'une doctrine, mais son apostolicité qui, en définitive, constitue le critère de sa vérité⁷.

Dès l'*Apologétique*, il esquisse cette preuve : « Vite et sans peine, nous opposons une fin de non-recevoir à ces falsifications de notre doctrine et nous leur disons que la seule règle de la vérité n'est autre que celle qui vient du Christ, transmise par ses propres compagnons. Or il sera facile de prouver que tous ces novateurs leur sont de beaucoup postérieurs »⁸.

usi sumus. » — Relever encore *Adv. Marc.*, III, 1 (377, 18) qui renvoie indirectement au *De praesc.* et l'expression *soleo* d'*Adv. Herm.*, I et *Adv. Marc.*, V, 19.

1. *Adv. Marc.*, IV, 4 (III, 428, 25).

2. *Adv. Marc.*, V, 19 (III, 642, 27).

3. *Adv. Marc.*, IV, 5 (III, 432, 8-9).

4. *Adv. Marc.*, IV, 5 (III, 432, 11-12).

5. *Adv. Marc.*, IV, 4 (III, 428, 27-429, 7).

6. *Adv. Marc.*, V, 19 (III, 643, 8-13).

7. Ce fondement de la prescription de nouveauté n'a pas échappé à O. BAR-DENHEWER qui écrit justement (*op. cit.*, p. 406) : « Es handelt sich aber in letzter Linie immer nur um eine Einrede, die *praescriptio novitatis*, d. i. die Einrede der mangelnden Apostolizität. Die andern Einreden sind ableitungen oder Folgerungen. »

8. *Apol.*, 47, 10 (trad. J. P. WALTZING, éd. Budé, p. 99-100).

Quelques années plus tard, peut-être dans une première rédaction de l'*Adversus Marcionem*, il reprend cet argument : « Sera considéré comme hérésie, ce qui est introduit après, et sera tenu pour vérité, ce qui a été transmis depuis l'origine par la tradition. Mais un autre livre établira contre les hérétiques cette thèse, que, même sans discuter leurs doctrines, on doit les convaincre d'être tels au moyen de la *prescription de nouveauté* »¹.

Cet argument est facile et rapide². Il substitue en effet à la critique détaillée des doctrines une preuve d'ordre historique aisée à produire. Toutefois, Tertullien se rend compte que, pour devenir pleinement efficace, cette preuve indirecte (bien qu'en soi suffisante) exige sa contrepartie : la manifestation du caractère apostolique des Églises. C'est cette démonstration d'ordre historique qu'il esquisse dans un passage célèbre de l'*Adversus Marcionem*³ : « Bref, s'il est évident que ce qui est plus ancien est plus vrai, et plus ancien ce qui est depuis le commencement, et depuis le commencement ce qui remonte aux apôtres, il deviendra également évident que la doctrine transmise par les apôtres est celle qui est conservée religieusement dans les Églises (fondées par) les apôtres. Voyons donc de quel lait les Corinthiens ont été nourris par Paul, selon quelles règles furent repris les Galates... » Dans la suite du passage, Tertullien fait allusion à l'*Ordo episcoporum* qui permet, à partir des évêques actuels des sept villes mentionnées dans l'Apocalypse, de remonter jusqu'à l'apôtre Jean. Tertullien fait donc appel à la fois au consensus doctrinal des Églises apostoliques et à la succession des évêques, garantie de l'apostolicité des Églises. Celle-ci ne s'identifie pas à l'apostolicité de la hiérarchie. Les Églises sont apostoliques par tout ce qu'elles sont, leurs traditions, leur doctrine, leur culte. Mais la continuité de la hiérarchie étant plus facile à constater et à prouver que celle de la doctrine, il est tout naturel que

1. *Adv. Marc.*, I, 1 (292, 3-8) (trad. P. MONCEAUX légèrement modifiée).

2. *Expedite: Apol.*, 47, 10 ; *facillime: Adv. Marc.*, III, 1 (III, 377, 15-16).

3. *Adv. Marc.*, IV, 5 (III, 430, 11-19). Cf. *Adv. Marc.*, I, 21 (318, 6-7) :

« Exhibe ergo aliquam (ecclesiam) ex tuis apostolici census et obduxeris... Celui qui peut apporter cette preuve est sûr de l'emporter. »

Since, in all these cases, Tertullien limits himself to invoking the novelty of heresies or, if we prefer, their posteriority in rapport to the Church. The Temporis ratio, the testimonium Temporum, the Temporis ordo suffice, he affirms, to pre-judge the error of their doctrine. Moreover, each time he wishes to test this argument, he refers to the same general principle: "Is true that which is first, is falsified that which is posterior", or: "By the same measure where the error is only a corruption of the Truth, it is necessary that it precedes the error".

In his estimation, this argument is sufficient and decisive, even more effective than that of Catholicity. For, says he, even in the case where Marcion succeeded in filling the Universe with his doctrine, it would not make it any less posterior, and could not thus prevail in the name of Apostolic. Taking up this last revealing expression. It suffices to restore the debate to its true plan, the theological plan. It is not the Ancientness of a doctrine but its apostolicity which, in the definitive, constitutes the criterium of its truth.

Since the Angelique, he outlines this proof: "Swiftly and without difficulty we oppose an end of non-receipt to these falsifications of our doctrine and we tell them the sole proof of the truth, is none other than the one from Christ, and transmitted by his proper companions. Thus it will be easy to prove that all these innovations are much posterior to them."

Some years later, perhaps in a first issue of the Adversus Marcionem, he takes up this argument: "Will be considered as heresy, that which is introduced after, and taken for Truth, that which has been transmitted since the beginning by the tradition. Though another book will establish the following thesis against the heretics, that without even discussing their doctrines we must convince them, of their being such, by reason of the prescription of Novelty". This argument is easy and rapid. It substitutes in effect, from the detailed critique of doctrines a proof of historical order easy to produce. Yet Tertullien is well aware that, to become fully effective, this indirect proof (Well though it be sufficient) requires its counterpart: The manifestation of the apostolic character of the Churches. It is this demonstration of historical order which he outlines in a famous passage of the Adversus Marcionem. "Briefly, if it is evident that, that which is more ancient, is more true, and more ancient that which is since the beginning, and since the beginning that which dates back to the apostles, it shall become equally evident that the doctrine transmitted by the apostles, is that which is religiously preserved in the churches (Founded by) the apostles. Let us see then of what milk the Corinthians were being fed on by Paul, according to what rules were the Galateans retaken...In the rest of the passage alludes to the Ordo episcoporum which allows, starting with the actual Bishops of the seven cities mentioned in the apocalype to go right back to the apostle John. Tertullien thus all at once refers to the doctrinal consensus of the apostolic churches and to the succession of bishops, as guarantee of the apostolicity of Churches. This does not identify itself with the Apostolicity of the Hierarchy. The churches are apostolic, by all that they are, their traditions, their doctrine and their cult. But the continuity of the hierarchy being easier to examine and to prove than that of the doctrine, it is quite natural that /

Tertullien en vient à faire de la première le signe de l'apostolicité des Églises et de leurs traditions ¹.

Il faut cependant avouer que dans le *De praescriptione*, cet argument ne se dégage pas avec l'évidence qu'on attendait. C'est que Tertullien, comme J. Stirnimann nous semble l'avoir établi de façon définitive, suit un plan soigneusement élaboré ² mais assez complexe ³. Il pose d'abord l'objet du débat : « A qui attribuer la véritable doctrine, à laquelle se rapportent les Écritures ? » Il déclare alors qu'il convient de traiter ce sujet méthodiquement en répondant aux quatre questions suivantes :

De qui ?
Par qui ?
Quand ?
A qui ?

vient la doctrine par laquelle on devient chrétien ? (19). Dès le chapitre 20, il répond brièvement : « Cette doctrine vient

Du Christ
Par les apôtres
Après l'Ascension
Aux Églises apostoliques. »

Les hérétiques ne mettaient en doute ni la première ni la troisième de ces réponses. Par contre, quelques-uns niaient pratiquement le charisme d'apostolicité en plaçant leurs propres docteurs au-dessus des apôtres ou en supposant que les apôtres eux-mêmes (ou certains d'entre eux) avaient déformé la doctrine du Christ. La plupart, tout en reconnaissant en théorie le rôle des apôtres, dénonçaient la déviation des Églises et prétendaient revenir au christianisme primitif.

C'est pourquoi, au chapitre 21, Tertullien, se référant à ses réponses du chapitre 20, élève une double prescription destinée à barrer la route aux hérétiques :

1) Le Christ n'a révélé sa doctrine qu'aux apôtres.

1. Cf. les réflexions de Ch. JOURNET dans *L'Église du Verbe Incarné*, t. 1, 1^{re} éd., Paris, 1941, p. 660-662.

2. Comme dans l'Apologétique, cf. J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, t. 2, Münster (Westf.), 1928, p. 153, note 2.

3. Voir p. 82 le plan détaillé du *De praescriptione*.

2) Les apôtres ne l'ont confiée qu'aux Églises fondées par eux ¹. Tout le reste de la plaidoirie se ramène à une défense de ces deux prescriptions contre les objections des hérétiques :

1) Il doit d'abord défendre sa première prescription contre les deux difficultés suivantes : a) les apôtres n'ont pas tout su ; b) les apôtres n'ont pas tout transmis.

2) A la deuxième prescription, les adversaires objectaient que les Églises avaient mal compris l'enseignement des apôtres et que les hérétiques n'avaient fait que rétablir la vérité. Tertullien développe avec une certaine ampleur sa deuxième réponse qui visiblement forme le cœur du traité. Il invoque d'abord un argument direct, l'unanimité dans la foi des Églises apostoliques, puis un argument indirect, celui de la postériorité des hérésies, qu'il défend à son tour contre l'instance éventuelle des hérétiques, selon laquelle eux aussi remonteraient aux temps apostoliques. Tertullien met donc en avant le fait de la succession apostolique comme garantie de la continuité réelle entre les apôtres et les Églises d'aujourd'hui ; il défie ensuite les hérétiques d'être en mesure de présenter des arguments de même poids. La conclusion se dégage d'elle-même : les hérétiques ne possèdent pas la vraie doctrine du Christ et des apôtres, et n'ont donc aucun droit sur les Écritures ².

Un tel plan ne manque ni de rigueur ni de logique. Il reste pourtant quelque peu déroutant, ce qui explique les divergences d'interprétation des auteurs modernes. Car l'argu-

1. Tertullien parle des Églises apostoliques, au pluriel, bien qu'il les fasse toutes procéder de la seule Église primitive issue des apôtres. Ce n'est que peu à peu qu'on en vint à parler de l'Église apostolique au singulier. Dans l'Église grecque, le processus est achevé au concile de Nicée ; dans l'Église latine, sensiblement plus tard. Durant longtemps encore on n'employa le singulier que lorsqu'on voulait insister sur le rapport qui relie l'Église aux apôtres. Cf. L. M. DEWAILLY, *Mission de l'Église et Apostolicité*, in *Rev. Sc. Phil. et Theol.*, XXXII (1948), p. 6-10.

2. Voici le tableau proposé par J. Stirnimann pour résumer la démarche de Tertullien dans le *De praescriptione* (op. cit., p. 58) :

Partitio	Prescriptions	Objections
1 ^{er} point : a quo		
2 ^e point : per quos →	1 ^{re} prescription ←	1 ^{re} et 2 ^e objection
3 ^e point : quando		
4 ^e point : quibus →	2 ^e prescription ←	3 ^e objection

Tertullien makes of the first, the symbol of the Apostolicity of the Churches and of their traditions.

It has to be admitted however, that in the De Praescriptione this argument does not disengage itself with the evidence we expected. It is that Tertullien, as J. Stirnimam seems to us to have established in definitive fashion, follows a carefully elaborated: "but complex enough plan. At first he poses the object of debate. To whom attribute the true doctrine, to which the scriptures refer?" Then he declares that it is proper to treat this subject methodically, by answering the four following questions.

From Whom
By Whom
When.
To Whom.

comes the doctrine by which one becomes a Christian? (19). Since chapter 20, he answers briefly "This doctrine comes

From Christ.
By the Apostles.
After the Ascension.
The apostolic churches.

The Heretics were not putting in doubt neither the first nor the third of these answers. For a start some practically the Charisma of apostolicity, by placing their own doctors above the apostles, or by supposing that the apostles themselves (or some of them) had deformed the doctrine of Christ. Most of them whilst acknowledging in theory the rule of the apostles, denounced the deviation of the churches and pretended to refer to primitive christianity.

That is why in chapter 21 Tertullien to his answers from Chapter 20 raises a double prescription destined to bar the way to heretics.

1. Christ has revealed his doctrine to the apostles only.

2. The apostles have confided it only to the churches, founded by them. All the rest of the pleading refers to a defence of these two prescriptions against the objections of the heretics.

1. He must from the start defend his first prescription against the two following difficulties: a) the apostles had not known all; b) The apostles had not transmitted all.

2. In the second prescription, the adversaries objected that the churches had misunderstood the teaching of the apostles, and that the heretics had only re-established the truth. Tertullien develops his second answer with a certain amplitude, which visibly forms the heart of the Treatise. At the start he invokes a direct argument. The unanimity in the faith of/
of/

of the apostolic churches, then an indirect one, that of the posteriority of the Heresies which he defends in turn against the eventual instance of the Heretics, according to which they too would refer back to apostolic times. Tertullien then, puts forward the fact of the apostolic succession as guarantee of the real continuity between the apostles and the churches of this day. He then defies the heretics to be in a position of presenting arguments of the same weight. The conclusion degages itself; The heretics do not possess the true doctrine of Christ and the apostles, and thus have no right to the scriptures.

Such a plan lacks neither of rigour nor of logic. It remains however somewhat puzzling, which explains the divergencies of interpretation of modern authors. Because the %

ment fondamental du traité, celui que Tertullien présente ailleurs comme la *praescriptio novitalis*¹, n'est explicitement énoncé qu'au chapitre 29, sans nom spécial du reste, et n'apparaît que comme une défense de la seconde prescription du chapitre 21.

En réalité, Tertullien n'a pas changé d'idée. Il suffit pour s'en convaincre de lire attentivement le début du chapitre 22 : il serait facile de présenter immédiatement, assure-t-il, la preuve de la seconde prescription, et celle-ci ne souffrirait plus alors aucune réplique. Mais il en retarde l'exposé pour permettre à ses adversaires de produire leurs arguments. Il est donc évident qu'aux yeux de Tertullien la prescription du chapitre 21 et l'argument de postériorité développé au chapitre 29, d'une certaine façon, n'en font qu'un. En d'autres termes, l'argument de nouveauté ou postériorité ne fait que préciser davantage la prescription d'apostolicité des Églises. Les deux se conditionnent mutuellement. Il n'y a donc aucune contradiction entre ce que nous dit Tertullien dans l'*Adversus Marcionem* ou le *De carne Christi* et les résultats fournis par une analyse méthodique du *De praescriptione*. Il convient seulement de ne pas se laisser dérouter par un artifice de présentation, qui a l'avantage de permettre un exposé cohérent des doctrines hérétiques, de montrer clairement les points essentiels de la foi catholique remis par elles en question, et de les réfuter avec plus d'éclat.

C. Prescription longi temporis² ?

Divers auteurs, nous l'avons vu précédemment, ont naguère interprété l'argumentation du *De praescriptione* comme une transposition, dans le domaine théologique, de la *longi temporis praescriptio*. A priori, cette hypothèse n'a rien d'in vraisemblable, car les historiens du droit font d'ordinaire remonter cette prescription aux empereurs Septime

1. *Adv. Marc.*, I, 1 (292, 8).

2. A la bibliographie donnée au début des sections précédentes (p. 20, note 2 et p. 24, note 3), ajouter J. PARTSCH, *Die longi temporis praescriptio im klassischen römischen Rechte*, Leipzig, 1906.

Sévère et Caracalla, aux alentours des années 193-199¹. D'institution récente, due en partie à un empereur d'origine africaine, elle se prêtait, semble-t-il, à une utilisation apologétique de la part de Tertullien. C'était bien dans sa manière ! Même une fois reconnu que Tertullien, dans le traité *De praescriptione*, ne développe que les deux prescriptions d'apostolicité, il est permis encore de se demander s'il ne fait pas au moins allusion à l'argument de « possession prolongée et continue ». Des auteurs comme J. Partsch, J. Stirnimann, sans oser l'affirmer de façon absolue, sont favorables à cette hypothèse.

Le droit romain, dès la Loi des Douze Tables, avait établi sous le nom d'*usucapio* qu'un citoyen romain pouvait acquérir la « propriété » d'une chose susceptible de droit privé à la suite d'une « possession » continue d'un an pour les meubles et de deux ans pour les immeubles. Ce mode d'acquisition était réservé aux seuls citoyens romains. Mais même à leur profit, l'*usucapio* ne pouvait porter sur des choses non romaines, sur des fonds provinciaux notamment.

Quand Rome se fut agrandie, le besoin se fit vite sentir de compléter cette institution et d'imaginer un autre mode d'acquisition en faveur des pérégrins et pour les fonds provinciaux. Telle fut l'origine de la *longi temporis* (ou *longue possessionis*) *praescriptio*.

Comme son nom l'indique, elle fut sans doute d'abord un moyen de défense donné au possesseur contre les actions réelles des tiers, une clause mise en tête de la formule. Destinée à combler une lacune du système de l'*usucapio*, elle restait soumise aux mêmes conditions que celui-ci, soit : 1) un juste titre d'acquisition, *justus titulus*, 2) un certain délai, 3) l'absence de dol, de violence, et la bonne foi. Mais elle en différait quant à la longueur du délai, porté à dix ans entre présents et vingt ans entre absents, et quant à l'effet : elle ne conférait pas la propriété et ne donnait que le droit de repousser les réclamations des tiers. Quelqu'un venait-il, par

1. Cf. J. PARTSCH, *op. cit.*, p. 108 ss. ; J. STIRNIMANN, *op. cit.*, p. 31 ; E. CUQ, *op. cit.*, p. 287 ss. Toutefois certains auteurs sont moins affirmatifs. Le rescrit de Caracalla du 30 décembre 199 en est la première attestation connue, mais cette prescription aurait pu apparaître plus tôt.

TERTULLIEN, *Contre les hérétiques*.

fundamental argument of this Treatise, the one that Tertullien presents elsewhere as the praescriptio novitatis, is not explicitly enounced until chapter 29, without any special name from the rest, and only appears as a defence of the second prescription from chapter 21.

In reality Tertullien has not changed in idea. It suffices, to convince ourselves of it, to read attentively the beginning of chapter 22; It would be easy to present immediately, he assures, the proof of the second prescription, and it would then no more suffer any reply. But he delays the expose, to permit his adversaries to produce their arguments. It is evident, that in the eyes of Tertullien the prescription from Chapter 21, and the argument of posteriority developed in Chapter 29 are after a fashion, but one. In other terms, the argument of Novelty or Posteriority only specifies all the more so, the prescription of apostolicity of Churches. The two condition themselves mutually. There is then no contradiction between what Tertullien tells us in the Adversus Marcionem or the De Carne Christi and the results furnished by a methodical analysis of the De Praescriptione. It is only proper not to let oneself be led astray by an artifice of presentation, which has the advantage to permit a coherent expose of heretical doctrines, to show clearly the essential points of the Catholic Faith, and put to question by them, and to refute them more brilliantly.

C. Prescription longi Temporis

Various authors, as we have noticed before, have latterly interpreted the argument of the De Praescriptione as a Transposition, in the theological domain of the longi Temporis Praescriptio. A priori this Hypothesis has nothing improbable, because legal historians do ordinarily date this prescription back to the Emperors Septimus-Severus and Caracalla, round about the years 193-199. Of recent institution, due partly to an emperor of African origin, it lent itself to an apologetical utilisation on Tertullien's part. For it certainly was his way. Though once recognised that Tertullien in the Treatise De Praescriptione develops only the two prescriptions of Apostolicity it is permitted to ask ourselves if he does not at least make allusion the argument of "prolonged and continuous possession" Authors like J. Partsch, J. Stirnimann without daring to affirm it in an absolute manner favour this hypothesis.

The roman right, since the Law of the Twelve Tables had established under the name of usucapio, that a roman citizen could acquire 'ownership' of something susceptible of private right, following the continued 'possession' of it for a year (in the case of household goods, and 2 years in the case of Real estates. This mode of acquisition was reserved for Roman citizens only. But though to their profit the usucapion, could not affect non-roman things, notably on provincial grounds.

When Rome had expanded, the need was soon felt to complete this institution and to envisage another mode of acquisition in favour of peregrines and the provincial grounds. Such was the origin of the longi Temporis (or longae possessionis) praescriptio.

As its name indicates, it was without doubt firstly, a means of defence given to the possessor against the real actions of third parties, a clause put at the top of the formula. Destined to fill a gap in the system of the usucapion, it was subject to the same conditions as the following: Be it: 1) a just title of acquisition, justus titulus, 2) a certain delay, 3) the absence of deceit, of violence, and the good faith. But it would differ as to the length of delay, up to 10 years between presents, and 20 years between absents, as to its effect: It did not confer the property, and only gave the right to reject the claims of third-parties. If someone came, for /

exemple, à réclamer tel bien-fonds comme lui appartenant, le défendeur pouvait repousser cette action en faisant valoir qu'il avait réellement possédé ce bien de façon continue pendant le délai légal. Il pouvait bien l'avoir possédé plus longtemps, mais le juge ne s'intéressait qu'à la période des dix ou des vingt dernières années, suivant le cas.

Bien que Tertullien ne fasse allusion à cette prescription dans aucune autre de ses œuvres, il est permis de se demander s'il n'en est pas question au chapitre 37 du *De praescriptione*. Au début de ce chapitre, il tire les conséquences de sa démonstration. Il estime qu'il a suffisamment défendu sa cause et il conclut : « Puisque la vérité doit nous être adjugée en partage..., nous étions bien fondés à soutenir que les hérétiques n'ont aucun droit sur les Écritures. » Arrivé à ce point, il pourrait s'arrêter là. Sa plaidoirie est pratiquement achevée. Il poursuit néanmoins son argumentation, comme pour écraser plus sûrement ses adversaires. Il n'apporte en vérité aucun argument nouveau, il se réfère à ceux des chapitres précédents : postériorité des hérésies, apostolicité des origines des Églises, peut-être succession apostolique. Mais il les expose sous un éclairage nouveau.

Il présente d'abord le cas de la possession des Écritures comme analogue à celui de la possession d'une *res*, d'un domaine par exemple, d'une forêt ou d'une source. Il parle de « possession », non de propriété. Les précisions qu'il fournit ensuite montrent que cette possession remplit les conditions requises par la loi pour la validité de la *longi temporis praescriptio*. La loi exigeait un juste titre : Tertullien invoque les *origines firmas*, un délai de dix ou vingt ans : lui, il possède ce bien de date autrement ancienne, il le possède depuis le début, c'est-à-dire depuis les apôtres. Il n'évoque pas explicitement la bonne foi. Peut-être, suppose J. Stirnimann, parce que la loi ne l'exigeait pas encore ou ne la mentionnait pas. En tout cas, les chapitres précédents ont suffisamment éclairé les lecteurs sur la mauvaise foi des hérétiques ¹.

1. Voir l'analyse du vocabulaire de cette section par J. STIRNIMANN, *op. cit.*, p. 100-126.

L'abondance des termes juridiques, concentrés en quelques lignes, leur similitude avec ceux de la *longi temporis praescriptio*, rendent donc plausible ici une application de cette prescription.

Batiffol, cependant, objecte que Tertullien (parlant au nom des Églises) ne se borne pas à se prévaloir d'une possession ininterrompue, faute de pouvoir présenter un titre de propriété, mais produit la preuve pleine et directe de son droit de propriété. Il se donne en effet comme héritier des apôtres. Il n'a donc pas à faire appel à la prescription de possession qui le dispenserait de cette preuve ¹.

En réponse à cette objection, ne pourrait-on pas pourtant expliquer la démarche de Tertullien de la façon suivante ? Reprenant les arguments des chapitres précédents, l'auteur les proposerait dans une perspective telle que d'eux-mêmes ils évoquent à l'esprit la *longi temporis praescriptio*. Mais Tertullien se bornerait ici à une simple allusion. Par contre, quand il en vient à produire son juste titre et fait valoir un droit de propriété, il abandonnerait son premier argument à peine esquissé pour repartir sur la nouvelle idée d'héritage. L'Église, en effet, est la famille de Dieu, et les Écritures sont le « bien de famille » que chaque génération transmet à la suivante, avec charge de le transmettre à son tour intégralement ². Les hérétiques n'appartenant pas à cette famille, ils n'ont donc aucun droit sur l'héritage. Les apôtres les ont d'ailleurs déshérités d'avance.

Ainsi tant par la voie de la possession continue que par celle du droit d'héritage, les prétentions des hérétiques se trouvent définitivement repoussées. Juridiquement même, ils n'ont plus le droit d'intenter de nouvelle action concernant

1. P. BATIFFOL, *L'Église naissante...*, p. 329-330.

2. Le terme technique employé par Tertullien est celui de fidéicommiss. Cf. J. STIRNIMANN, *op. cit.*, p. 118-119 ; A. BECK, *op. cit.*, p. 114-115. Le fidéicommiss de famille avait pour résultat d'astreindre les héritiers à transmettre à leurs descendants qui transmettraient aux leurs. Le bien de famille était de cette sorte rendu inaliénable. Cf. P. GIRARD, *op. cit.*, p. 992-993, p. 285, note 7. — Même idée dans *De monog.*, 16 (OEHLER, I, p. 786) : « Haeredes ecclesiae Christianus quacret sacculi totius exhaeres. Habet fratres, habet materiam, matrem. »

example to claim some property, as belonging him, the defendant could reject this action on the grounds that he had genuinely possessed the goods or property in a continuous way during the legal delay or time limit. He may well have possessed it longer, but the judge was interested only in the period of the Cast 10 or 12 years, according to case. Though Tertullien makes no allusion to this prescription in any of his other works, let us ask ourselves if there is really no question of it in Chapter 37 of the De Praescriptione. At the start of that chapter he sums up the consequences of his demonstration. He estimates that he has sufficiently defended his cause, and he concludes: "Since the Truth must be adjudged to us in proportion...., we were well grounded in sustaining that the heretics do not have any right to the scriptures". Having reached this point, he could stop there. His pleading is practically achieved. He pursues his argumentation nonetheless as though to crush his adversaries even deeper into the ground. Indeed, he does not introduce any new argument. He refers himself to those of preceding chapters: posteriority of heresies, apostolicity of the origins of churches, perhaps apostolic succession. But he shows them in a new light.

First of all, he presents the case of the possession of the Scriptures as analogous to the possession of a (res), of a domain for example, of a forest, or of a source. He speaks of "possession", not of propriety. The precisions which he then furnishes show that this possession fulfills the conditions required by the Law, for the validity of the longi Temporis praescriptio. The Law required a just title: Tertullien invokes the origines firmas, a time-limit of ten or twenty years: Him, he possesses this reality of date, otherwise Ancient, he possesses it since the beginning, that is to say since the apostles. He does not explicitly evoke the God - Faith: Perhaps, supposes J. Stirnimann, because the Law did not yet require it, or made no mention of it. In any case the preceding chapters, have sufficiently enlightened readers, regarding bad or wicked Faith of the heretics.

The abundance of judicial terms, concentrated in a few lines, their similitude with those of the longi Temporis praescriptio, thus renders plausible here, an application of that prescription.

Battifol, however objects that Tertullien (speaking in the name of the Churches) does not limit himself to claiming the uninterrupted possession, short of being able to a title of propriety, but produces the full and direct proof to his right of propriety. In effect he passes himself off as heir of the apostles. Thus he does not have to appeal to the prescription of possession, which would dispense him to this proof.

In response to this objection, could we not then explain Tertullien's proceeding in the following manner? Taking up the arguments, the author would propose them in such a perspective that of their own they evoke in the mind the longi Temporis Praescriptio. But Tertullien would here restrict himself to a simple allusion. As a set-off, when it comes to producing a proper deed, and contend a right of propriety, he would abandon his first argument, barely outlined, to comment on the new idea of Heritage. The Church is in effect the family of Christ, and the Scriptures are the "family goods" which each generation transmits to the next, with charge of transmitting it in turn integrally. The Heretics, not being part of that family have thus, no right to the heritage - Besides, the apostles had already disinherited them beforehand.

Just as much as by right of continued possession, and equally so by the right of heritage, the pretensions of the heretics, find themselves definitively rejected. Even judicially, they no longer have the right to start a new action concerning /

les Écritures¹. Le chapitre 37 se référerait donc bien à la *praescriptio longi temporis*, quoique de façon accidentelle et sans que Tertullien exploite cette preuve. Mais cette simple allusion suffit pour que ses lecteurs soient convaincus de la valeur de sa cause.

D. *Fondement et valeur des prescriptions de Tertullien.*

On a souvent relevé les dernières lignes du *De praescriptione*, qui annoncent une réfutation détaillée de plusieurs hérésies. On a voulu y voir comme un aveu de l'inefficacité de la nouvelle méthode abrégée². De fait, cette déclaration, à l'issue d'une longue plaidoirie destinée à prouver précisément qu'il est inutile d'engager une controverse avec les hérétiques, risque de passer au moins pour une inconséquence. Tertullien le comprit et chercha lui-même à prévenir l'objection. Dans l'*Adversus Marcionem*, par exemple, il s'excuse de son entreprise en faisant valoir que s'il se bornait à toujours invoquer son argument juridique, on pourrait le soupçonner de craindre la discussion³. S'il consent à « relâcher le nœud des prescriptions », pour un instant, c'est une concession qu'il fait à ses adversaires et qui témoigne de sa confiance en sa cause⁴. Parfois du reste, il le reconnaît, la discussion peut instruire et prémunir quelques chrétiens⁵. P. de Labriolle remarque très justement que Tertullien, dans ses autres traités fait souvent allusion à des prescriptions mais qu'il n'en parle que comme d'une machine de guerre qu'il tient en réserve. Il pourrait certes en faire usage, mais il préfère la laisser en arrière du champ de bataille parce qu'il a d'autres moyens d'obtenir la victoire et aussi parce qu'il ne veut pas laisser croire à ses adversaires qu'il se défie de la bonté de sa cause⁶.

En d'autres termes, l'argument de prescription est en lui-

1. En vertu du principe : *bis de eadem re ne sit actio*, la contestation des hérétiques est ainsi repoussée une fois pour toutes.

2. Voir quelques appréciations réunies par J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 99-101.

3. *Adv. Marc.*, I, 1 (III, 292, 10).

4. *Adv. Marc.*, I, 22 (318, 18-20).

5. *Adv. Prax.*, 2 (III, 229, 20-22).

6. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, *Introd.*, p. XXX-XXXI.

même suffisant et décisif, mais, étant donné ce que sont les hommes et le peu de prise que les arguments logiques ont sur leurs esprits, il est pratiquement nécessaire d'y joindre une réfutation particulière de chaque hérésie. Tertullien pourtant ne met nullement en doute la valeur intrinsèque de sa méthode. A ses yeux, elle constitue bien une fin de non-recevoir valable une fois pour toutes.

Si nous voulons aujourd'hui apprécier objectivement la valeur de ces prescriptions, nous devons naturellement dépasser leur aspect juridique pour prendre en considération leur fondement réel.

La première prescription se fonde sur le charisme d'apostolicité, autrement dit sur la plénitude des dons du Saint-Esprit, reçus par les apôtres pour fonder l'Église, selon la promesse du Christ (22, 9-11). Tertullien insiste souvent sur la mission du Saint-Esprit (13, 5 ; 20 ; 44). Les apôtres l'ont reçu de façon toute spéciale, puisque le Paraclet fut leur docteur : « La doctrine devait nous arriver par les apôtres, et aux apôtres par le Saint-Esprit » (8, 14-15). Ce charisme est unique, étroitement rattaché au fait unique du Christ. Le vocabulaire ici est, à lui seul, significatif. Tertullien, comme tous les autres Pères, réserve le nom d'apôtre exclusivement aux Douze et à saint Paul¹. C'est à eux, dit-il, que le Christ confia l'Évangile *une fois pour toutes*². Prêcher un nouvel Évangile, ou même corriger et interpoler les évangiles reçus, c'est donc s'arroger le titre et la fonction d'apôtre³. C'est pourquoi dans le *De carne Christi* et dans l'*Adversus Marcionem*, Tertullien interroge ironiquement

1. L'usage restera constant jusqu'à la fin du Moyen-Âge : cf. L. M. DEWAILLY, *Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique*, in *Mélanges de Science Religieuse* (Lille), 1948, p. 143-146.

2. 44, 9 : « semel... regulae doctrinam apostolis meis delegaveram. » Cf. *De bapt.*, 12, 4 ; *Adv. Marc.*, IV, 13 (III, 457, 25-26) ; IV, 2 (426, 6-8).

3. Des sentiments similaires animent l'auteur anonyme du *Contre Artémon*, dont G. Bardy place l'activité littéraire vers 235. Il souligne de la façon suivante le crime des artémonistes, qui ont osé interpoler les Écritures : « Ou bien ils ne croient pas que les Écritures divines ont été dites par le Saint-Esprit, et ils sont infidèles ; ou bien ils s'estiment eux-mêmes plus sages que le Saint-Esprit, et que sont-ils d'autre que des démoniaques ? » (Cité par H. SÉAN, *Hist. Eccl.*, V, XXVIII, 18, trad. G. BARDY, coll. « Sources Chrétiennes », n° 41, p. 78-79).

The Scripture. Chapter 37 refers itself rather appropriately to the Praescriptio longi Temporis though in a somewhat accidental way, and without Tertullien having to exploit this proof. But this simple allusion suffices for the readers of it, to convince themselves of the value of its cause.

D. Basis and Worth of Tertullien's Prescriptions.

We have often mentioned the last lines of the De praescriptione, which announce a detailed refutation of several heresies. We have wanted to see it as an admission of the ineffectiveness of the new abridged method. In fact, this declaration issues into a long pleading destined to prove precisely that it is of no use to engage a controversy with the heretics, risks to pass for an in consequence at least. Tertullien understood it, and he himself tried to anticipate the objection. In the Adversus Marcionem, for example, he excuses himself for his enterprise by maintaining restricted himself to always invoking his judicial argument, he could be suspected of fearing the discussion, if he consents to (slacken the knot or tie of the prescriptions" for an instant, it is a concession he makes to his adversaries, and which testifies to his confidence in his cause. He acknowledges that the discussion can at times instruct and forewarn, some Christians. Remarks, de Labriolle, and justly so, that Tertullien in his other works often refers to prescription, but speaks of them as of some kind of war machine, which he keeps in reserve. He could certainly use it, but prefers to leave it behind the battlefield, for he has other means of obtaining victory, also because he does not want his adversaries to think that he is in defiance of the goodness of his cause.

In other terms, the argument of prescription is in itself sufficient and decisive but, knowing what men are, and the very small impact that logical arguments register in their minds, it is practically necessary to enjoin it with a particular refutation of each Heresy. Tertullien however, puts in no doubt the intrinsic value of his method. In his eyes it properly constitutes an end or means of non-receipt valid once and for all times. If we want nowadays, to appreciate objectively the value of these prescriptions, we must naturally look beyond their judicial aspect, and take into consideration their true basis.

The first prescription is based on the Charisma of apostolicity, otherwise said on the plentitude of gifts from the Holy Spirit, received by the Apostles the found the church, according to Christ's promise (22,9,11) Tertullien often insists on the mission of the Holy Spirit (13,5: 20;44). The apostles received in a very special way, since the Paraclete was their doctor. The doctrine came to us through the apostles, and to the apostles from the Holy Spirit (8,14,15). This Charisma is unique, intimately bound to this unique act of Christ. The vocabulary is here in itself significant. Tertullien, like all the other Fathers, reserves the name of apostle exclusively for the Twelve and St. Paul. It is to them, says he, that Christ confided the Gospel for once and for all times. To preach a new Gospel, or even to correct and interpolate the Gospels received, is thus to assume the title and the function of apostle. This is why in the De Carne Christie and in the Adversus Marcionem, Tertullien ironically /

Marcion : « Es-tu apôtre ¹ ? » et l'assimile lui et ses disciples à ces « pseudo-apôtres » (4, 4) dont parle saint Paul (II Cor., 11, 13), parce qu'ils contrefont les apôtres (30, 17) ². Il n'y a qu'un Évangile, celui du Christ, que celui-ci remit aux apôtres pour qu'ils le transmettent au monde entier. Pré-tendre critiquer les apôtres revient donc à critiquer le Christ lui-même ³.

En résumé, la prétention des hérétiques implique ou bien une défaillance du Saint-Esprit, qui, malgré la promesse du Christ, n'aurait pas conduit les apôtres à toute vérité, ou bien une nouvelle incarnation du Christ. « Qu'ils prouvent qu'ils sont de nouveaux apôtres, qu'ils disent que le Christ est descendu une seconde fois, qu'il a été de nouveau crucifié... » (30, 15).

La deuxième prescription se fonde elle aussi sur la présence du Saint-Esprit dans l'Église. L'Église, pour Tertul-lien comme pour les Pères des II^e et III^e siècles, est au sens fort du mot « la maison ⁴, le troupeau de Dieu ⁵ », le « temple ⁶, la maison de l'Esprit Saint ⁷ ». Dans le *De pudicitia*, il écrira même que « l'Église est l'Esprit lui-même ⁸ ». L'action de

1. *Adv. Marc.*, IV, 4 (III, 430, 4-5); *De car. Ch.*, 2 (II, 191, 15-192, 20); *Adv. Marc.*, IV, 9 (410, 17-19).

2. *Adv. Marc.*, IV, 5 (III, 431, 21).

3. *Adv. Marc.*, IV, 3 (III, 428, 7) : « Christum iam accusat accusando quos Christus elegit... »

4. *De pud.*, 7, 20 (I, 233, 17-18).

5. *De pud.*, 7, 6 (I, 231, 6-7).

6. *Adv. Marc.*, III, 7 (III, 388, 9-10) : « Spiritale templum »; *ibid.* (386, 21-25); *De mon.*, 8 (OEHLER, I, p. 773), *De pud.*, 13 (I, 246, 8-9). Ailleurs Tertullien écrit que le Saint-Esprit est le sage architecte qui édifie l'Église, c'est-à-dire le temple de Dieu : *Adv. Marc.*, III, 23 (417, 5-7). (Cf. I Cor., 3, 10 ss.).

7. *Adv. Val.*, 3 (III, 179, 15) : « Nostrae columbae domus. » Cf. F. J. DÖLGER, *Unserer Taube Haus. Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertul-lian*, in *A. C.*, II (1930), p. 41-56, spécialement p. 46-48.

8. *De pud.*, 21, 16 (I, 271, 3-5) : « Ipsa ecclesia propria et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. » — Sur l'ecclésiologie de Tertullien, voir l'étude clarvoyante, malgré quelques exagérations et gauchissements, de Erich ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Berlin-Leipzig, 1932, p. 19-24. — Noter que l'ecclésiologie du *De pudicitia* est montaniste et très postérieure au *De praescriptione*. Il convient donc d'éviter des rapprochements trop hâtifs entre ces deux ouvrages.

l'Esprit Saint semble se restreindre aux limites de l'Église visible. Les juifs, les païens, les hérétiques sont dehors (cf. I Cor., 5, 12; I Thess., 4, 12, etc.), les chrétiens sont chez Dieu (8, 8-10) ¹. De la même façon que le corps est l'instrument de l'âme, l'Église est l'instrument de l'Esprit Saint. Celui-ci agit par la sainte Église, *per sanctam ecclesiam*, selon la formule du symbole alors en usage à Carthage ². Supposer que les sacrements administrés par les Églises apostoliques aient cessé à un moment d'être efficaces, reviendrait à admettre que le Saint-Esprit ait à un moment donné abandonné ces Églises (28, 1), à qui Dieu l'avait donné pour veiller sur elles et les conduire à la vérité (29, 3-4). Dans ces conditions, si les Églises apostoliques au cours de l'histoire ont dévié, il faut nécessairement conclure à une défaillance du Saint-Esprit, ou bien prétendre qu'elles ne furent jamais rien de plus qu'une institution humaine, bref qu'elles n'étaient pas le « temple du Saint-Esprit ».

Pas davantage, il n'est concevable que le Saint-Esprit puisse contredire l'enseignement du Christ. Il n'est que le *vicaire* du Christ ³, envoyé par celui-ci non pour innover mais pour garder la vraie doctrine et aussi pour l'élucider, ce qui laisse entrevoir une certaine marge de développement de la doctrine ⁴. Du reste, puisque les Écritures sont inspirées par le Saint-Esprit, comment celui-ci pourrait-il se

1. Cette vue était du reste partagée par tous les Pères ; cf. S. L. GREENSLADE, *Schism in the early Church*, London, 1953, p. 18.

2. Cf. *De bapt.*, 6, 2 (« Sources Chrétiennes », n° 35, p. 75 et note 3) ; B. BOTTE, *Note sur le symbole baptismal d'Hippolyte*, *Mélanges de Ghellinck*, t. I, p. 197-198 ; K. ADAM, *op. cit.*, p. 83-94.

3. Cf. 28, 1 et 13, 5 ; *De virg. vel.*, 1. Cf. BECK (*op. cit.*, p. 70) qui propose de rattacher cette formule à la titulature impériale en usage au temps de Sévère. Cette hypothèse est réfutée par Michele MACCARRONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, Rome, 1952, p. 27-28.

4. Cf. *De virg. vel.*, 1 : « Non enim ab se loquitur, sed quae mandatur a Christo... » ; *Adv. Prax.*, 30 (III, 288, 10-13) : « Oikonomiae interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admisserit, et deductorem omnis veritatis » ; *ibid.*, 2 (229, 2), *De mon.*, 4 (OEHLER, I, p. 766) : « Ut paraclatum restitutorem potius sentias eius (monogamiae disciplinam) quam instituto rem ». Cf. E. FLESEMANN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the early Church*, Assen, 1961, p. 155-157.

interrogates Marcion: Art Thou Apostle?" and assimilates him and his disciples to those "Pseudo - apostles" (4,4). To whom St. Paul refers (II Cor., 11,13), because they counterfeited the Apostles (30,17). There is only one Gospel that of Christ, which he himself remitted to the apostles for them to transmit it to the whole world. Pretending to criticise the apostles means to criticise Christ himself.

To sum up, the pretension of the Heretics implies either a failure of the Holy Spirit, who, despite Christ's promise, had not led the apostles to all truth, or a new incarnation of Christ. " Let them prove that they are now apostles, Let them say that Christ has descended a second time, that he has been crucified anew..." (30,15).

The second prescription is also based on the presence of the Holy Spirit in the Church. The Church for Tertullien like for the Fathers of the 2nd and 3rd Centuries is, in the strong sense of the word "The House" "The flock of God"; "The Temple", "The Home of the Holy Spirit". In the De Pudicitia. He will write thus, that "the church is the Spirit itself". The action of the Holy Spirit seems to restrain itself within the boundaries of the visible Church. The Jews, the Pagans, the Heretics are outside it (cf. I Cor., 5,12; I. Thess., 4, 12 etc). The Christians are at God's (8,8-10). In the same way as the body is the instrument of the Soul, the Church is the instrument of the Holy Spirit. The Spirit acts through the Holy Church, per sanctum ecclesiam, according to the formula of the symbol then in use in Carthage. To suppose that the sacraments administered by the apostolic churches had for a moment ceased to be effective, would be to admit that the Holy Spirit had at a given moment abandoned these churches (28,1), to whom God had given it, to watch over them and to lead them to the Truth (29,3-4). In these conditions if the apostolic Churches have in the course of History deviated, it must necessarily be inferred to a failure of the Holy Spirit, or else pretend that they had never been any more than just a human institution, briefly that they were not the "Temple of the Holy Spirit".

No avail, it is not conceivable that the Holy Spirit might contradict the teaching of Christ. He is only Christ's vicar, sent by him, not to innovate but to guard the true doctrine and also to elucidate it, which allows a marginal glimpse of doctrinal development. Besides, since the Scriptures are inspired by the Holy Spirit, how could he /

contredire lui-même¹ ? Il est donc naturel que Tertullien en vienne à présenter toute variation dans la foi comme un signe d'erreur ; par contre, l'unanimité dans la foi des Églises apostoliques fait préjuger, lui semble-t-il, de leur vérité (28, 2-3).

Parmi les théologiens modernes, c'est Moehler, croyons-nous, qui a retrouvé le plus fidèlement la pensée de Tertullien sur ce point. « Si la doctrine chrétienne, écrit-il, est nécessairement l'expression entière du Saint-Esprit animant la communauté des fidèles, celle-ci ne peut oublier ou laisser échapper aucune doctrine. Car alors l'Esprit qui est *actif* en elle serait supposé *inactif*. Elle ne peut encore moins prononcer le contraire de la vraie doctrine : car alors le Saint-Esprit serait considéré comme se contredisant lui-même, c'est-à-dire comme n'existant pas. Chaque fidèle pris isolément pouvait bien se tromper, mais relié à la communauté de tous les autres, l'Église, il ne le pouvait plus »².

Celui qui accepte ces prémisses doit considérer le raisonnement de Tertullien comme irréfutable ; mais, comme le relève très justement P. Monceaux, ce sont des prémisses de foi³. Les prescriptions de Tertullien ne peuvent donc trancher le différend qu'aux yeux des fidèles. Mais n'est-ce pas précisément à eux surtout que Tertullien destine son traité ?

E. Les conclusions du De praescriptione.

Deux conclusions, l'une négative, l'autre positive, se dégagent de la démonstration de Tertullien.

1. Cf. *De orat.*, 22 (I, 193, 15-17) : « Apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina, tum et illa Genesis digesta est, eadem voce usus est... » ; *Apol.*, 18, 1-2 ; *ibid.*, 31, 1 ; *ibid.*, 39, 3 ; *Adv. Herm.*, 22 (III, 150, 9-10, 151, 5) ; *De orat.*, 20 (I, 192, 20) ; *Adv. Marc.*, V, 7 (592, 21-24) : Paul écrit, c'est l'Esprit-Saint qui écrit : « Ne dicam spiritus sanctus. » Cf. FLESEMANN, *op. cit.*, p. 171-172. Sur l'opinion des Pères antérieurs à Tertullien, cf. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 42-51, 118-130. Sur la pensée de Clément d'Alexandrie, cf. Walther VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin-Leipzig, 1932, p. 354-359.

2. J. A. MOEHLER, *L'Unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église* (trad. A. DE LILIENTHAL, coll. « Unam Sanctam », 2), Paris, 1938, p. 31. Le chapitre 2 et plus encore le chapitre 3 sont si inspirés du *De praescriptione* qu'ils en constituent une sorte de commentaire continu.

3. P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 331.

1) La première est celle qui est énoncée au chapitre 37 : « Les hérétiques ne sont nullement chrétiens et n'ont donc aucun droit sur les Écritures. » Elle est rédigée dans un style juridique concis et net, qui écarte toute équivoque. Cette clarté, qui a ses avantages, risque pourtant de nous en cacher la portée réelle.

Les hérétiques ne sont pas chrétiens. Ils se sont eux-mêmes retranchés de la communauté chrétienne, ou comme le dit encore Tertullien, de la *paix* et de la *fraternité* chrétiennes¹. Ces mots dont le sens aujourd'hui s'est souvent affaibli, exprimaient alors tout à la fois la communion des chrétiens entre eux dans la charité, celle de tous avec Dieu par la communion au corps et au sang du Christ, et l'accord harmonieux de toutes les Églises apostoliques dans l'Esprit Saint. Ils évoquaient l'Église comme le milieu vital où chaque fidèle reçoit participation à la vie de l'Esprit. Or les hérétiques, par leur propre choix, s'excluent de cette communauté et passent dans le camp adverse, celui du diable². Ce sont des déserteurs, des transfuges, des rebelles (12, 2 ; 41, 7). Du même coup, ils s'éloignent du centre de la vie et se privent de tous les biens de l'Esprit Saint : le salut, la vérité et la lumière³.

L'Esprit Saint, en effet, est esprit vivifiant⁴. Adhérer à l'hérésie, c'est donc se condamner soi-même à mort. Tertullien y fait plus d'une fois allusion dans le *De praescriptione* : « Les hérésies apportent la mort éternelle » (2, 4). Valentin,

1. Cf. 20, 8 et 32, 8 avec les notes. Sur l'opposition *extranci-fratres*, voir *De virg. vel.*, 13 (OEHLEN, t. I, p. 902) ; *De bapt.*, 15, 2.

2. Sur cette métaphore du camp, cf. A. HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen, 1905, p. 109, et H. HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullians*, Leipzig, 1903, p. 204 ss.

3. Ces conclusions ne sont pas propres à Tertullien, mais expriment le point de vue de tous les Pères des premiers siècles (voir, par exemple, IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 24, 1 (SAGNARD, p. 400) : Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, etc.). Augustin ne parlera pas autrement, et les raisons qu'il fait valoir sont, avec quelques correctifs, les mêmes que celles de Tertullien. Cf. M. PONTET, *La notion de schisme d'après saint Augustin*, in : 1054-1954, *L'Église et les Églises (Mélanges Dom Beauduin)*, t. I, Chevetogne, 1954, p. 163-180.

4. *De res. car.*, 4, 6 (III, 93, 23-29), 50 (104, 5-9), 54 (112, 1-2) ; *De bapt.* (« Sources Chrétiennes », n° 35, p. 16-17, 22-23).

contradict Himself.? Thus, it is natural that Tertullian comes to present all variation in the Faith as a sign of error. To go on, the unanimity in the Faith of the apostolic churches prejudices, it seems to him, of their Truth. Among modern theologians, it is Moehler we think, who has most faithfully recovered the thought of Tertullien on the following point. "If the christian doctrine, he writes is necessarily the whole expression of the Holy Spirit animating the community of Faithfuls, it cannot forget, or allow any doctrine to escape. For then, the spirit which is active in it, would be considered inactive. Still less, can it pronounce the contrary of the true doctrine; Because then, the Holy Spirit would be considered as contradicting itself, that is to say, as being non-existent. Each Faithful taken singly could well be mistaken, but bound to the community of all the others, the Church, he could no longer be so.

He who accepts these premises must consider Tertullien's reasoning as irrefutable. But, as P. Monceaux justly observes, they are premises of Faith. Tertullien's prescription cannot thus split the difference, except in the eyes of the Faithful. Thus, is it not precisely to them above all that Tertullien destines his Treatise.

E. Conclusions of the De Praescriptione.

Two conclusions, the one negative, the other positive, come to the fore from Tertullien's demonstration.

1. The first is the one which enounced in Chapter 37: "The heretics are in no way christians and thus have no right to the Scriptures." It is edited in a judicial style, neat and concise, which removes all doubt. This clarity, which has its advantages, risks nevertheless to hide from us, its real portent.

The Heretics are not christians. They have withdrawn themselves from the christian community, or as Tertullien puts it, from the peace and the christian fraternity. These words the sense of which is nowadays often enfeebled. Thus expressed all at once, the inter-communion of christians, in the charity, that of all with God by the communion in the flesh and blood of Christ, and the harmonious accord of all the apostolic churches in the Holy Spirit. They evoked the church as the vital centre where each Faithful receives participation to the life of the Spirit. Since the heretics, by their own choice, exclude themselves from this community and enter the adverse camp, the devil's. They are the deserters, the turncoats, the rebels (12,2; 41,7). By the same token, they withdraw themselves from the centre of life, and deprive themselves of all the goods of the Holy Spirit: the salute, the Truth, and the light.

The Holy Spirit, is in effect a life-giving Spirit. To adhere to heresy, is thus to condemn onself to death. Tertullien makes more than one allusion to it in the De Praescriptione: "The Heretics bring eternal death". (2,4) Valentine /

Marcion, Apelle « donnent la mort aux vivants » (30, 17). Dans le *De carne Christi*, il invective Marcion en ces termes : « Tu es mort, toi qui n'es pas chrétien... et même d'autant plus mort, que tu l'es moins, toi qui fus chrétien, mais qui t'es séparé... »¹. Le choix hérétique se révèle aussi mortel que celui d'Adam, dont il n'est que le prolongement².

En perdant l'Esprit Saint, l'hérétique se prive aussi de la véritable intelligence des choses de Dieu et d'abord de celle des Écritures. Comprendre celles-ci est en effet un don de la foi. « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas », répète Tertullien³. La foi est illumination de l'âme, et en passant à l'hérésie le chrétien retourne aux ténèbres auxquelles le baptême l'avait arraché⁴. Dans le *De anima* et le *De resurrectione*, Tertullien compare même la grâce baptismale à une sorte de mariage entre l'âme et l'Esprit illuminateur⁵. Dans cette perspective, l'hérésie apparaît comme l'équivalent d'un adultère⁶ : le chrétien, infidèle à sa promesse baptismale, répudie l'Esprit Saint pour s'unir à l'esprit du monde⁷. Et passant volontairement sous la mouvance de l'esprit de perversité, il plonge aussi son cœur dans les ténèbres⁸. Nul ne saurait en effet être éclairé par celui

1. *De car. Chr.*, 2 (II, 192, 20-25).

2. *Adv. Marc.*, II, 2 (III, 335, 21-336, 3).

3. *Adv. Marc.*, IV, 25 (III, 504, 10-12); IV, 27 (515, 20-21); IV, 20 (487, 16-18); *De test. animae*, 1 (I, 135, 9-10) : « Tanto abest ut nostris litteris annuat homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus. »

4. Sur la présentation du baptême comme illumination, cf. *De bapt.*, 1, 1 (« Sources chrétiennes », n° 35, p. 64, et note 2); F. J. DÖLGER, *Die Sünde in Blindheit und die Unwissenheit*, in *A. C.*, II (1930), p. 222-229.

5. *De anima*, 41, 4 (I, 369, 5) et note de WASZINK, p. 456-457; *De res. car.*, 63 (III, 123, 3-124, 11).

6. Cf. note de J. H. WASZINK dans son édition du *De anima*, Amsterdam, 1947, p. 458. Le diable est dit « adultère », parce qu'il enlève l'âme du chrétien au Christ, le véritable époux. Les expressions de « fornication », « d'adultère » sont courantes dans la littérature patristique pour désigner le schisme ou l'hérésie. Cf. S. THOMP, *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater*, in *Gregorianum*, XVIII (1937), p. 20 ss.; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia, An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity*, Washington, 1943, p. 25-28, 60, 103.

7. *Adv. Marc.*, II, 2 (III, 335, 1-16).

8. Les hérésies sont suscitées par le diable, les esprits de perversité. Cf. *De praesc.*, 7, 1; 31, 1; 34, 5; 39, 1; c. 40 tout entier; *Apol.*, 46, 1; *De anima*,

qui n'est que ténèbres (12, 4). Dans l'*Adversus Marcionem*, Tertullien rend le démon responsable de l'enténébrement du cœur des infidèles, en particulier de Marcion l'apostat¹. Aussi ne cesse-t-il de traiter ce dernier d'aveugle prétendant conduire des aveugles (14,8)². Par son refus de croire au Christ né d'une vierge, il se condamne à rester aveugle « trébuchant sur l'antithèse³ ». L'hérétique n'est donc pas qualifié pour se réclamer des Écritures. Devant elles, les yeux de son cœur demeurent voilés, comme ceux du juif ou du païen⁴.

« Quiconque possède l'Esprit vivifiant comprendra aussi l'Écriture, qui en est l'expression », écrit Moehler, qui, ici encore, rend bien la pensée de Tertullien. Par contre, « hors de l'Église on ne saurait ni comprendre ni interpréter les Écritures. Car s'il est vrai que là où est l'Église, là aussi est l'Esprit Saint, et que là où est l'Esprit, là aussi est l'Église, il faudrait conclure que l'Esprit se trouve en dehors de lui-

57, 7. Voir J. LORTZ, *op. cit.*, t. 2, p. 94, note 25. Il s'agit du reste d'un thème classique de l'apologétique chrétienne.

1. *Adv. Marc.*, V, 11 (III, 613, 20-614, 3).

2. *Adv. Marc.*, III, 7 (III, 386, 6-8); IV, 36 (547, 4); *De res. car.*, 3 (III, 29, 13). — L'image de la cécité et de l'aveuglement des hérétiques est souvent reprise par Tertullien, voir par exemple : *Adv. Marc.*, IV, 6 (432, 22-23); IV, 17 (476, 2); V, 7 (595, 26); III, 8 (389, 10-12); II, 2 (334, 9-11); *De anima* 57, 7; *Adv. Marc.*, I, 1 (291, 27-28) : « Marcion deum quem invenerat extincto lumine fidei suae amisit »; *Adv. Marc.*, V, 13 (619, 20); IV, 22 (496, 16-17); *De res. car.*, 45 (III, 91, 15).

3. *Adv. Marc.*, IV, 36 (III, 547, 1-4) : « Ita caecus remanebit, ruens in antithesim. »

4. *Adv. Marc.*, V, 11 (III, 612, 11-26). De ce passage, rapprocher les suivants qui développent la métaphore des yeux du cœur : *Adv. Marc.*, V, 17 (634, 2-3) : « Illa dabit illuminatos cordis oculos qui etiam exteriores oculos luce ditavit, cui displicet caecitas populi. Et quis caecus pueri nisi mei ? et excecati sunt famuli dei »; *De anima*, 57, 6 (I, 392, 19-21) : « Nec magnum illi exteriores oculos circumscribere cui interiorem mentis aciem excecare perfacile est » (et note de WASZINK, p. 581); *Adv. Marc.*, V, 11 (603, 9-11) : « Nisi quia velamen cordis illorum ad caecitatem qua non perspexerant Christum Moysi, pertinebat ? »; *ibid.* (613, 13-15) qui fait allusion à la métaphore des oreilles du cœur ; *Adv. Marc.*, IV, 8 (481, 12). — Sur l'assimilation des hérétiques aux païens, voir par exemple : *De res. car.*, 3 (III, 29, 8-13), 4 (30, 1-4); *Adv. Marc.*, II, 2 (385, 26-27); *De pud.*, 13 (I, 245, 22-23); *Adv. Marc.*, V, 19 (611, 645, 18-29), etc.

Marcion, Apelle "give death to the living" (30,17). In the De Carne Christi, he invectives Marcion in these terms "Thou art dead, thou who art not christian....and thus even more dead, than thou art less, thou who were christian, but separated thyself..." The heretical choice reveals itself as being as mortal as Adam's of whose it is, but, the prolonging.

In losing the Holy Spirit, the heretic also deprives himself of the true intelligence of Godly things and for a start, of that of the Scriptures. To understand these in effect a gift of the Faith. "If you do not believe, you do not understand" repeats Tertullien. The faith is illumination of the soul, and in passing into heresy the christian returns to the voids from which baptism had saved him. In the De Anima and the De Resurrectione, Tertullian even compares the baptismal grace to a kind of marriage between the soul equivalent of an adulterer": the christian, unfaithful to his baptismal promise, repudiates the Holy Spirit, to unite himself to the Spirit of the word. And in passing voluntarily under the guidance of the spirit of perversion, he also plunges his heart into the voids. None could in fact be enlightened by that which is only darkness (12,4). In the Adversus Marcionem, Tertullien holds the devil responsible for the entumpling of the heart of the unfaithful. In particular that of Marcion the apostate. Thus he never ceases to treat the latter of blindness in pretending to lead the blind ones (14,8). By his refusal to believe in Christ born of a virgin, he condemns himself to remaining blind "stumbling over the antithesis" The Heretic is thus not qualified to refer to the Scriptures. Before them, the eyes of his heart remain veiled, like those of the few or the pagan's.

"Whoever possesses the life-giving Spirit, also understand the Scripture, which is the expression of it" with Moehler, Who, here also, well expresses the thought of Tertullien. By contrast "without the Church we could neither understand, nor interpret the Scriptures. For if it is that there where the church is, there also, is the Holy Spirit, and that there where the Spirit is, there also is the Church. It would be assumed that the Spirit is found /

même, si l'on pouvait comprendre les Écritures, son œuvre, hors de l'Église¹. »

2) La seconde conclusion n'est que l'autre face de la première. Ce sont les Églises apostoliques, organes de l'Esprit Saint, qui sont les authentiques interprètes des Écritures. Pour connaître le véritable sens de celles-ci, leur substance et leur esprit — *medullam scripturarum* — il faut le demander à l'école du Christ, c'est-à-dire aux apôtres, à ceux que le Christ a donnés comme maîtres aux nations, et, aujourd'hui, aux Églises apostoliques, gardiennes de la doctrine des apôtres². De même que les apôtres se sont bornés à transmettre la doctrine qu'ils avaient reçue du Christ (20, 2), les Églises gardent cette doctrine et la transmettent intégralement à toutes les générations. Pour connaître la vérité, il est donc inutile d'interroger les docteurs (nous dirions aujourd'hui les exégètes et les théologiens), il suffit de s'informer de la règle de foi des Églises apostoliques, de ce qu'elles enseignent aujourd'hui (21, 3-4).

Cette argumentation n'implique à aucun moment que soit apportée la preuve de la perpétuité de la foi dans les Églises apostoliques. Cette preuve est a priori impliquée par la continuité historique des Églises avec les apôtres, puisqu'une telle continuité, jointe à l'unanimité dans la foi de ces mêmes Églises apostoliques, garantit l'action de l'Esprit Saint dans ces Églises. « Il n'y a donc pas, conclut Tertullien, à connaître d'autres traditions des apôtres que celle qui est proclamée aujourd'hui dans leurs Églises »³.

1. J. A. MOEHLER, *op. cit.*, p. 23 (qui renvoie ici à Irénée).

2. *Scorpiace*, 12 (I, 172, 5-8) : « Quis nunc medullam scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola ? Quos et sibi discipulos Dominus adoptavit omnia utique edocendos, et nobis magistros adordinavit, omnia utique... docturos » ; *Adv. Marc.*, IV, 2 (III, 426, 6-8) : « Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino est impositum » ; *ibid.*, (426, 11-18) : « si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, quae magistros apostolos fecit » ; cf. IV, 5 (431, 9 et 16). Tertullien réserve le titre de maître exclusivement aux apôtres. Luc, par exemple, est disciple et « homme apostolique », mais ni apôtre ni maître ; *Adv. Marc.*, IV, 2 (426, 27) ; *De pud.*, 20 (I, 266, 17). Cf. L. M. DEWAILLY, *Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique*, in *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, 1948, p. 142-143.

3. *Adv. Marc.*, I, 21 (III, 318, 3-4) : « Non alia agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. »

La certitude en matière de foi n'est pas en définitive constituée par la lettre même des Écritures, sur laquelle l'astuce hérétique sait toujours élever des contestations, mais par l'interprétation qu'en donnent les Églises apostoliques, car elles en ont reçu le dépôt et elles sont conduites à toute vérité par l'Esprit Saint demeurant en elles¹.

IV. Tradition, Règle de foi et Écriture.

Nous n'avons pu exposer l'argument de prescription sans être amené à diverses reprises à invoquer la tradition des apôtres et la règle de foi. Étant donné l'importance de ces notions, l'ampleur des discussions qu'elles ont occasionnées et qui se poursuivent encore de nos jours, la divergence des interprétations proposées, il ne sera sans doute pas inutile, quitte à nous répéter parfois, d'en reprendre l'examen méthodique. Nous nous limiterons ici au *De praescriptione*, renonçant à envisager ce sujet dans l'ensemble de l'œuvre de Tertullien.

A. « *Traditio* » et « *Tradere* »².

a) Le terme *traditio* n'apparaît dans le *De praescriptione* que quatre fois. De ces quatre emplois, le premier (7, 7) n'a

1. Nous reprenons en le modifiant un peu le texte de P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, *Introd.*, p. XLII.

2. Pour ce chapitre, voir en particulier D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Paris-Gembloux, 1933 ; E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the early Church*, Assen, 1954 ; B. REYNDERS, *Paradosis, Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, in *Recherches de Théol. Anc. et Méd.*, V (1933), p. 155-191 ; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition und III. Schrift, am Anfang des dritten Jahrhunderts*, in *Catholica, Jahrbuch für Kontroverstheologie*, XX (1953), p. 105-114. Bonnes vues d'ensemble de la question dans H. E. W. TURNER, *The Pattern of christian truth*, London, 1954, ch. 9, p. 309-386 ; A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff, Studien zur Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie, II., 18), Münster i W., 1931 ; J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffs*, 1931 ; L. M. DEWAILLY, *Mission de l'Église et Apostolicité*, in *Rev. Sc. Phil. et Theol.*, XXXII (1948), p. 2-37 ; G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, 2^e éd., London, 1948, p. 16-22. Ces études dépassent souvent le cadre des premiers siècles. Présentation rapide des travaux récents par R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, London, 1953, p. 31-39.

outside itself, if we could understand the Scriptures, his work, outside the Church.

2) The second conclusion is only the other face of the first. It is the apostolic churches, organs of the Holy Spirit, which are the authentic interpreters of the Scriptures. To understand their true sense, their substance, and their spirit - medullam scripturarum - It must be referred to the school of Christ, to the apostles, and to those whom Christ has appointed as masters, or teachers, to the nations, and nowadays, to the apostolic churches, guardians of the apostolic doctrine. In the same manner, as the apostles had restricted themselves to transmitting the doctrine they had received from Christ (20,2); the Churches guard this doctrine and transmit it integrally to all succeeding generations. - Thus it is pointless interrogating the doctors (nowadays called the exegetists, and Theologians) in order to know the truth, it suffices to inform ourselves of the rule of Faith of the apostolic Churches, and that of which they teach nowadays (21,3-4).

This argumentation does not imply that, at any time, the proof of the perpetuity of the Faith in the apostolic churches be brought forth. This proof is a priori implied by the historical continuity of the churches with the apostles, since such a continuity, joined to the unanimity in the Faith of these same apostolic churches, guarantees the action of the Holy Spirit in these churches. "There is then no need concludes Tertullien, to know of other traditions of the apostles, than the one which is nowadays, proclaimed in their Churches."

The certainty in matter of Faith is not definitively constituted, not even by the message of the Churches, to which, the astute heretic always raises contestations, but by the interpretation, which the apostolic churches give it, for they have received charge of it, and are led to all truth by the Holy Spirit residing in them?

IV. Tradition, Rule of faith and Scripture.

We could not have exposed the argument of prescription without invoking in various instances, the Tradition of the apostles and the rule of Faith - Being given the importance of these notions, the amplitude of discussions they have occasioned, and which are still continuing to this day, the divergence of proposed interpretations, it will no doubt be useful, though at the risk of repeating ourselves at times, to subject it to a methodical examination. We shall limit ourselves here to the De Praescriptione, renouncing to envisage this subject in the whole context of Tertullien's work.

A. "Traditio" and "Tradere".

a) The term Traditio appears only four times in the De Praescriptione. Of these four uses, the first (7,7) need not /

pas à retenir notre attention : en référence au texte de saint Paul dans l'épître aux Colossiens (2, 8), Tertullien y parle de la « tradition des hommes », et désigne par ce mot les doctrines des philosophes. Dans le deuxième passage (19, 3), il est question de *traditiones*. Ce pluriel vise soit les interprétations des livres saints transmises parmi les chrétiens, soit les coutumes et usages qui font autorité dans l'Église¹. Mais dans le *De praescriptione*, comme du reste dans ses autres traités antérieurs à sa conversion au montanisme², Tertullien ne prête que fort peu d'attention à ces traditions.

Au chapitre 20, 9, après avoir évoqué la communion des Églises apostoliques, leur fraternisation et leur échange du devoir d'hospitalité, il ajoute : « Tous ces droits, aucune autre loi ne les régleme que l'unique tradition d'un même mystère. » *Traditio sacramenti* désigne ici très certainement la totalité de la doctrine de l'Église, avec cette précision qu'implique le contexte, que cette doctrine vient des apôtres. Enfin au chapitre 21, 6, Tertullien déclare expressément que la doctrine de l'Église se rattache à la tradition des apôtres. *Traditio* est ici synonyme d'enseignement.

Ainsi *traditio*, chez Tertullien, comme *παράδοσις* chez Irénée, présente toujours un sens objectif³. C'est l'enseignement qui vient des apôtres. Mais cet enseignement n'est pas seulement à rechercher dans le passé ; il est proclamé par les Églises d'aujourd'hui, et jouit continûment de l'autorité propre aux apôtres.

b) Si l'emploi du mot *traditio* est rare dans le *De praescriptione*, celui du verbe *tradere* est relativement fréquent⁴ : nous l'y trouvons onze fois. Toutefois deux de ces passages

1. F. DE PAUW, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XIX (1942), p. 5-46 (voir p. 10, note 12). Cf. Karl FEDERER, *Liturgie und Glaube, Eine theologie-geschichtliche Untersuchung* (coll. « Paradosis », IV), Fribourg en Suisse, 1950, p. 75-93, et plus spécialement p. 85-93.

2. F. DE PAUW, *art. cit.*, p. 10.

3. Cf. B. REYNDERS, *art. cit.*, p. 156. Cette remarque vaut aussi bien pour les Pères grecs que pour les Pères latins, cf. P. SMULDERS, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, in *Recherches de Sc. Relig.*, XL (1952), (*Mélanges J. Lebreton*, t. 2, p. 43).

4. Voir à l'index la liste de ces passages.

sont sans intérêt pour notre recherche. En 30, 4, *tradi* signifie « être livré à la mort, trahir », sans relation avec une doctrine chrétienne. L'emploi de 7, 10 est également un peu spécial. Tertullien y parle de Salomon qui avait lui-même enseigné qu'il faut chercher le Seigneur en toute simplicité de cœur, allusion évidente au texte de la Sagesse (1, 1). Il s'agit donc ici d'une tradition mais sous forme écrite et sans attache avec les apôtres.

Par contre, les autres emplois présentent un sens nettement chrétien. *Tradere* y désigne la transmission de la doctrine (celle-ci entendue au sens large du mot), mais ce terme n'est pas réservé aux seuls apôtres, comme c'est le cas habituellement chez Irénée¹. Tertullien le met en relation tantôt avec les apôtres « qui transmettent la doctrine qu'ils ont reçue du Christ » (22, 2 et 32, 1), tantôt avec les Églises apostoliques (28, 4 ; 37, 2) et même une fois avec le Christ (37, 2). Il évoque ainsi la règle de foi que « les Églises transmettent après l'avoir reçue des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu » (37, 1).

Le Christ « transmet », les apôtres « transmettent », les églises « transmettent », mais il est clair que ce n'est pas identiquement dans le même sens. Le Christ est la source de la révélation (*a quo sit tradita disciplina*) ; les apôtres sont ceux *par qui* le Christ transmet sa doctrine *aux* Églises (20). Mais les apôtres sont unis au Christ de façon si étroite, comme nous l'avons signalé, que la doctrine du Christ peut tout aussi bien être dite « doctrine apostolique »². Ils sont nos maîtres (*magistri*), les *auctores* de la doctrine chrétienne, mais

1. Sur l'emploi de *tradere* par Irénée, cf. B. REYNDERS, *art. cit.*, p. 184 : « Si *tradere* n'est pas toujours employé pour caractériser le rôle des apôtres dans l'économie de la doctrine, il leur est cependant exclusivement réservé. » Toutefois, H. HOLSTEIN a montré qu'Irénée met en relation *tradere* avec Dieu, le Christ, l'Église, *La tradition des apôtres chez saint Irénée*, in *Rech. Sc. Relig.* (1949), p. 229-270, en particulier p. 238-239.

2. Les lignes suivantes de B. Reynders, qui résument la pensée d'Irénée, sont également valables pour Tertullien : « Les apôtres jouent dans l'économie doctrinale un rôle de médiateurs indispensables, semblable en fait à celui que le Christ possède en droit ; et les termes qui les énoncent l'un et l'autre ne sont pas si différents. C'est eux qui ont formé l'Église, non pas seulement comme organisme visible, mais comme société de croyants » (*art. cit.*, p. 178).

retain our attention: In reference to the text of St. Paul in the epistle to the Coloss. (2,8) Tertullien speaks of the "Tradition of men", and designates by this word the doctrines of philosophers. In the second passage (19,3), there is question of traditiones. This plural means either the interpretations of holy books transmitted among the christians, or customs and uses which are authoritative in the church. But in the De Praescriptione, like in the rest of his other Treaties anterior to his conversion to montanism, Tertullien pays very little attention to these traditions.

In chapter 20,9 after having evoked the communion of apostolic churches, and their exchange of right of hospitality, he adds. "All these rights no other law regulates them but the unique tradition of like mystery". Traditio sacramenti designates here, most certainly, the totality of the church's doctrine, with a precision implied in the context that this doctrine stems from the apostles. Finally in chapter 21, 6, Tertullien expressly declares that the doctrine of the Church is bound to the tradition of the apostles. Traditio is here synonymous of teaching.

Thus, Traditio, with Tertullien as (Greek) with Irenee, always presents an objective sense. It is the teaching which comes from the apostles. But this teaching is not only to be found in the past. It is proclaimed by the churches of to-day and issues continuously through the proper authority of the apostles.

b). If the employ of the word Traditio is rare in the De Praescriptione, that of the verb tradere is relatively frequent. It is mentioned eleven times. However two of these passages are of no interest for our research. In 30,4, Tradi means "be left to the death, to betray," in no relation to any christian doctrine. The use of 7,10 is likewise of little import. Therein, Tertullien speaks of Solomon who had himself, taught that one must seek the Lord in all simplicity of heart, an obvious reference to the text of the Sagacity or Wisdom(1,1). Thus it concerns here of a tradition but in written form, and without connection with the apostles.

By contrast, the other uses present a proper christian sense. In those Tradere designates the transmission of the doctrine (in the broader sense of the word) This term, is not restricted to the apostles only, as is habitually the case with Irenee. Tertullien relates it now to the Apostles "Who Transmit the doctrine they received from Christ" (22,2 and 32,1) then with "the apostolic churches (28,4; 37,2) and once even with Christ (37,2). He thus evokes the rule of Faith that "The churches transmit after having received it from the apostles, the apostles from Christ, the Christ of God" (37,1)

Christ "Transmits", the apostles "Transmit", the Churches "Transmit". But it is obvious that it is not identical in the same sense. Christ is the source of the revelation (a quo sit tradita disciplina): the apostles are they through whom Christ transmits his doctrine to the churches (20). But the apostles are united with Christ. So closely tied together, as we have indicated, that the doctrine of Christ may as well be called "apostolic doctrine". They are our teachers (magistri the auctores of the christian doctrine, but /

ce terme ne peut être traduit en français sans perdre de sa plénitude. Ce sont eux qui ont reçu de façon toute spéciale la mission de prêcher. Ils sont, comme les prophètes, inspirés par l'Esprit Saint pour communiquer aux Églises la révélation du Christ¹.

Les Églises ont reçu cette tradition des apôtres, elles la gardent comme un dépôt précieux (25, 2) et la transmettent aux générations suivantes. Dans cet acte de transmission, les Églises sont assistées par l'Esprit Saint pour ne pas errer (28, 3-4).

Pour les Églises, comme pour les apôtres, *tradere* implique donc qu'elles ont reçu au préalable la doctrine divine (*traditio tradita*). En effet, « les Églises reçoivent la doctrine des apôtres, qu'eux-mêmes ont reçue du Christ, et le Christ de Dieu » (21, 4). Il est éclairant de rapprocher ce passage de celui du chapitre 37, 1. Les deux phrases sont exactement construites de façon semblable : un seul mot diffère. Dans le premier cas, Tertullien parle de recevoir (*accepit*), dans le second de transmettre (*tradidit*)².

Il est évident que les apôtres ne reçoivent pas de la même façon que les Églises. Ils ont reçu la doctrine directement du Christ. Ils sont ceux à qui le Christ a confié de façon privilégiée son enseignement³. Toutefois les apôtres ne pouvaient rien y changer, rien y ajouter. Tertullien ne cesse de mettre en relief la dignité incomparable des apôtres : ils possédaient dans sa plénitude la doctrine qu'ils annonçaient (27, 1). Mais, comme Irénée et après lui, il n'entend pas leur accorder une sorte d'autonomie et d'originalité doctrinale. Ils n'ont tous prêché que la même doctrine et la même foi (20, 4). « Avoir été à l'exclusion de tous les autres choisis par le Christ comme dépositaires de son message, l'avoir transmis

1. Cf. *Adv. Marc.*, IV, 24 (III, 502, 9-11) : « Et tam enim apostolus Moyses quam apostoli prophetae ; aequanda erit auctoritas utriusque officium, ab uno eodem domino apostolorum et prophetarum. »

2. *Accipere, tradere*, ce vocabulaire est déjà celui du N. T., cf. I, *Cor.*, 11, 23 ; 15, 1-11, etc. Sur le sens de ces termes chez saint Paul, cf. L. CERFAUX, *La tradition selon saint Paul*, in *La Vie Spirituelle, Suppl.*, n° 25, mai 1953, p. 176-188, repris dans *Recueil L. Cerfaux*, Louvain, 1955, t. 2, p. 253-263.

3. Pour la comparaison avec Irénée, cf. H. HOLSTEIN, *art. cit.*, p. 268-269.

sans rien y ajouter, sans rien y retrancher, tels sont leurs deux titres au respect des croyants »¹.

Les Églises encore moins qu'eux ne peuvent rien changer à la doctrine qui leur est transmise (*quod est traditum*, 28, 3). Dans ce passage, observe très justement E. Flesseman, *traditum* présente une double nuance : celle d'un parfait historique — la tradition renvoie au passé, à l'enseignement des apôtres — celle d'un parfait présent — cette doctrine qui a été transmise reste actuellement enseignée et crue dans les Églises apostoliques². *Tradere* devrait donc être rendu en français par les deux mots : *remettre* et *transmettre*, le premier évoquant l'acte des apôtres confiant avec autorité aux Églises l'enseignement du Christ³.

e) De cet emploi de *traditio* et de *tradere* dans le *De praescriptione*, il ressort que, pour Tertullien, la doctrine chrétienne constitue un donné, unique et précis (9, 3-4), que les Églises ont reçu une fois pour toutes (44, 9), du Christ, par les apôtres, et sur lequel elles n'ont d'autre droit que de le transmettre intégralement sans y rien changer (6, 3)⁴. C'est pourquoi la foi des Églises demeure identique à travers les temps. Tertullien ne connaît qu'une tradition, l'« unique tradition d'un même mystère » (20, 9), apostolique dans sa source, ecclésiale dans son sujet⁵. Il est si éloigné de distinguer entre une tradition apostolique, qui aurait été fixée dans les Écritures, et une tradition ecclésiale, postérieure à cette fixation, qu'il rejette expressément toute doctrine (tradition ecclésiale) qui ne remonterait pas aux apôtres. Elle est d'avance condamnée comme nouvelle⁶. L'hérétique en

1. B. REYNDERS, *art. cit.*, p. 187.

2. E. FLESSEMAN, *op. cit.*, p. 149-150.

3. G. L. PRESTIGE, *op. cit.*, p. 9 : « The distinction between transmission and delivery is not merely philological nor merely antiquarian, but of practical importance ; because the idea of delivery involves the question of authority, from which the idea of mere transmission is free. »

4. Cf. les réflexions de G. L. PRESTIGE, *op. cit.*, p. 9-10.

5. Cf. J. DANIELOU, *Qu'est-ce que la tradition apostolique ?* in *Dieu vivant*, cahier 26 (1954), p. 75.

6. Dans l'article mentionné ci-dessus, le P. Daniélou repousse la distinction proposée par O. CULLMANN, *Écriture et Tradition*, in *Dieu Vivant*, cahier n° 25 (1953), p. 47 ss. et reprise dans *La Tradition* (cahiers théologiques n° 33), Paris, 1953, spécialement p. 14, note 1 ; p. 34, 37-38, 40, 50.

this term does not translate into french without losing of its fullness of meaning. It is they who have in a very special way received the mission to preach. They are, like the prophets inspired by the Holy Spirit to communicate to the churches Christ's revelation.

The churches have received this tradition from the apostles, they guard it like a precious deposit (25,2), and transmit to succeeding generations. In this act of transmission they are assisted by the Holy Spirit in order not to err (28,3-4).

For the churches, as for the apostles, tradere thus implies that they have received the divine doctrine first. (Traditio Tradita). In effect "The churches receive the doctrine from the apostles, who themselves received from Christ and the Christ of God" It is enlightening to liken this passage to that from Chapter 37,1). The two phrases are exactly construed in a like manner: one single word differs. In the first case, Tertullien speaks of receiving (acceptit) in the second of Transmitting (Tradiolit).

It is evident that the apostles do not receive, in the same way as the churches. They have received the doctrine directly from Christ. They are those to whom Christ has in a privileged way confided his teaching. Yet, at no time could the apostles change anything in it, or add anything to it. Tertullien never ceases to put in relief, the incomparable dignity of the apostles: they possessed in its fullness the doctrine which they announced (27,1). But, like Irenee and following him, he does not intend to accord them a sort of autonomy and doctrinal originality. They have all preached but the same doctrine and the same Faith (20,4). "Having been chosen by Christ to the exclusion of all the others, as depositories of his message, having transmitted it without adding anything to it, without subtracting anything from it, such are their two titles in respect to believers".

The churches even less than they, can not change anything in the doctrine which is transmitted to them (quod est traditum, 28,3). In this passage observes E. Flesseman very justly, Traditum presents a double nuance: that of a historical perfect - The Tradition refers to the past, to the teaching of the apostles - being taught and believed in the apostolic churches. Tradere should be thus rendered into french in these two words: remit and transmit, the first one invoking the act of the apostles confiding with authority to the churches, the teaching of Christ.

c). Of this use of Traditio and of Tradere in the De Praescriptione, it resorts that, for Tertullien, the christian doctrine constitutes a giving, precise and unique (9,3-4), which the churches have received once and for all times (44) from Christ, through the apostles, and to which they have no other right, than that of integral transmission, without changing anything in it (6,3). This is why the Faith of the Churches remains identical through all times. Tertullien knows only one tradition the 'unique tradition of a like mystery' (20,9) apostolic in its source, ecclesial in its subject. It is too far away, to distinguish between an apostolic tradition, which had been fixed in the scriptures, and an ecclesial tradition, posterior in that fixation, that it expressly rejects all doctrine (ecclesial Tradition) which does not date back to the apostles. It is condemned in advance, as new. The heretic in /

effet est essentiellement celui qui apporte des nouveautés. *Novus, novitas*, et tous les mots de même racine ont toujours chez Tertullien, comme du reste dans le vocabulaire chrétien en général, une résonance péjorative¹.

La mission des Églises est de garder la tradition des apôtres², de s'en abreuver (36, 4) et de la transmettre à chaque génération, comme un bien de famille qui passe de pères en fils et auquel ni les uns ni les autres n'ont le droit d'apporter le moindre changement (37, 5). Dans cette transmission, une erreur pourrait-elle se glisser à un moment donné ? Tertullien, nous l'avons dit, n'envisage cette éventualité que pour la repousser. C'est en effet le même Esprit qui remplit de force les apôtres et qui assiste les Églises à travers les siècles.

B. La règle de foi³.

Tertullien semble avoir une préférence marquée pour l'expression *regula*. Elle revient soixante-huit fois dans son œuvre, dont douze fois dans le seul *De praescriptione*⁴. Dans ce dernier écrit, il l'emploie toujours au singulier, sauf une fois quand il se sert de ce mot pour désigner la doctrine des hérétiques. Trois fois, il lui joint comme complément déterminatif le terme *fides*. Cet usage n'est du reste pas exceptionnel : *regula fidei* apparaît huit fois dans l'ensemble de ses ouvrages⁵.

Quel sens précis Tertullien donne-t-il à ces deux expressions, *regula* et *regula fidei*, dans le *De praescriptione* ?

Les premiers emplois invitent à interpréter *regula* au sens de norme, règle, principe : « L'hérétique est celui qui s'écarte

1. Cf., par exemple, *Adv. Prax.*, 2 (III, 229, 17); *Adv. Marc.*, IV (III, 430, 10); *Adv. Herm.*, 1 (III, 127, 8); *Adv. Marc.*, IV, 11 (451, 19-20), etc.

2. Cf. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *art. cit.*, p. 112.

3. Outre les ouvrages mentionnés p. 45, note 2, voir F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, 2 volumes, Leipzig, 1894-1900, J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London, 1950. — Sur l'histoire du Symbole, voir la rapide présentation de P. TH. CAMELOT, *Le Symbole des apôtres*, in *Lumière et Vie*, n° 2, 1952, p. 61-80.

4. Voir la liste de ces passages dans l'index.

5. Sur les emplois de *regula* hors du *De praesc.*, cf. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 291-295.

de la règle » (3, 5) ; la règle limite le champ d'exploration permis au chrétien (12, 5) et détermine ce qu'il est nécessaire de croire et d'observer (14, 4 et 5). Est-il possible de préciser le contenu de cette règle ? Au chapitre 13, Tertullien énumère, sous le nom de *règle de foi*, une série d'articles dogmatiques dont l'ordre et le contenu évoquent ceux du symbole romain du IV^e siècle (cf. encore 21, 6). Aussi les historiens furent nombreux qui ont cru trouver dans ce texte la clef d'interprétation de la règle de foi et ont identifié celle-ci avec le symbole en usage à Carthage au temps de Tertullien¹. Les travaux récents, toutefois, ont prouvé qu'il était impossible de maintenir cette identification. Nous pouvons du reste reconstituer, conjecturalement mais avec une suffisante approximation, les formules du symbole baptismal de l'Église de Carthage au début du III^e siècle. C'était un symbole ternaire, dont chaque membre ne comprenait qu'un bref développement².

On ne peut nier cependant toute parenté entre le symbole et les formules de la règle de foi, déjà quasi-stéréotypées et qui semblent faites pour préciser et compléter celles du symbole. L'hypothèse la plus satisfaisante nous paraît celle qui voit dans ces formules le cadre de l'enseignement dogmatique donné aux catéchumènes. Il devient alors facile d'expliquer pourquoi la règle de foi insiste particulièrement sur les vérités chrétiennes mises en question par les hérétiques³.

Mais la règle de foi ne se restreint pas aux seuls points énumérés au chapitre 13. Tertullien donne souvent à *regula* un sens beaucoup plus large. Dans plusieurs passages, *regula*

1. Textes parallèles : *Adv. Prax.*, 2; *De virg. vel.*, 1 et *De praesc.*, 36, 4-5. — Voir le tableau comparatif établi par Ernest EVANS, dans son édition de l'*Adv. Prax.*, London, 1948, p. 190-191. Lire aussi l'étude de H. E. W. TURNER, *op. cit.*, p. 352, et surtout celle de J. N. D. KELLY, *op. cit.*, p. 82-88.

2. Nous avons tenté cette reconstitution dans notre édition du *De baptismo* (« Sources Chrétiennes », n° 35, p. 39). — Comme point de comparaison avec saint Irénée, cf. H. HOLSTEIN, *Les formules de symbole dans l'œuvre de saint Irénée*, in *Rech. Sc. Relig.*, XXXIV (1947), p. 451-461.

3. Nous avons repris cette hypothèse dans *De baptismo*, *Introd.*, p. 33-34. Elle est longuement discutée par H. E. W. TURNER, *op. cit.*, p. 356, 358, 371 ss., et défendue avec érudition par J. N. D. KELLY, *op. cit.*, p. 49-52.

fact, is essentially he who brings novelties. Novus, novitas, and all the words of the same root always have for Tertullien like the rest of the christian vocabulary in general a perforative resonance.

The mission of the churches is to guard the tradition of the apostles, to refresh itself in it (36,4) and to transmit it to each succeeding generation, like a family heirloom, which passes from fathers to sons and to which neither the ones nor the others have the right to effect the slightest change (37,5). In this transmission, could an error slip into it at a given moment? Tertullien, we have said, only envisages this eventuality, in order to reject it. It is in effect, the same spirit which strengthens the apostles and which assists the churches throughout the centuries.

B. The rule of Faith.

Tertullien seems to have a marked preference for the expression regula. It is mentioned sixty eight times in his work there are twelve mentions in the De Praescriptione, alone. In this latter writing, he always employs it in the singular, except once when he avails himself of this word to designate the doctrine of the Heretics. He enjoins it three times with the term fides as determinative complement. Besides, this usage is not exceptional: regula fidei appears eight times in the context of his works.

What precise sense does Tertullien give to these two expressions regula and regula fidei, in the De Praescriptione.

The first uses invite interpreting regula in the sense of norm, rule, principle: "The heretic is he who strays from the rule" (3,5); the rule limits the field of exploration open to a christian (12,5) and determines that which it is necessary to believe and to observe (14,4 and 5). Is it possible to specify the content of this rule? In chapter 13, Tertullien enumerates under the name of rule of Faith, a series of dogmatic articles of which the order and the content evoke those of the Roman symbol of the IVth century (Falso 21,6). Thus, many were the Historians who believed to have found in this text the key to the interpretation of the rule of faith and identified it with the symbol in usage in Carthage in Tertullien's time. Recent works, however, have proved that it was impossible to maintain this identification. We can however, reconstitute conjecturally but with a sufficient approximation the formulae from the baptismal symbol of the Church of Carthage to the start of the 3rd century. It was a dim symbol of which each member understood only a brief development.

We cannot however deny all parenthood between the symbol and the formulae of the rule of Faith, already quasi-steriotyped and which seem ready to specify and complete those of the symbol. The most satisfactory Hypothesis appears to us to be that which sees in these formulae the framework of the dogmatic teaching given to catechumen. Thus it becomes easy to explain why the rule of faith insists particularly on the christian truths, put in question by the heretics.

But the rule of faith does not restrain itself to the sole points enumerated in chapter 13. Tertullien often gives to regula a much broader sense. In some passages, regula /

semble synonyme de *doctrina* ou de *fides*¹. C'est pourquoi il est peu vraisemblable qu'il faille donner à l'expression *regula fidei* le sens de « règle pour la foi » (*fidei* étant alors un génitif objectif). Il s'agit plutôt d'un génitif subjectif et la vraie traduction serait : « La règle qui est la foi². » Cette interprétation se trouve confirmée par l'expression *qua creditur* du chapitre 13, 1 et par le chapitre 44, 9, où *regula* ne peut désigner que la teneur fixe, le contenu déterminé de la doctrine.

Tertullien rattache enfin cette règle soit au Christ, soit aux apôtres qui la transmettent aux Églises (13, 6 ; 21, 6 ; 37, 1). Elle est donc identifiable à la tradition apostolique, et, comme elle, irréformable³.

On pourrait hésiter sur le sens d'un passage comme celui de 14, 9 : « Ne rien savoir contre la règle, c'est savoir tout. » Mais dans le *De anima*, 2, 7, Tertullien écrit : « Il n'est pas permis de chercher au-delà de ce qu'il est permis de trouver... Or il n'est pas permis de trouver plus que ce qui est appris de Dieu. Car ce qui est appris de Dieu est tout. » Les deux formules sont analogues. La conclusion s'impose : la *regula* recouvre l'ensemble de la révélation divine : quod a deo discitur (*De anima*, 2, 7).

Cependant, le sens fondamental de norme se retrouve au fond de toutes ces acceptions et constitue un lien entre elles⁴. Si donc Tertullien préfère parler parfois de *regula* plutôt que de foi, de tradition ou de doctrine apostolique, c'est en vue de souligner le caractère normatif de cette foi, de cette tradition ou de la doctrine des apôtres. Pratiquement, son

1. Cette équivalence apparaît clairement dans 27, 1 : *regula*, dans le deuxième membre, correspond à *praedictio* du premier membre. En dehors du *De praescriptione*, d'autres textes sont encore plus probants, cf. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 293-294.

2. Cf. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 294 ; TURNER, *op. cit.*, p. 349.

3. Cf. *De virg. vel.*, 1 (MOELLER, t. I, p. 883) : « Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet... »

4. Ce sens fondamental n'est pas surprenant. *Regula* n'est en effet que la traduction de *Κανών*. Ce terme revêt des nuances variables d'un auteur à l'autre, mais désigne toujours « ce qui a valeur chrétienne propre et authentique, ce qui fait autorité », cf. L. M. DEWAILLY, *Canon du Nouveau Testament et Histoire des Dogmes*, in *Vivre et Penser* (= *R. Biblique* durant les années de guerre), 1 (1941) (= *R. B.*, 50), p. 88.

contenu est coextensif à l'enseignement actuel de l'Église, et en particulier à l'enseignement catéchétique qui en est la forme la plus remarquable. On conçoit que Tertullien passe ainsi tout naturellement de *regula* au sens de foi, révélation, à celui de foi ou révélation condensée, résumée dans ses éléments essentiels¹. En outre, l'unité fondamentale de la foi rend secondaire le fait qu'on l'exprime en plus ou moins de mots². Dès que l'on croit, l'on sait tout.

La conclusion de E. Flesseman à son étude sur la notion de règle chez Tertullien nous semble donc fondée : « The *regula* is a condensation and formulation of the apostolic tradition, or even, it is this tradition, with special emphasis upon its normative function³. »

C. Tradition et Écritures⁴.

Nous avons vu dans le chapitre précédent⁵ que Tertullien au lieu de répondre directement à la question : « A qui appartiennent les Écritures ? », l'avait ramenée à une autre plus générale : « A qui attribuer la vraie foi, celle qui peut revendiquer pour elle les Écritures ? » Nous avons alors ajouté qu'il ne proposait cet élargissement que dans l'intention de prouver sans l'aide des Écritures, par un raisonnement a priori, que les hérétiques n'avaient aucun droit sur elles.

1. Ce caractère de résumé apparaît clairement dans le *De res. car.*, 48 (III, 98, 23-27).

2. Cet aspect a été bien mis en lumière par L. BOUYER, *The Fathers of the church on Tradition and Scripture*, in *The Eastern Churches Quarterly, Supplementary Issue*, VII (1947), p. 1-15, spécialement p. 4 et 9. Le Christ fait l'unité de la Révélation : « The focus of that interpretation is the personality, life and words of our Lord, understood as a multiform but homogeneous of one single design of God's merciful providence to redeem the whole » (*ibid.*, p. 11).

3. E. FLESSEMAN, *op. cit.*, p. 170.

4. Ajouter à la bibliographie : H. E. SYMONDS, *The patristic doctrine of the relation of Scripture and Tradition*, in *The Eastern Churches Quarterly, Suppl. Issue*, VII (1947), p. 59-70 ; J. A. MOELLER, *L'Unité dans l'Église*, Paris, 1938, c. 2 ; L. M. DEWAILLY, *Canon du Nouveau Testament et Histoire des Dogmes*, in *Vivre et Penser*, I (1941), p. 78-93. Bonne vue d'ensemble, qui dépasse la période patristique, dans C. MOELLER, *Tradition et Oecuménisme*, in *Irenikon*, XXV (1952), p. 337-370. Voir spécialement § 1, « Il n'y a pas deux sources mais une seule », p. 337-346.

5. Voir p. 25.

seems synonymous of doctrina or of fides. That is why it is hardly credible, that he fails to give the expression regula fidei the sense of "rule for the Faith (Fidei being then an objective genitive). It refers rather to a subjective genitive and the true translation would be "The rule which is the Faith". This interpretation is confirmed by the expression qua creditur from chapter 13, 1 and by chapter 44,9 where regula can only designate the fixed Holding, the determined content of the doctrine. Tertullien finally dates this rule back either to Christ, or to the apostles who transmit it to the churches (13, 6, 21, 6, 37, 1). It is thus identifiable with the apostolic tradition, and like it, irreformable.

We could hesitate on the sense of a passage like that of 14, 9. "To know nothing against the rule, is to know all. But in the De anima, 2, 7, Tertullien writes "It is not permitted to look beyond that which it is permitted to find.... since it is not permitted to find more than that which is apprised from God. For that which is apprised from God is all". The two formulas are analogous. The conclusion imposes itself: The regula recovers the whole of the divine revelation: quod a deo discitur (De anima, 2,7).

Nevertheless the fundamental sense of norm recovers itself at the base of all these acceptations and constitutes a bond between them. Thus, when Tertullien at times prefers to speak of regula rather than of Faith, of tradition or of apostolic doctrine, it is obviously to underline the normative character of that faith of that tradition or of the doctrine of the apostles. Practically, its content is co-extensive to the actual teaching of the Church and to the catechetical teaching in particular, which is the most remarkable form of it. We conceive that Tertullien thus quite naturally passes from regula in the sense of Faith and revelation, to that of Faith, or condensed revelation, resumed in its essential elements. And besides, the fundamental unity of the Faith renders secondary the fact that is expressed in more or fewer words. Since we believe, we know all.

The conclusion by E. Flesseman in his study on the notion of rule by Tertullien, appears to be established. "The Regula is a condensation and formulation of the apostolic Tradition, or even it is this tradition, with special emphasis upon its normative function".

C. Traditions and Scriptures.

We have seen in the preceding chapter that Tertullien instead of answering directly the question of : "Whom do the Scriptures belong to" referred it to a more general one. "To whom attribute the true Faith, that which can revindicate the scriptures for itself? We have then added that he proposed this enlargement only with the intention of proving without the aid of the scriptures, by an a priori reasoning, that the heretics had no right to them. /

Quels sont les présupposés d'une telle démarche ? A quelles conditions Tertullien peut-il valablement dire que la possession des Écritures dépend de la possession de la vraie doctrine ? L'argumentation de Tertullien implique-t-elle, comme on l'a souvent prétendu, une subordination des Écritures à la tradition orale ?

Notons d'abord que Tertullien n'entend nullement rabaisser l'autorité des Écritures. Celles-ci sont la Parole de Dieu et donc revêtues d'une autorité divine¹. Elles contiennent l'essentiel du message apostolique, à tel point que Tertullien considère même a priori comme fausse une doctrine dont les Écritures ne parlent pas². Il les désigne souvent du nom d'*instrumenta* pour signifier précisément qu'elles sont des moyens de preuve de la doctrine³. Les deux Testaments, répète-t-il dans le *De praescriptione*, sont les sources où l'Église puise sa foi (36, 5), et c'est en s'appuyant sur les livres de la foi qu'elle parle des choses de la foi (14, 14). Même en matière d'observances, il n'estimait pas possible, avant son passage au montanisme, d'imposer une prescription qui ne fût pas basée sur un précepte du Seigneur ou d'un apôtre⁴.

Cette autorité des Écritures ne leur vient pas de l'Église. Celle-ci ne leur a pas conféré, de sa propre autorité, une valeur normative, mais les Écritures possèdent cette valeur parce qu'elles viennent des prophètes ou des apôtres. C'est l'origine apostolique et divine de ces écrits, a-t-on fait très justement remarquer, qui fait reconnaître leur pouvoir régulateur dans l'Église⁵.

Tertullien s'informe donc auprès des Églises apostoliques des écrits qui chez elles font autorité pour la foi. Mais sa démarche est inspirée par cette conviction qu'une possession unanime des mêmes Écritures par toutes ces Églises ne sau-

1. Cf. p. 142, note 8.

2. Cf. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 274, note 4, p. 115-116.

3. *De praesc.*, 38, 2 ; *Adv. Marc.*, IV, 2 (III, 426, 6-7) ; *De res. car.*, 33 (III, 72, 1-2), 39 (87, 18-19, 27), 40 (86, 26) ; *De car. Chr.*, 2 (II, 191, 14-15), etc.

4. F. DE PAUW, *art. cit.*, p. 13.

5. Cf. L. M. DEWAILLY, *Canon du N. T.*, p. 92. « Ce n'est pas l'Église en les appelant canoniques, qui a conféré à ces écrits leur autorité ; elle l'a reconnue et, à sa manière, garantie, en décidant quels écrits la possèdent réellement », *ibid.*, p. 89-90.

rait s'expliquer sans une « tradition » apostolique. Le fait que toutes les Églises apostoliques acceptent comme normatives les mêmes Écritures, suppose que celles-ci faisaient partie du dépôt primitif¹.

Voici du reste comment Tertullien se représentait le ministère des apôtres. Ceux-ci eurent comme mission, après l'Ascension, d'enseigner les Églises soit de vive voix, soit par écrit (21, 3). Mais il s'agissait seulement de deux formes différentes d'enseignement, non de deux enseignements différents. Tous les apôtres annoncèrent aux nations la même doctrine et la même foi (20, 4), ils prêchèrent ce que le Christ leur avait révélé (21, 2). Or celui-ci leur avait confié « un évangile et une doctrine d'un contenu identique » (44, 9)². Paul lui-même ne prêchait pas autrement que les Douze et ses épîtres s'accordent harmonieusement avec les évangiles³. Tertullien ne cesse de souligner à la fois l'identité de la prédication de tous les apôtres et l'accord essentiel entre la tradition orale et les Écritures⁴. L'une et l'autre sont également la Parole de Dieu et il est vain de chercher à les opposer⁵. Tertullien insiste d'autant plus vigoureusement sur leur identité fondamentale que les gnostiques fondaient souvent leurs prétentions sur une divergence entre des traditions orales, transmises secrètement à quelques privilégiés, et l'enseignement vulgaire contenu dans les Écritures.

Le chapitre 38 du *De praescriptione* exploite cette identité de la doctrine chrétienne avec l'enseignement réel et total des Écritures. L'une et l'autre viennent des apôtres, contiennent le même enseignement et jouissent de la même autorité⁶. Les livres de la foi ne peuvent donc témoigner

1. *De praesc.*, 36, 5 ; *Adv. Marc.*, IV, 5 (III, 420, 16-431, 4-12, 432, 8-10). Ainsi prouve-t-il la canonicité de l'épître de Barnabé (l'épître aux Hébreux) et rejette-t-il le Pasteur d'Hermas (*De pud.*, 20 (I, 266, 20-21), 10 (210, 12-14)).

2. D. VAN DEN EYNDE écrit justement à propos de ce texte : « Il semble que cette distinction entre l'évangile et la doctrine doive se rapporter à la double forme, écrite et orale, du dépôt apostolique qui ont chacune la même teneur », *op. cit.*, p. 295.

3. Cf. *Adv. Marc.*, IV, 2 et 3.

4. Cf. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *art. cit.*, p. 113-114.

5. Cf. J. A. MOEHLER, *op. cit.*, p. 45-46.

6. Cf. L. M. DEWAILLY, *Canon du N. T.*, p. 85 : « Ce qui vient des apôtres

What are the presumptions of such a proceeding? On what conditions can Tertullien validly state that the possession of the Scriptures depends on the possession of the true doctrine? Does Tertullien's argumentation imply, as has often been assumed, a subordination of the scriptures to the oral tradition?

To begin with, let us note that Tertullien does not in any way intend to abase the authority of the Scriptures. These are the word of God and thus vested of a divine authority. They contain the essentials of the apostolic message to such a degree that Tertullien considers even a priori as false a doctrine which the Scriptures do not speak of. He often designates them by the name of instrumenta to signify precisely that they are means of proof of the doctrine. The two testaments, he repeats in the De Praescriptione are the sources from which the church draws its Faith (36,5) and it is in basing itself on the books of the faith, that it speaks of things of the Faith (14,14). Even in matter of observances, he did not estimate possible, before his passage to montanism to impose a prescription which was not based on a precept of the Lord or of an apostle.

This authority of the scripture does not derive them from the Church. It has not of its own authority conferred upon them a normative value, but the scriptures possess this value, because they derive from the prophets or the apostles, It is the apostolic and divine origin of these writings which recognises their regulating power in the church.

Tertullien thus informs himself through the apostolic churches, of writings which for them are authority for the faith. But his proceeding is inspired by the conviction that a unanimous possession of the same scriptures by all these churches could not be explained without an apostolic "Tradition". The fact that all the apostolic churches accept the same scriptures as normative, assumes that these were part of the primitive depository.

Here is how Tertullien saw the ministry of the apostles. After the Ascension these paid for mission, to each the churches either by word of mouth or in writing (21,3). But it referred only to two different forms of teaching, not to two different instructions or teachings. All the apostles, announced to the nations, the same doctrine, and the same faith (20,4). They preached that which Christ had revealed to them (21,2). Thus he had confided to them "a Gospel and a doctrine of an identical content" (44,9). Paul himself did not preach otherwise than the Twelve, and his epistles are in harmonious accord with the Gospels: Tertullien never ceases to underline both the identity of the preaching by all the apostles, and the essential accord between them, the oral tradition and the scriptures. The one and the other are likewise the word of God and it is vain to seek to oppose them. Tertullien insists so much more vigorously on their fundamental identity, that the gnostics often based their pretensions on a divergence between the oral traditions, secretly transmitted to a few privileged ones and the vulgar Teaching contained in the Scriptures.

Chapter 38 of the De Praescriptione exploits this identity of the christian doctrine with the real and total teaching of the Scriptures. The one and the other come from the apostles, contain the same teaching, and issue the same authority. Thus the books of the Faith can only testify/

qu'en faveur de la foi des apôtres. Une contradiction réelle entre l'évangile écrit et l'évangile oral est littéralement inconcevable¹. Tertullien peut donc conclure que « la foi ne saurait subsister là où le texte ou le sens des Écritures sont altérés ». Toute altération des Écritures suppose ou entraîne une altération de la doctrine, et, inversement, la vraie doctrine ne saurait subsister que là où se trouvent les vraies Écritures. Aussi toute interpolation ou mutilation des Écritures suffit à déceler une altération de la doctrine, et, inversement, si l'on peut établir que les hérétiques ne sont pas en possession de la doctrine des apôtres, l'on prouve par le fait même qu'ils n'ont aucun droit à invoquer les Écritures. Précisément, comme la prescription de nouveauté révèle que les hérétiques ne remontent pas aux apôtres et ne peuvent donc se prévaloir de la foi des apôtres, ils ne peuvent pas davantage se prévaloir des livres des apôtres.

Tertullien est donc loin d'opposer tradition orale et Écritures, ou même de penser que la révélation soit contenue en partie dans les Écritures, en partie dans la tradition orale, puisqu'en le supposant il ruinerait son raisonnement par la base. Sa démonstration ne porte que s'il est impossible de dresser l'une contre l'autre les différentes formes du dépôt apostolique, si tradition orale et Écritures existent en quelque sorte l'une dans l'autre et contiennent de façon équivalente le message apostolique.

Il n'est donc pas exact de conclure que pour Tertullien l'Écriture serait en soi insuffisante ou incomplète, ou que la tradition orale serait supérieure à l'Écriture², puisque leur contenu est identique. Mais il est vrai que la possession matérielle des Écritures ne suffit pas à justifier les gnostiques ou Marcion quand ils se réclament de la doctrine des apôtres. Il faut en avoir appris des apôtres la *signification*³.

fait autorité dans l'Église du Christ : tel est le germe commun de l'excellence de la tradition orale et du Canon du N. T. »

1. Cf. J. A. MOEHLER, *op. cit.*, p. 51.

2. Comme le prétendent, par exemple, VAN DEN EYNDE et E. C. BLACKMANN, *op. cit.*, p. 94, etc.

3. On peut rapprocher de ce point de vue celui que fait valoir P. BENOÎT dans une intéressante recension du cahier de O. CULMANN sur la Tradition : « Il y a place, à côté de cette fixation écrite, pour tout un commentaire qui

Les hérétiques ont beau invoquer les Livres saints, même s'ils ne les interpolent pas, ils ne peuvent qu'en mésuser, parce qu'ils ne les ont pas reçus¹. Ils restent en dehors de la tradition des apôtres. Les Écritures n'ont qu'un sens, celui que les apôtres leur ont donné et qu'ils ont enseigné aux Églises apostoliques.

Par contre, à celui qui demandera comment interpréter les Écritures sans crainte d'erreur, ou même comment en comprendre les passages difficiles, on répondra qu'il lui suffit de ne jamais s'écarter de ce que les Églises apostoliques croient et enseignent (12, 5 ; 19, 3) et de rejeter toute exégèse qui ne s'harmoniserait pas avec la règle de foi, c'est-à-dire avec l'ensemble de la Révélation².

La position de Tertullien est donc parfaitement cohérente quand il s'interdit de discuter avec les hérétiques à partir des Écritures. Non que celles-ci soient imprécises ou ambiguës, mais parce que, en dépit des apparences, elles ne constituent pas véritablement une base commune entre catholiques et hérétiques. Ceux-ci n'ayant pas la foi ne sauraient

l'entendre, la prolonger et aide à bien l'entendre dans le sens vrai de ses auteurs : expression vécue, mouvante et orale de la « règle de la foi » révélée à la génération apostolique, pour laquelle les textes fixés par écrit sont bien une norme, mais non pas une borne » (in *Revue Biblique*, LXII (1955), p. 260).

1. K. E. SKYDSGAARD présentant cette conception des Pères telle qu'elle se trouve reprise aujourd'hui par les théologiens catholiques dit très heureusement : « Die Schrift muss durch die lebendige Tradition gelesen werden... Ausserhalb dieser lebendigen katholischen Tradition wird die Schrift unvermeidbar missverstanden und falsch gedeutet... » (*Schrift und Tradition, Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie, in Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, I (1955), p. 161-179), 165. — Cette notion de tradition vivante a été surtout mise en valeur par Moehler et les héritiers de sa pensée, voir en particulier : J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Ueberlieferung*, 1942. — Cf. M. J. CONGAR, *L'Esprit des Pères d'après Moehler et L'hérésie, déchirement de l'unité d'après Moehler*, in *Esquisses du Mystère de l'Église*, 1^{re} éd., Paris, 1941, p. 129-148, 149-165.

2. *Adv. Prax.*, 20 (III, 263, 12-18). — E. FLESSEMAN note très justement que selon Tertullien : « Scripture should be interpreted according to the tradition of the church ; and that this tradition is at the same time the immutable content of scripture, which finds its expression in the preaching and confession of the church, with assistance of the Holy Spirit » (*op. cit.*, p. 195, voir encore p. 178-179) ; VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 269-270 ; G. BARDY, *op. cit.*, in *D. T. C.*, t. XV, 1, col. 144.

in favour of the apostles. A real contradiction between the written and the oral Gospels is literally inconceivable. Thus Tertullien may conclude that "The faith could not subsist there, where the text or the sense of the scriptures are altered". Any alteration of the scriptures supposes or entrains an alteration of the doctrine and inversely the true doctrine could only subsist there, where the true scriptures are. Also any interpolation or mutilation of the scriptures, suffices to expose an alteration of the doctrine, and inversely, if we can establish that the heretics are not in possession of the doctrine of the apostles, we prove in so doing that they have no right to invoke the scriptures. Precisely, as the prescription of novelty reveals that the heretics do not date back to the apostles and so cannot avail themselves of the faith of the apostles, they cannot any the more avail themselves of the books of the apostles.

Thus, Tertullien is far from opposing oral tradition and Scriptures or even thinking that the revelation is partly contained in the scriptures and partly in the oral tradition, because in supposing it, he would ruin the basis of his reasoning. His demonstration refers to whether it is impossible to pitch one against the other the different forms of the apostolic depository, or if oral tradition and the scripture exist in some way one within the other and contain in equivalent fashion the apostolic message.

Thus it is not exact to conclude that for Tertullien the scripture would in itself be insufficient or incomplete or that oral tradition would be superior to the scripture, since their content is identical. But it is true to say that the material possession of the scriptures is insufficient in justifying the Gnostics or Marcion when referring themselves to the doctrine of the apostles. The signification had to be appraised from the apostles.

Little does it avail the heretics to invoke the Holy books even when they do not interpolate them, they can only misuse them, because they have not received them. They remain outside the tradition of the apostles. The scriptures have only one sense, that which the apostles have given them and which they taught to apostolic churches.

Thus, to whomever shall ask, how to interpret the scriptures without fear of error, or even, how to understand the difficult passages, we say it will suffice for him never to stray from that which the apostolic churches believe and teach (12,5; 19,3) and to reject any imputation which does not harmonise with the rule of faith, that is to say, with the whole of the Revelation.

Tertullien's position is thus perfectly coherent, when he forbids himself to discuss with the heretics on the subject of the Scriptures. Not that they be imprecise or ambiguous, but because, in spite of appearances, they do not genuinely constitute a common basis between catholics and heretics. The latter not having the faith would no/

non plus avoir la véritable intelligence des Écritures. Bien que nées du germe de la vérité, les doctrines des hérétiques sont devenues totalement étrangères à la doctrine des apôtres (7, 9 ; 36, 6) ¹. Aussi lorsqu'ils en appellent aux Écritures, ils ne peuvent que leur faire dire ce qu'elles ne disent pas. Comme nous l'avons rappelé précédemment, les Écritures divinement inspirées demeurent voilées pour ceux qui ne les lisent pas dans l'Église, car, pour les comprendre, il faut une inspiration inhérente seulement à l'Église ². « Là où est l'Église, là aussi est l'Esprit Saint et l'Esprit est Vérité » ³.

D. Tertullien et Irénée.

Cette doctrine de la Tradition est brillamment exposée dans le *De praescriptione*, mais Tertullien n'en est pas l'inventeur. On n'y trouve, assure D. van den Eynde, après P. Monceaux et P. Batiffol, aucun élément essentiel qui ne soit déjà dans la « démonstration » d'Irénée ⁴. De fait, les ressemblances entre le *De praescriptione* et l'*Adversus haereses* sont telles que pour chaque paragraphe du premier l'on pourrait renvoyer à un passage parallèle du second. Dans quelle mesure Irénée lui-même fit-il œuvre originale, il est difficile d'en décider tant que l'on n'aura pas retrouvé les grandes œuvres du II^e siècle : *Souvenirs d'Hégésippe*, *Traité contre Marcion* de Justin et de Théophile d'Antioche, les

1. Cf. *De bapt.*, 15, 1-2 : « Les hérétiques n'ont ni le même Dieu ni le même Christ que les catholiques, n'ont rien de commun avec ceux-ci. »

2. Expression de Serge BOULGAROFF, *L'Orthodoxie*, Paris, 1938, p. 27, citée par Nicolas ARSENEV, *The Teaching of the orthodox Church in the relation between Scripture and Tradition*, in *Eastern Churches Quarterly*, Suppl. Issue, VII (1947), p. 25, note 1. Celui-ci écrit de son côté : « It is the Spirit of God inhabiting the Church which is decisive ; it is the spiritual life of the Church which is decisive and constitutes the unity between Scripture and Tradition » (*ibid.*, p. 25).

3. Cf. p. 44, note 1.

4. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 202 ; P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 331 ; P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 328. L'ouvrage de A. M. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel de praescriptione haereticorum di Tertulliano*, *Studio storico dogmatico* (Lateranum, N. S., t. I, fasc. 4), Rome, 1935, nous est demeuré inaccessible.

vingt livres de Méliton de Sardes, etc. ¹. Divers indices pourtant laissent croire que la notion d'apostolicité n'était pas inconnue au II^e siècle, en particulier dans les régions d'Asie Mineure d'où Irénée est originaire ². Cette réserve ne saurait toutefois diminuer les mérites ni d'Irénée ni de Tertullien.

Entre Irénée et Tertullien, les différences concernent moins le fond de la doctrine que la forme. Irénée est plus lyrique, plus chaleureux. Il s'essaye à montrer comment la tradition est en elle-même principe de vie et d'élan spirituel. On a même prétendu qu'un tel mouvement nous emportait bien loin du juridisme un peu figé du *De praescriptione* ³. Il ne faudrait cependant pas exagérer en ce sens : c'est le cadre de l'argumentation, non son esprit, qui est d'origine juridique et, en définitive, le « juridisme » de Tertullien abrite et défend une doctrine qui n'est pas moins mystique et spirituelle que celle d'Irénée. Nous avons suffisamment insisté sur ce point.

Tertullien d'ailleurs, plus qu'Irénée, met en relief le rôle de l'Esprit Saint dans la tradition de la doctrine, sa conservation et sa transmission ⁴. Différence d'accent tout au plus, car Irénée affirme aussi que la prédication des apôtres se maintient intacte dans l'Église sous l'action de l'Esprit Saint, qu'il y a implication mutuelle de la foi, de l'Église et de l'Esprit Saint ⁵. C'est de lui que vient cette magnifique formule que devait lui envier Tertullien : « Là où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute sa grâce. Et l'Esprit, c'est la Vérité ⁶. » Mais ce thème n'est pas développé dans le passage où Irénée

1. Cf. B. REYNERS, *art. cit.*, p. 191.

2. Par exemple les fragments d'HÉGÉSIPPE conservés par EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 22, ceux de DENYS DE CORYNTHÉ, *H. E.*, IV, 23, de l'auteur anonyme du *traité contre Artémon*, *H. E.*, V, 28, de l'auteur anonyme anti-montaniste, *H. E.*, V, 16, 7 ; l'inscription d'Abercius (cf. *D. T. C.*, t. I, col. 57, *D. A. C. L.*, I, col. 168-187, VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 208-209, etc.).

3. H. HOLSTEIN, *La tradition des apôtres...*, in *Rech. Sc. Relig.*, XXXVI (1919), p. 235.

4. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 203.

5. Cf. F. M. SAGNARD, *Introduction au Livre III de l'Adversus haereses* (coll. « Sources Chrétiennes », n° 34), p. 21-29, spécialement p. 26-28.

6. *Adv. Haeres.*, III, 24, 1 (éd. SAGNARD, p. 401).

more, have the true intelligence of the scriptures. Thus born in the germ of the truth the doctrines of the heretics, have become totally alienated to the doctrine of the apostles (7,9; 36,6) So whenever they call on the scriptures, they can only make them say, that which they do not say. As we have recalled latterly the scriptures, divinely inspired remain veiled to those who do not read them in the Church, for, to understand them, requires an inspiration, inherent only in the Church. "There where the Church is, there is also the Holy Spirit and the Spirit is Truth".

D. Tertullien and Irenee.

This doctrine of the tradition is brilliantly exposed in the De Praescriptione but Tertullien is not its inventor. We do not find in it, assures D. van den Eynde, following P. Monceaux and P. Battifol, any essential element which is not already in the "demonstration" by Irenee. In fact, the resemblances between the De Praescriptione and the Adversus haereses are such that for each paragraph in the former we could refer to a parallel paragraph in the latter. In what measure did Irenee himself do original work; it is difficult to decide it so long as the great works of the 2nd century have not yet been recovered, amongst them such as: souvenirs, by Hegesippus, treaties against Marcion by Justin and by Theophilus of Antioch, the twenty books of Meliton de Sardes, etc. However, various signs lead us to believe that the notion of apostolicity was not unknown in the 2nd century, in particular in the regions of Asia Minor, whence Irenee originated. This reserve could not however lessen the merits either Irenee's or Tertullien's.

Between Irenee and Tertullien the differences are lesser in basis than on form. Irenee is more lyrical, more animate, he tries to show how the tradition is in itself, principle of life and of spiritual impetus. It has even been claimed that such a movement took well away from the Judiciality somewhat fixed in the De Praescriptione. It should not however be exaggerated in this sense. It is the framework of the argumentation, and not its Spirit, which is of judicial origin and in definitive, the "judiciality" of Tertullien shelters and defends a doctrine which is no less Mystical and Spiritual than Irenee's. We have sufficiently insisted on this point.

Besides, Tertullien, more than Irenee puts in relief the role of the Holy Spirit in the tradition of the doctrine, its preservation, and its transmission. An accentual difference at most, for Irenee also affirms that the preaching of the apostles remains intact in the church by the action of the Holy Spirit, so that there is a mutual implication of the faith, of the church and of the Holy Spirit. It is from him that this magnificent formula derives, and which Tertullien must have envied Him. "There where the Church is, there also is the spirit of God; and there where the spirit is, there also is the church and all his grace. And the Spirit, is the Truth. But this theme is not developed in the passage where Irenee /

traite expressément de la Tradition. Dans cette section, il n'évoque l'action de l'Esprit Saint que pour établir contre les gnostiques la plénitude de connaissance des apôtres. Le mérite de Tertullien est d'avoir mieux dégagé cet aspect fondamental. Plus vigoureux dialecticien qu'Irénée, il sut faire la synthèse des diverses considérations éparpillées dans l'œuvre de son devancier, les présenter systématiquement et en déduire rigoureusement toutes les conséquences.

Par contre Irénée a peut-être mieux reconnu le rôle de la succession des évêques dans la transmission du dépôt apostolique¹. Différence d'accent, ici également, car le célèbre développement d'Irénée dans le livre III de l'*Adversus haereses* sur les églises de Rome, Smyrne et Éphèse trouve son équivalent dans le chapitre 32 du *De praescriptione*². La succession ininterrompue des évêques (de telle manière que le premier évêque ait eu comme garant et prédécesseur l'un des apôtres ou l'un des hommes apostoliques, 32, 1) est présentée par Tertullien comme le signe convaincant du caractère apostolique des Églises³. Cette succession en est

1. Sur la succession apostolique, cf. A. ERNHARDT, *The apostolic Succession in the first two centuries of the Church*, London, 1953, p. 107-131. L'auteur montre heureusement comment Irénée, puis Tertullien font de la succession épiscopale la garantie et le signe de la tradition apostolique ; par contre, sa tentative de prouver que les listes épiscopales continuent celles des grands prêtres conservées dans la tradition synagogale ne nous semble pas concluante. Les textes de Tertullien cités pour l'appuyer ne sont pas si affirmatifs ; G. DIX, *Le Ministère dans l'Église ancienne*, Paris, 1955, ch. 3, p. 37 ss.

2. L'identité de vue entre Irénée et Tertullien est reconnue par la plupart des historiens des doctrines : A. ERNHARDT, H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, p. 190 ; E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique* in *Rev. Hist. Phil. Relig.*, XXXIV (1954), p. 1-29, spécialement p. 22-23. Celui-ci distingue entre Tertullien apologiste catholique et Tertullien devenu montaniste (p. 22), mais en accentuant moins les différences que P. Batiffol ou Karl Adam. E. Altendorf, au contraire, pense que l'ecclésiologie de Tertullien est restée identique, affirmation qui ne tient pas compte de l'évolution frappante de Tertullien pour ce qui concerne les traditions non écrites par exemple (voir à ce sujet l'article de F. DE PAUW, déjà mentionné). J. QUASTEN, *Patrology*, t. 2, Utrecht, 1953, p. 331, tient, comme K. Adam et P. Batiffol, pour un changement radical.

3. Toutefois, à la différence de son devancier, Tertullien ne donne pas la liste nominale des évêques, ce qui n'est peut-être pas sans signification. —

une preuve historique, du même ordre que celle de la possession des lettres de saint Paul ou de la chaire des apôtres par ces mêmes Églises.

Le défaut de succession apostolique dans une Église suffit donc à mettre en évidence son caractère hérétique. Mais pouvons-nous dire que la continuité matérielle de l'épiscopat transmet aux Églises l'apostolicité ou, selon les termes d'une théologie plus élaborée, qu'elle est « le signe efficace de l'apostolicité, de la fidélité de l'Église à la mission des apôtres »¹ ? La réponse à une telle question doit sans doute être nuancée. Il n'est pas sûr en effet que l'on puisse relever une différence de perspective entre le chapitre 32 du *De praescriptione* et le chapitre 5 du livre IV de l'*Adversus Marcionem*, qui fait appel lui aussi à l'*Ordo episcoporum* comme signe de l'apostolicité des Églises. Or à l'époque où Tertullien écrivait ce dernier ouvrage, il était devenu montaniste et opposait l'Église de l'Esprit à l'Église hiérarchique. Même alors il ne cessait pas de tenir à l'institution des évêques, car celle-ci faisait partie de la tradition des apôtres². Dans le même

Sur la présentation de la succession épiscopale comme signe de l'apostolicité des Églises, cf. les remarques de Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I, p. 658.

1. Cf. L. M. DEWAILLY, *Mission de l'Église et Apostolicité*, in *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, XXXII (1948), p. 25.

2. Cf. de fuga, 13 (OEHLER, t. I, p. 490) : « Hanc episcopatu formam apostoli providentius condiderunt. » — Quoi qu'il en soit des lacunes de sa théologie de l'épiscopat, Tertullien témoigne en tout cas de l'existence en son temps d'un épiscopat à qui revient la responsabilité des dernières décisions dans tous les faits et gestes de l'Église, par exemple le baptême (*De bapt.*, 17), l'eucharistie (*De idol.*, 7, *De cor.*, 3), les jeûnes (*De ieiunio*, 13), les excommunications (*De pud.*, 14 et 16). Les fidèles doivent respect et obéissance à l'évêque (*De praesc.*, 42, 5 ; 41). Cf. H. JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 72-77 ; A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 219 ; K. RAHNER, *Zur Theologie der Bischof bei Tertullian*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift K. Adam)*, Düsseldorf, 1952, p. 152 et note 16. — Le rôle que T. reconnaît à la fonction et à la succession épiscopales ne permet donc pas de prétendre que pour Tertullien « Les évêques sont nécessaires au bene esse de l'Église, non à son esse » (E. FLESSEMAN, *op. cit.*, p. 153), ou que « Hierarchische Züge sind dem Kirchenbegriff Tertullians nicht wesentlich » (A. BECK, *op. cit.*, p. 58, voir aussi p. 54-57). A. HARNACK disait de façon plus nuancée, et aussi plus juste, que la succession des évêques n'était qu'indirectement essentielle à la notion d'Église de Tertullien (*Dogmengeschichte*, t. I, p. 29).

deals expressly with the tradition. In that section, he evokes the action of the H.ly Spirit only for establishing against the heretics the fullness of knowledge of the apostles. Tertullien's merit rests in a better clarification of this fundamental aspect. A more forceful dialectician than Irenee, he knew how to make a synthesis of the sundry considerations scattered among the works of his forerunner. How to present them systematically, and strictly deduce from them all the consequences.

By contrast, Irenee has perhaps better recognised the role of the succession of bishops in the transmission of the apostolic repository. Accentual differences here, as well, because Irenee's framed development in book III of the Adversus Haereses on the churches of Rome, Smyrne, and Ephesus finds its equivalent in chapter 32 of the De Praescriptione. The uninterrupted of bishops (in such a manner that the first bishop had had as guarantor and predecessor one of the apostles, or one of the apostolic men. This succession is an historical proof of it, of the same order as that of the possession of letters from Saint Paul, or of the apostolic, by these same churches.

The default of apostolic succession in a church suffices to show in evidence its heretical character. But can we say that the material continuity of the episcopate transmits to churches the apostolicity or, according to the terms of a more elaborate theology, that it is "the effective sign of the apostolicity, of the faithfulness of the church in the mission of the apostles"? The answer to such a question must no doubt be nuanced. It is in effect not certain that we might detect a difference of perspective between chapter 32 of the De Praescriptione and chapter 5 in book IV of the Adversus Marcionem which also refers to the Ordo episcoporum as a sign of the apostolicity of churches. Thus at the time when Tertullien was writing this latter work, he had become a montanist, and opposed the church of the spirit to the Hierarchical Church. Thus even then, he never ceased to believe in the institution of bishops, because it was part of the tradition of the apostles. In the same/

livre de l'*Adversus Marcionem*¹, il parle des évêques comme de ceux qui ont reçu la mission d'être à la tête des Églises à la suite des apôtres. Ils sont les intendants du royaume de Dieu. A ce titre, ils jouent un rôle nécessaire dans le gouvernement des Églises et le maintien de la discipline. Mais il ne leur accorde aucun charisme attaché à la fonction. Le *De pudicitia* révèle cela clairement : Tertullien ne reconnaît d'autorité aux évêques que pour autant qu'ils participent personnellement à l'Esprit animant l'Église². Dans cette perspective, l'apostolicité des personnes reste entièrement conditionnée par celle de la doctrine et l'appartenance à l'Église³. Tertullien aurait sans doute refusé de considérer comme successeur des apôtres l'évêque régulièrement ordonné mais qui, par la suite, serait devenu hérétique, schismatique ou aurait commis un péché l'excluant de la communauté des fidèles ; a fortiori les évêques qu'il aurait pu consacrer.

Déjà, dans le *De praescriptione*, l'insistance de Tertullien sur l'apostolicité des Églises laisse penser que l'apostolicité des personnes se trouve totalement subordonnée à celle des objets qu'il s'agit de transmettre⁴. Les évêques ne détiennent

1. *Adv. Marc.*, IV, 29 (III, 5-9).

2. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 190-193 ; K. ADAM, *op. cit.*, p. 56 ss.

3. EINAR MOLLAND (*art. cit.*, p. 22) note justement que dans cette perspective « un évêque se trouve dans la succession s'il est le successeur légitime de son prédécesseur et s'il reste fidèle à la doctrine de l'Église ».

4. J. STIRNIMANN (*op. cit.*, p. 149 ss.) souligne vigoureusement que T., dans le *De praescriptione*, ne voit dans les évêques que les témoins de la doctrine, au même titre que les chefs d'école de droit ne sont en principe que les témoins de la doctrine du premier maître. De même A. BECK (*op. cit.*, p. 58) relève que chez T. les évêques ne jouissent d'aucune autonomie doctrinale : « Keine selbständige Lehrgewalt, sondern nur Lehrmitteilung und Lehrschutz. » — Il est vrai que la tradition et la succession telles qu'elles existaient dans les écoles de droit ou de philosophie (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, XIV, 62-64 ; voir les textes rassemblés par A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1931, p. 7-11 et H. VON CAMPENHAUSEN, *Lehrreihen und Bischofsreihen im 2. Jahrhundert*, in *In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, p. 242-244) ont dû, dans une certaine mesure, servir de modèle aux Pères pour l'élaboration de la notion de tradition ; mais, même chez T., le rôle de l'évêque, tout en débordant celui d'un chef d'école, apparaît plus restreint : son pouvoir d'initiative dans l'ordre doctrinal est en effet infiniment moindre, sa mission se bornant à garder, protéger et transmettre. — Les critiques de J. STIRNIMANN nous paraissent aussi un peu injustes, con-

la succession apostolique qu'en tant qu'ils dirigent une Église apostolique. En d'autres termes, la succession apostolique est le bien de l'Église qui la possède, non du seul évêque qui se trouve établi à sa tête. Or telle serait aussi la pensée d'Irénée¹. Dans cette perspective, il est naturel que l'intérêt des Pères se porte davantage sur les Églises que sur la fonction épiscopale, ce qui, pourtant, ne veut pas dire que celle-ci ne soit pas essentielle pour constituer l'Église².

Erich Caspar a bien montré, de son côté, que les listes épiscopales dépourvues de dates, établies par Hégésippe, Irénée et Tertullien, présentaient un caractère dynamique et interne qui les opposaient par exemple aux listes royales ou à celles des consuls romains³. C'est que Tertullien, pas plus qu'Irénée, n'avait le souci de faire œuvre d'historien, de fixer une chronologie absolue qui servirait de cadre au récit des événements d'une période donnée. Son propos

damnant sans chercher à dégager l'âme de vérité de la position de T. Celui-ci, comme Irénée, avait le sentiment très vif que « les fonctions apostoliques sont exclusivement subordonnées aux objets qu'il s'agit de transmettre », « que la succession est au service de la tradition pour la transmettre et la protéger » (L. M. DEWAILLY, *art. cit.*, p. 25 et 26).

1. Cf. EINAR MOLLAND, *Irenaeus of Lugdunum and the apostolic Succession*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, I (1950), p. 12-28, spécialement p. 25-26 (précédemment paru en norvégien dans le *Festskrift till J. Nørregaard*, Copenhague, 1947, p. 157-176). Lire les observations judicieuses de J. RAULIN sur cet article dans *Rev. Hist. Ecclés.*, 1948, p. 783-784. E. LANNE, *Le ministère apostolique dans l'œuvre de saint Irénée*, in *Irenikon*, XXV (1952), p. 113-141, en particulier p. 130-131 (à qui nous avons emprunté quelques formules). Ce dernier ajoute : « Ce point de vue nous est assez peu familier, mais il souligne que saint Irénée envisageait avant tout l'Église-corps du Christ », fondée par les apôtres, comme un seul tout, un seul organisme animé par l'Esprit Saint, l'évêque ayant sa raison d'être à cause de l'Église, et celle-ci trouvant dans la succession de ses évêques à partir des apôtres la garantie de la pureté de la tradition dont elle vit » (p. 130-131).

2. Cette perspective était familière aux Pères. G. BARDY observe ainsi à propos des lettres de Denys de Corinthe que toutes sont adressées à des Églises, comme l'avaient été celles de Clément et d'Ignace, et non à des évêques, bien que ceux-ci y soient expressément nommés (EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, IV, 23, Sources Chrétiennes, n° 31, p. 203, note 6).

3. Cf. ERICH CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft.) Geisteswissenschaftliche Klasse*, 2. Jahrg., Heft 4, Berlin, 1926, p. 239, 254 et passim. — Voir encore P. BATAIFFOL, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1938, p. 170.

book of the *Adversus Marcionem*, he speaks of bishops, as of those who have received the mission to be at the head of the Churches, in the wake of the apostles. They are the intendants of the Kingdom of God. In that respect they play a necessary role in the government of churches and the maintenance of discipline. But he does not accord any charisma to their part in the function. The *De pudicitia* reveals that clearly: Tertullien recognises the authority of the bishops only to the extent of their personal participation to the Spirit animating the Church. In this perspective, the apostolicity of persons remains entirely conditioned by that of the doctrine and its relation to the Church. Tertullien would no doubt have refused to consider as successor to the apostles, a bishop, properly ordained, but who would later have become a heretic, schismatic, or had committed a sin excluding him from the community of faithfuls, A fortiori the bishops he could have consecrated.

Already, in the *De Praescriptione*, Tertullien's insistence upon the apostolicity of churches makes believe that the apostolicity of persons finds itself totally subordinated to that of objects, meant for transmission. The bishops detain the apostolic succession only to the extent of guiding an apostolic church. In other words the apostolic succession is the Heirloom of the church which possesses it not solely the bishop's who finds himself at the head of it. Thus, such will also be Irene's belief. In this perspective, it is natural that the concern of the Fathers dwells more upon the churches, than on the episcopal function, which does not mean to say that the latter is not essential to constitute the church.

Erich Caspar, for his part has well demonstrated that the episcopal lists, drained of dates, established by Hegesippus, Irene' and Tertullien presented a dynamic and internal character which, for instance, opposed them to royal lists or to those of roman consuls. It is that Tertullien no more than Irene, did not have to worry about being historical, in the sense of fixing an absolute chronology, which would serve as the framework of reference to events of a given period. Its purpose /

était tout autre, essentiellement théologique. Il voulait montrer comment les Églises d'aujourd'hui se rattachaient vitalement aux apôtres et au Christ. C'est cette identité à travers les siècles, cette continuité dynamique et vitale qu'il envisageait d'abord et cherchait à mettre en évidence. A ses yeux, la continuité de l'épiscopat n'était que le signe, le témoin et la garantie de cette continuité plus profonde.

Même dans cette perspective, toutefois, la continuité matérielle de l'épiscopat ne cessait pas de jouer un rôle nécessaire. Car c'est dans l'ordre de succession des évêques, selon la célèbre formule d'Irénée, que « la tradition qui est dans l'Église à partir des apôtres et la prédication de la Vérité sont parvenues jusqu'à nous »¹. Succession des évêques et tradition apostolique *διαδοχή* et *παράδοσις* sont deux termes indissociables², qui s'impliquent réciproquement. Quelques décades après Tertullien, ils deviendront même pratiquement synonymes³. Il ne saurait donc y avoir véritable tradition apostolique là où la succession épiscopale a été une fois brisée. Par contre, la continuité matérielle de l'épiscopat permet de présumer de l'apostolicité d'une Église locale.

Mais Tertullien, pas plus qu'Irénée, n'éprouve le besoin de préciser la nature du rapport entre la consécration épiscopale et la succession apostolique. Dans le *De praescriptione*, il ne fait qu'une seule et brève allusion aux ordinations. Elle suffit cependant pour attester l'existence d'« ordinations régulières » dans les Églises de son temps et l'importance qu'on y attachait⁴. Mais l'attention de Tertullien ne s'arrête

1. Cf. *Adv. Haer.* 3,3 (éd. SAGNARD, p. 108).

2. D'autres textes cités par Eusèbe attestent également cette relation constante entre tradition et succession. Cf. *Hist. Ecclés.*, III, 37, 4 (éd. BARDY, I, p. 152), V, 16, 7 (II, p. 48), V, 25 (p. 72). Voir encore E. CASPAR, *op. cit.*, p. 229-230. — L'effort personnel de E. CASPAR (*op. cit.*, p. 247-248, 251-255 ; *Geschichte des Papsttums...*, Tübingen, 1930, p. 8-11) pour dissocier apostolicité des Églises et successions épiscopales aux deux premiers siècles n'est pas convaincant. H. VON CAMPENHAUSEN (*art. cit.*, p. 248) reconnaît que rien n'autorise à mettre en doute le caractère épiscopal des listes primitives.

3. Cf. E. CASPAR, *Die älteste...*, p. 230-233 ; *Geschichte*, p. 10.

4. Cf. *De praesc.*, 41, 6. Voir encore *De exhort. cast.*, 11 (OEHLER, I, 753). *De monogamia*, 12 (OEHLER, I, 781). Cf. H. JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 48 ; St. W. J. TREUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p. 70.

pas à cet aspect. Comme Grégory Dix l'a bien montré, ni Irénée ni Tertullien n'avaient à défendre la validité de pouvoirs sacramentels, mais la pureté doctrinale des Églises. Il s'agissait donc pour eux d'opposer aux gnostiques et aux hérétiques une continuité d'enseignement, c'est-à-dire pratiquement « une succession assurée par des hommes occupant la même 'chaire officielle' de docteur et demeurant fidèles aux instructions reçues au temps de leurs prédécesseurs » et des apôtres¹. C'était la seule forme de succession pouvant efficacement manifester la vérité doctrinale des Églises. Dans le contexte polémique de l'époque, il était naturel que l'évêque fut d'abord présenté comme un docteur revêtu d'autorité, un témoin éminent de l'enseignement apostolique plutôt que comme un pontife². Mais Tertullien pas plus qu'Irénée n'ignore la succession sacramentelle des évêques, comme le prouve l'allusion du chapitre 41, et ils la présupposent à l'autre forme de succession.

Nous ne croyons donc pas trahir la pensée de Tertullien en assurant que pour lui la succession épiscopale transmise par l'imposition des mains est non seulement le signe de l'apostolicité des Églises, mais encore qu'elle la leur transmet efficacement³. Toutefois la validité des ordinations se

1. Gregory Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, p. 42. Voir encore p. 37. Au temps d'Irénée et de Tertullien, l'accent n'est pas mis sur la succession sacramentelle de l'évêque aux évêques qui l'ont consacré. Comme le dit très justement G. Dix, l'accent porte sur le fait que l'évêque succède dans son ministère à son prédécesseur sur un siège particulier. Il en sera autrement au temps de saint Cyprien. Les circonstances historiques auront alors changé. P. BARRIFOL met bien en relief la différence de perspective : « Avec saint Irénée, écrit-il (*Cathedra Petri*, p. 173), la pensée catholique s'attache à dire que le *κλήρυμα* des apôtres, criterium de la foi, est authentiqué par la succession ou *διαδοχή*, des évêques. Avec saint Cyprien, cette même pensée s'attache à dire que l'épiscopat est légitimé par cette même *διαδοχή*. C. H. TURNER avait déjà attiré l'attention sur cette différence de perspective, cf. *Apostolic Succession in Essays on the early History of the Church and the ministry*, 1921, spécialement p. 141-142.

2. Cf. G. DIX, *op. cit.*, p. 40, 42-43, 46. Hippolyte assure même que l'évêque, en tant que successeur des apôtres, participe à la grâce des apôtres et jouit ainsi d'une grâce spéciale d'enseignement. On ne trouve aucune affirmation de ce genre chez Tertullien (cf. HIPPOLYTE, *Refutatio, Prooemium*, 6. éd. WENDLAND, p. 3).

3. Certaines formules d'Irénée se laissent interpréter en ce sens. Outre le

was quite different, essentially theological. He wanted to show how vital to the churches of today is their relation to the apostles and to Christ. It is this identity, spanning the centuries, this dynamic and vital continuity, which he first envisaged and sought to show in evidence. To Him, the continuity of the episcopate was only the sign, the witness to the guarantee of this greater continuity. Even in this perspective, the material continuity of the episcopate did not always cease to play a necessary role. For it is in the order of succession of bishops, according to Irene's well known formula that "the tradition which is in the church since the apostles and the preaching of the Truth are passed on to us". Succession of bishops and apostolic tradition (greek) and (greek) are two indissociable terms, which implicate mutually. A few decades after Tertullien they will thus become practically synonymous. So there could be no genuine apostolic tradition where the episcopal succession had once been broken. By contrast, the material continuity of the episcopate permits to presume of the apostolicity of a local church.

But Tertullien, no more than Irene, does not feel the need to specify the nature of rapport between the episcopal consecration, and the apostolic succession. In the De Praescriptione he makes only one brief allusion to ordinations. However, it suffices to attest the existence of "proper ordinations" in the churches of his day and the importance attached to it. But Tertullien's attention does not stop on this aspect. As Gregory the Tenth has well demonstrated, neither Irene nor Tertullien had to defend the validity of sacramental rights, but only the doctrinal purity of the churches. Thus it is up to them to oppose to gnostics and to heretics a continuity of teaching, that is to say practically "a succession assured by men occupying the same official chair of doctor and remaining faithful to instructions received in the times of their predecessors" and the apostles. It was the only form of succession capable of effectively manifesting the doctrinal truth of churches. In the polemical context of the epoch, it was natural that the bishop be thus, presented as a doctor vested in authority, an eminent witness of the apostolic teaching rather than as a pontiff. But Tertullien, like Irene does not ignore the sacramental succession of Bishops, as the allusion from chapter 41 proves, and they pre-suppose it to the other form of succession.

We do not think, that we are betraying Tertullien's belief, by assuring that for him, the episcopal succession transmitted by the imposition of hands is not only the sign of the apostolicity of churches but also that it transmits it to them effectively. However, the validity of ordinations finds itself /

trouve subordonnée à diverses conditions, en particulier à la fidélité doctrinale de celui qui transmet et de celui à qui l'on impose les mains, l'apostolicité des personnes ne devant pas être séparée de celle des objets.

Mais il vaut mieux reconnaître que nous posons là un problème que ni Irénée ni Tertullien ne se sont explicitement posé ou qu'en tout cas ils n'ont pas parfaitement tiré au clair. Et il est dangereux de vouloir dégager des conclusions précises de textes trop rares ou trop vagues.

Quoi qu'il en soit, la pensée de Tertullien ne paraît pas différer essentiellement de celle de saint Irénée. Il est vrai que ce dernier sut mieux mettre en relief le rôle et la mission de la hiérarchie. Mais nous devons nous rappeler qu'Irénée fut évêque, alors que nous ne sommes pas même assurés que Tertullien fut prêtre¹.

V. Influence et survivance du De praescriptione.

J. Turmel a jadis prétendu, et beaucoup l'ont répété à sa suite, que le *De praescriptione haereticorum* avait joué dans la dogmatique catholique un rôle analogue à celui de certains traités d'Augustin, « qu'il avait servi de moule à la pensée catholique »². De telles formules nous paraissent nettement exagérées. Tertullien, nous l'avons à maintes reprises souligné, se contenta de donner plus d'éclat à des idées déjà traditionnelles de son temps. C'est lui faire trop d'honneur que de lui attribuer l'invention de l'« esprit catholique ». Ne

texte cité plus haut, voir *Adv. haer.*, III, 2, 2 (éd. SAGNARD, p. 100-101) : « ...Traditionem quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur... »

1. Sur le problème du sacerdoce de Tertullien, attesté par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53, cf. G. F. DIERKS, *Tertullianus, de Oratione*, Bussum, 1947, p. 207 ss. et Ch. MOHRMANN, *Tertullianus, Apologeticum en andere Geschriften...*, p. XXXVI-XXXVIII, qui lui donnent des solutions opposées.

2. Cf. J. TURMEL, *Tertullien (La pensée chrétienne, textes et études)*, Paris, 1904, p. 57, cité et approuvé par J. L. ALLIE, *L'argument de praescription...* p. 120 ; P. DE LABRIOLLE, *Introd.*, p. XXXIII.

serions-nous pas plutôt en droit de nous étonner de retrouver si peu de traces de ce traité chez les Pères latins ? N'est-il pas en effet le plus brillant, le plus valable et le plus traditionnel des écrits de Tertullien ? Et pourtant les Pères anciens ne le citent que rarement. Sans doute parce que la réputation d'hérétique attachée au nom de Tertullien portait à mésestimer même ses œuvres catholiques¹. Le Pseudo-Cyprien², Jérôme, Isidore de Séville³ ne lui empruntent que des anecdotes ou des informations secondaires. Il marqua beaucoup plus profondément le *De unitate Ecclesiae* de Cyprien, peut-être les épîtres de Pacien et, un peu plus tard, le *Commonitorium* de Vincent de Lérins où les rapprochements sont trop évidents pour être dus au hasard⁴. Mais aucun de ces auteurs ne reprend l'argument de prescription tel que Tertullien l'avait développé. Optat de Milève⁵,

1. Sur les citations de Tertullien chez les Pères, cf. A. HARNACK, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*, in *Sitzungsberichte der könig. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, XX (1895), p. 545-573, dont l'essentiel est reproduit par A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, p. 499-502.

2. Aux références données dans les notes explicatives, ajouter ch. 12 (HARTEL, III, 61, 25-27) où le mot même *praescriptio* apparaît, mais sans signification technique. — L'auteur de l'*Ad Novatianum* est sans doute un évêque africain du III^e siècle. L'attribution de l'ouvrage à Nyste II, proposée et défendue par A. HARNACK (cf. *Texte und Untersuch.*, Bd XIII, H. 1 et Bd XXX, H. 3, p. 116-126), n'a pas été acceptée par l'ensemble des historiens.

3. Voir les textes cités dans les notes explicatives.

4. Sur les rapprochements entre le *Commonitorium* et le *De praescriptione*, cf. F. BRUNETIÈRE et P. DE LABRIOLLE, *Vincent de Lérins (La pensée chrétienne, Textes et Études)*, Paris, 1906, *Introd.*, p. LXIV-LXVI, et notes 1-6 ; J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 121-126. — Nous avons cité en notes quelques-uns des textes les plus proches du *De praescriptione*.

5. OPTAT, *De schismate donatistarum*, Lib. VII, ch. V (P. L., 11, col. 1092) : « Utique Jannæ et Mambres secundo loco sunt, qui contra Moysen et veritatem falsis artibus militare voluerunt : et antecesserat Moyses, cuius virtutes impugnare frustra conati sunt. Ut Moyses prior est, sic et Catholica prior est : ut Jannæ et Mambres repugnantes obstiterunt, sic et vos rebelles contra veram Catholicam militatis. » Dans un autre passage, peut-être inspiré du *De praescriptione*, Optat oppose aux donatistes la succession des évêques de Rome et met en évidence comme signe d'erreur le fait que les évêques donatistes sont sans prédécesseurs (*ibid.*, L. II, ch. 2, 3 et 4, col. 917 ss.). Voir encore ch. 14, col. 966, l'argument d'unanimité.

subordinate to various conditions, in particular to the doctrinal faithfulness of the one who transmits and the one on whom the hands are imposed. The apostolicity of persons requiring not to be parted from that of objects.

But it is best to admit, that we are here, dealing with a problem, which neither Tertullien nor Irenee had themselves ever explicitly dealt with, or in any case ever properly clarified. And it is dangerous to presume to draw precise conclusions from texts which are, all too rare or too vague.

Be it as it may, Tertullien's belief does not seem to differ essentially from that of Saint Irenee. It is true that the latter knew how best to put in relief the role and the mission of the Hierarchy. But we must remind ourselves that Irenee had been a bishop, whereas we are not even certain that Tertullien had been a priest.

Influence and Survival of the De Praescriptione.

J. Turmel has formerly pretended, and many have repeated it since that the De Praescriptione Haereticorum has played in the catholic dogma a role analogous to that of certain Treatises by Augustine "that it had served as mould of catholic belief. Such formulas seem to us to have been grossly exaggerated. Tertullien, as we have often underlined, contented himself to giving more shine to ideas already traditional in his day. It would be too much to his credit, to attribute to him the invention of the "catholic spirit. Are we not rather entitled to wonder why so few traces of this Treatise have been recovered by the latin Fathers? Is it not in fact the most brilliant, the most valuable and the most traditional of Tertullien's writings. And yet the Ancient Fathers do not cite it, but rarely. No doubt because the heretical reputation attached to Tertullien's name, tended to lower the worth of his catholic works. The pseudo-Cyprian, Jerome, Isidorus of Seville, borrowed from him only some anecdotes or some secondary informations. He influenced much more the De Unitate Ecclesial, by Cyprian, perhaps the epistles of Pacian and, a little later, the Commonitorium by Vincent de Lerins where the similarities are too evident to be due to chance. But none of these authors takes up the argument of prescription such as Tertullien had developed it. Optat de Mileve /

Jérôme¹, Augustin², Grégoire le Grand³ font parfois allusion à un argument de ce genre, mais d'une façon occasionnelle et sans référence, même implicite, au *De praescriptione*.

Il faut attendre le xvi^e siècle et les réformes protestantes pour voir ce traité sortir de l'oubli⁴. Au cours du xvi^e et du xvii^e siècle en effet, les éditions du *De praescriptione* se multiplièrent⁵. Souvent du reste les éditeurs y joignaient le *Commonitorium* de Vincent de Lérins, parfois même les *Decem rationes* du bienheureux Edmond Campion, marquant par là la perpétuité de la doctrine⁶ : ce martyr moderne de

1. Voir, par exemple, *Dialog. cont. Lucif.*, 28 (P. L., 23, 182 A) : «...in illa esse Ecclesia permanendum, quae ab apostolis fundata, usque ad diem hanc durat. Sicubi audieris eos qui dicuntur Christi, non a Domino Jesu Christo, sed a quoquam alio nuncupari : ut puto marcionitas, valentinianos, montenses, sive campites : scito non Ecclesiam Christi, sed Antichristi esse synagogam. Ex hoc enim ipso quod postea instituti sunt, eos se esse indicant, quos futuros apostolus praenuntiavit.»

2. Augustin, à la suite d'Optat, préfère invoquer l'argument de catholicité. Il fait appel pourtant à la succession apostolique, surtout celle de l'évêque de Rome, mais ne donne pas à cet argument le même sens que Tertullien, cf. P. BATHIFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1929 (en particulier *Excursus B, La cathedra Petri dans la controverse antidonatiste d'Augustin*, p. 192-209).

3. Cf. *Moralia*, XXIII, ch. III, n° 11, P. L., 76, col. 257. De telles allusions pourraient sans doute être relevées chez d'autres Pères. N'oublions pas surtout que tous qualifient les hérétiques de « novateurs ». Ce titre à lui seul implique des conceptions similaires à celles développées par le *De praescriptione* (cf. *De praesc.*, 16, 1. Influence possible de I *Tim.*, 6, 20, selon le texte de la Vulgate).

4. Sur la fortune du *De praescriptione* au xvi^e et au xvii^e siècle, voir la rapide étude de P. DE LABRIOLLE, dans son article, *L'argument de prescription*, in *Rev. d'Hist. et de Littér. relig.*, 1906, p. 497 ss. résumée dans l'introduction au *De praesc.*, p. XXXIII-XL et J. L. ALLIE, *op. cit.*, ch. 5, 6 et 7. — L'histoire de la controverse avec les protestants à cette époque a été étudiée par A. RÉBELLIAU, *Bossuet, Historien du protestantisme*, Paris, 1891 (dont le premier chapitre présente le cadre et les grandes lignes de cette histoire) ; P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Louvain, 1932 ; G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Louvain, 1937 ; R. SNOEKS, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain, 1951.

5. Voir la liste des éditions séparées du *De praescriptione*, établie par P. DE LABRIOLLE, *Introd.*, p. XXXV-XXXVI.

6. Cf. A. D'ALÈS, *La fortune du Commonitorium*, in *Rech. Sc. Relig.*, XXXI (1936), p. 334-356 (confronte l'intention de V. de Lérins à l'interprétation

l'Angleterre élisabéthaine avait versé son sang pour témoigner de la même foi qu'avaient défendue les anciens Pères. Dans certaines éditions, par exemple celles de Pamélius pour le *De praescriptione*, de Costerius pour le *Commonitorium*, des notes faisaient ressortir l'actualité de ces traités¹. De cette façon, ils devenaient des sortes de « tracts » de propagande catholique au service de la Contre-Réforme.

Les théologiens et les controversistes empruntèrent aussi à Tertullien nombre d'arguments, pour souligner en particulier les conséquences funestes de l'usage exclusif de la Bible², la valeur dogmatique du consentement des Pères, ou pour étayer leur preuve de la succession apostolique³. Ils firent également allusion à l'argument de prescription et, si un Luther, un Flacius Illyricus élaborèrent leurs thèses de la succession ininterrompue des vrais croyants et du caractère invisible de l'Église, ce fut en partie pour parer à cette attaque. Mais l'argument de prescription ne suscita aucune œuvre d'importance. C'est qu'alors les controversistes dispersaient leur effort sur de multiples sujets (indulgences, célibat, communion sous une espèce, confession auriculaire, culte des images, etc.) et cherchaient surtout à relever chez leurs adversaires un nombre sans cesse croissant d'erreurs⁴. Et surtout, la controverse gardait une allure essentiellement dogmatique et rationnelle. Les théologiens, formés à la méthode scolastique, se sentaient moins à l'aise sur un terrain historique et ce n'est que lentement qu'ils se mirent à l'étude de la théologie positive⁵.

moderne) ; G. BARDY, *art. Vincent de Lérins*, in *D. T. C.*, t. XV, col. 3046-3054 ; P. POLMAN, *op. cit.*, p. 390-400.

1. Sur les notes de Pamélius, cf. P. POLMAN, *op. cit.*, p. 398. — Les notes de l'édition de MIGNÉ, qui reproduisent celles de divers éditeurs des xvi^e et xvii^e siècles sont révélatrices de leurs intentions.

2. Cf. P. POLMAN, *op. cit.*, p. 288-289, qui renvoie spécialement à Hosius et à Jean FISCHER, *Assertionis lutheranae conjutatio*, fol. 100.

3. Cf. POLMAN, *op. cit.*, p. 298, 387-388. — Voir dans l'introduction de P. DE LABRIOLLE, p. XXXV, note 1, le relevé des citations du *De praescriptione* faites par BELLARMIN.

4. Cf. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 5-7. — Dans la seconde partie de ses *Dialogues*, FEUARDENT impute aux réformés 475 erreurs et, dans la *Théomachie calviniste*, 1400 ! (d'après RÉBELLIAU, p. 5).

5. Sur les débuts de la théologie positive, cf. P. POLMAN, *op. cit.*, p. 324, 329, 346, 401 ss.

Jerome, Augustine, Gregory the Great do at times allude to an argument of this gender, but in an incidental way and without reference, even implicit, to the De Praescriptione.

We have to wait until the XVIth century, and the protestant reforms, before seeing this Treatise come out of oblivion. In fact during the XVIth and XVIIth century a multiplication of editions from the De Praescriptione took place. Often too the editors would enjoin to the commonitorium by Vincent de Lerins, at times even to the Decem Rationes by the Well Blessed Edmond Campion, stamping thus, the perpetuity of the doctrine; this modern martyrdom of Elizabethan England had shed its blood in witness of the same faith, which the Ancient Fathers had defended. In some editions, for example, those of Parnelius for the De Praescriptione, of Costerius for the Commonitorium, some notes brought out the actuality of these treatises. In this manner, they became a species of "tracts" of catholic propaganda in the service of the Counter-Reform.

Theologians and controversists even borrowed a number of Tertullien's arguments to underline in particular the dire consequences of the exclusive use of the Bible, the dogmatic value of the consent of the Fathers, or to prop up their proof of the apostolic succession. Likewise, they made allusion to the argument of prescription and if a further, Flacius Illyricus elaborated their thesis of the uninterrupted succession, of the true believers and the invisible character of the church, it was partly to look good in this attack. But the argument of prescription did not instigate any work of importance. It was in this way then that the controversists dispersed their effort on a multiplicity of subjects (indulgences, celibacy, communion of a sort, auricular confession, cult of images etc. and tried most of all to charge to their adversaries an even growing number of errors". Yet on the whole the controversy kept an allure, essentially dogmatic and rational. The theologians moulded in the scholastic method, felt themselves less at ease on historical ground, and it was but slowly that they began to apply themselves to the study of positive Theology./

La controverse devait se renouveler quelque peu avec Richelieu¹. Celui-ci, sur le conseil des Pères Joseph et du Laurens, semble avoir cherché, après le siège de La Rochelle, à gagner les protestants par la persuasion. Dans ce but, il préconisa une nouvelle tactique, plus simple, appelée « méthode véronienne » du nom de son promoteur le plus actif, le P. François Véron². C'était une méthode en principe exclusivement biblique. Les controversistes catholiques consentaient à se placer sur le même terrain que leurs adversaires et à ne faire appel qu'à des preuves scripturaires. En fait, pourtant, le P. Véron combina cette tactique avec celle qu'avait inaugurée Tertullien, et l'argument de prescription joua un rôle important dans ses écrits³. La mise en œuvre d'ailleurs ne fut pas toujours très heureuse. Le cardinal de Richelieu composa lui-même un ouvrage inspiré de cette méthode, intitulé : « Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église », traité qui ne devait paraître qu'une dizaine d'années après sa mort, en 1651.

La méthode adoptée, comme celle de Tertullien, est purement négative. Elle se borne à exclure la prétention des réformés. Richelieu est du reste parfaitement conscient des limites de sa démarche : « Je n'estime pas aussi que l'argument par lequel j'infère que les prétendus réformez doivent avouer que l'Église romaine est la vraie Église, si l'on montre que la leur ne l'est pas, soit un argument infaillible à raison de sa forme... Cet argument conclut en l'estat où les

1. Sur le rôle de Richelieu, cf. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 10-12 ; R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 8.

2. Cf. P. POLMAN, *Het Armamentarium van d'Astroy en het genre der polemische handleidingen uit de XVII^e eeuw*, in *Collectanea franciscana neerlandica*, t. II, Bois-le-Duc, 1931, p. 557-583 (que nous n'avons pu atteindre) ; G. THILS, *op. cit.*, p. 89-90 (rapide analyse des *Méthodes de traiter des controverses*) et *passim* (voir index).

3. Cf. R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 501. — Sa méthode consiste essentiellement à présenter les notes de l'Église de façon négative, défensive. Véron assurait qu'« exposées négativement, les preuves sont si évidentes qu'il n'y a aucune chance pour les protestants de conclure à la vérité de leur Église... » (*Méthodes de traiter des controverses* (1638), t. II, p. 379 A, cité par G. THILS, *op. cit.*, p. 92).

choses sont à présent ; puisque c'est une créance commune entre ceux de notre Église et ceux de l'Église protestante, que de la destruction de l'une de ces deux Églises s'ensuit l'établissement de l'autre » (p. 122 ; voir aussi p. 10-11). La fausseté de l'Église protestante ne prouve donc la vérité de l'Église romaine que parce qu'en fait, les adversaires en présence se sont enfermés dans ce dilemme. Du reste, nous devons constater que Richelieu, pas plus que Tertullien, ne se tient à cette tactique purement défensive. Non seulement, il s'efforce de présenter les preuves positives des thèses catholiques, mais encore il consacre la troisième et la quatrième parties de son ouvrage à l'examen critique des principaux griefs et des thèses des réformés.

Le cœur de l'ouvrage est néanmoins constitué par le développement des deux prescriptions d'ancienneté et d'unité de doctrine du *De praescriptione*. Le titre du chapitre premier de la seconde partie est à lui seul significatif : « Que l'Église de nos adversaires n'est pas celle de Jésus-Christ, parce qu'elle est nouvelle et que ce titre n'appartient qu'à l'Église romaine, parce qu'elle est la plus ancienne de toutes les Églises chrétiennes. » Ce chapitre s'inspire donc directement de l'argument même de Tertullien.

Le chapitre 2 reprend à son tour l'argument du chapitre 28 du *De praescriptione*. Richelieu l'intitule ainsi : « Que les Prétendus Réformez ne peuvent dire avec raison que leur Église soit celle de Jésus-Christ parce qu'ils n'ont pas l'unité de la doctrine qu'il a laissée en son Église. » Il présente son argument sous forme d'un syllogisme : « Cette Église-là ne peut être la vraie, qui n'est pas uniforme en sa doctrine, mais tellement divisée que sa créance en un même point de foye est opposée et contraire à elle-même. Or telle est l'Église de nos adversaires. Donc elle ne peut être la vraie Église » (p. 168).

Dans les chapitres suivants, il continue d'invoquer les autres marques de l'Église : la visibilité, la succession apostolique, la possession des saintes lettres, sans falsification, la sainteté des premiers membres. L'influence de Tertullien y est encore repérable, mais elle n'est plus la seule ; celles

The controversy would be somewhat renewed with Richelieu. He, on the advice of the Fathers Joseph and du Larens seems to have tried following the siege of La Rochelle, to win the protestants over to his side by persuasion. To this end he preconceived a new tactic, a simpler one, called "Veronian Method" named after its most active promoter the Fr. Francois Veron. It was a method exclusively Biblical in principle. The catholic controversists agreed to share the same premise with their adversaries, and to refer themselves to scriptural proofs only. In fact however the Fr. Veron had combined this tactic with the one that Tertullien had inaugurated, and the argument of prescription would play an important role in his writings. Carrying out this work, however was not always to be a happy task. The cardinal de Richelieu had himself composed a piece of work inspired of this method and entitled: "Treatise containing the easiest and surest method for converting those who have separated themselves from the church", a Treatise which did not appear until about ten years after his death in 1651.

The adopted method, like Tertullien's is purely negative. It limits itself to exclude the pretension of the reformed. Richelieu is on the whole, perfectly aware of the limitations of his proceeding "I also do not estimate that the argument by which I infer that the so-called reformed must admit that the roman church is the true church, if we can show that theirs is not, be an infallible argument by reason of its form...This argument concluded in the state where things are at present, since it is a common knowledge between those of our church and those of the protestant church, that of the destruction of one of these two churches, the stablishment of the other ensues". (p.122: see also p.10-11). The falsity of the protestant church does thus not prove the truth of the roman church only because in fact the adversaries in sight are locked in this dilemma. Besides we must realise that Richelieu like Tertullien, does not depend on this purely defensive tactic. Not only does he try to present positive proofs of catholic thesies, but he also devotes the third and fourth parts of his work to a critical examination of the main grievances and the Thesies of the reformed.

The main part of his work is nevertheless constituted in the development of the two prescriptions from the De Praescriptione that of Ancientness and unity of Doctrine. The title from chapter one of the second part is in itself significant. "That the church of our adversaries, is not that of Jesus Christ, because it is novel, and that this title belongs solely to the roman church because it is the most Ancient of all the Christian Churches". This chapter is thus directly inspired by Tertullien's argument of the same.

Chapter 2 in its turn, takes up again the argument from chapter 28 from the De Praescriptione, Richelieu entitles it thus; "That the so-called reformed cannot say with reason that their church is that of Jesus Christ because they do not have the unity of the Doctrine which he left in his Church" he presents his argument in the form of a syllogism. It cannot be the true church that which is not uniform in its doctrine but so divided that its belief on a same point of faith is opposed and contrary to itself. Since such is the church of our adversaries, so it cannot be the true church" (p.168).

In the following chapters, he continues to invoke the other points of the church; The Vision, the apostolic succession, the possession of Holy letters, without falsification, the sanctity of its first members, Tertullien's influence can still be observed in it, but it is not the only one any more: Those/

d'Augustin et sans doute de Véron sont également visibles¹.
 - Du traité de Richelieu nous pouvons rapprocher encore les ouvrages des deux frères hollandais Pierre et Adrien Walenburch, qui exerceront une grande influence sur l'Apologétique postérieure² et dont les principes méthodologiques ne sont pas sans ressemblance avec ceux de F. Véron³. Comme ce dernier, comme Richelieu, L. Mainbourg et les théologiens jésuites de Louvain, ils firent valoir les « marques scripturaires et augustiniennes » de l'Église : la perpétuité, l'universalité, l'unité, la sainteté et la visibilité. Le titre d'un de leurs ouvrages est révélateur de l'esprit qui les inspire : *Methodus Augustiniana defendendi et probandi fidem catholicam, ex solo verbo Dei*⁴. C'est en appendice à un autre de leurs traités, *De perpetua probatione fidei testes*, qu'ils publièrent un petit écrit d'une cinquantaine de pages intitulé *De praescriptionibus catholicis*⁵, composé à l'occasion du *De praescriptione* de Jean Hülsemann (théologien luthérien de Leipzig). Ce n'est qu'une mise en œuvre, contre les protestants, du *De praescriptione* de Tertullien dont il est donné de très larges extraits. Les frères Walenburch y découvrent dix prescriptions ou exceptions, une fondamentale qu'ils présentent en dernier en la développant assez longuement, celle de l'antiquité de possession, et neuf subsidiaires⁶. L'ensemble de l'ouvrage n'a rien de très remarquable. Il laisse l'impression que ses auteurs, tout en s'inspirant de la méthode préconisée par Tertullien, ont a priori formulé les dix prescriptions susnommées et que ce n'est qu'après coup, sauf pour la dernière, qu'ils ont cherché à les rattacher à des passages déterminés du *De praescriptione*. Ce traité garde un intérêt historique ; il nous révèle les objections alors courantes faites aux réformés, mais il ne nous apprend rien de la démarche même de Tertullien⁷.

1. Cf. J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 135 ss., qui étudie rapidement chacune de ces prescriptions.

2. Sur cette influence, cf. G. THILS, *op. cit.*, p. 90.

3. *Ibid.*, p. 63.

4. Dont la troisième édition latine est parue à Cologne, en 1660.

5. Paru en 1652.

6. Voir l'étude de ces neuf prescriptions dans J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 138-143.

7. Tel est aussi l'avis de J. STIRNIMANN, *op. cit.*, p. 133-134.

A l'époque où ils parurent, les ouvrages du cardinal de Richelieu et des frères Walenburch n'obtinrent pas l'audience qu'ils auraient méritée, surtout le premier. La controverse connaissait alors un temps d'accalmie¹ et, quand elle reprendra après 1668, sur le désir de Louis XIV et avec la participation active des jansénistes, elle prendra une tournure quelque peu différente, plus historique, faisant plus largement appel à l'autorité des Pères². Aussi bien du côté calviniste que du côté catholique, on s'était pris d'un véritable engouement pour l'Église des premiers siècles, et cela amenait les esprits à accepter comme évidents les deux axiomes : « Perpétuité est marque de vérité », « Variation est signe d'erreur »³. Le choix des sujets de controverse s'était également restreint : sans pourtant négliger les points naguère discutés, les adversaires, par une sorte d'accord tacite, tendaient à limiter les discussions aux deux questions considérées comme fondamentales : l'eucharistie et l'Église⁴.

De l'immense littérature que suscita cette controverse se détache un chef-d'œuvre, *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* de Nicole⁵. L'argument de prescription inspire toute la composition de l'ouvrage. Mais Nicole le renouvelle. Il bâtit sa démonstration non point sur l'ancienneté mais sur le consentement unanime des Églises (en référence au c. 28 du *De praescriptione*)⁶. Il cherche à

1. Cf. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 13-14 ; R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 9-10.

2. Cf. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 23 ss. ; R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 10 ss., p. 19.

3. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 56-57 ; R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 21.

4. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 32 ; R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 13. Il suffit toutefois de consulter les tables des matières des œuvres de Bossuet pour constater que celui-ci fut amené à aborder les sujets les plus divers.

5. Cet ouvrage en trois tomes parut en 1704 sous le nom d'Antoine Arnauld. C'est en réalité une œuvre collective dans laquelle la plus grande part fut assumée par Pierre Nicole, auteur d'un ouvrage portant le même titre, appelé aujourd'hui *La Petite Perpétuité* pour le distinguer du second. Si l'ensemble de l'œuvre ne fut achevé qu'en 1704, le premier tome parut en 1669. Cf. R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 193-200.

6. C'est dans le premier tome que Nicole et Arnauld mettent au point leur méthode de prescription. Les éditeurs des *Œuvres d'Arnauld* la définissent de façon très heureuse : « (Elle) consiste à prouver qu'un dogme populaire, tel que celui de la présence réelle, a été cru par l'Église dans tous les temps, par cela seul qu'on prouve qu'il a été cru universellement dans

of Augustine, and no doubt Veron's too are likewise visible.

From Richelieu's Treatise, we can also compare the works of the dutch brothers Peter and Adrian Walenburch, which will exert a big influence on the posterior Apologetique, and of which the methodological principles are not dissimilar to those of F. Veron, they put to the test, the scriptural and Augustinian points of "the church, the Perpetuity, the Universality, the Unity, the Sanctity, and the Evidence. The title of one of their works reveals the source of their inspiration: Methodus Augustiniana defendendi et Probandi fidem catholicam ex solo verbo Dei" It is an appendice for another of their Treatises, De perpetua probatione fidei tests, of which they published a short writing of about fifty pages entitled De Praescriptionibus catholicis, composed to the occasion of the De Praescriptione by Jean Hilsemann (Lutherian Theologian from Lepzig). It is only a test-piece against the protestants from the De Praescriptione by Tertullien from which are a great number of extracts are cited. The Walenburch brothers discover ten prescriptions or exception in it, a fundamental one that of Antiquity of Possession which they develop in depth, and present last of all, along with nine subsidiaries. The bulk of the work has nothing of any great significance. It leaves the impression that its authors, though inspired of the method preconceived by Tertullien, have a priori formulated the ten aforementioned prescriptions and it only as an afterthought except for the last one, that they refer their relevance to some passages contained in the De Praescriptione. This Treatise preserves an historical interest. It reveals to us the then current objections to the reformed. But it teaches us nothing about Tertullien's own proceeding.

In the age when they first appeared the works of Cardinal de Richelieu, and the Walenburch brothers did not obtain the audience they merited, more so the first named. The controversy knew a time of becalment then, and when it is taken up again after 1668 at the wish of Louis the XIVth and with the active participation of Jansenists, it will take on a somewhat different turn, more historical, and putting more emphasis in the authority of the Fathers. From both sides, the Calvinist one, and the Catholic one, sprang a real infatuation with the early Church of the first centuries, and this led the minds to accept as evident the two axioms: "Perpetuity is hallmark of Truth" "Variation is sign of error". The choice of controversial subjects was likewise restrained: without however neglecting the points formerly discussed, the rivals by a sort of tacit accord tended to limit their discussions to two questions considered as fundamental, the Eucharist and the Church.

From the immense literature which started this controversy, one masterpiece stands out, The Perpetuity of the faith of the catholic church moving the Eucharist by Nicole. The argument of prescription inspires the whole composition of the work. Thus Nicole renews it. He found his demonstration not on the ancientness but on the unanimous consent of the churches (in reference to ch.28 of the De Praescriptione). He seeks to establish the quantity of both

établir l'unanimité des Églises d'Orient et d'Occident au XI^e siècle, époque où, selon les réformés, serait née en Occident la foi en la présence réelle. Cette unanimité une fois prouvée, il conclut que les théologiens calvinistes se réclament à tort de l'Antiquité chrétienne pour nier la présence réelle, car l'hypothèse d'un changement insensible est inadmissible¹.

A la différence de la démonstration de Tertullien, cette preuve n'invoque pas l'infaillibilité de l'Église ni l'assistance de l'Esprit Saint, promise par le Christ, mais un critère d'ordre purement naturel, philosophique : le fait qu'une transformation radicale et inconsciente de la foi populaire est, dans certains cas bien déterminés, psychologiquement impossible². D'autre part, l'argument n'a pas la prétention de réfuter en bloc toutes les hérésies, il ne vise que les calvinistes et ne cherche à défendre qu'un seul article du *Credo*³. Les jansénistes étaient du reste conscients des limites de leur démonstration. Il ne semble pas qu'elle ait eu alors quelque efficacité et ait contribué « à assurer le succès durable et mérité que devait connaître leur chef-d'œuvre »⁴.

La démarche de Bossuet dans sa célèbre *Histoire des variations des Églises protestantes* s'inspire du même principe, mais exploité en sens inverse. Tandis que Nicole concluait de l'unité de la croyance à la vérité de celle-ci, Bossuet s'efforce de mettre en lumière l'absence d'unité de foi chez les protestants pour convaincre ces derniers de vice irrémédiable de leurs églises⁵.

un temps particulier. La force de cette preuve est tirée de l'impossibilité du changement insensible de la croyance, tel que le supposent les calvinistes, dans quelque époque qu'ils entreprennent de la placer » (*Œuvres d'Arnauld*, t. XII, *Préface historique et critique*, p. XIX, cité par R. SNOEKS, p. 202). Il est intéressant de relever que Nicole et Arnauld mettent en exergue à leur ouvrage le passage suivant de Tertullien : « Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum » (28, 3).

1. Cf. l'analyse de la *Perpétuité* par J. L. ALLIE, *op. cit.*, ch. 6, et surtout R. SNOEKS, *op. cit.*, L. I, section III.
2. R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 510-515.
3. Voir la comparaison avec Tertullien par J. L. ALLIE, *op. cit.*, p. 166.
4. Cf. R. SNOEKS, *op. cit.*, p. 518-519.
5. Cf. J. L. ALLIE, *op. cit.*, ch. 7, p. 181-186. — Voir aussi R. STRUTMAN, *La perpétuité de la foi dans la controverse Bossuet-Jurieu, 1686-1691*, in *Rev. d'Hist. Ecclés.*, XXXVII (1941), p. 149-165.

Dans une majestueuse préface à son *Histoire*, Bossuet explique le dessein de son ouvrage et les principes qui l'inspirent¹. « La foi parle simplement, écrit-il, le Saint-Esprit répand des lumières pures et la vérité qu'il enseigne a un langage toujours uniforme. » « C'est pourquoi tout ce qui varie, tout ce qui se charge de termes douteux et enveloppés a toujours paru suspect, et non seulement frauduleux, mais encore absolument faux, parce qu'il marque un embarras que la vérité ne connaît pas. » Un peu plus loin, il conclut : « L'Église, qui fait profession de ne dire et de n'enseigner que ce qu'elle a reçu, ne varie jamais; et au contraire l'hérésie, qui a commencé par innover, innove toujours et ne change point de nature. »

Ce recours à l'argument de prescription ne dispensa donc pas Bossuet de longues et érudites recherches historiques; cette méthode reste pourtant plus facile et plus courte, car elle évite l'examen des doctrines réformées et convainc les protestants d'erreur sans autre discussion. Comme chez Tertullien encore, Bossuet fonde sa démonstration sur une vérité dogmatique : la présence active du Saint-Esprit dans l'Église. Mais si le cadre est bien celui qu'avait inventé Tertullien, Bossuet, comme Nicole, donne aux prescriptions un contenu nouveau.

L'*Histoire des variations* fit, semble-t-il, une profonde impression sur les contemporains. Elle devait être aussi comme « la conclusion, le dernier mot, l'effort suprême, contre le protestantisme, de la controverse catholique »². De fait, s'il n'est pas de manuel apologetique qui aujourd'hui encore n'évoque l'argument de prescription³, l'*Histoire* de Bossuet

1. Nous citons le texte de l'édition LARCHAND des *Œuvres Complètes* de BOSSUET (t. VII, p. 4-10).

2. A. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 92-93. Sur les résultats de l'*Histoire des Variations*, qu'il ne faut pas majorer, voir le ch. 5 de A. RÉBELLIAU. Il n'est pas sans intérêt de noter que les nouveaux convertis, dans les lettres qu'ils envoyaient à Jurieu pour justifier leur conduite, renvoyaient celui-ci au *De Descriptione* de Tertullien (Cf. JURIEU, *Lettres Pastorales, première année*, p. 244, cité par R. STRUTMAN, *art. cit.*, p. 150, note 2).

3. Cf. J. L. ALLIE, *op. cit.*, ch. 8 : « L'argument de prescription depuis le XVI^e siècle », qui donne un rapide aperçu de la mise en œuvre de l'argument dans les manuels apologetiques.

establish the unanimity of both the Oriental and Occidental churches in the XIth century, the age when, according to the reformed, the faith in true witness will be born in the Occident. This unanimity once proven, he concludes that the Calvinist Theologians are wrong in referring themselves to christian Antiquity to deny the true witness because the Hypothesis of an imperceptible change is inadmissible.

In difference to Tertullien's demonstration this proof invokes neither the infallibility of the Church nor the assistance of the Holy Spirit, promised by Christ, only a criterior of a purely natural and philosophical order; The fact that a radical and unconscious transformation of the popular faith is, in certain cases well determined, is psychologically impossible. Besides the argument does not pretend to refute, en bloc, all the Heresies, it only applies to the Calvinists and aims to defend only one article from the Credo. The Jansenists were in the main conscious of the limitations of their demonstration. It does not seem as though it had had any effect or contributed "to assure the durable and merited success which their masterpiece was to enjoy".

Bossuet's course in his famous History of the variations of the protestant churches is inspired by the same principle, but exploited in an inverse sense. Whereas Nicole concluded to the truth of it because of the unity of belief. Bossuet attempts to bring to light the absence of unity of Faith in the protestants, to convince the latter of the irremediable vice of their churches.

In a majestic preface to his "History" Bossuet explains the design of his work and the principles which inspire it. "The Faith speaks simply, he writes, the Holy Spirit spreads pure Wisdom and the Truth which it teaches has an unchangeable meaning" "That is why all that which varies, all that which is charged of sealed and doubtful terms has always appeared suspect, and not only fraudulent, but also absolutely false, because of that it bears a guilt which the Truth does not know". A little further on, he concludes: "The Church which only says and only teaches that which it professes to have received, never varies, and to the contrary the heresy which has started by innovating, always innovates and of nature never changes."

This recourse to the argument of prescription did not thus dispense Bossuet of lengthy and erudite historical researches. This method remains yet the easiest and shortest, for it avoids the examination of the reformed doctrines and convinces the protestants of error without any further discussion. Same as with Tertullien, Bossuet also bases his demonstration on a dogmatic Truth: the active presence of the Hily Spirit in the Church. But if the framework is rightly the one that TLrtullien had invented, Bossuet like Nicole gives a new content to the prescriptions.

The History of variations seems to have made a profound impression on the contemporaries. Thus it had to be like, "The Conclusion, the last word, the supreme effort, against the protestantism, of the catholic controversy". In fact, if there is not any apologetic manual, which even today does not evoke the argument of prescription, the history by Bossuet /

fut le dernier ouvrage important que suscita la méthode inaugurée par Tertullien. Il faut toutefois ajouter que le *De praescriptione* n'a cessé d'inspirer partiellement de grandes œuvres comme l'*Unité dans l'Église* de J. A. Mochler ou l'*Essai sur le développement du dogme* de Newman.

VI. Manuscrits et Éditions

A. Manuscrits¹.

Les manuscrits qui nous ont transmis le texte de *De praescriptione haereticorum* se divisent pratiquement en deux familles :

a) Le *Corpus Agobardinum*, représenté aujourd'hui par un unique manuscrit, l'*Agobardinus* (Parisinus 1622), ainsi appelé du nom de celui qui en commanda la copie, Agobard, évêque de Lyon (816-840). Les travaux des philologues modernes, en particulier ceux de Kroymann, Löfstedt et Thörnell, ont définitivement établi que ce manuscrit, malgré des lacunes et des corruptions, offre les leçons les plus fidèles. Aussi tous les éditeurs récents l'ont-ils pris comme base de leur édition. Malheureusement, il se trouve dans un état assez défectueux : le bord des pages est souvent déchiré et bien des mots sont devenus illisibles. Toutefois par un pro-

1. La classification des manuscrits des œuvres de Tertullien est essentiellement l'œuvre de E. KROYMANN, dans les articles suivants : *Die Tertullian-Überlieferung in Italien*, in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, Wien, Band 138, 1898, Heft 3, p. 1-32 ; *Kritische Vorarbeiten für den III und den IV Band der neuen Tertullian-Ausgabe*, *ibid.*, Band 143, 1900 ; *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Tertullianus-Textes*, in *Rheinisches Museum*, 70 (1913), p. 128-152). Kroymann a résumé les résultats de ses recherches dans les introductions des tomes XLVII (1906), p. v-xlv et LXX (1912), p. v-xxxv du *Corpus de Vienne* (C. S. E. L.). — Bonne vue d'ensemble de la question manuscrite au courant des découvertes récentes dans : CH. MOHRMANN, *Tertullianus, Apologeticum en andere Geschriften...*, Utrecht, 1951, p. xli-xlvii. Plus rapidement dans la préface de l'édition des œuvres de Tertullien dans le *Corpus Christianorum*, t. I, p. vi-ix ; J. QUASTEN, *Patrology*, vol. 2, Utrecht, 1953, p. 251-253. — Voir encore E. DEKKERS, *Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien*, in *Sacris Erudiri*, IV, 1952, p. 372-383. La modestie du titre ne doit pas en cacher l'importance.

cédé nouveau (lampes au quartz) il est possible de faire apparaître le texte invisible à l'œil, ce qui a permis d'améliorer dans quelques cas le texte de notre édition. Enfin les quatre derniers chapitres (exactement du chapitre 40, ligne 13, au chapitre 44, ligne 32) font défaut. Sans doute un feuillet avait-il disparu du codex qui servit de modèle au copiste.

b) La deuxième famille fut peut-être constituée au temps d'Isidore dans l'Espagne visigothique. Elle fut transcrite à l'abbaye de Cluny, au XI^e siècle, d'où elle connut la plus large diffusion. De là le nom de *Corpus Cluniacense* qui sert à la désigner. Elle se divise elle-même en deux groupes : le plus ancien est représenté par le *Paterniacensis* (aujourd'hui à la bibliothèque de Sélestat) et deux manuscrits dépendant du *Montepessulanus* (conservé à la bibliothèque de Montpellier mais qui ne contient plus aujourd'hui le *De praescriptione*), le *Gorziensis* (G), aujourd'hui perdu, mais dont certaines lectures nous ont été gardées par Rhenanus dans sa troisième édition, et enfin le *Codex Magliabechianus*, *Conventi soppressi*, I, VI, 9 du XV^e siècle (N) dont certaines leçons méritent d'être prises en considération. L'autre groupe dépend de l'*Hirsaugiensis* (du monastère d'Hirschau, dans le Wurtemberg), aujourd'hui perdu, mais qu'utilisa Rhenanus dans sa première édition et dont il transcrivit alors quelques leçons. Le meilleur représentant de ce groupe est le *Luxemburgensis* 75 (X) dont Borleffs a prouvé les qualités¹. Ce manuscrit et la première édition de Rhenanus peuvent donc suffire à la rigueur pour reconstituer le texte de l'*Hirsaugiensis*. Néanmoins il nous semble plus sûr de collationner aussi les leçons du *Codex Leidensis* du XV^e siècle (L) et celles du *Codex Florentinus Magliabechianus*, *Conventi soppressi*, I, VI, 10, également du XV^e siècle, qui dépendent de l'*Hirsaugiensis* à travers le *Pforzhinensis* aujourd'hui perdu. Ce Codex de Florence devint à son tour chef de file de toute une série de manuscrits italiens, conservés pour la plupart aujourd'hui à la Bibliothèque de Florence ou à celle du Vatican. Ils peuvent du reste être

1. Cf. J. BORLEFFS, *Zur Luxemburger Tertullianhandschrift*, in *Mnemosyne*, III, 2 (1935), p. 299-308.

became the latest work of importance instigated of the method inaugurated by Tertullien. It must however be added that the De Praescriptione has never ceased to partially inspire some great works like the Unity of the church by J.A. Moehler or Newman's Essay on the development of dogma.

VI. Manuscripts and Editions.

A. Manuscripts.

The manuscripts which have transmitted to us the text of De Praescriptione haereticorum divide themselves practically into two groups.

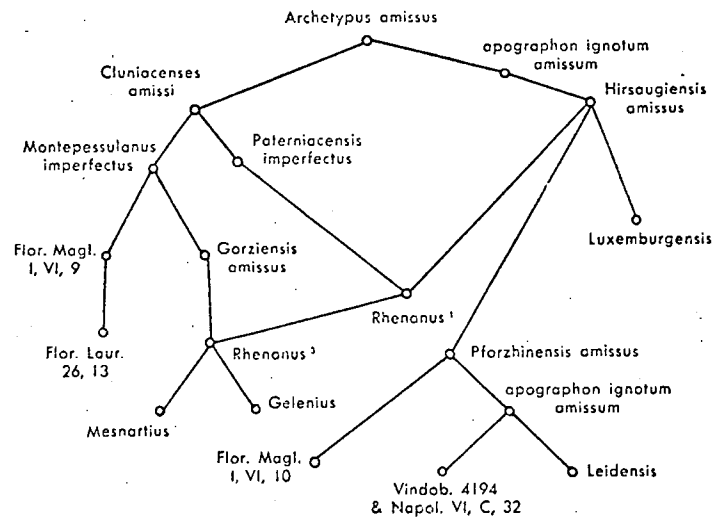
a) The Corpus Agobardinum nowadays represented by a unique manuscript, the Agobardinus (Parisinus 1622) thus called after the man who ordered its transcript, Agobard bishop of Lyons (816-840) The works of the modern philologues in particular those of Kroymann, Lofstedt and Thornell have definitively established that this manuscript despite failings and corruptions offers the most genuine of lessons. That is why all the recent editors, have taken it as the basis of their edition. It is unfortunately in a rather defective state; the corners of pages are often found torn and many words have become illegible. However by a new process (Quartz lamps) it is now possible to see the text which would normally be invisible to the naked eye, which has in some cases allowed us to improve the text of our edition. Finally the last four chapters (from chapter 40 specifically, line 13 and from chapter 44, line 32) are in default. No doubt some pages had went missing from the Codex which served as model to the transcriber.

B) The second group was perhaps constituted at the time of Isidorus in visigothic Spain. It was transcribed in Cluny Abbey in the XIth century whence it enjoyed a large diffusion. Thence the name Corpus Cluniacense, which serves to designate it. It divides into two groups; the most ancient one is represented by the Paterniacensis (nowadays in the Selestat library) and two manuscripts deriving from the Montepessulanus (kept in the Montpellier library) but which nowadays no longer contains the De Praescriptione) the Gorziensis nowadays lost, but from which certain lectures have been kept for us by Rhenanus in his third edition, and finally the Codex Magliabechionus, Conventi Soppressi, I, VI, 9 from the VXth century from which certain lessons deserve consideration. The other group belongs to the Hirsaugiensis (from Hirschau in Wurtemberg) nowadays lost, but which Rhenamus used in his first edition, and from which he also transcribed a few lessons. The most representative of this group is the Luxemburgensis 75 (X) the qualities of which have been proved by Borleffs. This manuscript and Rhenamus's first edition may of need also suffice to reconstitute the text of the Hirsaugiensis. Nonetheless it would be safer for us to compare as well the lessons from the Codex Leidensis from the XVth century (L) and those from the Codex Florentinus Magliabechianus, Conventi Soppressi I, VI, 10 likewise from the XVth century which stem from the Hirsaugiensis across the Pforzhinensis nowadays lost. This Codex from Florence in its turn became the main file of a whole series of italian manuscripts, most of which are nowadays, kept in the Forence library or the Vatican one. They may as well be /

négligés, sans inconvénient pour la reconstitution du texte de l'*Hirsaugiensis*.

Une troisième famille, le *Corpus Corbeïense*, comprenait également le texte du *De praescriptione*; malheureusement tous les manuscrits de ce groupe ont disparu. Pamelius dans son édition a seulement transcrit quelques variantes collationnées par Ioannes Clemens Anglus sur un manuscrit de cette famille. Ces leçons sont sans intérêt, au moins dans le cas du *De praescriptione*. Il est vraisemblable que le *Corpus Coloniense* dont on vient de retrouver deux fragments n'est qu'une branche du *Corpus Corbeïense*¹. Quant au *Corpus Masburensis*, que Sigismundus Gelenius prétend avoir collationné pour son édition, son existence même est mise en doute aujourd'hui par les critiques².

Le *stemma* suivant reproduit, en l'abrégéant légèrement, celui que proposent, dans le *Corpus Christianorum*, les édi-



1. Cf. E. DEKKERS, *art. cit.*, p. 374-375.

2. Sur la valeur de ce Corpus, les avis sont partagés. Voir en dernier lieu, E. DEKKERS, *art. cit.*, p. 378, 381-382; E. KROYMANN, *Quaestiones Tertullianae criticae*, Innsbruck, 1894, p. 7-9; J. H. WASZINK, *Tertullianus. De anima*, Amsterdam, 1947, *Introd.*, p. 2-3, etc.

teurs des œuvres de Tertullien, qui eux-mêmes reprirent avec quelques retouches celui qu'avait établi E. Kroymann; il permettra de mieux comprendre la filiation des manuscrits de la collection dite de Cluny et leur autorité respective¹.

B. Éditions².

L'édition *princeps* des œuvres de Tertullien parut en 1521 à Bâle par les soins de Beatus Rhenanus. Comme nous l'avons dit, celui-ci prenait comme base de son édition le *Paterniacensis* et l'*Hirsaugiensis*. La deuxième édition qui sortit en 1528, n'en différait que par quelques corrections, purement conjecturales. La troisième édition, de 1539, utilisait en outre des variantes relevées dans le *Gorziensis*.

En 1545, Martin Mesnart faisait paraître à Paris une nouvelle édition. Il suivait le plus souvent Rhenanus (et c'est ce qu'il se contenta de faire pour l'édition du *De praescriptione*), mais publiait aussi de nouveaux traités que ne contenaient pas les manuscrits de la collection de Cluny et notait en marge des variantes collationnées soit sur un manuscrit du *Corpus Agobardinum*, soit pour d'autres traités sur un manuscrit du *Corpus Treccense*.

Cinq ans plus tard, Sigismundus Gelenius publiait chez le célèbre libraire Froben de Bâle une édition des œuvres de Tertullien, qu'il déclarait, dans une préface enthousiaste, bien supérieure à celle de Paris. Il vantait les mérites d'un *Codex Masburensis* qu'il aurait collationné. Mais, nous l'avons dit plus haut, les critiques mettent en doute aujourd'hui l'existence même de ce Codex.

L'édition de Iacobus Pamelius, parue à Anvers en 1579, ne présente rien de très remarquable. Il suit en général le texte de Rhenanus, mais ajoute des notes théologiques car, assurait-il, Rhenanus était bon philologue, mais faible

1. Cf. E. KROYMANN, *Die Tertullian-Überlieferung...*, p. 32; C. S. E. L., t. LXX, p. 36.

2. Outre les introductions de Kroymann, voir Ch. MOHRMANN, *op. cit.*, p. XLVII-XLIX; J. H. WASZINK, *op. cit.*, p. 2-4; J. MARTIN, *Tertullianus. De praescriptione* dans *Florilegium Patristicum*, Bonn, 1930, p. 3; J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 253-254, etc.

ignored, for they do not affect the reconstitution of the text of the Hirsaugriensis.

A third group, the Corpus Corbeinse, also featured the text of the De Praescriptione; Unfortunately all the manuscripts from this group are missing. Parnelius in his edition has only transcribed a few varied comparisons by Joannes Clemens Anglus from a manuscript of this group. These lessons are of no interest least of all in the case of the De Praescriptione. It seems likely that the Corpus Coleniense of which two fragments have recently been recovered is only a branch of the Corpus Corbeinse. As for the Corpus Masburensis, which Sigismundus Gelenius pretends to have compiled for his edition, its very existence is nowadays being doubted of by the critics.

The following Stemma reproduces, in abridging it slightly the one proposed in the Corpus Christianorum, by the publishers of Tertullien's works who themselves borrowed (with some alterations) the one established by E. Kroymann. It will give us a better understanding of the relation of manuscripts from the said Cluny collection and their respective authority.

B. Editions.

The edition princeps of works, by Tertullien was published in 1521 in Basle, thanks Beatus Rhenanus's care and attention. As we have said, he took as basis of his edition the Paterniacensis and the Hirsaugriensis. The second edition which came out in 1528, hardly differed from it except for a few purely conjectural corrections. But the third edition of 1539 made use of some variances observed in the gorziensis. In 1545, Martin Mesnart featured a new edition in Paris. He was a close follower of Rhenanus (and contented himself with that for his edition of the De Praescriptione) he also published new Treatises which the manuscripts of the Cluny Collection did not contain, adding footnotes of variants collated to a manuscripts from the Corpus Agolbardinum, or for other treatises to a manuscript from the Corpus Trecense.

Five years later Sigismundus Gelenius would publish at Froben's the famous bookseller from Basle, and edition of Tertulliens works which, he claimed, in an enthusiastic preface to be much superior to the Paris one. He praised the merits of a Codex Masburensis which he had checked. But as we have previously stated, critics nowadays even doubt the existence of this Codex.

Jacobus Parnelius's edition, published at Anvers in 1579, presents nothing very remarkable. It generally follows Rhenanus's Text, but adds some theological notes because, the assures, Rhenanus is a good philologue but a poor /

théologien¹. L'édition de Nicolas Rigaltius, parue à Paris, en 1634, représente au contraire un sensible progrès. Il est, remarque E. Kroymann, le premier qui soupçonna la valeur de l'*Agobardinus*. On peut toutefois regretter qu'il se soit encore trop défié de celui-ci². Parmi les éditions modernes, bornons-nous à signaler celle de Fr. Oehler (Leipzig, 1853-1854) qui n'était pas sans mérites pour l'époque³, celles de Preuschen, Rauschen, puis celle de Martin publiée en 1930 dans le *Florilegium Patristicum*, que nous préférons à celle de E. Kroymann parue en 1942 dans le *Corpus de Vienne*. Cette dernière, bien qu'établie sur une plus large base critique et comportant d'heureuses corrections, est affaiblie par un trop grand nombre de conjectures inutiles ou peu vraisemblables⁴.

C

Le texte de la présente édition reproduit, avec quelques corrections, celui que nous avons publié dans le *Corpus Christianorum*. Nous avons suivi le plus possible le texte communément reçu, tout en tenant compte des corrections et conjectures proposées par E. Löfstedt, E. Kroymann, G. Thörnell, van der Vliet, F. J. Dölger, Ch. Mohrmann, J. C. Ph. Borleffs⁵. Malheureusement l'état actuel de la tradition manuscrite enlève d'avance tout espoir de proposer un texte définitif. Certains passages sont si corrompus que leur reconstitution restera toujours hypothétique. Il nous a paru inutile de reprendre l'apparat critique de notre précédente édition. Nous nous sommes borné à noter les variantes

1. Cf. A. DE SCHREVEL, *Histoire du séminaire de Bruges*, p. 83 ss., cité par POLMAN, *op. cit.*, p. 398.

2. Cf. KROYMANN, in *C. S. E. L.*, XLVII, p. xxviii. — Rigaltius dit aussi avoir utilisé un manuscrit de Dijon (dont il a transcrit en note quelques variantes), dont on ne sait par ailleurs rien d'autre. Mais lui-même n'avait pas une confiance exagérée en ce manuscrit qui lui semblait récent. Cf. KROYMANN, in *C. S. E. L.*, XLVII, p. xxvi.

3. Voir le jugement de KROYMANN, in *C. S. E. L.*, XLVII, p. xxviii-xxxI.

4. Cf. J. Ch. BORLEFFS, recension du vol. LXX du *Corpus de Vienne* dans *Museum, Maandblad voor Philologie en geschiedenis*, 2 (1943), col. 248-252.

5. Nous donnerons les références au fur et à mesure.

les plus importantes et celles pour lesquelles le choix s'avère le plus difficile ou le plus susceptible de révision.

La traduction reproduit celle que proposa jadis Pierre de Labriolle dans la collection Hemmer et Lejay. Certains la jugeront peut-être trop élégante et un peu large, mais elle présente par ailleurs tant de qualités et rend même si fidèlement la pensée de Tertullien qu'il est, semble-t-il, difficile de faire mieux. Dans quelques cas peu nombreux, pourtant, nous avons cru devoir la retoucher, soit pour l'harmoniser avec le texte latin de notre édition, soit pour tenir compte des travaux récents sur la langue et le style de Tertullien, soit même pour serrer davantage la construction latine. Nous avons signalé nos interventions, chaque fois qu'elles ont une certaine importance, par des guillemets simples '....'

Nous avons joint à cette édition des notes explicatives ou grammaticales, mais en visant à la brièveté et sans multiplier les références. Renonçant à un commentaire philologique continu, nous avons seulement voulu attirer l'attention sur quelques particularités du style, de la syntaxe et de la morphologie de la langue de Tertullien. Dans bien des cas, il nous a semblé que la traduction française rendait inutile toute note particulière. Nous n'avons pas cru non plus devoir légitimer le choix des leçons, chaque fois que cette justification aurait exigé des développements qui ne trouvaient pas leur place ici.

Un index complet du vocabulaire du *De praescriptione* devant paraître d'ici peu¹, nous nous sommes contenté d'indiquer à la fin du volume les termes les plus importants ou ceux qui ont été signalés dans les notes.

1. E. MICHIELS, *Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani De praescriptione*, thèse de doctorat de l'université de Louvain, 1951.

theologian. Nicolas Rigaltius's edition, published in Paris in 1634 represents by contrast a sensible progress. It is, remarks, E. Kroymann the first to suspect the worth of the Agobardinus, We may yet come to regret his great distrust of it. From among the modern editions let us restrict ourselves to drawing attention to that of Fr. Oehler (Leipzig, 1853-1854) which was not without merits in its day, those of Preuschen, Rauschen, also that of Martin published in 1930 in the Florilegium Patristicum, which we prefer to that of E. Kroymann issued in 1942 in the Corpus of Vienna. This latest one, though established on a wider critical basis, and including some appropriate corrections, it is weakened by too great a number of useless and unlikely conjectures.

The text of the present edition reproduces, with some corrections, the one we published in the Corpus Christianorum. We have followed most closely the text commonly received, and taken into account the corrections and conjectures proposed by E. Lofstedt, E. Kroymann, G. Thornell, van der Vliet, F.J. Dolger, Ch. Mohrmann, J.C. Ph. Borleffs. Unfortunately the actual state of the manuscriptural tradition is such that it precludes in advance all hope of proposing a definitive text. Certain passages are so spoilt that their restoration will for ever remain a hypothetical one. It has seemed needless to us to resume the critical tone of our previous edition. We have limited ourselves to noting the most relevant variances and those for which the choice appears to be the most difficult or the most susceptible of revision.

The translation reproduces the one formerly proposed by Pierre de Labriolle in the Hemmer and Lejay collection. Some will perhaps adjudge it too stylish and a little extensive. However, it presents so many qualities, and also conveys so faithfully Tertullien's thought, that it seems difficult to better it. In some cases, few in numbers we felt the need to add a touch here and there in order either to harmonise it with the latin text of our edition or take account of recent works on the languages and the style of Tertullien to strengthen the latin construction. We have signalled our interventions by inverted commas, each time they had a certain importance.

We have enclosed in this edition some explanatory or grammatical notes aiming at briefness and non-multiplication of references. Renouncing a continual philological commentary. One of our main objectives was to focus attention to some peculiarities of style, the syntax and the morphology of Tertullien's language. In quite a few cases it seemed to us that the french translation rendered needless the taking of particular notes. We have not felt it our duty to legitimate the choice of lessons, each time the justification called for developments which would be out of place here.

A complete index of the vocabulary of the De Praescription pending publication, we have contented ourselves to indicate at the end of the volume the most important terms or those which have been signalled in the notes. /

VII. Plan du De praescriptione.

I. Introduction 1-15.

A. Jugement chrétien sur les hérésies.

- 1) Nécessité et rôle providentiel des hérésies 1-3.
- 2) Le Christ et les apôtres ont prédit le développement des hérésies 4.
- 3) Paul les a par avance condamnées 5-6.
- 4) Contribution de la philosophie dans la formation des hérésies 7.

B. Le vrai sens de la formule « Cherchez et vous trouverez » invoquée par les hérétiques 8-12.

C. La règle de foi 13.

D. Le fait que les hérétiques cherchent toujours prouve qu'ils ne sont pas encore chrétiens. — Pourquoi ils ne peuvent pas ne pas invoquer les Écritures 14.

II. Prescriptions contre les hérésies 15-27.

A. Position du problème : cui competat possessio scripturarum 15.

B. Justification de la méthode 16-18.

- 1) Autorité des apôtres 16.
- 2) Inutilité de la discussion :
 - a) Les hérétiques altèrent les Écritures ou les interprètent faussement 17.
 - b) Inefficacité des autres méthodes. Les hérétiques retournent les accusations 18.

C. Division du sujet 19.

- a) Majeure : Là où est la vérité de la foi, là sont les vraies Écritures.
- b) Mineure : De qui, Par qui, Quand, A qui, vient la foi par laquelle on devient chrétien ?

D. Réponse aux quatre points de la mineure 20.

E. Les deux prescriptions 21.

- 1) Le Christ n'a confié sa doctrine qu'aux apôtres.
- 2) Les apôtres ne l'ont transmise qu'aux Églises, qu'ils ont fondées et à celles qui sont nées d'elles.

F. Défense des deux prescriptions contre trois objections 22-34.

I. Défense de la première prescription.

a) Première objection : les apôtres n'ont pas tout su 22-24.

- 1) Affirmation du fait 22.
- 2) Conflit d'Antioche 23-24, 1-4.
- 3) La vision de Paul au troisième ciel 24, 5-6.

b) Deuxième objection : les apôtres n'ont pas tout communiqué publiquement 25-26.

II. Défense de la deuxième prescription 27-34.

Objection : les Églises ont mal compris les apôtres et les hérétiques rétablissent la vérité.

Réfutation :

- 1) Le cas des Galates : mais Paul les a corrigés 28.
- 2) Rôle du Saint-Esprit dans l'Église. Signe de son action : la parfaite unité de foi des Églises apostoliques 28, 2-7.
- 3) Principe de la priorité de la vérité sur l'erreur :
 - a) Ce principe est valable pour la vérité révélée 29 :
 - 1° Argumentation ex absurdis 29, 1-4.
 - 2° Prédiction des hérésies par les Écritures 29, 6.
 - 3° Témoignage de saint Paul 29, 7.
 - 4° Parabole de l'ivraie et du bon grain 31.
 - b) Démonstration historique 30 :
 - 1° Origine récente des hérésies.
 - 2° Séparation ou correction des deux Testaments.
 - 3° De quelle autorité ?
- 4) Réponse à une objection éventuelle : Nous remontons aux temps apostoliques :
 - a) Apostolicité des origines et successions apostoliques 32.
 - b) Les hérésies du temps des apôtres et les hérésies contemporaines :
 - 1° Ou ce sont les mêmes et elles sont condamnées explicitement 33-34, 1-7.
 - 2° Ou elles sont postérieures et différentes et leur nouveauté les condamne a priori 34, 8.

G. Mise en demeure des hérétiques : que ceux-ci répondent en prouvant leur vérité de la même façon 35.

H. Derniers arguments en faveur de l'apostolicité des Églises 36-37 :

- a) Témoignages historiques : les lettres et les chaires des apôtres conservées dans les Églises apostoliques 36, 1-2.
- b) Comparaison du symbole africain avec le symbole romain 36; 3-5.
- c) Possession des Écritures et *praescriptio longi temporis* 37.

III. *Mise en accusation des hérétiques* 38-44, 12.

A. Les hérétiques et les Écritures :

- a) Interpolation, adaptation des Écritures 38.
- b) Méthode des hérétiques analogue à celle des auteurs des centons virgiliens 39.
- c) Elle atteste l'influence du diable qui cherche toujours à contrefaire les œuvres divines 40.

B. Comportement des hérétiques 41-44, 12 :

- a) Aucun ordre ni discipline dans leurs Églises 41.
- b) Les variations et innovations constantes des hérétiques 42.
- c) Leur mode de vie : indice de leur doctrine 43.
- d) Que répondront-ils lors du jugement dernier ? 44, 1-12.

IV. *Épilogue* 44, 13.

- a) Les hérétiques n'ont donc aucun droit à se réclamer des Écritures.
- b) Annonce d'une critique détaillée de leurs doctrines.

Bibliographie

Œuvres de Tertullien.

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

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

Pars secunda : vol. LXX, dû à E. KROYMANN, 1942 (abrév., II).

Pars tertia : vol. XLVII, dû également à E. KROYMANN, 1906 (abrév., III).

Nous citons l'*Apologétique* d'après l'édition de H. P. WALTZING dans la collection « Les Belles Lettres » (collection des Universités de France), Paris, 1929 ; le *De baptismo* d'après l'édition parue dans la collection « Sources Chrétiennes », Paris, 1952 ; le *De paenitentia* d'après l'édition de J. Ph. BORLEFFS parue dans le *Corpus Christianorum*, Turnholt, 1955.

Les autres œuvres, non encore éditées dans le *Corpus de Vienne*, sont citées d'après l'édition d'OEHLER, Leipzig, 1853-1854.

Études sur Tertullien.

Nous avons indiqué en note, au début de chaque chapitre, la bibliographie se rapportant au sujet traité. Nous ne signalerons ici que celle qui concerne la langue de Tertullien :

H. HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullians*, Leipzig, 1903.

H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund, 1932.

J. B. HOFMANN, STOLZ-SCHMALZ, *Lateinische Grammatik*, 5 Aufl., 2 Lieferung, *Syntax und Stilistik*, neubearbeitet von J. B. HOFMANN, München, 1928.

H. JANSSEN, *Kultur und Sprache, Zur Geschichte der allen Kirche in Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue, 1938.

- E. LÖFSTEDT, *Tertullians Apologeticum textkritisch untersucht*, Lund, 1915.
 — *Kritische Bemerkungen zur Tertullians Apologeticum*, Lund, 1918.
 — *Zur Sprache Tertullians*, Lund, 1920.
 Ch. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nimègue, 1932.
 M. A. SAINIO, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, 1940.
 J. SCHRIJNEN-Ch. MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, 2 vol., Nimègue, 1936-1937.
 G. THÖRNELL, *Studia Tertulliana*, I-IV, Uppsala, 1918-1926.
 St. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn, 1926.
 J. P. WALTZING, *Le Codex Fuldensis de Tertullien*, Liège-Paris, 1914-1917.
 — *Tertullien, Apologétique (Bibliothèque de la Fac. de Liège, fasc. XXIV)*, Liège-Paris, 1919 (*Commentaire analytique, grammatical et historique*).
 J. H. WASZINK, *Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947.
- L'abréviation *Thes. L. L.*, désigne le *Thesaurus Linguae Latinae* en cours de publication à Leipzig depuis 1900.
 Nous renvoyons aussi au *Dictionnaire du latin chrétien* de A. BLAISE, Strasbourg, 1955.

Récentes éditions du *De praescriptione*.

- J. MARTIN, *Quinti Septimi Florentii Tertulliani librum De praescriptione haereticorum; addito S. Irenaei, Adversus haereses libro III, 3-4 (Florilegium Patristicum, fasc. 4)*, Bonn, 1950.
 J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Q. Sept. Flor. Tertulliani libri De praescriptione haereticorum et Adversus Praxeam (Scriptores christiani primaevi, fasc. 2)*, La Haye, 1946.
 G. MAZZONI, *Tertulliano, De praescriptione haereticorum. Esortazione ad martiri (I classici cristiani, 1929, fasc. 1)*, Sienna, 1929.

Sigles et abréviations.

- A Codex Parisinus Latinus 1622, saec. IX (Agobardinus).
 A* Quae in A sub luce ultravioletacea apparent.
 P Codex Paterniacensis 439, saec. XI.
 N Codex Florentinus Magliabechianus, Conv. Soppr. I, VI, 9, saec. XV.
 X Codex Luxemburgensis 75, saec. XV.
 F Codex Florentinus Magliabechianus. Conv. Soppr. I, VI, 10, saec. XV.
 L Codex Leidensis lat. 2, saec. XV.
- R¹ Editio princeps Beati Rhenani, Basileae 1521.
 R³ Editio tertia Rhenani, Basileae 1539.
 Rmg Margo editionis B. Rhenani.
 Hirs Lectiones codicis Hirsaugiensis, hodie amissi, quas passim adnotavit in editione prima Rhenanus.
 G Lectiones codicis Gorziensis, hodie amissi, quas passim adhibuit in editione sua tertia Rhenanus.
 B Editio Martini Mesnartii, Lutetiae 1545.
 Bmg Margo editionis Mesnartii.
 Gel Editio Sigismundi Gelenii, Basileae 1550.
 Pam Editio Iacobi Pamelii, Antuerpiae 1579.
 C Lectiones libri Ioannis Clementi Angli, quas hic illic adnotavit in editione sua Pamelius.
 Iun Editio Francisci Iunii, Franckerae 1597.
 Vrs Lectiones Fulvii Vrsini, adseruatae a Ioa. a Wouwer, Francofurti 1603.
 Rig Editio Nicolai Rigaltii, Parisiis 1634.
 Diuion Lectiones codicis Diuionensis, hodie amissi, quas passim adhibuit in editione sua Rigaltius.
 Oehl Editio Francisci Oehler, Lipsiae 1854.
 Prsch Editio Eruini Preuschen, Friburgi 1892.
 Rau Editio Gerardi Rauschen, Bonnae 1905.
 Krm Editio Aemilii Kroymann, Vindobonae 1942.
- Isid. Isidorus Labr. P. de Labriolle
 Hild. Hildebrand Mohr. Chr. Mohrmann
 Löfs. E. Löfstedt Dölg. F. J. Dölger
 Thö. G. Thörnell Vliet J. van der Vliet

Codicis N lectiones adnotantur quae discrepant a P; item codices F et L tantum adferuntur ubi cum X differunt.

ch. i in particular suffers from a fault all too common in histories of thought, that of excessive stylization. He tries to describe all the relevant ancient philosophical theologies summarily in terms of their solutions of two problems, that of the one and the many and that of divine immanence and transcendence. Important though these problems are in later Greek philosophy, a summary account exclusively in terms of them blurs a great many most important distinctions. Transcendence, for instance, meant very different things to the author of the *De Mundo* and to Plotinus. And the *Logos*-doctrine of Clement is surely not very adequately or happily described by speaking of the Son as the 'immanent one-many' without very careful qualification and distinction between various senses of immanence. But this fault does not spoil the detailed account of Clement's own teaching which fills the greater part of the book.

A. H. ARMSTRONG

Tertullien: Traité de la prescription contre les hérétiques. Edited and translated by R. F. REFOULÉ and P. DE LABRIOLLE. Pp. 167. (Sources Chrétiennes, 46.) Paris: Éditions du Cerf, 1957.

De Praescriptione Haereticorum is one of the best-known and one of the least persuasive of Tertullian's works. Its argument is a complicated begging of the question—which is possibly why the book was so popular with post-reformation controversialists. The discussion of the heretical misuse of *Quaerite et inuenietis* misses the obvious point that in its original context this sentence has no relevance either to their contention or to its refutation. Fortunately Tertullian proceeded *ex abundanti* to confute the heretics on other and more solid grounds.

The present edition will be found specially useful. The introduction, text, and notes by Refoulé are accompanied by a reprint (corrected where necessary) of the generally accurate and always lucid translation of de Labriolle. The introduction contains, among other useful matter, a discussion of the use and limitations of *praescriptio* and *exceptio* in Roman legal proceedings, as well as a welcome analysis of the conception of *traditio* (which, it is indicated, signifies delivery rather than transmission). The section on the manuscripts and editions is excellent, and the analysis of the argument is clear and conclusive. Text and translation, facing one another, are accompanied by three sets of notes, (1) critical, (2) on the Latin text and on Tertullian's terminology and syntactical usages, and (3) on the subject-matter. Throughout the book there are numerous quotations from both ancient and modern works, including some very recent English publications. There are some misprints, and occasionally in English quotations important words seem to be omitted.

On p. 22 read *cognitio* for *cognatio*, and on p. 106 (note d) read *salutis* for *solutio*. On pp. 93 and 110 *πέρας* is evidently a slip for *πέραν* (though *ἐναντίον* would be more usual). In chapter 9 *certa re*, in spite of the great names which support it, does not seem to have any very evident meaning, and the sentence remains unintelligible: I suspect that we ought to read *expedit* and that *certare* either means 'ascertain' or is a corruption of some other word which does mean that. In chapter 13 the note on *in nomine dei* misses the point that God the Son, when appearing to the patriarchs, is designated 'God' in the text of Genesis. In chapter 40 *expositio delictorum* is mistranslated 'l'expiation des fautes'. These, and a few others, are but slight faults in a work which should not only serve as a welcome introduction to the study of Tertullian but will also enable those whose knowledge is more advanced to benefit from the extent and variety of the editor's reading.

E. EVANS

St. Cyprian: The Lapsed, the Unity of the Catholic Church. Translated and annotated by MAURICE BÉVENOT. Pp. 133. (Ancient Christian Writers, vol. 25.) London: Longmans, 1957. 21s.

FR. BÉVENOT has been thinking about the subject for a long time; it is well that he should issue this translation, with detailed commentary, of *de Lapsis* and *de Unitate*. Surprises are not to be expected. It is taken for granted that in *de Unit.* iv the primacy-text is the first edition of 251, while the received text is a corrected edition called forth by the controversy with Stephen. Does this mean that Cyprian unscrupulously changed his theology when it became inconvenient? We are assured not. The dogmatic difference between the two texts is virtually nil, and he corrected himself only 'because Rome was reading more into it than he had intended'. His failure to excommunicate Stephen reveals 'his instinctive regard for Rome'. Admittedly his attitude shows that he had something to learn about the papacy; but Fr. Bévenot speculates that at the end the prospect of death may have cleared Cyprian's mind to see that he needed a better theory of church unity. Occasionally in the notes there is an anxious look over the shoulder, not indeed at Benson (mentioned only for a passing dig on a minor point) nor even at Hugo Koch whose 'polemical works' are darkly referred to without title (a pity, perhaps, since *Cathedra Petri* is a book from which there is much to learn, whether one agrees or not), but at Dom Le Moyne's theory that the primacy-text originated among the Caecilianists of the fourth century. *A priori* Le Moyne has a case; in the tense situation of the Donatist schism communion with Rome and the churches north of the Mediterranean was a trump card, and no one's view of the matter was