Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 7 (1950)

Heft: 3

Artikel: Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une "position pure"

Autor: Labhardt, André

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-8979

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure»

Par *André Labhardt*, Neuchâtel

On sait dans quels compromis amiables et «nécessaires», ou du moins inévitables, s'est résolue au courant du quatrième siècle l'antinomie qui, longtemps, et du plus au moins suivant les écrivains et les régions, avait opposé le christianisme à la culture antique[1]. En se penchant sur cette période où l'Eglise cherche sa voie dans un monde où tout lui est encore étranger, l'historien moderne résiste difficilement à la tentation de la considérer dans la perspective de ce compromis final, oubliant parfois l'enjeu, et même le sérieux, d'un conflit qui a été porté non seulement dans l'arène d'une polémique souvent spectaculaire, mais plus encore jusqu'au tréfonds des âmes chrétiennes – même littérairement dramatisé, fictif peut-être[2], le *Songe* de saint Jérôme demeure un témoignage émouvant de la mauvaise conscience des chrétiens qui cédaient aux attraits des belles-lettres. Nous sommes aujourd'hui d'autant plus enclins à sous-estimer la portée des arguments invoqués par certains Pères de l'Eglise contre la culture païenne, qu'ils sont eux-mêmes tributaires de cette culture, que les contempteurs de la rhétorique recourent aux artifices du parfait rhéteur, que les pourfendeurs de la philosophie s'avèrent fougueux dialecticiens, et ainsi de suite. Aussi M. Marrou a-t-il raison de rappeler après d'autres, dans *Saint Augustin et la fin de la culture antique*[3], que «les prédécesseurs de saint Augustin, même quand ils maudissent la culture antique, n'en sont pas intérieurement libérés», mais l'historien français laisse entendre non moins opportunément que ce que ces auteurs *font* de cette culture ne nous dispense point de prendre au sérieux ce qu'ils en *disent*[4]. On est fondé, en effet, à présumer que leurs affirmations ne sont pas sans rapport avec leur conviction intime et corres-

---

[1] Sur les rapports du christianisme des premiers siècles avec la culture profane, consulter, outre les ouvrages fondamentaux de P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Tubingue 1912), et J. Geffcken, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der gr.-röm. Welt*[3] (Leipzig 1920), l'exposé succinct de P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. revue et augmentée par G. Bardy (Paris 1947) t. I *Introduction*: *La littérature chrétienne et la culture antique*, en part. p. 27 et suiv.: *Les compromis nécessaires* et p. 32 et suiv.: *La doctrine moyenne des Pères du IVe siècle*. Voir aussi H. Fuchs, *Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung* dans: Die Antike 5 (1929) 107 et suiv. – N. C. Cochrane, *Christianity and classical culture*[2] (Oxford 1944) n'approfondit pas spécialement le problème de la culture au sens où nous l'entendons.

[2] Voir Labriolle, op. cit. 16 et la note additionnelle du chanoine Bardy.

[3] Paris 1938, p. 354. La 2e édition (Paris 1949) est une simple reproduction, accompagnée d'un volume intitulé «*Retractatio*», dont la pagination continue celle de l'ouvrage proprement dit.

[4] Ceci ressort en particulier de la troisième partie de l'ouvrage: *Doctrina christiana*, chap. I: *Vers une culture chrétienne*. Voir aussi p. 390 et suiv.

pondent pour le moins à ce qu'en bonne conscience ils s'efforcent de penser touchant l'angoissant problème d'une attitude chrétienne devant la culture profane. Autre chose, assurément, est de constater que leur situation au cœur même de la civilisation hellénistique, hors de laquelle ils n'en conçoivent point d'autre, les a empêchés de vivre comme ils pensaient; or cette impossibilité, sans diminuer nécessairement l'authenticité de leur pensée, ne fait qu'en souligner, une fois de plus, le côté dramatique.

Ce qui est vrai de la culture antique en général vaut à plus forte raison pour la philosophie[5]. A son endroit se sont manifestées simultanément ou tour à tour une hostilité sourde et tenace au sein des communautés chrétiennes, explosive chez Tatien le Syrien, et la confiance presque ingénue ou au contraire prudente et nuancée de Justin Martyr ou de Clément d'Alexandrie[6]. Même variété dans l'Occident latin, où l'on perçoit cependant une évolution plus ordonnée, partant de Tertullien, qui se pose en adversaire résolu de la philosophie, pour aboutir à saint Augustin, en qui le christianisme tend à se réconcilier avec elle dans des conditions que M. Marrou a dégagées dans son ouvrage déjà cité[7].

L'importance de Tertullien dans l'histoire des rapports de la philosophie et de la théologie réside moins dans le fait de sa priorité chronologique éventuelle en Occident[8], que dans le sens même de son effort. En effet, bien qu'il ne soit pas philosophe «ex professo» ni surtout ne se pique de l'être, on peut lui appliquer ces considérations de M. Gilson dans *Christianisme et philosophie*[9]: «L'une des tâches essentielles du philosophe me semble être de définir ce que j'appellerais volontiers des *positions pures*. En fait, il est à peine possible de les rencontrer à l'état de réalisation concrète, car les hommes les cherchent rarement et, s'ils les trouvent, s'y tiennent plus rarement encore. Notre tendance naturelle est de vivre confortablement dans la région impure du compromis, tout en admettant des principes qui, si nous les appliquions strictement, nous interdiraient les facilités que le compromis nous accorde. Voir ce que serait une position pure, ce n'est certes pas la même chose que de s'y établir, mais c'est déjà quelque chose, car à partir du moment

---

[5] A la p. 639 de sa *Retractatio*, Marrou précise que, parlant de s. Augustin, il réserve «étroitement le terme de théologie à l'établissement du donné révélé, à sa mise en ordre, sa systématisation et, également, à sa défense contre l'impiété et l'hérésie», tandis qu'il applique celui de philosophie «à tout ce qui est savoir rationnel, vérité établie par voie démonstrative, conquête de la raison humaine utilisant ses ressources proprement naturelles». Nous faisons nôtre cette distinction, à laquelle Tertullien aurait sans doute souscrit lui-même.

[6] Sur toute cette question, voir l'ouvrage déjà ancien, mais fondamental, de E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle* (Paris 1898), Bibl. des Hautes Etudes, Sciences relig., vol. 12.

[7] P. 355 et suiv.

[8] Nous n'avons pas à prendre parti ici dans la controverse toujours vivace entre partisans et adversaires de la priorité chronologique de Tertullien sur Minucius Félix. Même une étude aussi originale et fouillée que celle de B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (Lund 1941), ne saurait prétendre avoir tranché définitivement en faveur de Tertullien (v. le compte-rendu très prudent de P. Courcelle, Rev. Et. lat. 27 [1949] 325).

[9] (Paris 1936) 12.

où nous la voyons, nous savons du moins comment nous devrions penser pour que notre manière de vivre devînt légitime, ou comment nous devrions vivre pour nous mettre d'accord avec notre manière de penser.»

Or précisément, sans trop se soucier des conséquences qu'elle pouvait entraîner, ni de ses possibilités de réalisation pratique, ni enfin des contradictions apparentes ou réelles qu'elle allait permettre de déceler dans la plupart de ses écrits, Tertullien s'est efforcé de définir une de ces «positions pures» en face de la philosophie. Ce faisant, il adopte une attitude dont l'intérêt déborde le cadre de la simple histoire des idées, si l'on reconnaît avec M. R. Mehl dans son livre récent sur *La condition du philosophe chrétien*[10], que la collaboration et le conflit de la philosophie et du christianisme sont «des événements toujours contemporains».

Ces remarques préliminaires justifient la reprise d'un sujet déjà maintes fois traité, entre autres par Ch. Guignebert, P. Monceaux, G. Schelowsky, Ad. d'Alès et, en dernier lieu, J. Lortz[11]. Les pages les plus solidement pensées me paraissent être celles que lui ont consacré Guignebert et Lortz. Mais le savant français n'a pas toujours distingué les mobiles profonds de l'attitude de Tertullien, sans compter que son point de vue sur l'ensemble de la question ne peut plus être exactement le nôtre aujourd'hui, surtout lorsqu'il s'agit de définir les rapports du sentiment religieux et de la science. Au subtil théologien allemand on doit un certain nombre d'observations pénétrantes, qui méritent d'être considérées comme définitives, sur la manière dont Tertullien a intégré dans son œuvre les acquisitions de la philosophie jugées par lui compatibles avec la théologie chrétienne. Toutefois, il limite volontairement son enquête aux écrits apologétiques et ne tient pas compte du *De anima*, dont il a pourtant pleinement reconnu l'importance[12]. En outre, en étudiant l'usage pratique que l'apologète Tertullien fait de la philosophie et le rôle qu'il attribue en fait à la raison humaine, Lortz est tenté de diminuer la portée de ses affirmations de principe sur les rapports du christianisme avec la philosophie, pour conclure que, chez lui, comme chez les apologètes grecs des générations antérieures, l'acceptation et le refus de la philosophie ne peuvent être étudiés séparément, mais constituent un élément indivisible («eine einheitliche Lösung»[13]) de l'ensemble du système théologique. Il va jusqu'à poser que le véritable problème se résume dans la formule «Tertullien et les philosophes», plutôt que dans celle-ci: «Tertullien et la philosophie»[14]. Sans contester absolument la

[10] (Neuchâtel et Paris 1947) 7.

[11] Ch. Guignebert, *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de la société civile* (Paris 1901), chap. XIV: *La recherche du vrai. – La philosophie et la science.* P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, passim, et en part. 337 et suiv. G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullian in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie* (Thèse de Leipzig 1901). Ad. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) passim, et notamment 425 et suiv. J. Lortz, *Tertullian als Apologet.* 2 vol. (Münster i. W. 1927 et 1928), surtout l'exposé très fouillé du t. I, chap. VII: *Das Christentum und die heidnische Philosophie.* Quelques bonnes pages, mais qui n'apportent rien de bien nouveau, chez J. M. Vis, *Tertullianus' De pallio. Tegen de achtergrond van zijn overige werken* (Thèse de Nimègue 1949) 62 et suiv.

[12] Lortz I 352.

[13] Lortz I 381.

[14] Lortz I 353.

valeur de ces vues, je crains cependant que la conception globale ainsi définie n'aboutisse à niveler les problèmes, plutôt qu'à les résoudre dans leur complexité.

La doctrine de Tertullien touchant la philosophie s'exprime dans des remarques souvent occasionnelles et parfois très brèves, dispersées dans toute son œuvre, mais on note certains centres de cristallisation, où l'exposé se fait plus systématique, comme l'*Apologétique*, chap. 46 à 50, le *De praescriptione haereticorum*, chap. 7 à 9, et le *De anima*, chap. 1 à 3[15]. Innombrables sont en outre les passages dans lesquels notre auteur apprécie en mal ou, rarement, en bien l'enseignement d'un philosophe ou d'une école dans son ensemble ou sur un point particulier. Toutefois, ce dernier aspect n'intéresse que subsidiairement notre propos, et dans la seule mesure de ses incidences dans le domaine des principes, car il nous importe peu, dans le cadre de cette étude, de savoir si, sur un sujet donné, Tertullien se trouve ou non en accord avec tel philosophe plutôt qu'avec ses concurrents[16].

Chacun des trois textes mentionnés ci-dessus renferme une part essentielle de la doctrine de Tertullien sur la philosophie, mais il a paru nécessaire, pour la clarté de l'exposé, de placer au centre de la présente étude celui d'entre eux qui porte le moins visiblement les marques d'une orientation particulière, sans toutefois négliger les deux autres. La préférence a été donnée, non pas à l'*Apologétique*, qui vise plutôt à une défense juridique que proprement doctrinale du christianisme, ni au *De praescriptione*, dont l'intention première est de dénoncer la complicité des hérésies, et principalement du gnosticisme sous toutes ses formes, avec la philosophie, mais au *De anima*. Sans doute la polémique anti-hérétique demeure-t-elle au premier plan de ce traité, mais, à considérer l'ensemble des écrits de Tertullien, on reconnaîtra que le problème de la philosophie y est abordé sinon avec sérénité, du moins sous un angle assez large et avec un certain recul. A qui serait tenté de contester la légitimité de ce point de départ, en alléguant que le *De anima*, postérieur à 210 d'après les recherches les plus récentes[17], appartient à l'époque où l'auteur a adhéré à l'hérésie montaniste et ne constitue pas une base solide, on répondra que les recoupements fournis par les écrits antérieurs attestent chez Tertullien une remarquable constance de pensée, soulignée maintes fois par les similitudes de l'expression. Les pages qui suivent en fourniront d'elles-mêmes la démonstration, sans qu'il soit besoin d'y revenir expressément. Ce traité ne manque pas, il est vrai, d'une certaine originalité[18], mais les vues essentielles exposées précédemment par Tertullien ne s'en trouvent pas modifiées.

---

[15] Je cite l'*Apologétique* (= *apol.*) d'après l'édition de H. Hoppe, *CSEL* t. 69 (Vienne 1939), le *De praescriptione* (= *praescr.*) d'après celle de Aem. Kroymann, *CSEL* t. 70 (Vienne 1942) 1–58; le *De anima* (=*an.*) d'après l'édition monumentale (avec introduction et commentaire en anglais) de J.-H. Waszink (Amsterdam 1947); les autres ouvrages de Tertullien d'après le *CSEL* ou, à défaut, l'édition de F. Oehler, *Q. Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*, 3 voll. (Leipzig 1853).

[16] Ces rapports de détail avec les diverses doctrines philosophiques sont le champ sur lequel s'est exercée avec prédilection la sagacité des philologues et des théologiens.

[17] Waszink 5* et suiv.

[18] Cf. Waszink 97.

Dans les trois premiers chapitres du *De anima*, Tertullien s'attache à justifier l'intervention d'un chrétien dans un domaine – celui des recherches sur la nature de l'âme – jusque là réservé aux philosophes et, subsidiairement, aux médecins, justification qui entraîne une critique générale de la méthode philosophique. Cette critique ne manque ni de grandeur, en dépit de la tendance au persiflage sans laquelle notre auteur ne serait pas lui-même, ni souvent de pertinence. Elle frappe, en particulier, par un accent personnel, à travers lequel on sent que Tertullien parle de son propre fonds, abandonnant pour une fois, ou laissant à l'arrière-plan, les lieux communs de l'apologétique chrétienne primitive, auxquels il avait largement sacrifié jusqu'alors, pour réfléchir par lui-même et souverainement sur un problème fondamental pour l'avenir de la théologie et de la pensée occidentale.

I.

La première affirmation à retenir, celle qui domine et implique toutes les autres, est qu'il n'y a pas de vérité sans Dieu, et plus précisément en dehors du christianisme trinitaire et du baptême: *Cui enim ueritas comperta sine deo? Cui deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine spiritu sancto? Cui spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?* (*an.* 1, 4). C'est dans ces éléments essentiels de la *regula fidei*, à laquelle Tertullien se réfère constamment, que consiste la seule vraie sagesse, la *sapientia Christiana* ou *sapientia de schola caeli* (*an.* 1, 5 et 6), qui met d'emblée entre le chrétien et celui-là même que la Pythie appelait pourtant le plus sage des mortels une distance infranchissable. En outre, corollaire de cette déclaration fondamentale, Dieu, source de toute connaissance, en est aussi le maître qui en pose les limites. Défense est faite à l'homme de porter ses regards au-delà ce qu'il a daigné révéler (*an.* 1, 6): *A deo discat quod a deo habeat, aut nec ab alio, si nec a deo. Quis enim reuelabit quod deus texit? Vnde sciscitandum est? Vnde et ignorare tutissimum est. Praestat per deum nescire, quia non reuelauerit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit.* En prônant la parfaite sécurité de l'ignorance, Tertullien montre bien qu'il envisage la connaissance en fonction de sa fin, qui est la sécurité du salut, et non pas comme une acquisition désintéressée, au titre de la science moderne, par exemple. Il est ainsi conduit à réprouver la curiosité d'esprit, la connaissance pour la connaissance, et il est frappant de constater que, deux siècles plus tard encore, un représentant de l'Eglise certes plus autorisé que lui, saint Augustin, prononce la même condamnation contre ce qu'il appelle «une vaine curiosité qui se couvre du nom de connaissance et de science» dans un passage fameux des *Confessions* (10, 35, 55): *Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt*[19].

Or la curiosité est le dénominateur commun de l'hérésie et de la philosophie (*praescr.* 7 l. 6 Kr. *ipsae denique haereses a philosophia subornantur*) et les philo-

[19] Sur la condamnation de la curiosité chez s. Augustin, v. Marrou, op. cit. 350 et suiv.

sophes deviennent aux yeux de Tertullien les «patriarches des hérétiques» (*an.* 3, 1 *philosophis ... patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum*), lesquels sont à leur tour des «rejetons de philosophes» (*apol.* 47, 9 *ex horum semine*). Chez les uns comme chez les autres, ce sont mêmes sujets, même questions insidieuses et sacrilèges sur l'origine du mal, de l'homme, de Dieu même (*praescr.* 7 l. 16 Kr.): *Vnde malum, et quare? et unde homo, et quomodo? et, quod proxime Valentinus proposuit: unde deus?* Et, après une condamnation de la dialectique que nous laissons de côté pour l'instant, Tertullien poursuit (ibid. l. 23 Kr.): *Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae et sermones serpentes uelut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam contestatur caueri oportere, scribens ad Colossenses* (2, 8): «*Videte, ne qui sit circumueniens uos per philosophiam* [*et inanem seductionem*], *secundum traditionem hominum*», *praeter prouidentiam spiritus sancti*[20]. Nous voici parvenus au centre de la question, au texte scripturaire qu'ont rencontré sur leur chemin tous les chrétiens soucieux de définir les rapports de leur foi avec la pensée humaine. L'avertissement de saint Paul a donné lieu auxinterprétations les plus contradictoires chez les Pères de l'Eglise. Il suffira de rappeler les hésitations d'un Clément d'Alexandrie, qui, selon les cas, y voit une mise en garde contre la philosophie comme telle ou contre certaines philosophies seulement (épicurisme, athéisme)[21], et le véritable tour de force accompli par le saint Augustin des *Confessions* (3, 4, 8) qui, partant de cette dernière exégèse, prétend mettre d'accord l'apôtre Paul avec Cicéron, lorsque celui-ci dénonce dans l'*Hortensius* les erreurs que d'aucuns accréditent en les parant du nom honorable de «philosophie». Tertullien, on le voit, accepte dans toute sa rigueur – il le confirmera dans le *De anima*[22] – l'anathème jeté par saint Paul sur la spéculation philosophique; il ne se sent pas le droit d'y apporter des tempéraments même suggérés,

---

[20] Je reproduis le texte de Kroymann, qui suit l'Agobardinus, où manquent les mots *et inanem seductionem*. Solution d'autant plus séduisante que Tertullien cite sans doute de mémoire, ou se borne même à reproduire la substance du texte paulinien. Dans la suite, en effet, il laisse de côté l'équivalent du gr. *καὶ κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* et rend *οὐ κατὰ Χριστόν* par l'approximation *praeter prouidentiam spiritus sancti*. Mieux vaut donc ou bien supprimer les guillemets ou bien les fermer après *sancti*. – Quant au fond, on sait aujourd'hui que la «philosophie» visée par l'Apôtre était une gnose imprégnée de philosophie grecque (stoïcisme), de mystique orientale et de christianisme, qu'elle se paraît elle-même du titre de «philosophie» et représentait un grand danger pour la jeune communauté chrétienne de Colosses, au point de justifier l'envoi d'une épître destinée à la réfuter en lui opposant le message évangélique dans sa pureté. Voir à ce sujet C. Toussaint, *L'épître de s. Paul aux Colossiens* (Paris 1921) 131 et suiv.; E. Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser* (Gœttingue 1930) 3 et suiv., 101 et suiv. (dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* begr. v. A. W. Meyer, 9. Abt., 8. Aufl.). Il n'en demeure pas moins qu'à travers cette «philosophie», s. Paul vise indirectement la philosophie en général, puisqu'il reproche à la gnose de Colosses de se fonder sur une tradition humaine plutôt que sur Jésus-Christ.

[21] Voir De Faye, op. cit. 141.

[22] *An.* 3, 1 ... *et ab apostolo iam tunc philosophia concussio ueritatis prouidebatur*; *Athenis enim expertus linguatam ciuitatem cum omnes illic sapientiae atque facundiae caupones degustasset, inde concepit praemonitorium illud edictum* (c.-à-d. *Col.* 2, 8). Ce texte, qui fait suite à celui où les philosophes étaient considérés comme les patriarches des hérétiques (voir plus haut p. 164), montre que Tertullien ne s'arrête pas au sens particulier que le terme de «philosophie» avait à Colosses, mais lui donne son acception la plus large.

voire justifiés, par des considérations tactiques. Toujours dans la même ligne, il s'élève contre l'interprétation du «cherchez et vous trouverez» (Matth. 7, 7), par laquelle non seulement les hérétiques, mais aussi un Clément d'Alexandrie[23], légitiment la recherche philosophique. En réalité, affirme-t-il en substance (*praescr.* 8), cette parole a été prononcée par Jésus à un moment où il n'avait pas encore été reconnu; le but de la recherche ainsi ordonnée n'est autre que la découverte de Jésus en tant que Christ et de la vérité qu'il apporte aux hommes[24]. La seule certitude vient de lui, mais dès qu'on l'a trouvé, la recherche prend fin, car on ne saurait la poursuivre indéfiniment dans un domaine un et bien délimité. *Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus* (*praescr.* 7 l. 38 Kr.).

La seule adjonction licite, mais aussi obligatoire, pour ne pas perdre le bénéfice de la foi acquise, consiste à «ne croire ni, partant, chercher autre chose, une fois que l'on a reçu dans la foi ce qu'a ordonné celui que ne nous confie pas le soin de chercher autre chose que ce qu'il a ordonné»: *Quaerendum est donec inuenias, et credendum ubi inueneris, et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti, dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum inueneris et credideris quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum quam quod instituit* (*praescr.* 9 l. 10 Kr.). L'énoncé ne pèche certes point par excès d'élégance et de clarté[25], et c'est pourquoi, sans doute, on y a cru reconnaître un «nihil obstat» accordé par Tertullien à la spéculation philosophique dans les limites de la révélation[26], alors que, si je ne m'abuse, notre auteur a voulu dire le contraire. Il est vrai que, dans un autre passage du *De praescriptione*, et après avoir posé la *regula fidei* – un *credo* qui annonce le futur *Symbole des apôtres* –, Tertullien poursuit en ces termes (*praescr.* 14 l. 1 Kr.): *Ceterum manente forma eius* (sc. regulae fidei) *in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi uidetur uel ambiguitate pendere uel obscuritate obumbrari.* N'est-ce pas là, comme on a cru pouvoir le penser aussi[27], une invitation à philosopher, et Tertullien ne se met-il pas en contradiction avec lui-même? Prenons garde toutefois que cette invitation est en réalité une concession faite à contre-cœur, ainsi qu'il ressort du contexte (14 l. 7 Kr.): *Nouissime ignorare melius est, ne quod non debeas noris, qui quod debeas nosti* et (14 l. 12 Kr.): *Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti; certe aut non obstrepant aut quiescant.* Mais surtout, cette concession vise la théologie et non pas la philosophie. Dans le même passage, en effet, Tertullien cite encore Luc 18, 42: «*Fides*», *inquit*, «*tua te saluum fecit*», qu'il

[23] Voir De Faye, op. cit. 144, avec références.

[24] Tertullien apporte un soin particulier à cette démonstration, car Matth. 7, 7 a été souvent invoqué par les gnostiques cherchant à justifier leur alliance avec la philosophie.

[25] Kroymann a tenté de mieux articuler cette phrase en conjecturant: *cum inueneris et credideris* ⟨*quam*⟩ *quod ab eo institutum est*, mais l'insertion de *quam* complique inutilement un texte que je ne crois pas corrompu.

[26] Schelowsky, op. cit. 22.

[27] Schelowsky ibid.; Lortz I 372 et suiv.

fait suivre de ces mots: *non exercitatio scripturarum* (14 l. 8–9 Kr.). Ceci montre bien que la curiosité tolérée par Tertullien n'est autre que cette *exercitatio scripturarum*, c'est-à-dire la recherche théologique. Peut-être, il est vrai, l'expression dépasse-t-elle ici quelque peu la pensée du rigoureux censeur, entraîné au-delà du but par l'obsession de l'hérésie sous ses multiples formes. Dans le *De anima*, en effet, dont nous avons déjà relevé qu'il se plaçait à un niveau supérieur de la pensée de Tertullien, il est fait état d'une curiosité qualifiée de légitime et même de nécessaire, lorsqu'il s'agit d'établir la vérité dans un domaine aussi important et aussi délicat que celui de la nature de l'âme. La conclusion de ce traité est significative à cet égard (58, 9): *Ad omnem, ut arbitror, humanam super anima opinionem ex doctrina fidei congressi, iustae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfecimus; enormi autem et otiosae deerit discere, quantum libuerit inquirere.* Mais ici encore, c'est un théologien qui parle, non un philosophe, et, à travers la conclusion de Tertullien, on perçoit l'écho très net de *Col.* 2, 8, puisque au *secundum traditionem hominum* de saint Paul répond *humanam ... opinionem*, et que les mots *ex doctrina fidei* rejoignent le *secundum Christum* apostolique.

En tout état de cause, fidèle à un principe fondamental qui se ressent du souci constant de lutter contre l'hérésie, Tertullien coupe court à toute spéculation à ses yeux intempestive: *Aduersus regulam nihil scire omnia scire est* (*praescr.* 14 l. 13 Kr.), ou, sous une forme plus positive: *Quod autem a deo discitur totum est* (*an.* 2, 7), étant bien entendu que *omnia* et, plus expressément, *totum* n'impliquent pas une science encyclopédique, universelle, mais au contraire une connaissance limitée, suffisante et complète dans la mesure où elle renferme tout ce qui est indispensable au salut[28].

La foi de Tertullien révèle ainsi d'emblée des exigences totalitaires. Elle ne laisse aucune place à un humanisme, ni, plus précisément, à l'humanisme antique, qui est par essence une attitude de l'homme fondée dans son entière humanité et qui édifie sa science, et même sa théologie, sans l'appui d'une révélation qui viendrait le transcender, ou du moins le situer dans sa relativité. De cette totalité de la foi découle le mépris de Tertullien pour l'engeance des philosophes. Dès l'*Apologétique*, de quinze ans environ plus ancien que le *De anima*, la différence irréductible qui, à ses yeux, les sépare des disciples du Christ a trouvé sa claire et énergique définition (46, 7–8): *Quam illusores et corruptores inimice philosophi adfectant ueritatem et adfectando corrumpunt, ut qui gloriam captant*[29], *Christiani et necessario appetunt et integre praestant, ut qui saluti suae curant. Adeo neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur.* Ces vues, maints autres témoignages les confirment, et l'on peut tenir pour assuré qu'elles représentent une ligne de pensée dont Tertullien ne s'est jamais écarté à aucun moment de son évolution spirituelle, après

---

[28] Sur l'opinion concordante de s. Augustin, v. Marrou, op. cit. 381 et note 1.

[29] L'idée que les philosophes ne travaillent que pour la gloire est toujours présente à l'esprit de Tertullien; *an.* 1, 2 le philosophe est qualifié de *gloriae animal*; v. aussi *an.* 2, 2 (p. 170 de la présente étude), *apol.* 46, 18.

sa conversion: l'orthodoxe pensait comme plus tard le montaniste, le disciple de Montan comme le défenseur de l'orthodoxie. Rupture donc, ou plus exactement: impossibilité postulée au départ d'une communion quelconque avec la philosophie. On pourrait citer à l'appui de nombreux et beaux passages, gonflés d'une éloquente passion, dont le plus connu et le plus ardemment inspiré figure déjà dans l'*Apologétique* (46, 18): *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et uitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, ueritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos?*

II.

C'est donc dans leur recherche sans contrôle que les philosophes sont condamnables. Mais ils ne le sont pas moins dans leur méthode. Telle est la deuxième idée importante qui se dégage des chapitres introductifs du *De anima*. Tertullien s'en prend avant tout (2, 2) au *studio ... eloquii quiduis struere atque destruere eruditi, magisque dicendo persuadentis quam docendo*, à cet «amour du beau parler, exercé à prouver et à réfuter n'importe quoi, en convainquant plutôt par des discours que par un enseignement solide». Qu'entend-il dire par là ? Notons tout d'abord le jeu de mots *dicendo-docendo*[30]. Il nous oriente vers une antithèse familière à quiconque pratique les écrits des Pères de l'Eglise et qui, lancée par Tertullien lui-même, semble-t-il, dans la polémique antipaïenne d'Occident, y a fait fortune, au point de cristalliser pendant des siècles un des multiples aspects de l'opposition entre la doctrine chrétienne et la philosophie grecque et, plus généralement encore, entre le christianisme et la culture profane. C'est l'antithèse *res–uerba*, que nous avons déjà rencontrée dans le passage de l'*Apologétique* cité à la fin du chapitre précédent. *Res* y désigne les réalités, la solidité du fond, la vérité au sens spécifiquement chrétien de ce mot, tandis que *uerba* signifie les apparences, les paroles belles, spécieuses de la rhétorique et de la poésie, les enseignements élégants et inconsistants de la philosophie, en un mot toutes les vaines séductions de la culture païenne. On le voit, le christianisme recrée ou, selon les cas, reprend en l'adaptant à une situation nouvelle, la vieille antithèse des sophistes grecs, qui opposaient en de multiples nuances de sens *λόγος* ou *ὄνομα* à *ἔργον* ou *πρᾶγμα*. Par là, comme souvent dans leur style antithétique, les auteurs chrétiens, les Africains surtout, s'insèrent dans la tradition sophistique[31].

Mais on aurait tort, sans doute, d'attribuer au passage que nous examinons la simple valeur d'une condamnation générale – au demeurant réelle,

---

[30] Ces deux verbes alternent déjà dans *apol.* 45, 3 *quid plenius dicere: «Non occides» an docere: «Ne irasceris quidem»?*, mais sans qu'il y ait antithèse. Ce cas n'est donc pas comparable à celui que nous étudions.

[31] Sur l'origine et l'évolution de cette antithèse, voir la pénétrante étude de F. Heinimann: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* Thèse de l'Université de Bâle = Schweiz. Beiträge zur Altertumswissenschaft (Bâle 1945) 43 et suiv.

comme chez tous les Pères des premiers siècles – du beau parler, c'est-à-dire de la rhétorique. Le *studium eloquii* dont il est question ici doit être rapporté plus spécialement à la dialectique, comme le montre le *De praescriptione* (7 l. 19 Kr.), où Tertullien dit son fait à Aristote, coupable d'avoir inventé cette auxiliaire de la philosophie: *dialecticam ... artificem struendi et destruendi*. L'emploi, dans les deux cas, des verbes *struere* et *destruere* «construire» et «détruire», c'est-à-dire «prouver» et «réfuter», me paraît garantir la synonymie, partielle tout au moins, de *eloquium* et de *dialectica*. Et lorsque, par la suite, notre auteur déclare (*an.* 2, 2): *Formas rebus imponit, eas nunc peraequat, nunc priuat, de certis incerta praeiudicat, prouocat ad exempla, quasi comparanda sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus etiam inter similia diuersis, nihil diuinae licentiae seruat, leges naturae opiniones suas fecit* «elle impose des lois (théoriques) aux réalités concrètes, tantôt confond ces réalités et tantôt les distingue; se fondant sur le certain, elle préjuge de l'incertain, se réfère à des exemples, comme si toutes choses souffraient d'être rapprochées; elle légifère en toute matière, sans tenir compte que les semblables mêmes diffèrent dans leurs propriétés particulières; elle ne laisse aucune place à la liberté d'action de Dieu; de ses préjugés elle a fait des lois naturelles» – on peut supposer, d'après ce qui précède, que Tertullien met ces erreurs présomptueuses au compte de la dialectique aristotélicienne autant et plus encore qu'il n'accuse la rhétorique comme telle. C'est d'elle en tout cas qu'il avait affirmé dans le *De praescriptione* (7 l. 20 Kr.): (dialecticam) *uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem, ne quid non tractauerit*[32] «elle est inconsistante dans ses maximes, contrainte dans ses hypothèses, grossière dans ses arguments, elle fomente les disputes, se rend importune à elle-même, remet tout en question, de peur qu'un seul point ne lui ait échappé». Bref, la dialectique est pour lui un mécanisme d'autant plus dangereux qu'il est devenu un but en lui-même, avec des exigences tyranniques qui s'exercent en marge et en dépit du sens commun. Il faut reconnaître que, si, dans l'ensemble, Tertullien se montre profondément injuste envers l'instrument de choix qu'Aristote a mis entre les mains des penseurs, il a pourtant su discerner avec sa perspicacité coutumière les abus auxquels il pouvait donner lieu.

Oui, Tertullien poursuit la dialectique d'une haine tenace – mais, on le sait, il s'en sert lui-même de la première à la dernière ligne de son œuvre. Dans toute l'histoire de l'Eglise primitive, il n'est guère dialecticien plus impénitent et, s'il avait pu prendre quelque recul, il n'aurait pas manqué de se comparer à l'hérétique Alexandre, à qui il reproche, dans le *De carne Christi* (17 l. 1 Kr.), de brandir sans cesse le syllogisme dans ses argumentations: *Alexandro cum suis syllogismis*

---

[32] Kroymann remplace *tractauerit*, donné par tous les manuscrits, par *retractauerit*. Conjecture à rejeter. Tertullien ne veut pas dire, j'imagine, que la dialectique remet tout en question pour le plaisir de tout *re*mettre en question, mais plutôt: elle remet tout en question, de peur qu'un seul objet n'ait pu lui échapper, et en arrive ainsi à reprendre des problèmes déjà résolus depuis longtemps, au risque de se rendre importune à elle-même (*molestam etiam sibi ipsam*).

quos in argumentationibus torquet. On ne saurait mieux caractériser un aspect essentiel de la méthode et du talent de Tertullien lui-même. Si on lui en avait fait la remarque, il n'aurait pas manqué de répondre que, chez lui, la dialectique était au service de la vérité, à laquelle elle demeurait entièrement soumise, et qu'elle n'avait donc pas sa fin en elle-même ou, du moins, en dehors du christianisme. Avouons que cette réponse suffirait à ruiner la thèse de notre auteur. Mais, plus encore qu'une situation fausse, la contradiction qui vient d'être signalée révèle un trait psychologique individuel sur lequel nous aurons à revenir[33].

III.

En dépit de ces vues foncièrement négatives sur la philosophie, Tertullien ne pouvait échapper à une évidence qui s'imposait à tous les chrétiens cultivés: c'est que, parfois, il y a accord entre l'enseignement des philosophes et l'Evangile (*an.* 2, 1): *Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse.* Comment expliquer ces rencontres de doctrine sans renoncer pourtant à la position prise au départ?

Dès ses débuts, et inspirée par le Juif Philon d'Alexandrie, l'apologétique chrétienne admettait que les philosophes grecs s'étaient emparés des maximes de l'Ancien Testament et étaient entrés en possession de certaines vérités qu'ils avaient en commun avec le christianisme. Ainsi pensent Justin Martyr, Tatien, Clément d'Alexandrie et les autres[34]. Tertullien ne professe pas autre chose, et le chapitre 47 de l'*Apologétique* vise à montrer comment, dans leurs emprunts – ou plutôt dans leurs larcins –, les philosophes ont défiguré les écrits prophétiques, dont ils n'avaient pas reconnu le caractère divin. Il n'est pas difficile d'imaginer cependant que cette explication devait mettre parfois Tertullien – comme aussi ses prédécesseurs – en mauvaise posture devant des contradicteurs païens. Quoi qu'il en soit, le *De anima* ne la mentionne plus qu'en passant et comme pour mémoire (2, 4): *Postremo si etiam ad ipsos prophetas adisse credibile est indagatorem quemque sapientiae ex negotio curiositatis, tamen* eqs. «finalement, s'il est croyable que chacun de ceux qui font profession de chercher la vérité par curiosité, soit parvenu jusqu'aux prophètes, cependant ...». *Si credibile est* ..., on ne saurait être moins affirmatif! Au reste, dans son esprit, ces «emprunts» portent leur condamnation dans la curiosité (*ex negotio curiositatis*) dont ils procèdent. Mais reléguant à l'arrière-plan ce lieu commun auquel il avait jadis sacrifié, il s'arrête à une interprétation plus nuancée et plus vraisemblable (*an.* 2, 1): *Nonnunquam et in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus offenditur prospero errore, nonnunquam et in tenebris aditus quidam et exitus deprehenduntur caeca felicitate, sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est.* Tertullien reconnaît donc que les philosophes découvrent la vérité, ou plutôt

[33] Voir p. 180.
[34] Références chez Waszink, op. cit. 106 et suiv.

certaines vérités partielles, *par accident* ou même *naturellement*, grâce au sens commun qu'ils ont reçu comme tous les autres hommes. Seulement, ajoute-t-il aussitôt, ce sens commun, les philosophes l'ont en quelque sorte «gonflé pour la glorification de leur art» (*an.* 2, 2 *hunc nacta philosophia ad gloriam propriae artis inflauit*), en quoi ils sont évidemment condamnables.

Cette dernière précision a son importance, si l'on songe que Tertullien ne se fait pas faute, au besoin, d'en appeler lui-même au sens commun pour démontrer la vérité du christianisme. Que trouvons-nous d'autre, en effet, dans le *De testimonio animae*, sinon l'amorce d'une théologie naturelle rudimentaire à partir du témoignage de l'âme, qui, sans être chrétienne ni formée par la philosophie (*test. an.* 1 *te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello*), est capable de recevoir de Dieu certaines vérités naturellement et sans intermédiaire, et devient par là *naturaliter christiana* (*apol.* 17, 6), car «il importe peu qu'elle soit formée par Dieu lui-même ou par le truchement des Ecritures» (*test. an.* 5 p. 142, 3 R.-W. *non multum refert, a deo formata sit animae conscientia, an litteris dei*). On ne saurait nier une certaine contradiction entre ce texte et l'affirmation du *De anima* selon laquelle il n'existe pas de vérité hors du christianisme trinitaire[35]. Et de fait, le *De testimonio animae* est sous plus d'un rapport une exception, disons-même: un accident dans l'œuvre de Tertullien, comme on l'a reconnu depuis longtemps[36]. Pourtant, la déclaration qui vient d'être relevée est singulièrement limitée dans ses conséquences, puisque les vérités auxquelles elle s'applique ne vont pas au-delà d'un déisme très élémentaire et ne s'élèvent pas à la hauteur des sublimes révélations de l'Evangile. Elles rentrent dans la catégorie des vérités suggérées par le sens commun, auquel Tertullien reconnaît une valeur relative même dans le *De anima*. Mais en dépit de son application restreinte, la formule *non multum refert* eqs. ne laissait pas d'être dangereuse pour la discipline de la foi; c'est sans doute la raison pour laquelle, dans la suite, Tertullien n'a plus rien écrit qui pût la rappeler, fût-ce de très loin.

Reste à savoir si ces coïncidences occasionnelles entre les enseignements des philosophes et celui des Ecritures représentent nécessairement un bien et constituent une base de collaboration limitée, mais féconde. Tertullien est loin de le penser. Au contraire, de ces rencontres sur le terrain de la doctrine, il attend plus de confusion que de clarté; il y voit surtout l'amorce possible de déviations perni-

---

[35] Voir plus haut 163

[36] Voir p. ex. Lortz I 354: «Man lese etwa nach der schroffen Abschüttelung der Philosophen in Apol. 46 den Anfang von Test. an.! Klingen die Sätze nicht, als ob ein ganz anderer Mann spreche? Dort, alarmiert durch den Versuch, das Christentum zu einem philosophiae genus herabzudrücken, bzw. es dadurch zu ersetzen, das volle Aufbäumen und ein absolutes, schneidend heftiges ‚Nein' des Kämpfers; hier ruhigere Fragestellung und eine gewisse Anerkennung des heidnischen Erkenntnisgutes, das sogar an und für sich Wert hat und zur Stütze der *ueritas christiana* dienen kann.» Mais n'oublions pas que cette différence provient en grande partie du fait que, dans cet opuscule, Tertullien a isolé et traité en dehors du contexte habituel un seul argument, celui de l'*anima naturaliter christiana*, que l'*Apologétique* invoquait en passant. Développé pour lui-même, il prend des proportions démesurées, qu'il n'avait pas, semble-t-il, dans l'esprit de l'apologète.

cieuses à l'intérieur du christianisme. A tout prendre, il semble préférer un désaccord radical qui, en créant une situation franche, mette le christianisme à l'abri des aberrations gnostiques, dont la philosophie est responsable pour une part. Mais quels sont au juste les dangers qui hantent l'esprit de Tertullien ? Ils ressortent du texte suivant, dont le sens général paraît clair, en dépit de certaines difficultés, qui ont suscité des conjectures ou des interprétations pour le moins hasardeuses (*an.* 2, 4): *Postremo si etiam ad ipsos prophetas adisse credibile est indagatorem quemque sapientiae ex negotio curiositatis, tamen plus diuersitatis inuenias inter philosophos*[37] *quam societatis, cum et in ipsa societate diuersitas eorum deprehendatur, siquidem uera quaeque et consonantia prophetis aut aliunde commendant aut aliorsum subornant cum maxima iniuria ueritatis, quam efficiunt aut adiuuari falsis aut patrocinari.* (5) *Hoc itaque commiserit nos et philosophos in ista praesertim materia, quod interdum communes sententias propriis argumentis uestiant, contrariis alicubi regulae nostrae, interdum sententias proprias communibus argumentationibus muniant, consentaneis alicubi regulae illorum, ut prope exclusa sit ueritas a philosophia per ueneficia in illam sua; et ideo utroque titulo societatis aduersario ueritatis*

---

[37] Selon certains critiques, le but de ce passage serait simplement de montrer que les enseignements des prophètes et ceux des philosophes s'opposent le plus souvent, preuve que ces derniers sont dans l'erreur. Aussi a-t-on proposé de lire: *inter ⟨prophetas et⟩ philosophos* (Van der Vliet) ou, ce qui revient au même: *inter philosophos ⟨et prophetas⟩* (Reifferscheid). Après avoir suivi Reifferscheid, dans son édition de 1933 (*Tertullian, De anima, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*. Thèse de Leyde, Amsterdam 1933), Waszink est revenu avec raison au texte des manuscrits, vu les difficultés que soulève cette conjecture pour la construction de la fin de la phrase, où *eorum* ne peut se rapporter qu'aux philosophes, à l'exclusion des prophètes, *philosophi* étant aussi sujet de *commendant, subornant, efficiunt*. Dans ce cas, pense Waszink, on peut envisager deux interprétations:

1. *diuersitas (societas) inter philosophos* = *diuersitas (societas) philosophorum inter se*. La phrase signifie qu'il y a plus de divergences que de concordances entre les enseignements des philosophes, même quand ils s'accordent pour professer des vérités (*uera quaeque et consonantia prophetis*), car chacun d'eux insère ces vérités dans un contexte différent (*aut aliunde commendant aut aliorsum subornant*).

2. *inter philosophos* = *apud philosophos*. Le sens devient: chez les philosophes, il y a plus de divergences que de concordances (s.-e. avec les enseignements des prophètes). On rejoint ainsi l'interprétation sur laquelle se fondaient van der Vliet et Reifferscheid, tout en évitant une intervention conjecturale, source de nouvelles difficultés.

Tout en considérant la première interprétation comme «the most natural solution», Waszink finit par l'écarter pour deux raisons. La première est que, dans un passage subséquent (*an.* 3, 2), Tertullien fait état des divergences qui existent entre les philosophes en des termes dont on peut inférer qu'il aborde ce lieu commun pour la première fois dans ce traité. D'autre part *aut adiuuari falsis aut patrocinari* répond exactement à *aut aliunde commendant aut aliorsum subornant*, ce qui oblige à comprendre cette dernière alternative comme s'il y avait *aut aliunde commendant atque prophetae aut aliorsum subornant atque prophetae*. En revanche, l'interprétation résumée sous 2. lui semble plus plausible, parce que le raisonnement ainsi amorcé est poursuivi dans la phrase suivante. En outre, *inter* employé au sens de *apud* trouve son analogie *an.* 16, 2 *inter philosophos magnum habet priuilegium impuritas* «chez les philosophes ...».

Au vrai, ce dernier rapprochement ne prouve pas grand' chose, car l'exemple tiré de *an.* 16, 2 n'est pas exactement comparable à l'autre; de plus, il serait pour le moins étrange que Tertullien eût employé *inter* au lieu de *apud* en un passage où la présence de *diuersitas* et de *societas* devait fatalement conduire les lecteurs à lui donner sa valeur habituelle de «entre». Aussi me paraît-il préférable de revenir à l'interprétation écartée par Waszink. Je me représente comme suit le raisonnement que Tertullien avait en vue et qu'il a exprimé d'une manière plus concise qu'il n'eût convenu à la clarté de l'exposé:

urgemur et communes sententias ab argumentationibus philosophorum liberare et communes argumentationes a sententiis eorum separare, reuocando quaestiones ad dei litteras, exceptis plane quae sine laqueo alicuius praeiudicii ad simplex testimonium licebit adsumere, quia et ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium, si non aemulis prosit. «Finalement, s'il est croyable que chacun de ceux qui font profession de chercher la vérité par curiosité soit parvenu jusqu'aux prophètes, il n'en demeure pas moins que l'on relève entre les philosophes plus de différence que de conformité, car la différence se révèle dans la conformité même. En effet, tout ce qui, chez eux, est vrai et en accord avec les prophètes, ou bien ils le défendent chacun à l'aide d'arguments différents, ou bien ils s'en servent pour étayer des thèses différentes, au grand détriment de la vérité, à laquelle ils donnent le mensonge comme auxiliaire ou comme protégé. Voici donc ce qui, en cette matière principalement (c.-à-d. touchant l'étude de l'âme), est de nature à nous mettre aux prises avec les philosophes: c'est que tantôt ils enrobent des opinions qu'ils partagent avec nous dans des démonstrations qu'ils ont en propre et qui, sur un point donné, sont en opposition avec notre règle; tantôt ils fondent leurs opinions particulières sur des raisonnements communs, en accord par quelque côté avec leur règle à eux. Ainsi, par les sortilèges criminels (*ueneficia*) qu'ils utilisent contre elle, la vérité se trouve pour ainsi dire chassée de la philosophie. C'est pourquoi cette rencontre partielle (*societas*), sous ses deux formes également funestes à la vérité, nous oblige à dégager les opinions communes des raisonnements propres aux philosophes et à séparer, d'autre part, les raisonnements communs de leurs opinions particulières. Le moyen consiste à rapporter les questions aux divines Ecritures, à l'exception de celles dont on pourra faire état à titre de simple témoignage et sans se laisser prendre au piège de quelque préjugé (s.-e. favorable à la philosophie). En effet, un témoignage emprunté à des ennemis est parfois nécessaire, pourvu qu'il soit utile à ceux qui ne sont pas nos ennemis.»

Ce texte, trop négligé jusqu'ici, me paraît crucial. Tertullien y affirme une pensée neuve pour l'époque, à ma connaissance du moins, et de grande conséquence. Il introduit la notion d'une référence constante à la norme évangélique dans les rapports du christianisme avec la philosophie, référence qui doit permettre, dans

---

Dans les écrits prophétiques – à supposer qu'ils les aient connus – les philosophes ont découvert des vérités, et ils s'accordent entre eux dans la mesure où ils se font l'écho de ces vérités. Pourtant, même dans ce cas, on relève plus de divergences (*diuersitas*) que de concordances (*societas*) entre les philosophes (*inter philosophos*), car ils ne s'accordent plus dès qu'il s'agit de démontrer ces vérités (*aliunde commendant*) ou de les utiliser en vue de nouvelles démonstrations (*aliorsum subornant*). De par leur existence même, ces divergences constituent une atteinte à la vérité (*cum maxima iniuria ueritatis*) qui est mise au service du mensonge dans l'un et l'autre cas (*quam efficiunt aut adiuuari falsis aut patrocinari*). L'idée maîtresse sous-jacente à tout ce raisonnement est celle-ci – encore un lieu commun! –: la vérité étant une par définition, elle ne peut être expliquée que d'une seule et même manière et ne peut servir à étayer que des conclusions identiques. La diversité des opinions est en elle-même une preuve d'erreur. – Le texte eût certes été plus clair, si Tertullien avait écrit: *siquidem uera quaeque et consonantia prophetis aut aliunde commendant alii aut aliorsum subornant.*

Le § 5 continue, précise et élargit le raisonnement précédent.

chaque cas particulier et à chaque pas de chaque démarche intellectuelle, de discerner s'il y a accord réel ou seulement apparent entre ces deux grands adversaires[38]. Car il a bien vu que les concordances, souvent trompeuses parce que isolées de leur contexte, représentaient un plus réel danger pour la pureté évangélique qu'un désaccord flagrant, immédiatement perceptible comme tel. L'opinion juste (du point de vue chrétien s'entend) fait accepter les prémisses ou la conclusion fausse qui l'accompagnent; ou bien, au contraire, la rectitude du raisonnement masque l'opinion erronée qui est à son départ et, par suite, à son aboutissement. Dans les deux cas, une rencontre superficielle crée un préjugé favorable à la philosophie, grâce auquel des éléments étrangers et pernicieux s'insinuent dans le corps de la doctrine orthodoxe. Si, dans tout ce raisonnement, qui est plus implicite qu'explicite dans notre texte, l'allusion au gnosticisme est transparente, ce fait ne doit pas nous empêcher de reconnaître à Tertullien le mérite plus général d'avoir pressenti les conditions dans lesquelles peut naître et se développer le syncrétisme sous toutes ses formes.

A la lumière de ces réflexions, on comprend que, tout au long de son œuvre, le bouillant Africain ait cru devoir mettre l'accent sur ce qui sépare, et non sur ce qui unit christianisme et philosophie, jusqu'à nier toute communauté entre eux. Ainsi s'expliquent, en partie du moins, les invectives dont il poursuit tous ceux qui, dans les rangs chrétiens, avant lui ou de son temps, pactisaient tant soit peu avec la philosophie. *Nostra institutio*, s'écrie-t-il (*praescr.* 7 l. 35 Kr.), *de porticu Solomonis est, qui et ipse tradiderat dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt*, et les philosophes deviennent sous sa plume des «professeurs de sagesse, dont les imaginations animent toute espèce d'hérésie» (*adu. Marc.* 1, 13 *illi sapientiae professores*[39], *de quorum ingeniis omnis haeresis animatur*).

IV.

Sera-ce que la théologie, et singulièrement l'apologétique, renoncera de propos délibéré à tirer parti, pour l'avancement de la foi, des concordances avouées qui existent entre certains enseignements philosophiques et les Saintes Ecritures? En dépit de ses affirmations intransigeantes, Tertullien a trop de sens pratique pour admettre une solution aussi radicale, et le passage du *De anima* que nous avons déjà étudié[40] apporte à cette question une réponse claire. Avec toutes les cautèles qu'exige son propos, il nous avertit que ces rencontres de doctrine constituent un *témoignage*, non pas toutefois au bénéfice de la philosophie (c'est ainsi

---

[38] Voir un exemple typique du contrôle théologique de la doctrine platonicienne sur la division de l'âme en *rationale* et en *irrationale* dans *an.* 16, 1. Cf. aussi *an.* 26, 1.

[39] Sur la nuance ironique de cette expression sous la plume de Tertullien, v. plus bas 176.

[40] *An.* 2, 5, fin (v. plus haut 172).

qu'eussent raisonné un Justin Martyr ou un Clément d'Alexandrie), mais en faveur de la vérité – entendons: en faveur de la vérité révélée. Ainsi s'était-il exprimé un peu plus haut déjà (*an.* 2, 1): *plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse: testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius.* Dans cette dernière proposition, *euentus* désigne une «apparition accidentelle», sens attesté ailleurs chez Tertullien[41], et l'idée exprimée est celle-ci: l'apparition accidentelle de la vérité chez les philosophes païens témoigne, elle aussi, en faveur de cette vérité. Le chrétien ne se fera donc pas scrupule de recourir à des témoignages de cette nature, à condition d'éviter les pièges qui peuvent être dissimulés sous une apparente identité de doctrine. Ils seront même nécessaires, parfois, à la cause chrétienne: *ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium, si non aemulis prosit.* Tertullien citera largement les philosophes, qu'il connaît mieux que bien des Pères grecs[42], non seulement pour les réfuter (ce qu'il fait avec prédilection), mais pour démontrer aux païens cultivés, à l'aide de leur propre littérature, la vérité de la doctrine chrétienne. Du même coup, sur le terrain de l'apologétique pratique, les persécuteurs du christianisme seront convaincus à la fois d'erreur envers eux-mêmes et d'injustice à l'égard des chrétiens (*test. an.* 1, 1): *Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum si qui uelit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum uel poetarum uel quorumlibet doctrinae ac sapientiae saecularis magistrorum testimonia excerpere Christaniae ueritatis, ut aemuli persecutoresque eius de suo proprio instrumento et erroris in se et iniquitatis in nos rei reuincantur.* En conséquence, Tertullien ne prend pas la peine de dissimuler sa sympathie à l'égard de certains philosophes, notamment Sénèque (*an.* 20, 1 *Seneca saepe noster*) et surtout Platon, dont il regrette sincèrement, assure-t-il, qu'il soit devenu «l'épicier des hérétiques» (*an.* 23, 5 *doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum*). Sympathie d'ailleurs toujours vigilante et singulièrement critique, prête à se muer chaque instant en une condamnation sans retour. Car, et nous parvenons ici à un principe intangible pour Tertullien, les vérités les plus hautes n'appartiennent pas aux philosophes. Après avoir nié, dans un passage de l'*Apologétique* déjà cité[43], qu'on pût mettre sur un pied d'égalité un philosophe et un chrétien, il poursuit en ces termes (46, 8–9): *Quid enim Thales, ille princeps physicorum, sciscitanti Croeso de diuinitate certum renuntiauit, commeatus deliberandi saepe frustratus? Deum quilibet opifex Christianus*[44] *et inuenit et ostendit et exinde totum, quod in deum quaeritur, re quoque adsignat; licet Plato adfirmet factitatorem uniuersitatis neque inueniri facilem et inuentum enarrari in omnes difficilem.* La même idée s'exprime encore dans le *De anima* 3, 3, sous cette forme sarcastique qui est comme la signature de Tertullien: *Deliquit, opinor, diuina doctrina ex Iudaea potius quam ex Graecia oriens. Errauit et Christus piscatores citius quam sophistam ad praeconium emittens.*

---

[41] Cf. Waszink ad loc.
[42] Voir en dernier lieu M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Gœttingue 1948) 437.
[43] Voir 167.

V.

Relevons, dans ce dernier texte, la piquante substitution de «sophiste» à «philosophe» que l'on attend, car c'est bien de philosophes qu'il est question, quand bien même Tertullien, comme plus tard saint Jérôme dans un passage inspiré de lui[45], a en vue surtout la séduction de leur style et la subtilité de leur dialectique, opposées à la solidité fruste des apôtres. Ainsi est souligné, une fois de plus, ce qui sépare le christianisme de la philosophie. Cette observation est confirmée par la nuance aggressive ou méprisante dont notre auteur affecte volontiers le terme de *philosophus* et ses dérivés, qu'il s'entend à merveille à rendre d'emblée suspects à tout chrétien soucieux d'orthodoxie. Quelques exemples suffiront à illustrer sa manière.

Marcion était né sur les bords du Pont Euxin, dans une région dont Tertullien, au seuil du traité qu'il écrivit contre cet hérésiarque, se plaît à dépeindre la barbarie dans les tons les plus sombres et les plus réalistes. Mais le comble, à son gré, est que cette horrible terre ait donné le jour à «une bête féroce plus recommandable à des philosophes qu'à des chrétiens» et qui s'appelle Marcion (*adu. Marc.* 1, 1 *nae tu Euxine, probabiliorem feram philosophis edidisti quam Christianis*). – Dans le *De praescriptione*, les philosophes sont énumérés à la suite des magiciens, charlatans et astrologues, qui obéissent tous au même esprit de curiosité, dont participent également les hérétiques: *Notata sunt commercia haereticorum cum magis* ...[46], *cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis, curiositati scilicet deditis: «Quaerite et inuenietis» ubique meminerunt* (*praescr.* 41 l. 1 Kr.). – S'agit-il de déterminer la matière dont l'homme a été tiré par le démiurge, les chrétiens savent, dit Tertullien dans l'*Aduersus Valentinianos*, chap. 24, que c'est la poussière de la terre, tandis que les Valentiniens font venir l'être humain *ex inuisibili corpore materiae illius scilicet philosophicae*[47], *de fluxili et fusili eius, quod unde fuerit haud queo aestimare, quia nusquam est.* Belle trouvaille que celle qui consiste à discréditer et à ridiculiser la philosophie en associant son nom aux chimères valentiniennes[48]. – Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà rencontré plus haut[49] un passage dans lequel les philosophes étaient appelés *sapientiae professores*, non plus

---

[44] Sur l'exemple de l'artisan chrétien, v. Waltzing ad loc. dans son édition de l'*Apologétique* (Coll. des Univ. de France, Paris 1929).

[45] *Epist.* 12, 2 *contra sophistas quoque saeculi et sapientes mundi Petrus et Iacobus piscator mittitur*, à comparer avec *hom. in Ioh.* 1, 1 sqq. *piscator noster inuenit, quod philosophus non inuenit.*

[46] Le texte des manuscrits porte *magis quam pluribus*, que Kroymann considère avec raison comme corrompu. La faute est dans *quam pluribus*, mais n'a pu être corrigée d'une manière satisfaisante jusqu'ici.

[47] Allusion à la cosmologie valentinienne, selon laquelle l'Eon Jésus, trouvant la sagesse extérieure en proie à la crainte, au chagrin et à l'anxiété, fait de la première l'essence psychique, de la seconde l'essence hylique et de la dernière l'essence des démons. Chacune d'elles devient démiurge (Diction. de théol. cathol. VI 2, col. 1449).

[48] Même intention dépréciative *an.* 3, 2 *proinde enim et animae ratio per philosophatas doctrinas hominum miscentes aquas uino* «... à cause des doctrines ‚philosophiquées' des hommes ...». Voir Waszink ad loc.

[49] P. 173.

avec la valeur d'un titre officiel que ces mots ont, par exemple, chez Tacite (*Agr.* 1), mais marqués d'une nuance dépréciative aisément perceptible dans le contexte[50] et qu'on retrouve plus d'une fois chez Lactance[51]; et l'on ajoutera le titre pittoresque, qui est comme le prolongement du précédent, de «cabaretiers de la sagesse et du beau parler» (*an.* 3, 1 *sapientiae atque facundiae caupones*) imaginé pour désigner les philosophes d'Athènes dont parlent les *Actes des apôtres*. – Combien significatifs sont enfin les termes en lesquels Tertullien avoue que la controverse avec les hérétiques, influencés par la manière de penser et de s'exprimer du paganisme, oblige les partisans de la saine doctrine «à rhétoriquer, et même aussi à philosopher»: *ita nos rhetoricari quoque prouocant haeretici, sicut etiam philosophari* (*resurr.* 5). La présence du verbe *rhetoricari*, dont la forme active se rencontre déjà dans un texte comique de l'époque républicaine[52], garantit l'intention dépréciative de toute la phrase, dans laquelle *philosophari*, précédé de l'adverbe *etiam*, semble encore renchérir sur *rhetoricari*.

En résumé, nous constatons que, pour Tertullien, sophistique, rhétorique et philosophie ne font qu'un, aucune de ces disciplines n'étant conciliable, dans son principe même, avec la foi chrétienne[53]. Une seule fois, il est vrai, celle-ci est assimilée à une philosophie, et c'est dans le *De pallio*, dont on connaît les embûches[54]. Après la prosopopée du manteau de philosophe, qui exalte sa multiple supériorité sur la toge du citoyen romain, Tertullien, qui a résolu de revêtir désormais le *pallium*, s'adresse à lui en ces termes (*pall.* 6): *Gaude pallium et exulta! Melior iam te philosophia dignata est, ex quo Christianum uestire coepisti.* Par cette simple phrase, écrite à une époque où sa doctrine était par ailleurs déjà mûrie, Tertullien aurait-il renié l'œuvre de sa vie, à la suite d'une inconséquence aussi déplorable que révélatrice? Il me paraît que le contexte ôte toute vraisemblance à pareille interprétation. En effet, tout au long de ces pages difficiles, notre auteur joue sur l'opposition qu'il établit entre la toge du citoyen romain et le manteau grec, apanage du philosophe; or la règle du jeu, observée sans défaillance, l'oblige à appeler «philosophie» la religion chrétienne. Il n'est donc pas interdit de penser que, s'il eût disposé des artifices de l'écriture moderne, Tertullien n'eût pas manqué d'encadrer de guillemets le terme de *philosophia*, marquant par là qu'il vou-

---

[50] Elle ressort de l'emploi du démonstratif *illi*.

[51] P. ex. *diu. inst.* 5, 2, 9, et surtout 6, 11, 10 *professor sapientiae* (= Cicéron!) *refrenat homines ab humanitate monetque ut rem familiarem diligenter custodiant malintque arcam quam iustitiam conseruare.*

[52] Chez l'auteur d'atellanes Novius, frg. 5 Ribbeck = 4 Diehl *age nunc, quando rhetoricasti, responde quod te rogo.*

[53] Je fais abstraction du curieux passage *adu. Valent.* 5 *Iustinus, philosophus et martyr, ... Miltiades, ecclesiarum sophista, ... Proculus noster, uirginis senectae et christianae eloquentiae*, où la philosophie et l'éloquence sont en quelque sorte couvertes par le pavillon chrétien. Mais il s'agit d'une argumentation *ad hominem*, qu'il est interdit d'isoler de son contexte pour en généraliser la portée. Tertullien veut seulement prouver que l'orthodoxie s'appuie sur des autorités morales et intellectuelles supérieures à celles des Valentiniens.

[54] Consulter en dernier lieu l'étude de D. van Berchem, *Le «de Pallio» de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire* (Mus. Helv. 1 [1944] 100 et suiv.), qui met en relief un aspect très important de cet opuscule, et celle du P. Vis (voir plus haut p. 161 n. 11).

lait bien consentir, sans plus[55], à appeler «philosophie» une doctrine qui, mieux que la sagesse humaine et bien qu'elle en différât par ailleurs en tout point, visait au bonheur de l'homme. C'était faire une concession à la terminologie profane, mais une concession doublée, en quelque sorte, d'une restriction mentale. Est-il téméraire de supposer que, tout en satisfaisant aux exigences de la fiction, notre auteur s'est souvenu que saint Paul lui-même – parallélisme frappant – avait plus d'une fois placé au-dessus de la *gnosis* des faux docteurs l'*epignosis*, la connaissance plus parfaite du pur Evangile[56], sans pour autant donner à *gnosis*, dans son composé *epignosis*, le sens particulier auquel l'entendaient les gnostiques ? Entre *gnosis* et *epignosis*, comme aussi entre *philosophia* et *melior philosophia*, il n'existe pas seulement une différence de degré, mais une différence d'essence[57].

VI.

A ce point de notre enquête, Tertullien apparaît donc animé d'une méfiance foncière à l'égard de la philosophie, fille de la *sapientia saecularis*, qui est folie aux yeux de Dieu, dont la sagesse est au-delà de toute raison. En revanche, cette sagesse qu'est la folie de la croix et de la résurrection s'exprime dans le double et célèbre paradoxe du *De carne Christi* (5 l. 28 Kr.): *Credibile est, quia ineptum est* et *certum est quia impossibile*. Paradoxe choquant pour l'esprit qui raisonne, mais que le contexte interdit absolument d'atténuer, comme le voudrait, semble-t-il, M. Gilson[58]. C'est ainsi que Tertullien oppose, dans toute son exigente rigueur, la Vérité irrationnelle de l'Evangile aux «vérités» rationnelles des philosophes.

Cette «position pure», Tertullien s'efforce de l'affirmer dans la pratique quand il s'adresse à des croyants. Dans le *De anima*, par exemple, après avoir consacré un long chapitre à réfuter par la raison les philosophes, les hérétiques et les tenants des croyances populaires sur l'instant de la naissance de l'âme dans l'être humain, il entreprend une «démonstration» parallèle à l'usage des chrétiens et l'introduit

---

[55] Voir le point de vue partiellement concordant du P. d'Alès, op. cit. 429.

[56] Kittel, *Wörterbuch zum Neuen Testament* t. I p. 706, avec les références. Cf. aussi C. Toussaint, op. cit. 61. – Je n'ai pas fait état de l'emploi constant, chez les Pères grecs, de *φιλοσοφία* pour désigner le christianisme, car il est souvent malaisé de distinguer les cas où il s'agit d'une concession purement verbale, ou d'une provocation, de ceux où la doctrine évangélique est effectivement assimilée à une philosophie.

[57] Le P. Vis, op. cit. 73, supprime le problème que pose la conclusion du *De Pallio* en niant tout rapport entre la référence à une *melior philosophia* et le reste de l'opuscule. Les trois dernières phrases viseraient à une défense purement personnelle de Tertullien attaqué par ses concitoyens, sans établir aucun lien entre le manteau de philosophe et le christianisme de notre auteur. J'éprouve quelque peine à entrer dans ces vues, qui reviennent à couper le plus bel effet de ce bouquet final, savamment préparé par Tertullien.

[58] E. Gilson, *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*[2] (Paris 1944) 97. – Il est utile de préciser toutefois que *ineptum* ne doit pas être compris dans son sens absolu, mais se rapporte aux *dei stulta*, comme il ressort de ce qui précède immédiatement: *sed non eris sapiens, nisi stultus in saeculo fueris, dei stulta credendo*. On ne peut donc pas affirmer que Tertullien fait de l'absurdité *comme telle*, de *n'importe quelle* absurdité, le critère de la vérité.

en ces termes (*an.* 26, 1): *In nostras iam lineas gradum colligam, ut quod philosophis medicisque respondi, Christiano probem. De tuo, frater, fundamento fidem aedifica.* Suit une série d'évocations scripturaires, et non plus un raisonnement en forme, à partir des doctrines philosophiques.

Mais, nous l'avons vu et le passage précédent le confirme, les nécessités de l'apologétique obligent le théologien qui veut réfuter ou gagner les philosophes et leurs frères gnostiques à s'adresser à eux dans un langage qui leur soit accessible, c'est-à-dire le leur. En même temps – et nous touchons ici l'aspect dramatique de leur situation – les Pères des premiers siècles sont solidaires de la culture hellénistique par toute leur formation, d'autant plus qu'ils sont pour la plupart d'anciens philosophes ou rhéteurs convertis, et ils ne parviennent pas à imaginer un autre type de culture qui présenterait les mêmes avantages pour la pensée, l'expression et le rayonnement intellectuel. Tertullien n'échappe pas à la règle, et chez lui comme chez les autres, mais à un titre différent, la philosophie devient servante de la théologie. Non point une servante amie, cette véritable collaboratrice dont saint Clément déclare dans les *Stromates*[59] qu'elle est «non point seule, mais avec les autres moyens à disposition, une source et une auxiliaire dans l'appréhension de la vérité», mais une esclave humiliée, une captive dont les services sont requis et jugés avec une égale méfiance. Nous sommes loin de l'allégorie réconciliatrice par laquelle saint Jérôme signifiera plus tard son adoption de la sagesse païenne, comparée par lui à la captive que Dieu ordonne de purifier, puis de prendre pour femme, en faisant d'elle une authentique Israëlite[60]. Chez Tertullien, il n'est point trace d'une philosophie chrétienne. L'idée que cette notion pourrait se constituer un jour et devenir un problème dans l'Eglise ne paraît pas l'avoir effleuré, quand bien même il pouvait déceler l'amorce d'une telle évolution dans l'œuvre de Justin Martyr et de la plupart de ses successeurs alexandrins. Il est même très significatif que la seule concession formulée par notre auteur vise le philosophe païen dont la pensée serait proche du christianisme et la conduite en harmonie avec les exigences de la foi chrétienne. Ce philosophe-là, Tertullien paraît disposé à l'honorer du titre de sage (*test. an.* 1 p. 134, 21 R.-W.): *Hactenus sapiens et prudens habebitur qui prope Christianum pronuntiauerit, cum, si quid prudentiae aut sapientiae affectauerit seu caerimonias despuens seu saeculum reuincens, pro Christiano denotetur* «on jugera sage et intelligent celui dont la doctrine est proche du christianisme, dans la seule mesure (*hactenus*) où il aura aspiré à un certain degré de sagesse et d'intelligence soit en rejetant les pratiques idolâtres, soit en condamnant le monde, et se révèlera ainsi l'égal d'un chrétien». Mais la portée de ce texte intéressant est limitée par le double fait qu'il n'est appuyé d'aucune réflexion convergente dans d'autres œuvres et que surtout la pensée et son expression y sont subordonnées

---

[59] *Strom.* 1, 97, 1 *ἡ φιλοσοφία πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας, ζήτησις οὖσα ἀληθείας, συλλαμβάνεται, οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτία καὶ συνεργός.*

[60] S. Jérôme, *epist.* 70, 2, 4–6. Cf. *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60e anniversaire de Karl Barth* (Neuchâtel et Paris 1946) 56 et suiv.

à la pratique d'une vie chrétienne, dans laquelle Tertullien ,fidèle à lui-même, fait consister la vraie sagesse et la vraie intelligence[61].

Si Tertullien n'a pas suivi la voie inaugurée par les Pères grecs (excepté Tatien), c'est, nous l'avons vu, qu'il obéit aux exigences d'une théologie qui s'inscrit strictement sur le plan de la Révélation et exclut tout apport humain. Mais on ne perdra pas de vue que cette attitude anti-philosophique, pour fondée théologiquement qu'elle soit, n'en a pas moins été favorisée par des données extérieures à la Révélation, par des circonstances historiques et personnelles sur lesquelles nous voudrions attirer l'attention en terminant.

La première est que, en présence de la menace gnostique dont son esprit pénétré de clarté, sinon de mesure, a pressenti toutes les conséquences possibles, il a préféré se raidir et couper les ponts, plutôt que d'adopter la tactique plus subtile d'un Clément d'Alexandrie, par exemple, qui considère l'orthodoxie comme la véritable gnose, au risque de se laisser prendre lui-même au piège de sa terminologie.

En outre, est-il besoin de le rappeler, la philosophie ne jouit pas, dans l'Occident latin, de la position privilégiée qui était la sienne dans l'Orient hellénique. Ici, bien que pratiquement rejetée au second plan par la rhétorique plus expansive, la culture philosophique conserve le prestige qu'elle a acquis au cours des siècles. «La philosophie, dit M. H. I. Marrou dans sa récente *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*[62], implique bien un idéal de vie en opposition avec la culture commune, et suppose une vocation profonde, je dirai même une conversion». Du côté latin, un Cicéron même subordonnait sa vocation philosophique à sa carrière d'orateur et d'homme d'Etat. La philosophie demeure pour lui un élément, l'élément essentiel, il est vrai, de la formation du parfait orateur[63], et les générations suivantes, en dépit des velléités académiques de Quintilien, en feront de plus en plus une auxiliaire technique de la rhétorique. C'est ce qui explique pourquoi Tertullien tend à aligner le sens de *philosophus* sur celui de *rhetor* et même de *sophista*, tandis que, dans le même temps, saint Clément considère la philosophie comme une école préparatoire du christianisme, comme un Testament donné par Dieu aux Grecs au même titre que l'Ancien Testament aux Hébreux, et le christianisme comme la philosophie par excellence[64]. A Rome et dans l'Afrique romanisée, plus qu'ailleurs peut-être, la philosophie apparaissait ainsi compromise dans sa pureté, parce que plus directement associée au mensonge des plaidoiries et des discours

---

[61] Ce passage nous révèle encore un aspect de l'antithèse *res – uerba* (actes – paroles), renforcé par une référence implicite à Matth. 23, 3: «Ils disent et ne font pas». Voir plus haut p. 167 et suiv.

[62] (Paris 1948) 283.

[63] La conversion tardive (45 av. J.-C.) de Cicéron à un idéal de vie essentiellement philosophique, fruit de ses déceptions politiques, n'a pu empêcher les vues que le grand orateur avait exprimées antérieurement de continuer à déterminer la formation intellectuelle des Romains. Sur cette conversion, attestée par ce que nous pouvons savoir de l'*Hortensius*, voir J. Stroux, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichaeers Secundinus* dans: *Festschrift Richard Reitzenstein* (Leipzig et Berlin 1931) 106 et suiv.

[64] Voir De Faye, op. cit. 162 et suiv. et passim.

officiels. Aussi le refus de Tertullien trouve-t-il son prolongement dans la réserve plus ou moins marquée de ses successeurs, jusqu'au jour où saint Augustin, enfin libéré intérieurement, se jugera assez fort pour interroger la sagesse humaine en bonne conscience – mais avec quelle prudence encore! – sans éprouver à chaque pas le sentiment d'une infidélité commise à l'égard de la vérité révélée dans l'Evangile.

Si donc, de ce point de vue, Tertullien est loin d'être un isolé parmi les écrivains latins chrétiens, il le demeure pourtant par le caractère absolu de sa position, par ce qui en fait précisément une «position pure», au sens où l'entend M. Gilson. Ici intervient la personnalité de l'auteur.

Il est évident que quiconque prend au sérieux les affirmations de Tertullien touchant la philosophie ne saurait s'accommoder d'une explication qui se bornerait à enregistrer chez lui certains excès de langage, dus à un tempérament porté à exagérer toute chose. C'est pour éclairer l'aspect individuel de cette pensée que le psychologue zurichois C.-G. Jung fait intervenir, dans ses *Psychologische Typen*[65], la notion du *sacrificium intellectus*. Lors de sa conversion, Tertullien aurait été contraint par des mobiles intérieurs à consommer le sacrifice de ce qui constituait jusque là une tendance fondamentale de sa nature, à savoir l'intelligence rationnelle, pour devenir un affectif, un «Gefühlsmensch». Ce sacrifice impliquait le rejet de la philosophie et de la science pour «reconnaître sans réserve le fait irrationnel, caché au tréfonds de son être intérieur et qui constitue le véritable fondement de sa foi[66]». – J'ajoute qu'il entraînait de même la condamnation de la dialectique, ce qui permettrait de comprendre pourquoi Tertullien est l'un des seuls parmi les Pères de l'Eglise à mépriser ce subtil instrument de la pensée[67]. – On aurait tort, je crois, d'écarter le diagnostic de M. Jung, sous prétexte qu'il nous vient d'une discipline encore problématique à plus d'un égard. Si nous le déclarons recevable, nous pourrons du même coup, et dans la mesure où il ne relève pas de la méthode apologétique elle-même, expliquer le recours constant et contradictoire à la philosophie et à la dialectique que nous avons relevé chez notre auteur. En jetant sur elles l'anathème, il condamnait sa propre formation intellectuelle, si exactement adaptée aux aspirations naturelles de son esprit, et prétendait renoncer à une partie essentielle et tyrannique de sa personnalité. Mais s'il est possible, sur ce plan, de renier son passé, il l'est moins de s'en libérer, et c'est pourquoi ces deux ennemies de l'âme chrétienne de Tertullien sont demeurées pour lui une tentation toujours présente, à laquelle il n'a pas su résister, à laquelle il ne *pouvait* résister.

[65] (Zurich 1946) 22 et suiv. (dans une étude comparative des types psychologiques représentés par Tertullien et Origène).

[66] Jung, op. cit. 24: «Die im sacrificium intellectus vollbrachte Selbstverstümmelung Tertullians führte ihn zur rückhaltlosen Anerkennung der inneren irrationalen Tatsache, der wirklichen Grundlage seines Glaubens ... Mit dem sacrificium intellectus fielen für ihn Philosophie und Wissenschaft, konsequenterweise auch die Gnosis.»

[67] Il partage ce mépris avec Tatien qui – haine de barbare pour l'hellénisme – rejette tout ce qui est grec et se nomme lui-même *ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν* (*πρὸς τ. Ἕλλ.* 42). Cf. Lortz I 378. – On sait d'ailleurs que, sous plus d'un rapport, Tertullien est le fils spirituel de Tatien.