

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: 41 (1984)

Heft: 2

Artikel: Argumentation et rhétorique dans le De corona de Tertullien

Autor: Fredouille, Jean-Claude

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-31851>

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: 10.12.2025

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

Argumentation et rhétorique dans le *De corona* de Tertullien

Par Jean-Claude Fredouille, Lyon

Si certains critiques contemporains considèrent volontiers le *De corona* – et parfois sans nuance aucune – comme un manifeste pacifiste et antimilitariste du christianisme primitif¹, le grand connaisseur de Tertullien que fut Monceaux émettait sur ce traité un jugement beaucoup plus circonspect, en soulignant, en particulier, l'hétérogénéité de l'argumentation qui s'y trouve développée. Il estimait, en effet, qu'il y a, dans le *De corona*, «quelques arguments sérieux» certes, mais aussi «un long sophisme» et «beaucoup de subtilités paradoxales»². Le sophisme serait à la base de tous les raisonnements relatifs à l'interdiction de porter une couronne, Tertullien se voyant contraint d'invoquer l'usage pour justifier une interdiction qu'aucune prescription scripturaire ne pouvait motiver. Et il n'aurait soutenu ce sophisme lui-même qu'à force de subtilités et de paradoxes, en essayant de prouver que le port d'une couronne est contraire à la nature, suspect dans ses origines ou entaché de sacrilège. Finalement, au milieu de tous ces jeux d'esprit, Tertullien, toujours selon Monceaux, n'aborderait que deux ou trois questions importantes: par exemple, le fait qu'en se couronnant on paraissait s'associer à une cérémonie païenne, et surtout le fait que la discipline militaire était opposée au précepte divin: «Tu ne tueras point.»

Contrairement à certaine tendance de la critique contemporaine que nous dénonçons en commençant, Monceaux a raison, croyons-nous, de ne pas isoler de l'ensemble du traité, pour ne retenir qu'elles seules, les quelques raisons qu'il qualifie de «sérieuses», c'est-à-dire, en réalité, celles qui lui paraissaient d'un intérêt toujours actuel. Mais peut-être n'a-t-il pas fait l'effort de sympathie historique suffisant pour comprendre les autres arguments développés par Tertullien, qu'il juge trop subtils ou franchement sophistiques, et qui, de fait, sont susceptibles de surprendre les lecteurs modernes.

Car le véritable problème que pose aujourd'hui la lecture du *De corona* est là: s'il est vrai que la question de savoir si un chrétien doit accepter ou refuser de porter les armes est autrement importante que celle de savoir si le fait de

* A quelques détails de rédaction près, cet article reproduit la conférence que nous avons donnée le 25 février 1983 à l'Université de Genève, dans le cadre du séminaire de notre collègue M. René Amacker.

1 Ainsi, pour ne citer que le plus récent, P. A. Gramaglia, *Tertulliano, La corona, Introd., trad. e note* (Roma 1980).

2 P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. 1 (Paris 1901 = Bruxelles 1966) 271sq.

se ceindre le front d'une branche de laurier est un geste idolâtrique ou non, permis ou non par l'usage, il est tout aussi clair que c'est presque exclusivement en ces termes que Tertullien a posé le problème, et c'est précisément son argumentation que nous voudrions essayer de comprendre, ou tout au moins de décrire.

On connaît les circonstances qui sont à l'origine du *De corona*. Tertullien saisit un fait divers pour en faire le sujet d'une réflexion d'ordre disciplinaire: un soldat chrétien retire sa couronne lors de la remise d'un *donatium* impérial, peut-être à Lambèse³, plus probablement à Carthage⁴, en 211 plus vraisemblablement qu'en 208⁵. Peu important d'ailleurs à notre présent propos le lieu et la date exacts de la scène. Il s'agit d'un incident récent (1, 1 *Proxime factum est*), comme était récente et authentique⁶ la discussion qui est à l'origine de l'*Aduersus Iudaeos* (1, 1 *Proxime accidit*).

Cet incident fait l'objet de la *narratio* par laquelle s'ouvre directement le traité⁷. Cette *narratio* comporte en fait deux récits: celui de l'incident lui-même (1, 1-3), celui des réactions suscitées par le comportement de ce soldat chrétien (1, 4-6).

Ce second récit permet à Tertullien d'indiquer aussitôt le sujet de son traité, sa *propositio* (1, 6). Le comportement de ce soldat chrétien est, en effet, mal jugé par ses coréligionnaires pour deux raisons. La première est qu'une telle attitude peut passer pour une provocation et entraîner des persécutions: mais ce n'est pas ce problème d'actualité immédiate que Tertullien retient présentement, se réservant d'y revenir une autre fois (1, 5 annonce le *De fuga*). Mais notre soldat est critiqué pour un second motif, d'ordre doctrinal, disciplinaire: où est-il écrit qu'un chrétien ne doit pas être couronné (1, 6 *Ubi prohibemur coronari?*)? C'est cette objection (*illud opponunt*) qui va retenir l'attention de Tertullien et à laquelle est consacré le traité.

Du point de vue de la rhétorique antique cette objection présente une double caractéristique. D'une part, elle pose un problème général, indépendant du cas particulier qui vient d'être relaté: un chrétien a-t-il ou non le droit de porter une couronne? Nous sommes en présence d'une «thèse» (*quaestio, genus infinitum*), et non d'une «hypothèse» (*causa, genus finitum*). D'autre part, le problème soulevé porte sur un fait (*de facto*): l'acte incriminé (le port d'une

3 Selon Monceaux, op. cit. 269.

4 Selon J. Fontaine, *Tertullien, De corona, Edit., introd. et commentaire* (Paris 1966) 42. Nous citons le *De corona* d'après cette édition.

5 En réalité, T. D. Barnes, *Tertullian. A historical and literary Study* (Oxford 1971) 55 est pratiquement le seul à proposer l'année 208.

6 En dépit du scepticisme de H. Tränkle, *Q.S.F. Tertulliani Aduersus Iudaeos* (Wiesbaden 1964).

7 C'est aussi le cas du *De monogamia* (cf. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 128 et 131).

couronne) peut-il être légitime (*quale sit? iurene factum?*)? Plus précisément, il s'agit d'un problème de «qualification judiciaire»: les chrétiens laxistes (du moins ceux que Tertullien juge tels) *reconnaissent* qu'il leur arrive de porter une couronne, mais ils estiment qu'ils *ont le droit* de le faire (cf. Cic. Part. 129: *iure se fecisse dicunt*).

Tel est bien, en effet, l'angle sous lequel Tertullien aborde son sujet. L'expression *hanc localem substantiam causae praesentis* (1, 6) montre qu'il dépasse le cadre d'une situation particulière déterminée dans le temps (*praesentis*) et dans l'espace (*localem*)⁸, pour reconnaître son fondement (*substantiam*)⁹, c'est-à-dire le cas général auquel elle se rattache, dont elle dépend. D'autre part, quand il écrit que le port d'une couronne n'est *nec nullum nec incertum delictum* (1, 6), Tertullien (ici dans le rôle de l'accusateur) veut dire très précisément qu'il s'agit d'un geste dont l'illégitimité (*delictum*) est établie (*nec nullum*) et ne peut être mise en doute (*nec incertum*). Les deux adjectifs (*nec nullum nec incertum*) n'indiquent donc pas, comme on l'a écrit, une *partitio*¹⁰.

Celle-ci, en réalité, n'est pas mentionnée dans le *De corona*. Quoique recommandée par les rhéteurs, la *partitio*, pas plus que les autres divisions, n'avait un caractère obligatoire. En tout cas, Tertullien l'a jugée inutile – sans doute à tort, si l'on en croit les difficultés que nous éprouvons à suivre clairement la suite des idées dans le *De corona* ... Ainsi, pour nous en tenir aux deux études les plus récentes, au plan triparti que propose J. Fontaine (1. argumentation théorique 1, 6–7, 2; 2. argumentation historique 7, 3–10, 10; 3. argumentation religieuse 11–14)¹¹, R. D. Sider substitue-t-il une structure bipartie (1. coutume et nature; origine des couronnes 3–10; 2. causes du port des couronnes 11–15)¹². Autrement dit, R. D. Sider regroupe, approximativement, en une seule partie les deux premières divisions reconnues par J. Fontaine. Les deux critiques s'accordent toutefois sur l'existence de trois développements, que J. Fontaine distingue, et que R. D. Sider réunit en partie. Pour le dire dès à présent, nous croyons fondée cette tripartition, mais nous opérerions un regroupement différent de celui de R. D. Sider, en considérant que les chapitres 2–6 constituent la première partie, et les chapitres 7–14 la seconde.

8 Nous interprétons *localem* comme une hypallage et comprenons: *hanc substantiam causae praesentis et localis*. Cf. Cic. *Top.* 80 (trad. Bornecque): «La cause particulière (*causa*) porte sur des personnes, des lieux (*locis*), des époques (*temporibus*), des actions, des circonstances déterminés.»

9 Formulation «philosophique» d'une notion «rhétorique» (de même, infra n. 48): *substantia causae* = *quaestio*. Tout comme *causa* («hypothèse»), *quaestio* a, dans ce contexte (1, 6), un sens technique («thèse»).

10 Ainsi R. D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (Oxford 1971) 29. Pour soutenir notre point de vue, *Cor.* 2, 1: *Ergo nec nullum nec incertum uideri potest delictum quod committitur ...*; *Virg.* 2, 3 (cité infra, p. 115): *et dubiis et incertis*.

11 J. Fontaine, op. cit. 10–12.

12 R. D. Sider, op. cit. 121.

Les rhéteurs pourront nous aider à découvrir l'argumentation de Tertullien et, par voie de conséquence, la structure – la *dispositio* – du De corona.

On lit par exemple dans la Rhétorique à Hérénnius (2, 19): «On recourt à l'état de cause 'juridiciaire' (*iuridiciali constitutione*) lorsqu'on soutient que l'acte dont on se reconnaît l'auteur est légitime (*iure factum dicemus*) ... On traitera cette question en recourant aux sources du droit (*ex quibus partibus ius constet*): la nature (*natura*), la loi (*lege*), l'usage (*consuetudine*), les précédents (*iudicato*), l'équité (*aequo et bono*), les conventions (*pacto*)», et dans les Partitiones de Cicéron (129): «Dans ce genre de causes (= question de qualité), l'accusé convient du fait qu'on lui reproche, mais comme il soutient qu'il avait le droit d'agir ainsi, ce sont uniquement des moyens de droit (*iuris ratio*) qu'il faut développer»; et Cicéron énumère ces moyens de droit: les lois (*leges*), la coutume (*consuetudo*), les conventions (*conuenta*), le consentement tacite (*consensus*). A la lumière de tels textes, on comprend mieux sans doute pourquoi Tertullien n'a pas jugé bon d'annoncer sa première partie: dans une pareille cause, elle était pratiquement obligée. Et, en effet, la Première partie du De corona (2–6) développe ce «moyen de droit»: *le port de la couronne est illégitime, parce que contraire à la coutume*¹³.

Tertullien s'attache d'abord à montrer l'existence de cette coutume et, par conséquent, son caractère obligatoire (chap. 2). Il y a une observance (*observatio*, *observare*) qui veut que le port de la couronne soit inconnu des chrétiens. Cette observance a pour elle l'*auctoritas moris* et le *patrocinium consensus* (2, 1). Les deux expressions ont une couleur rhétorique ou juridique évidente. De la première on rapprochera le texte de la Constitution constantinienne du 24. IV. 319 (CJ 8, 52, 2): *consuetudinis ususque longaeui non uilis auctoritas est* ... (d'après l'expression usuelle *legis auctoritas*); de la seconde, Cic. De inuent. 2, 67: *consuetudine ... ius esse putatur id quod uoluntate omnium sine lege uetustas comprobarit*, ou Servius Ad Aen. 7, 601: *Varro uult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inueteratus consuetudinem facit*.

Ancienneté et consentement général rendent obligatoire le respect d'une coutume, au même titre qu'une loi écrite. Cela ne signifie pas que la coutume ne possède pas de *ratio*, de rationalité propre, c'est-à-dire, comme nous le ver-

13 La coutume chez Tertullien: quoique limitée à Tertullien et sans perspectives historiques, l'étude la plus complète demeure celle de F. de Pauw, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*, Eph. Theol. Lov. 19 (1942) 5–46 (précisons que l'emploi d'*observatio* avec le sens de *consuetudo* apparaît dans la langue impériale antérieurement à Tertullien: cf. TLL s.u. *observatio*); on la complètera par C. Munier, *La Tradition apostolique chez Tertullien*, AnCan 23 (1979) 175–193. La coutume en droit romain: nous utilisons J. Gaudemet, *Coutume et raison en droit romain*, Rev. hist. dr. fr. et étr. 17 (1938) 141–171; id., *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles* (Paris 1957); B. Schmiedel, *Consuetudo im klassischen und nachklassischen Recht* (Graz/Köln 1966); D. Nörr, *Zur Entstehung der gewohnheitsrechtlichen Theorie*, Festschr. W. Felgenträger (Göttingen 1969) 353–366; L. Bove, *La consuetudine in diritto romano I* (Napoli 1971).

rons, à la fois sa «raison d'être» et son «caractère rationnel»¹⁴. Mais Tertullien juge prématuré son examen (2, 2), estimant qu'à ce stade de son argumentation l'essentiel est de rappeler le caractère contraignant de cette coutume, indépendamment de sa *ratio*. Ce serait une erreur que d'y voir un procédé dilatoire, auquel Tertullien recourrait pour dissimuler son embarras, puisque, aussi bien, il consacrerait un développement important et nouveau à cette exigence rationnelle de la coutume (4, 5). Mais la présente démarche de Tertullien a aussi de solides garants dans la pratique rhétorique et judiciaire: il n'est pas toujours possible, ni même parfois souhaitable, de rechercher la *ratio* d'une coutume. Il arrive, en effet, que cette *ratio* perde, avec le temps, de son évidence et que l'on soit dans l'incapacité de rendre compte (*reddere rationem*) d'une coutume. Celle-ci n'en garde pas moins toute son autorité¹⁵. Et un juriste de l'époque de Trajan et d'Hadrien fait cette remarque, très proche par l'esprit de celle de Tertullien: il ne faut pas rechercher toutes les *rationes* des règles établies, car cela remettrait en cause bien des usages assurés¹⁶.

Pour achever l'examen du caractère obligatoire de la coutume qui interdit le port d'une couronne, Tertullien répond alors à l'objection qui lui fournit le thème de sa réflexion: l'Écriture est muette sur la question, cette absence de prescription rend caduque la coutume à laquelle Tertullien se réfère. «Ce qui n'est pas interdit est permis» lui dit-on pour légitimer le port d'une couronne. «Au contraire, rétorque Tertullien, ce qui n'est pas expressément permis est interdit» (2, 4)¹⁷. Il convient de saisir la portée exacte de ce raisonnement et de cette réplique dans ce bref dialogue fictif et diatribique. Ils n'expriment pas la position de principe qu'adopterait systématiquement Tertullien devant le silence de l'Écriture. Celui-ci n'édicte pas, ici en tout cas, comme règle d'exégèse que ce qui n'est pas expressément permis se trouve, de ce fait, interdit; il veut dire que si l'on pose le problème en ces termes, la discussion peut se prolonger indéfiniment: «Combien de temps ramènerons-nous la scie sur cette ligne?» (3, 1)¹⁸. En effet, le silence de la loi n'est qu'un cas particulier de discussion sur

14 Cf. infra, p. 104.

15 Cf. Cic. *De inuent.* 2, 65: *quaedam ... ex utilitatis ratione aut perspicua nobis aut obscura in consuetudinem uenisse*; Sen. *Luc.* 94, 27 (parallèle entre les préceptes des moralistes, qui ne s'appuient pas nécessairement sur des «preuves», et les réponses des jurisconsultes): *Quid quod etiam sine probationibus ipsa monentis auctoritas prodest? sic quomodo iurisconsultorum ualent responsa, etiam si ratio non redditur*; *Digeste* 1, 3, 20 (Julien): *Non omnium, quae a maioribus constituta sunt, ratio reddi potest.*

16 *Digeste* 1, 3, 21 (Neratius): *Et ideo rationes eorum quae constituuntur inquiri non oportet: alioquin multa ex his quae certa sunt subuertuntur.* Cf. D. Nörr, *Rechtskritik in der römischen Antike* (München 1974) 141sq.

17 *Cor.* 2, 4: *'Sed quod non prohibetur ultro permissum est.'* – *Immo prohibetur quod non ultro est permissum.*

18 *Cor.* 3, 1: *Et quamdiu per hanc lineam serram reciprocabimus ...?* (cf. J.-C. Fredouille, op. cit. 186). La formule de *Cast.* 4, 2 (*quod a domino permissum non inuenitur, id agnoscitur interdictum*) se situe dans un contexte tout aussi clairement rhétorique. En revanche, la *sententia* de

un texte appliquant le *status scripti et uoluntatis*. Ou bien on interprète le silence du législateur comme une absence de volonté, en se refusant à étendre la portée de la loi (c'est le parti adopté par ceux qui ne voient aucun inconvénient à porter une couronne); ou bien on estime que, la loi ne pouvant prévoir tous les cas, on en doit donner une interprétation extensive conforme à l'intention du législateur (c'est sur ce raisonnement «syllogistique» ou «ratiocinatif» qu'est fondée la réplique de Tertullien)¹⁹. Pour éviter précisément les appréciations divergentes auxquelles donne lieu inévitablement ce *status* lorsque la volonté du législateur n'est pas explicitement exprimée, les juristes finiront par adopter le premier parti, celui de l'interprétation restrictive. Une Novelle de Théodose II reprise dans le Code de Justinien formulera ce principe juridique: «qu'il suffise au législateur d'interdire ce qu'il ne veut pas que l'on fasse pour que l'on puisse tenir tout le reste comme exprimé par la volonté de la loi»²⁰. Mais Tertullien, avec les rhéteurs et la plupart des jurisconsultes de son temps, était parfaitement fondé à montrer qu'il y avait, en l'occurrence, réelle matière à débat.

Au terme de cette première étape de son raisonnement, Tertullien a donc établi le caractère obligatoire de la coutume qu'il défend, indépendamment de sa *ratio* propre, et en dépit du silence de l'Écriture sur le sujet – un silence dont l'interprétation du reste ne contredit pas nécessairement ladite coutume, et qui de toute manière ne saurait être opposée à une coutume existante, qui a valeur de loi écrite, comme il va maintenant le rappeler.

Désormais, en effet, Tertullien peut procéder à une analyse plus approfondie de la nature de la coutume – de celle qui fait l'objet du *De corona*, comme aussi des autres observances chrétiennes dont elle n'est pas dissociable: c'est le second point de cette première partie (chap. 3–4).

La coutume de ne pas porter de couronne est comparable à d'autres observances en usage chez les chrétiens (relatives au baptême, à l'eucharistie, au jeûne, à la prière, etc.) ou chez les Juifs. Et l'on a tort de se demander si une observance est fondée ou non sur un texte, puisque le propre d'une coutume est précisément d'être non écrite et pourtant de tenir lieu de loi. Tertullien le dit clairement à deux reprises, en 3, 1: *...obseruationem inueteratam quae praeueniendo statum* («un état de fait») *fecit*, puis en 4, 5, pour souligner le parallélisme rigoureux qui existe entre la pratique juridique romaine et les institu-

Mon. 4, 4 (*Negat scriptura quod non notat*) paraît prendre une valeur plus générale et donc traduire un principe exégétique: son origine rhétorique n'en est pas moins évidente comme le montre sa parenté avec les formulations de *Cor.* 2, 4 et *Cast.* 4, 2 (cf. Fredouille, *ibid.* 141, n. 259).

19 Cf. B. Vonglis, *La lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique* (Paris 1968) 51sq. 101sq. Sur le raisonnement «syllogistique», cf. Quint. *Inst. or.* 7, 8.

20 *Nov. Théod.* 9 (= *CJ* 1, 14, 5): *... ut legis latori, quod fieri non uult, tantum prohibuisse sufficiat, cetera quasi expressa ex legis liceat uoluntate colligere.*

tions chrétiennes: *consuetudo ... etiam in ciuilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex*. Dans les deux cas (et dans le second²¹ plus que dans le premier), les termes employés ne sont pas sans analogie avec ceux qui définissent la coutume dans les textes rhétoriques ou juridiques. Deux exemples le montreront, l'un qui est emprunté à la Rhétorique à Hérénnius 2, 19 (dans un paragraphe relatif à la «qualification judiciaire» précisément²¹): *Consuetudine ius est id quod sine lege, aeque ac si legitimum sit, usitatum est*; le second, extrait du Digeste 1, 3, 33 (Ulpien): *diuturna consuetudo pro iure et lege in his quae non ex scripto descendunt obseruari solet*²².

Mais Tertullien opère une transposition d'une grande portée: de même que pour les Romains (en dépit d'un flottement certain dans le vocabulaire) la *consuetudo* est le prolongement du *mos* et désigne la règle juridique qui trouve son appui dans les *mores*²³, Tertullien considère la *consuetudo* comme le prolongement de la *traditio*, dans laquelle elle s'enracine et trouve sa source. Sa doctrine est fermement exposée, à trois reprises: 3, 1 *consuetudo de traditione manauit*; 4, 1 *traditio ... auctrix et consuetudo confirmatrix*; 4, 4 *si legem nusquam reperio, sequitur ut traditio consuetudini morem hunc dederit*²⁴. Et, de même encore que le temps et une longue pratique justifient, aux yeux des Romains, la coutume issue du *mos*, Tertullien souligne l'importance de ces facteurs pour les usages et les coutumes issus de la *traditio*. Quand il écrit, en 4, 4, *non scriptam traditionem in obseruatione defendi, confirmatam consuetudine*,

21 Cf. supra p. 98.

22 Ou encore Digeste 1, 3, 32, 1 (Julien): *Inueterata consuetudo pro lege non immerito custoditur* (souvent considéré comme interpolé, récemment encore par B. Schmiedel, *Consuetudo* 42sq., ce texte est, en revanche, jugé authentique par D. Nörr, art. cité, supra n. 13, 356sq. et L. Bove, *La consuetudine* 109). On relèvera aussi dans ce même passage du Digeste (1, 3, 32 pr.) la formule (à propos de la coutume): *si qua in re hoc deficeret*, qui est fort proche de celle qu'utilise Tertullien (à propos de la loi): *cum deficit lex* (*Cor.* 4, 5). Nous n'avons pas à aborder, dans cette étude, le problème de savoir si, à l'époque de Tertullien, la coutume n'est encore qu'un «fait» (cf. B. Schmiedel, *Consuetudo* 43sq.: «Die Entstehung einer juristischen Lehre vom Gewohnheitsrecht um 300 n. Chr.»), ou si elle est déjà une «source du droit» (cf. D. Nörr, art. cité, supra n. 13, 354: «Die juristische Lehre vom Gewohnheitsrecht dürfte im 2. Jh. n. Chr. entstanden sein»): en effet, la validité des rapprochements que nous proposons avec les textes rhétoriques et juridiques est indépendante de la date, quelle qu'elle soit, à laquelle la coutume a été reconnue comme «source du droit», dans la mesure où, comme le prouvent ces mêmes textes, la pratique rhétorique et judiciaire a précédé la théorie juridique (cf. D. Noerr, art. cité, supra n. 13, 354: «Das [= la formation du «Gewohnheitsrecht» au II^e siècle apr. J.-C.] bedeutet selbstverständlich nicht, dass es vorher keine Rechtsmasse gegeben hat, die man heute als Gewohnheitsrecht zu bezeichnen pflegt. Das Gegenteil ist sicherlich richtig.»).

23 Cf. J. Gaudemet, *Coutume et raison* 145; id., *La formation du droit séculier* 110.

24 Cf. aussi *Iei.* 10, 5: *quae ex traditione obseruantur*. On a donc le rapport *consuetudo*: *mos* = *consuetudo*: *traditio*. Dans ce contexte, *traditio* (comme son homologue païen *mos*) désigne des usages ou des pratiques remontant haut dans le temps et dont on ne saurait préciser l'origine. Cf. C. Munier, *La tradition apostolique ...* 176.

idonea teste probatae tunc traditionis ex perseuerantia obseruationis, Tertullien, en réalité, adopte, et adapte, une doctrine commune, comme le montrent les similitudes de vocabulaire que nous pouvons relever dans divers textes païens sur le sujet. Outre un passage de Cicéron et un autre de Servius déjà mentionnés²⁵, nous pouvons citer une nouvelle fois le De inuentione 2, 162: *consuetudine ius est quod ... in morem uetustas uulgi adprobatione perduxit*, mais aussi Macrobe, Saturnales 3, 8, 9–12: *Varro «de moribus» morem dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo ... ille dixerat morem praecedere, sequi consuetudinem ... Virgilius ... postquam dixit «Mos erat», subiunxit: «quem protinus urbes Albanae coluere» et «Nunc maxima rerum Roma colit» (Aen. 7, 601–603), quo perseuerantiam consuetudinis monstrat ... Mos ergo praecessit et cultus moris secutus est, quod est consuetudo*, et le Digeste 1, 3, 35 (Hermogénien), où nous lisons que possèdent un caractère obligatoire les prescriptions *quae longa consuetudine comprobata sunt ac per annos plurimos obseruata*²⁶.

Tertullien a différé, nous l'avons vu, l'examen de la *ratio* propre à la coutume qu'il défend dans le De corona, ayant préféré au préalable établir clairement sa nature contraignante²⁷, qu'elle doit au *consensus* dont elle est l'objet, à la *traditio* à laquelle elle remonte, à sa *uetustas*. Ces caractéristiques suffisent à faire de la coutume l'égale de la loi écrite. Cela dit, il n'est pas interdit d'en chercher la justification rationnelle. Et Tertullien estime le moment venu d'aborder ce problème, faisant faire du même coup un progrès décisif à son analyse. Sa démarche peut paraître toutefois manquer de fermeté, étant tour à tour indirecte, elliptique ou brusquée: de ce défaut, nous tenterons de donner aussi la raison.

Il y a chez les Juifs une coutume qui veut que les femmes portent le voile, et qui a toujours été respectée comme telle, sans que l'on s'interrogeât sur sa *ratio*. Ce qui ne signifie pas qu'elle n'en eût pas: la meilleure preuve en est que Paul a fourni cette justification rationnelle (4, 4 *ex interpretatione rationis*). Tertullien n'en développe pas l'exposé, renvoyant implicitement ses lecteurs à la Première Epître aux Corinthiens (11, 2–16). Or la justification paulinienne de cet usage est triple: d'une part, il est conforme à l'anthropologie biblique²⁸;

25 Supra, p. 99.

26 On aura remarqué que dans ces textes (ceux de Tertullien, comme ceux des auteurs païens) l'accent est mis sur le temps et la continuité plus que sur l'assentiment général (cf. supra, p. 99). En fait, la *uetustas* implique le *consensus*, sans lequel la *consuetudo* n'aurait pu se maintenir à travers les âges. Cf. J. Gaudemet, *Coutume et raison* 147; B. Schmiedel, *Consuetudo* 58.

27 C'est ce que veut dire Tertullien quand il écrit: 2, 1 *cum quaeritur cur quid obseruetur, obseruari interim constat*; 2, 2 *ut ratio quaerenda sit, sed salua obseruatione*; 3, 1 *quae ... statum fecit*; 4, 1 *Interim non nullam esse credes cui debeatur obsequium*.

28 I Cor. 11, 2–12: l'homme ne se voile pas, car il est l'image et le reflet de Dieu, tandis que la femme, parce qu'elle est le reflet de l'homme, est tenue de porter un voile.

d'autre part, il est en accord avec la nature²⁹; il possède, enfin, l'autorité de la coutume³⁰. Ce dernier argument, qui se confondait avec l'enseignement du droit romain, n'a pu que jouer un rôle déterminant dans la conception que s'est faite Tertullien de la place et de l'importance de la coutume dans les institutions chrétiennes. Mais, de toute évidence, ce n'est pas cela qu'il retient ici. En revanche, il trouve dans les deux premières justifications fournies par Paul de cette coutume juive un fondement intrinsèque et conceptuel, de droit et non plus de fait: autrement dit, deux justifications, qui au fond s'identifient, constituant une «raison d'être», qui, en l'occurrence, est elle-même «rationnelle». Si Tertullien avait jusque-là, dans le *De corona*, donné à *ratio* le premier sens («raison d'être», «motif»), c'est désormais sur le second qu'il met l'accent («caractère rationnel», «raison»), sans pour autant que le premier soit toujours complètement évacué³¹.

Cette rationalité de la coutume juive, que Tertullien n'a pas explicitement exposée³², est aussitôt considérée, encore implicitement, comme caractéris-

29 Ibid. 11, 13–15: la femme a naturellement les cheveux longs, et sa chevelure lui a été donnée en guise de voile.

30 Ibid. 11, 16: la coutume (συνήθεια, *consuetudo*) des Eglises veut que les femmes soient voilées, et celles-ci doivent la respecter.

31 Les 13 occurrences de *ratio* dans le *De corona* se distribuent en 2 ensembles sémantiques inégaux, pratiquement successifs et qui parfois interfèrent. Au premier ensemble, appartiennent les 3 premières occurrences (2, 2 *ut ratio quaerenda sit ... cum fueris etiam de ratione securus*; 4, 1 *rationem ... consuetudini ... patrocinaturam ... perspicies*), ainsi que 7, 1 *ceteras ... rationes dispiciant quae ... interdicunt*. Dans ces 4 emplois (avec peut-être une hésitation concernant 4, 1), *ratio* désigne la «raison d'être», la «justification», le «fondement», le «pourquoi» (cf. d'ailleurs 4, 7 *discas non an obseruanda sit tibi consuetudo, sed cur*) d'une coutume (c'est cette signification qu'a *ratio* par exemple dans les textes cités supra n. 15 et 16): il y a une *ratio consuetudinis*, comme il y a une *ratio praecepti* (cf. *Mon.* 7, 2) et, naturellement, une *ratio legis* (cf. les formules de *Mon.* 7, 2. 5: *scient illam rationem iam cessantem ex eis esse quae euacuata sunt legis ... Et ... ut praediximus, quod cessauit ualere, cessante ratione, non potest alii argumentationem accommodare*, qui annoncent l'adage médiéval: *cessante ratione legis cessat lex*. Cf. D. Nörr, *Rechtskritik* 39–40). Au second ensemble («raison», «caractère rationnel») appartiennent les 8 autres occurrences (4, 4 *ex interpretatione rationis*; 4, 5 *nec differt scriptura an ratione [consuetudo] consistat, quando et legem ratio commendat. Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit ...*; 4, 6 *de rationis diuinae patrocinio*; 4, 7 *rationis interpres*; 5, 1 *ratio Christianarum obseruationum*; 10, 10 *nullam earum [sc. causarum coronariarum] rationis patrocinio fultam*), deux emplois étant, nous semble-t-il, nettement ambivalents («raison d'être» et «caractère rationnel», d'où la traduction possible par «rationalité»), en 4, 4 (comme nous l'avons indiqué) et en 5, 1 (où *ratio* est rapproché de *natura*: cf. J. Fontaine, op. cit., supra n. 4, 79). La tentative de G. Bray, *The legal Concept of Ratio in Tertullian*, VChr 31 (1977) 94–116, pour montrer (contre F. de Pauw et J. Fontaine) que *ratio* n'aurait pas en *Cor.* 4, 5 un sens philosophique, mais juridique («interprétation légale», «procédure») ne nous paraît guère convaincante et nous faisons nôtre la pertinente critique de cet article par R. Braun, *Chronica Tertulliana* 1977, 323–324, REAug 24 (1978) 310–327. Ajoutons que les 4 occurrences de *rationalis* et *irrationalis* en 8, 4 et 10, 9 confirment l'importance que Tertullien accorde au concept de «raison» dans le *De corona* (cf. infra, p. 108 et 109).

32 Les versets pauliniens, en revanche, sont longuement cités et commentés dans le *De oratione* et le *De uirginibus* (cf. infra, p. 112sq.).

tique de toute coutume, voire comme seul fondement nécessaire de la coutume; cela peut se faire de deux façons, directement: c'est le cas de la coutume juive du voile des femmes, et comme Tertullien va le montrer (5–6) de celle qui exclut le port d'une couronne; indirectement, par l'intermédiaire de la loi, dans la mesure où la coutume étant l'égale de la loi, et la loi étant fondée sur la raison, il en résulte que la coutume a elle aussi un caractère rationnel (4, 5)³³. Tertullien (4, 7) peut donc écrire, dans un passage d'ailleurs difficile³⁴, que la coutume (*consuetudo*) est «interprète de la raison» (*rationis interpres*) – la formule a des connotations juridiques certaines³⁵ –, comme il avait dit que l'Apôtre, devant la coutume de voiler les femmes juives (4, 4), s'était fait l'«interprète de sa rationalité» (*ex interpretatione rationis*).

Cette exigence du caractère rationnel de la coutume apparaît ici pour la première fois dans un texte littéraire. Dans les sources juridiques, elle n'est pas attestée avec certitude avant la Constitution de Constantin du 24. IV. 319 (CJ 8, 52, 2) déclarant que la coutume possède une grande autorité à condition de ne pas s'opposer à la raison³⁶. Il n'est pas impossible cependant que, dès le IIe siècle, les juristes aient traité du fondement rationnel de la coutume, si avec L. Bove on admet l'authenticité d'un texte du Digeste (1, 3, 39) attribué à Celse et souvent considéré comme interpolé³⁷. Mais, quelle que soit l'hypothèse rete-

33 Cf. J. Gaudemet, *Coutume et raison* 164.

34 *Cor.* 4, 7: (*consuetudinis*) *quae propterea colenda est, ne non sit rationis interpres, ut, si et hanc Deus dederit, tunc discas non an obseruanda sit tibi consuetudo sed cur*. Nous interprétons le syntagme *propterea ... ne non*: «pour le motif qu'il est exclu que (= pour le motif qu'il n'y a pas à craindre que) ... ne ... pas» (= *propterea ut*), d'où la traduction: «la coutume doit être respectée pour le motif qu'elle est bien l'interprète de la raison, de sorte que, puisque Dieu nous a donné celle-ci, tu ne dois pas te contenter d'apprendre s'il te faut observer la coutume, mais encore pourquoi (il te faut l'observer)». C'est-à-dire: «... loin que la coutume ne soit pas l'interprète de la raison, au contraire, puisque Dieu nous a donné celle-ci (la raison), alors tu dois ...». Une idée voisine a été formulée précédemment (2, 2 *quo magis [consuetudinem] obserues, cum fueris etiam de ratione securus*). Mais nous n'avons trouvé, chez Tertullien, qu'un seul autre exemple (comparable, mais non exactement identique) du syntagme *propterea ne non*, en *Marc.* 4, 2, 5: *Paulus ... propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos apostolos ... ne forte in uacuum cucurrisset* (*Gal.* 2, 2), *id est ne non secundum illos credidisset et non secundum illos euangelizaret* («Paul est monté à Jérusalem connaître les apôtres ... pour ce motif: éviter d'avoir couru en vain, c'est-à-dire éviter de n'avoir pas cru comme eux et de n'avoir pas évangélisé comme eux»).

35 *Digeste* 1, 3, 37 (Paul): *optima enim est legum interpres consuetudo*.

36 *CJ* 8, 52, 2: *Imp. Constantinus A. ad Proculum. Consuetudinis ususque longaeui non uilis auctoritas est, uerum non usque adeo sui ualitura momento, ut aut rationem uincat aut legem. Datum VIII k. Mai. Constantino A. V et Licinio C. cons.* Cf. J. Gaudemet, *Coutume et raison* 154sq.; *La formation* 113.

37 *Digeste* 1, 3, 39 (Celse): *quod non ratione introductum, sed errore primum, deinde consuetudine optentum, in aliis similibus non optinet*. Cf. L. Bove, *La consuetudine* 103. Mais, de toute manière, le lien de la coutume avec la nature (c'est-à-dire, en fait, dans une perspective stoïcienne, avec la raison) avait été affirmé depuis longtemps, en particulier par Cicéron, *De inuent.* 2, 162: *consuetudine ius est, quod aut leuiter a natura tractum aluit et maius fecit usus, ut*

nue, il est probable que Tertullien se fait ici l'écho d'une réflexion juridique récente ou en cours d'élaboration: cela expliquerait que, sur ce sujet, sa démarche soit moins nette et moins précise qu'elle ne l'est quand il aborde d'autres domaines mieux reconnus, et depuis plus longtemps, des juristes et des rhéteurs.

Il restait à Tertullien à apporter la preuve – la *demonstratio* – du caractère rationnel – naturel – de la coutume prohibant le port de la couronne: c'est l'objet du troisième développement (chap. 5–6). Tertullien se retrouvait sur un terrain plus sûr, en tout cas qui lui était plus familier. Les fleurs ont été créées pour le plaisir de la vue et de l'odorat; elles ne l'ont pas été pour être tressées en couronnes et portées sur la tête. Se ceindre le front d'une couronne, c'est donc faire un usage de la création en désaccord avec sa finalité: c'est un acte contre nature (5, 4 *contra naturam*). S'en abstenir, c'est au contraire respecter la loi naturelle, reflet de la loi divine, puisque Dieu est le Seigneur et l'auteur de la nature (5, 4 ... *Deum, naturae dominum et auctorem*). Tertullien s'autorise alors (chap. 6) de l'enseignement de l'Apôtre: il cite (alors qu'il ne l'avait pas fait plus haut) sa justification naturelle de la coutume juive du voile des femmes (I Cor. 11, 14: *nec natura uos docet?*) et se réfère plus longuement à l'Épître aux Romains, qui a souligné la convergence de la «loi de nature» (*legem naturalem*) avec la «nature de la Loi» (*naturam legalem*)³⁸.

Ces deux chapitres sont intéressants à un double titre. D'une part, non sans parfois forcer la pensée de l'Apôtre, Tertullien fonde en un développement homogène enseignement paulinien et morale profane. D'autre part, les concepts sur lesquels s'appuie l'argumentation sont empruntés à la doctrine stoïcienne (identification de la raison et de la nature, notion de conformité à la loi naturelle, thème de l'enseignement de la nature, etc.). Nous n'y insisterons pas³⁹. Toutefois, nous voudrions citer un bref passage des Lois de Cicéron qui, croyons-nous, fait apparaître avec une netteté particulière l'enracinement profond de l'argumentation de Tertullien: «Nous ne pouvons distinguer la loi bonne de la loi mauvaise en vertu d'aucune autre règle que celle de la nature. Et ce n'est pas seulement le droit et le non-droit que la nature distingue, mais d'une manière générale tous les actes nobles ou vils. Car dès que l'intuition commune à tous les hommes nous a fait connaître les choses et en a tracé l'esquisse en notre cœur, les choses nobles se trouvent classées dans la catégorie de la vertu, les choses viles dans la catégorie des vices»⁴⁰.

religionem, aut si quid eorum, quae ante diximus, ab natura profectum maius factum propter consuetudinem uidemus, aut quod in morem uetustas uulgi adprobatione perduxit. Cf. L. Bove, op. cit. 30sq.

38 Voir sur cette figure d'antimétabole le juste commentaire de J. Fontaine, op. cit. (supra n. 4) 86.

39 Cf. la récente étude de M. Spanneut, *Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Eglise*, *Studia moralia* 19 (1981) 153–175.

40 Cic. *Leg.* 1, 44 (trad. G. de Plinval).

Il y a donc une coutume prohibant l'usage de la couronne qui a force de loi, étant garantie par l'accord général dont elle est l'objet, son ancienneté et son caractère rationnel. Son existence, dans les conditions qui ont été rappelées, suffit pleinement à rendre illicite le port de la couronne. Telle est l'argumentation développée au cours de la première partie du traité. Mais Tertullien ne s'en satisfait pas, car cette argumentation ne lui paraît pas assez spécifique de la discipline chrétienne. De fait, le cadre juridique qu'il a choisi et les concepts philosophiques auxquels il se réfère, en particulier dans le troisième point, donnent à l'exposé des motifs une portée générale qui s'impose aux chrétiens sans doute, mais aussi aux païens. C'est pourquoi Tertullien juge utile maintenant de développer, dans la Seconde partie (7, 3–14, 4), *les raisons propres qu'ont les chrétiens de ne pas porter de couronne*.

Il s'en explique très clairement dans une transition (7, 1–2) qui est un modèle du genre. Les arguments précédents conviennent aux chrétiens «au titre de la sagesse commune» (*communis sapientiae nomine*), puisqu'ils «sont hommes» (*qua homines*), mais ils doivent connaître aussi les «autres raisons» (*ceteras quoque rationes*) qui leur interdisent le port de la couronne «en gage de leur propre religion» (*propriae religionis pignore*), puisqu'ils sont «les plus proches adorateurs de Dieu» (*qua Deum ... de proximo colentes*). Il est donc temps de passer d'«une discipline naturelle commune» (*a communione naturalis disciplinae*) à la «spécificité chrétienne» (*ad proprietatem Christianam*).

Cette transition fournit un complément d'explication à l'absence de *partitio*: la première partie, comme nous le rappelions, était obligée dans ce type de cause choisi par Tertullien pour défendre son point de vue⁴¹; et la seconde partie est ici nettement indiquée. Mais on doit faire une seconde remarque. L'opposition entre la *communis sapientia* et la *propria religio* (7, 1), entre la *communio disciplinae* et la *proprietates Christiana* (7, 2), à cette place dans le traité, évoque inévitablement celle que les rhéteurs établissent entre les *communia* et les *propria*⁴². Les premiers désignent des arguments, des «lieux» interchangeables, que les deux parties peuvent utiliser, tandis que les seconds sont particuliers à une cause. Cette opposition remonte, semble-t-il, à Aristote, qui destine les ἰδία à un auditoire compétent, initié, et les κοινά à tous les publics⁴³. Sénèque a repris cette distinction, en particulier dans le *De constantia sapientis* et le *De tranquillitate animi* où, contrairement aux *communia*, les *propria* sont les arguments spécifiquement stoïciens⁴⁴. Tertullien, à son tour, l'utilise parfois⁴⁵: mais, dans le cas précis, elle lui fournit le plan du *De corona*.

41 Cf. supra, p. 99.

42 *Rhét. à Hérénnius* 1, 11; Cic. *De inuent.* 1, 26; *De orat.* 2, 315. 319.

43 Arist. *Rhét.* 1, 1, 1354 a 2; b 29; 1355 b 24–29; etc.

44 Cf. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978) 419–420.

45 Par exemple, *Spec.* 14, 1. Pour le *De patientia*, cf. l'introd. à notre édition du traité, Coll. «Sources chrétiennes», n° 310 (Paris 1984) 18.

La seconde partie comporte elle-même deux points. Le premier motif pour lequel les chrétiens doivent renoncer à porter des couronnes est que celles-ci sont liées à l'idolâtrie (7, 3–10, 8). Et elles le sont de deux façons. D'abord (7, 3–9, 4), par leur origine (cf. 10, 8 *ex originis censu*). Utilisant largement le *De coronis* de Claudius Saturninus, Tertullien montre que, d'après la tradition mythologique, les premiers à avoir été couronnés sont les dieux païens (7, 3–7, 9). Puis, pour relancer l'argumentation en évitant toute monotonie, il répond à une objection, ou plus exactement la prévient (chap. 8). Ce recours à la «figure de pensée» répertoriée sous le nom de *subiectio* lui est, comme on sait, familière. Cette objection est la suivante (8, 1): il y a des inventions dues à des divinités du paganisme qui ne sont pas pour autant intrinsèquement mauvaises, l'invention de l'écriture par Mercure, par exemple. C'est l'occasion pour Tertullien de réaffirmer, après ce qu'il a dit plus haut des coutumes conformes à la nature (5–6), la distinction entre ce qui est «rationnel» (*rationalia*) et conforme à la volonté divine, et d'autre part ce qui est «irrationnel» (*irrationalia*), et donc contraire à sa volonté. Il va sans dire que le port de la couronne relève des *irrationalia*: la démonstration en est fournie par l'histoire de la tradition judéo-chrétienne, qui ignore cet usage (chap. 9). Cette démonstration, qui peut nous paraître «hâtive»⁴⁶, s'inscrit dans une double relation: d'une part, elle est symétrique du développement sur le rôle des couronnes, dès l'origine, dans les récits mythologiques (7, 3–7, 9); d'autre part, par son caractère historique, elle complète le développement théorique (chap. 8) qui la précède immédiatement.

Ensuite (10, 1–8), les couronnes sont liées à l'idolâtrie par l'usage qu'en font les païens (cf. 10, 8 *ex superstitionis usu*). Ce développement est conduit selon le principe défini au chap. 8, et qui est rappelé en commençant: *non habendum in communione usus apud nos quod non inueniatur in Dei rebus* (10, 1)⁴⁷. Sans doute dans sa substance une couronne est-elle «pure» (10, 4 *substantiae mundae*), en tant qu'elle est une «chose de Dieu» (*ut Dei res*). Mais l'abus (*abuti*) que les païens ont fait des couronnes en les vouant au culte des idoles et des morts rend la «communauté d'usage» impossible, sous peine de participer à l'idolâtrie. Je peux, dit Tertullien, tuer un coq pour mon propre usage: mon geste n'a rien de commun avec celui de Socrate immolant un coq à Esculape. Dans le cas des couronnes une telle distinction est illusoire: les couronnes sont, historiquement, consacrées aux idoles; en porter est, cultuellement, un rite idolâtrique. Le port de la couronne est donc devenu un usage spécifiquement païen et idolâtrique, qui ne peut plus compter parmi les choses de Dieu (10, 6

46 J. Fontaine, op. cit. (supra n. 4) 112.

47 Cf. sur les emplois d'*usus*, *uti*, *abuti* dans le *De corona* les justes remarques de C. Gnllka, *Usus iustus. Ein Grundbegriff der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Arch. f. Begriffsgesch. 24 (1980) 52–56.

proprius est usus, ne in communionem possit admitti quod in Dei rebus non inuenitur).

Une brève transition (10, 8–10) – présentant les mêmes qualités de précision que celle que Tertullien avait ménagée à l'articulation de la première et de la deuxième partie (7, 1–2) – résume le premier point de cette seconde partie (7, 3–10, 8), en insistant à nouveau sur la distinction entre *rationalia* et *irrationalia*, essentielle pour discerner si tel usage des choses peut être, ou non, commun aux païens et aux chrétiens. Comme il est naturel, cette transition annonce également le second point de la deuxième partie (chap. 11–14): aucune couronne, quel que soit son type, n'est compatible avec la discipline chrétienne ni ne possède de justification rationnelle (10, 10).

Le premier type est la couronne militaire (chap. 11–12), dont il annonce, en termes cicéroniens, qu'il va faire le procès: *ut ipsam causam coronae militaris aggrediar* (11, 1). Mais avant de traiter de la couronne militaire (l'«hypothèse», objet du chap. 12), il convient d'examiner le problème plus général de la licéité du service militaire (la «thèse», objet du chap. 11): *prius conquirendum an in totum Christianis militia conueniat* (11, 1). Démarche typiquement rhétorique, que Tertullien éprouve le besoin de justifier en termes plus abstraits, sinon philosophiques: *Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit?* (11, 1)⁴⁸. Trois situations sont successivement envisagées: celle des chrétiens convertis préalablement à la *militia* (11, 1–4); celle des chrétiens convertis durant la *militia* (11, 4–5); enfin, les cas dits de «force majeure» (*de necessitate*), qui ne doivent pas plus être pris en considération quand il s'agit des autres *coronae officiales* (11, 6–7).

Mais Tertullien n'approfondit pas davantage cette «thèse» (11, 7 *de prima specie quaestionis ... plura non faciam*) et passe immédiatement à l'«hypothèse» (*ut secunda reddatur*)⁴⁹: le traitement exhaustif de la première rendrait inutile la seconde (11, 7 *ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari prouocarim*). Pointe d'humour? Sans doute. Mais humour de rhéteur. C'est ainsi que Quintilien met en garde (Inst. or. 4, 5, 8sq.) contre la maladresse de certains «plans», qui fait que le développement d'un argument rend l'autre superflu. Soit un mode de défense du type: *Si occidi, recte feci; sed non occidi*. Il

48 La «thèse» précède l'«hypothèse», comme le genre précède l'espèce ou l'essence l'accident (sur cette relation dans la pensée de Tertullien, cf. J.-C. Fredouille, op. cit., supra n. 7, 274sq.). Tertullien définit d'ailleurs l'accident comme «ce qui survient après» (*Marc. 5, 11, 3: Accidens est quod adscribitur, accidentia autem antecedit ipsius rei ostensio, cui accidunt*. Cf. R. Braun, *Deus Christianorum*², Paris 1977, 185). Présentation philosophique comparable de termes rhétoriques, supra, n. 9.

49 Légères impropriétés: *prima species quaestionis* = *quaestio* («thèse», question générale); *secunda (species quaestionis)* = *causa* («hypothèse», cause particulière). Ces approximations sont peut-être imputables au désir que manifeste souvent Tertullien d'éviter une trop grande technicité. Mais en l'espèce (s'agissant de *quaestio* et *causa*) approximations et confusions ne sont pas rares, même dans les ouvrages de rhétorique.

est clair que si le second point (*non occidi*) est prouvé, le premier n'a pas sa raison d'être. Toutefois, ajoute Quintilien, tout le monde n'est pas ébranlé par les mêmes arguments, *alius enim alio moueri solet* ... Mais cet humour ne dissimule-t-il pas une autre appréhension? celle que l'«hypothèse» ne paraisse moins essentielle que la «thèse»?

Le chap. 12 est donc consacré à la couronne militaire elle-même. Quelle que soit sa nature (laurier, myrte, olivier), quelles que soient les circonstances de la vie militaire qui l'exigent (vœux annuels pour l'Empereur, triomphes, *sollemnia Caesarum*), les chrétiens doivent s'abstenir de se ceindre le front d'une couronne, car sans même s'en rendre compte ils s'associeraient à une pratique idolâtrique. Ce développement n'est pas une répétition des chap. 7, 3–10, 8 (premier point de la seconde partie), qui étaient étiologiques ou historiques, et théoriques: le présent chapitre vise, en le leur dévoilant, à faire prendre conscience aux chrétiens du caractère profondément idolâtrique de gestes, apparemment anodins, de la vie militaire. La perspective adoptée ici est proche de celle du *De idololatria*.

Tertullien traite ensuite, dans le même esprit, des couronnes civiles (chap. 13) et enfin, en une sorte de bref appendice, sur un autre ton, qui annonce la péroration, de celles que portent les femmes (14, 1–2). Il a donc fait le procès de toutes les couronnes: elles sont toutes étrangères à la discipline chrétienne et, par conséquent, leur port est illicite (13, 7 *Uniuersas causas enumerauimus, nec ulla nobiscum est: omnes alienae, profanae, illicitae*).

La péroration (14, 3–15, 4) est une exhortation à conquérir la couronne de gloire. Le symbolisme de la couronne du Christ s'élargit en vision eschatologique où domine l'imagerie apocalyptique⁵⁰. Ce n'est pas, toutefois, sur cette vision que s'achève le *De corona*, mais sur une scène de rituel païen: le cérémonial de rejet de la couronne par les «soldats de Mithra» (15, 3–4). Deux raisons, qui naturellement se recoupent, expliquent ce choix. L'une est d'ordre esthétique: cette scène finale est le pendant de l'incident narré au début du traité. Mais cette description d'un rite païen a aussi une fonction parénétique. Ce rituel initiatique est, en effet, un *exemplum extraneum*, donc un *exemplum impar*: si le soldat de Mithra est capable d'un tel geste, à plus forte raison le soldat de Dieu⁵¹ ... A cet égard cet *exemplum* est parfaitement en situation dans cette péroration de caractère exhortatif: *ad exhortationem uero praecipue ualent imparia*⁵² ...

50 Cf. J. Fontaine, op. cit. (supra n. 4) 176.

51 Cf. H. Pétré, *L'exemplum chez Tertullien* (Dijon 1940) 69. L'exemple païen «provoque les serviteurs de Dieu» (Vx. 1, 6, 5).

52 Quint. *Inst. or.* 5, 11, 9.

Si l'analyse que nous proposons du *De corona* n'est pas infidèle, on aura remarqué la netteté de l'argumentation et la maîtrise dont fait preuve Tertullien dans la défense de sa cause⁵³. Sans doute son plaidoyer aurait-il encore gagné en clarté, s'il en avait annoncé les grandes lignes en commençant, plutôt que de céder à un raffinement de lettré, laissant découvrir à ses lecteurs ou à son auditoire le cheminement de sa démonstration. Au demeurant, Tertullien ne les prive pas de tout guide et compense l'absence de division initiale en jalonant le traité de mises au point: ces récapitulations et ces annonces partielles rafraîchissent la mémoire et indiquent le progrès de l'argumentation. En cela, Tertullien se conformait à une pratique conseillée par les rhéteurs⁵⁴.

Aussi bien sommes-nous mieux en mesure de faire justice de certaines appréciations que Monceaux portait sur le *De corona* et que nous rappelions plus haut. Le recours à l'usage pour justifier l'interdiction du port de la couronne n'est pas, quoi qu'il en dise, un «long sophisme»: pour nous en tenir au domaine païen, l'argumentation de Tertullien est celle-là même que lui dictait la pratique rhétorique et juridique. Ce qui ne signifie pas, naturellement, que la prémisse soit nécessairement vraie. Quand Tertullien écrit que le port de la couronne est inconnu des chrétiens (2, 1 *Neminem dico fidelium coronam capite nosse*), cette affirmation, dont dépend la mise en œuvre de l'argumentation, est-elle le rappel d'une réalité objective – celle d'une coutume existante? – ou bien serait-elle, dans une certaine mesure tout au moins, l'expression d'un vœu, l'aspiration d'une âme rigoriste? Il n'est peut-être pas exclu que la question se pose; mais c'est alors un tout autre problème qui est soulevé. Il n'est pas exact non plus de prétendre que Tertullien se livre à une débauche de «subtilités paradoxales» et de «jeux d'esprit» pour prouver que l'usage des couronnes est suspect par ses origines et contraire à la nature. En tout cas ces subtilités et ces jeux ne lui appartiennent pas en propre. Les moralistes antiques, tant païens que chrétiens, sont unanimes à affirmer qu'il existe un bon et un mauvais usage des choses, et à condamner le second⁵⁵. Les chrétiens, pour leur part, apportent à cette distinction son fondement théologique, en associant le mauvais usage des biens naturels à l'idolâtrie, derrière laquelle ils dénoncent l'action des démons. La position de Tertullien ne se différencie guère, à cet égard, de celle de son contemporain Clément d'Alexandrie⁵⁶ ni de celle de Minucius Felix⁵⁷. Reste peut-être à reconsidérer même les deux «raisons sérieuses», selon Monceaux, susceptibles de jeter le trouble dans la conscience

53 Dans le cadre de cette étude, nous ne nous sommes pas intéressé aux incidences «disciplinaires» et dogmatiques de la thèse défendue par Tertullien touchant en particulier la liberté d'innovation dans le domaine des observances (cf. 4, 5) et l'attitude face au service militaire.

54 Cf. *Rhét. à Hérennius* 4, 35; Quint. *Inst. or.* 6, 1, 8.

55 Cf. C. Gnilka, art. cité (supra n. 47).

56 *Pédagogue* 2, 8, 70sq.

57 *Octavius* 38, 2.

d'un chrétien soumis aux exigences de la vie militaire: peut-il participer à des fêtes païennes? peut-il tuer? L'importance de ces questions n'est pas douteuse. Encore faut-il tenter d'apprécier aussi exactement que possible la manière dont elles sont posées. Dans le *De corona* comme souvent dans le reste de son œuvre, dans le *De idololatria* en particulier, le danger qui mobilise toute l'énergie et tout le talent de Tertullien est le danger idolâtrique. Mais ce danger n'est pas uniquement constitué par les cérémonies cultuelles païennes, auxquelles, cela va presque sans dire, un chrétien doit éviter de s'associer. Aux yeux de Tertullien, ce danger est d'autant plus grand qu'il est plus sournois, plus dissimulé. Dans une société qui ignore la distinction du sacré et du profane, tel objet ou tel geste, en apparence neutre ou innocent, peut être en réalité porteur de sacralité ou de symbolisme sacral, et donc d'idolâtrie. C'est ce sens caché que Tertullien s'attache à dévoiler. La seconde question, celle de la licéité du service militaire, occupe une place beaucoup plus réduite: un seul chapitre – moins de 10% du traité – est consacré au problème qui nous paraît aujourd'hui de loin le plus important. En réalité, le titre même du *De corona* invite à réfléchir sur la visée qu'a choisie Tertullien. Il avait, en effet, toute latitude de traiter ce problème avec plus d'ampleur, selon une perspective moins étroite. Si Tertullien a préféré ce point de vue particulier, c'est qu'à ses yeux, dans l'ordre de la *disciplina*, au début du III^e siècle, il était d'une importance capitale. La preuve en est que la question avait été déjà abordée, plus brièvement toutefois, mais dans un cadre comparable, par le *De idololatria*. Il n'est pas exclu, d'ailleurs, que l'attrait exercé par le métier des armes à la suite de la politique militaire de Septime Sévère ait donné au *De corona* une actualité plus particulière. Mais le *De corona* est conçu dans un esprit voisin de celui du *De idololatria*, dont il constitue une sorte d'appendice ou de supplément. La spécificité d'une conduite authentiquement chrétienne dans l'atmosphère païenne de l'époque se traduit d'abord par le rejet ou le refus de toute pratique de caractère idolâtrique⁵⁸.

Mais il y a encore un problème important que soulève la thèse défendue dans le *De corona* et qu'une étude de ce traité ne saurait éluder: il touche à la cohérence de la pensée de Tertullien. En effet, la plupart des critiques ne dissocient pas, le plus souvent pour les opposer, l'argumentation du *De corona* de celle que Tertullien, sensiblement à la même époque, mais sans doute antérieurement, développe dans le *De uirginibus uelandis*⁵⁹. Tel un avocat plaidant successivement *in utramque partem*, Tertullien, nous dit-on, mettrait le même talent et la même ardeur à défendre l'autorité de la coutume dans le *De corona*

58 Nous nous permettons de renvoyer à notre article *Tertullien et l'Empire*, à paraître dans ANRW.

59 L'antériorité du *De uirginibus* par rapport au *De corona* est généralement admise (cf. R. Braun, op. cit., supra n. 31, 574 et 721), mais non toutefois par son dernier éditeur E. Schulz-Flügel, *Q.S.F. Tertulliani De uirginibus uelandis* (Diss. Göttingen 1977) 19.

et à la combattre dans le *De uirginibus*. Cette présentation, toutefois, ne nous paraît guère exacte, dans la mesure où la «cause» ou, plus justement et plus techniquement, l'«état de cause», n'est pas identique dans les deux traités. C'est ce que nous voudrions montrer pour finir, en décrivant brièvement la spécificité de l'argumentation rhétorique du *De uirginibus* comparée à celle du *De corona*.

Le problème auquel Tertullien est confronté dans le *De uirginibus* est relativement simple: il existe deux coutumes opposées, l'une imposant le voile aux jeunes filles, l'autre, plus locale, tendant à les en dispenser⁶⁰. Tertullien rejette la seconde de ces deux coutumes, et il le fait, naturellement, au nom d'une conception évolutive de la *disciplina fidei*, reposant elle-même sur une théologie de l'histoire: il s'en explique clairement au début de son ouvrage (chap. 1)⁶¹. Il n'en reste pas moins vrai que c'est aux *loci* de la rhétorique qu'il emprunte l'essentiel de sa démonstration.

Une remarque préalable lui permet de jeter le discrédit, d'entrée de jeu, sur la nature de certaines coutumes: bien qu'il ne la désigne pas précisément, il est clair cependant qu'il pense à celle qui dispense les jeunes filles de porter le voile. Il laisse entendre (1, 1), en effet, qu'une coutume née de l'ignorance (*ignorantia*) et de la «simplicité» (*simplicitate*) peut s'imposer progressivement avec le temps (*spatium temporum; per successionem*), grâce à l'autorité de certaines personnalités (*patrocinia personarum*) ou en raison de circonstances locales (*priuilegium regionum*). Ce sont, au fond, ces mêmes raisons qui conduisaient déjà Tertullien à critiquer, dans le *De oratione*, certaines habitudes observées pendant la prière⁶². Mais le vocabulaire du *De uirginibus*, que nous ve-

60 E. Schulz-Flügel, op. cit. 6–7, fait très justement remarquer que l'objet du traité est, en principe, «le voile des jeunes filles *in ecclesia*», comme le prouvent les versets pauliniens qui servent de base scripturaire à l'ouvrage (*I Cor.* 11, 3–5), le développement correspondant (et antérieur) du *De oratione* (20–22), et, dans le cours du *De uirginibus* même, plusieurs indications en ce sens (3, 4 *uirgines sanctae in ecclesiam*; 7, 3 *coram Deo adsistens*; 9, 2 *in ecclesia denotaretur uirgo uidua*; 13, 1 *in ecclesia uirginitatem suam abscondant, quam extra ecclesiam celant*; 14, 3 *audent nudo capite ad Deum adire*; 17, 4 *inter psalmos uel in quacumque Dei mentione relectae perseuerant*): mais les premières lignes (1, 1 *ostendam uirgines nostras uelari oportere*), ainsi que les dernières (17, 5 *oportet ergo omni tempore et omni loco memores legis incedere*) laissent l'impression que le traité possède, en réalité, une portée plus générale.

61 Cf. J.-C. Fredouille, op. cit. (supra n. 7) 292sq.

62 *Orat.* 13, 1: *quae ratio est manibus quidem ablutis ... orationem obire ...? ... quas (munditias) plerique superstitiose curant ...*; 13, 2 *cum ... rationem requirerem, comperi commemorationem esse Pilati*; 15, 1 *quoniam unum aliquod attigimus uacuae obseruationis, non pigebit cetera quoque denotare, quibus merito uanitas exprobranda est, siquidem sine ullius aut dominici aut apostolici praecepti auctoritate fiunt. Huiusmodi enim non religioni sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii, certe uel eo coercenda, quod gentilibus adaequent*; 16, 1 *assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem, nisi quam pueri uolunt*; 18, 1 *Alia iam consuetudo inualuit ...*; 18, 6 *Quaecumque ratio sit, non erit potior praecepti obseruatione, quo iubemur ieiunia nostra celare*; 23, 1 *De genu quoque ponendo uarietatem obseruationis patitur oratio per pauculos quosdam ...*

nons de rappeler, est plus précis: il évoque les conflits que pouvait avoir à résoudre la chancellerie romaine, aux prises avec les *consuetudines regionis*, auxquelles il était parfois reproché de s'être introduites *per errorem aut licentiam* et d'aller *contra legem*⁶³. On le voit, entre le moment où il écrivait le *De oratione* (vers 200) et celui où il compose le *De uirginibus* (vers 210), Tertullien a médité sur la notion de coutume et, sans doute, s'est davantage informé sur elle: cette réflexion, liée à sa propre évolution en matière de *disciplina fidei*, explique la présentation à cet égard plus systématique du *De uirginibus*. Mais s'il trouvait, semble-t-il, dans cette référence implicite à l'attitude du pouvoir impérial face aux coutumes locales une façon indirecte de déconsidérer la coutume, dominante à Carthage, de ne pas voiler les jeunes filles, il n'a pas sollicité davantage sinon la comparaison, du moins l'allusion. Il y a à cela une raison très simple: il n'existait pas, dans les Eglises, comme Tertullien l'admet lui-même, de réelle primauté d'une coutume sur l'autre⁶⁴, rien qui s'apparentât, même de loin, à la prééminence de la loi sur la coutume locale.

D'où la démarche adoptée par Tertullien. En effet, l'existence de deux coutumes opposées constitue un cas comparable à celui d'une controverse portant sur des textes contradictoires ou inconciliables (*genus legale de scripto: leges contrariae*). Il est rare, toutefois, que les lois soient absolument et totalement opposées dans leurs dispositions respectives. Car s'il en était ainsi, l'une aurait nécessairement abrogé l'autre. Mais les contradictions peuvent être accidentelles ou relatives à des cas spéciaux ou particuliers. On s'efforce alors de montrer que l'une des deux lois respecte davantage la volonté du législateur, qu'elle est plus importante ou plus ancienne, etc. Le *status legum contrariarum* devient une forme de *status scripti et uoluntatis*⁶⁵.

C'est très exactement à cette adaptation que procède Tertullien dans le *De uirginibus*: il oppose une coutume à une autre coutume (2, 1 *ut consuetudini etiam consuetudinem opponam*) et examine laquelle est la plus conforme à la

63 Cf. la Lettre de Trajan à Pline (*Epist.* 115, trad. Durry): «l'autorité de la loi (*legis auctoritas*) et d'autre part une longue habitude (*longa consuetudo*) adoptée en violation de la loi (*contra legem*) ont pu te rendre perplexe. Voici le tempérament que j'adopte: ne changeons rien à ce qui est fait et laissons les citoyens de n'importe quelle ville, même nommés sénateurs en violation de la loi (*contra legem*); mais qu'à l'avenir la loi de Pompée soit observée (*lex Pompeia obseruaretur*)»; l'*Epistula Seueri et Caracallae ad Tyranos* (en 201) précise que ne doivent pas être confirmées par le temps des dispositions coutumières prises *per errorem aut licentiam* (FIRA I² leg. 86); le *Digeste* 1, 3, 39 (Celse), comme on l'a vu supra n. 37, fait aussi allusion à des coutumes qui se sont imposées «par erreur» (*errore*). Cf. L. Bove, *La consuetudine* 135sq.

64 *Virg.* 2, 1: *Quid obseruabimus? quid deligemus? Non possumus respuere consuetudinem quam damnare non possumus, utpote non extraneam, quia non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis; 3, 1 nec inter consuetudines dispicere uoluerunt illi sanctissimi antecessores. Tamen tolerabilius apud nos ad usque proxime utrique consuetudini communicabatur.*

65 Cf. Quint. *Inst. or.* 7, 7, 1sq.

volonté divine (2, 3 *sicut in omnibus uarie institutis et dubiis et incertis fieri solet, adhibenda fuit examinatio, quae magis ex duabus tam diuersis consuetudinibus disciplinae Dei conueniret*)⁶⁶. Il apparaît alors que la coutume de voiler les jeunes filles est certainement celle qui s'accorde le mieux à la discipline chrétienne et respecte le plus fidèlement la volonté divine (chap. 3).

Mais surgit aussitôt un nouveau problème, cette fois d'interprétation: quand il se prononce sur la question du voile, l'Apôtre (I Cor. 11, 2sq.), objecte-t-on à Tertullien, fait référence non aux jeunes filles, mais aux femmes mariées (4, 1 *opponitur nobis nullam mentionem uirginum ab apostolo factam ubi de uelamine praefinit, sed tantum mulieres nominatas, cum si uoluisset et uirgines tegi, de uirginibus quoque cum mulieribus nominatis pronuntiasset ...*). C'est là un exemple typique d'ambiguïté (*ambiguous scriptum*), que Tertullien traite comme telle, en reprenant le développement correspondant du *De oratione*⁶⁷, mais en le complétant et en lui imprimant une plus grande netteté.

La rhétorique enseignait plusieurs techniques permettant de résoudre les cas d'ambiguïté selon leur nature et leur importance. Tertullien recourt ici à trois d'entre elles: il envisage, en effet, l'acception usuelle du terme sur lequel il y a divergence d'interprétation⁶⁸, la volonté de l'auteur de la prescription⁶⁹, les cas analogues⁷⁰. La signification exacte du mot d'abord: Tertullien montre que l'Apôtre, en dehors des cas où il distingue expressément la «femme» de la «jeune fille», emploie communément le mot «femme» (*mulier*) en un sens extensif et générique, qui englobe par conséquent la «jeune fille», et non en un sens restrictif, désignant la «femme mariée», et elle seule (chap. 4–6). Ensuite, la *uoluntas scripti*: les raisons invoquées par l'Apôtre pour justifier le port du voile prouvent que, dans son esprit, le devoir de se voiler s'imposait à toutes les femmes, jeunes filles comprises (chap. 7–8)⁷¹. Enfin, l'analogie: les prescrip-

66 Pour le recours au *status legum contrariarum* dans un traité contemporain, le *De exhortatione castitatis*, cf. J.-C. Fredouille, op. cit. (supra n. 7) 116.

67 *Orat.* 21–22. Synopse des développements communs à *Orat.* et *Virg.* dans E. Schulz-Flügel, op. cit. (supra n. 59) 34sq. Le *status* traité dans *Virg.* 2–3 n'a pas d'équivalent dans *Orat.*

68 Cf. Quint. *Inst. or.* 7, 9, 15: *uter sit secundum naturam magis sermo*.

69 Ibid.: *utrum is qui scripsit ac dixit uoluerit*.

70 Cf. Cic. *Part.* 127: *similibus utetur*; Quint. *Inst. or.* 7, 3, 28: *huc pertinebunt probationes ... ex similibus*. En principe, on recourt à l'analogie dans les questions de «définition» (*genus rationale*) plutôt que dans les questions d'«ambiguïté»: dans la pratique, ces deux «états de cause» (*definitio* et *ambiguitas*) sont proches l'un de l'autre et interfèrent (cf. Quint. *Inst. or.* 7, 3, 13; 7, 10, 1).

71 Les justifications «naturelles» de saint Paul (cf. *Virg.* 7, 4: *naturae praeiudicium adicit apostolus*; 8, 1: *quia (uir) non sit naturaliter consecutus ambitionem capillorum*; 9, 1: *sicut naturae ... argumenta ... monstrauiamus*) permettent à Tertullien de souligner fortement, à la fin du traité, l'accord profond entre l'Écriture, la nature et la discipline (16, 1: *In his consistit defensio nostrae opinionis secundum scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam. Scriptura legem condit, natura contestatur, disciplina exigit*). Mais ce thème de la nature est loin d'avoir dans le *De uirginibus* l'importance qu'il a dans le *De corona*.

tions de la «discipline ecclésiastique» relatives aux «femmes» s'adressent, en règle générale, aux jeunes filles également, sans prévoir d'exception en leur faveur, pas plus du reste que la discipline ecclésiastique n'établit de distinction parmi les hommes (chap. 9–10).

Fondée sur les *loci inueniendi* (les «lieux de l'invention»), procédant, par glissement de *status*, d'un point de vue à un autre, l'argumentation du *De uirginibus* ne manque pas d'habileté. Elle permet à Tertullien de montrer que toute femme, sans distinction d'état, qui ne porte pas le voile suit une coutume qui enfreint un précepte paulinien (I Cor 11, 2sq.). Or une observance ne saurait aller *contra scripturam*, pas plus que, en matière juridique ou administrative, une *consuetudo* ne peut être maintenue *contra legem*. Dans le domaine de la *disciplina fidei*, comme dans celui du droit, l'un et l'autre évolutifs, loi et coutume peuvent coexister: mais en cas de conflit entre l'une et l'autre, c'est la loi qui prime. En l'espèce, le port du voile, qui a pu être considéré, un temps, comme une observance parmi d'autres, est devenu, sous le règne du Paraclet, une exigence de la *disciplina*, une obligation voulue par l'Apôtre et imposée par la Vérité⁷².

Le problème posé dans le *De uirginibus* est donc différent de celui qui est posé dans le *De corona*: il est normal que la solution que propose Tertullien dans l'un et l'autre traité soit différente. Dans le premier cas, on est en présence de deux coutumes, et l'on s'efforce d'établir que l'une d'elles est contraire à certain précepte scripturaire, dès lors que celui-ci est justement interprété, tandis que l'autre, au contraire, constitue en réalité une pratique disciplinaire rendue obligatoire par ladite interprétation de ce même précepte. Dans le second cas, on a affaire à une coutume dont on montrera que, en l'absence de texte scripturaire, elle a force de loi. Il n'y a donc pas contradiction entre les deux ouvrages. Mais au-delà même du cas particulier de Tertullien, ces deux traités, avec leur problématique et leurs solutions, laissent prévoir les difficultés que la coutume créera à l'Eglise, qui se prononcera toujours à son égard avec une grande prudence⁷³.

72 La Vérité (qui se confond avec l'interprétation authentique de l'Ecriture) n'est pas réellement présentée dans le *De uirginibus* comme le fondement de la coutume, et Tertullien tient toujours à distinguer les deux notions. Contrairement donc à ce que nous avons vu dans le *De corona*, où la *ratio* constitue, de manière explicite, le fondement essentiel de la coutume. D'autre part, la réflexion théorique sur la coutume est beaucoup plus approfondie dans le *De corona* que dans le *De uirginibus*: dans celui-ci, le développement initial sur la Vérité (chap. 1, 1) est surtout destiné à justifier l'opposition entre l'immutabilité de la *regula fidei* et le caractère évolutif de la *disciplina*.

73 Cf. J. Gaudemet, *La formation* 172sq.