

Le montanisme et le dogme trinitaire

Autor(en): **Buonaiuti, Ernesto**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **17 (1929)**

Heft 73

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380170>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE MONTANISME ET LE DOGME TRINITAIRE (1)

Un demi-siècle de spéculation gnostique et d'idéalisme marcionite avait fatalement pénétré et atténué le « pathos » original de l'espérance chrétienne. A ses débuts, le message du Nouveau Testament avait eu son centre et son foyer dans l'espérance du Royaume. La rapidité du prosélytisme apostolique et l'enthousiasme des premières générations de croyants étaient nés de la ferveur causée par la perspective de l'apocalypse imminente. L'effort tenté pour traduire en concepts cosmogoniques et en catégories anthropologiques le schème simple du message initial, avait, au milieu du second siècle, fait passer soigneusement à l'arrière-plan le patrimoine eschatologique du christianisme. Il était naturel que, tôt ou tard, une réaction se déterminât et que — devant l'altération que l'économie des vrais facteurs de la religiosité chrétienne était en train de subir, tandis que le christianisme allait vers ses plus amples conquêtes — s'élevât une réaffirmation impétueuse des éléments primordiaux de l'expérience chrétienne, les éléments « fascinants » (2) de l'eschatologie.

Il était naturel aussi que cette réaction générale dans les communautés atteignît son intensité la plus forte dans les centres où la

(1) M. Buonaiuti a eu la grande obligeance de nous autoriser à publier les pages qui suivent, dont l'originalité et la pénétration n'échapperont à aucun de nos lecteurs. Le fragment qu'on va lire est extrait d'un chapitre de son *Il cristianesimo nell'Africa romana* (voir plus bas, p. 371), intitulé *La discipline ecclésiastique de Tertullien*. (Trad.) — (2) L'auteur emploie ici un vocable emprunté à la terminologie de Rudolf Otto, dans son livre *das Heilige*. Le *fascinans* est un des aspects sous lesquels le divin (*das Numinöse*) se présente à l'âme dans l'expérience religieuse, c'est pour ainsi dire la force d'attraction que le divin exerce sur le sujet. (Trad.)

propagande chrétienne primitive avait été la plus vigoureuse; et l'attente anxieuse, éveillée par la perspective du triomphe dans le Royaume, avait été plus répandue et plus fébrile dans les Eglises d'Anatolie et en particulier celles de Phrygie.

Les itinéraires de la première propagande chrétienne en Asie mineure rayonnent autour de trois centres, tous d'origine apostolique: Ephèse et les Eglises de la province d'Asie — au sens strict du mot —, les Eglises de la Galatie du Sud, les Eglises de la Bithynie ou du Pont. Dans chacune de ces trois zones d'influence, on peut reconnaître des tendances et des orientations hétérogènes. Les inscriptions qu'on a relevées montrent comment, en Phrygie septentrionale, deux courants assez opposés de pratique et de discipline religieuse sont entrés en contact. Les épitaphes à profession chrétienne dissimulée et prudente sont attribuées à une inspiration venant d'Ephèse ou de Laodicée. Celles, au contraire, dont la profession de foi est déclarée et hardie, peuvent être attribuées à l'action de propagande des centres chrétiens de Bithynie ou plutôt à celle d'autres centres, asiatiques aussi, comme Sardes et Philadelphie. D'après cette seconde hypothèse, que rend plus vraisemblable tout le processus de l'organisation chrétienne en Anatolie, du déclin du premier siècle au milieu du second, les deux mouvements concurrents auraient suivi les mêmes itinéraires de diffusion ou des voies contiguës, comme la vallée du Méandre et la route partant de Philadelphie.

En réalité, on peut retrouver très tôt dans les souvenirs des Eglises asiatiques un contraste de vues, une divergence nette d'appréciation des valeurs éthiques et sociales. A l'époque de Domitien, l'auteur de l'Apocalypse canonique avait interpellé la communauté de Laodicée et celle de Philadelphie en termes sensiblement différents. A la première, il avait adressé un reproche cinglant: « Je connais bien tes œuvres. Je sais bien que tu n'es ni froid, ni bouillant [le voyant s'adresse à l'ἄγγελος de l'Eglise]. Plût au ciel que tu fusses froid ou bouillant! Mais puisque au contraire, tu es tiède — ni froid ni bouillant — je te vomirai de ma bouche. Voici tu vas t'enorgueillissant, disant: Je suis riche, je suis parvenu à l'opulence, rien ne me manque. Et tu ne sais pas que tu es malheureux, indigent, aveugle et nu. Je te conseille plutôt d'acheter de moi de l'or éprouvé au creuset afin que tu t'enrichisses vraiment, et des vêtements blancs pour te revêtir et cacher la honte de ta nudité et un collyre pour oindre tes yeux afin que tu voies. Je censure et reprends rudement ceux que j'aime. »

A la seconde Eglise, au contraire, le voyant avait adressé un message élogieux et riche en perspectives séduisantes : « Puisque tu as été fidèle à la parole de ma constance, je te garderai à l'heure de l'épreuve qui surviendra sur tout le genre humain pour éprouver les habitants de la terre. Je viens bientôt ; tiens ferme ce que tu as, afin que personne ne te ravisse ta couronne. Je ferai du vainqueur une colonne dans le temple de mon Dieu, et il n'en sortira plus. Je graverai sur lui le nom de mon Dieu et le nom de la cité de mon Dieu, la nouvelle Jérusalem, celle qui descend du ciel de mon Dieu. » Pépuze où, d'après les montanistes, la nouvelle Jérusalem devait descendre du ciel, était située à peu de distance de Philadelphie, à l'orient de cette ville.

Entre l'année 110 et l'année 118, lorsque Ignace d'Antioche, s'acheminant vers le martyr qui l'attendait à Rome, écrivait sa lettre aux chrétiens de Philadelphie dont il avait visité la communauté, il usait d'aphorismes, d'allusions, d'arguments et de recommandations qui peuvent faire imaginer vaguement un état de choses auquel le montanisme ultérieur pourrait se rattacher, comme le développement logique de causes préexistantes. Ainsi Ignace recourt à la similitude de la cithare, qui inspirera à Montanus un de ses oracles les plus expressifs. Il place la prédication du Christ au cœur de la profession évangélique, sans laquelle disait-il, les chrétiens ressemblent à ces colonnes et à ces pierres tombales où l'on grave uniquement le nom des morts, sans spécifier leurs qualités et leurs convictions (vi), tout comme les épitaphes plus tardives de la vallée du Méandre dissimulent la foi des défunts sous les formules funéraires consacrées par l'usage. Ignace en appelle au Saint-Esprit pour donner plus d'autorité à ses recommandations au sujet de la discipline épiscopale (vii). Ainsi qu'on le fera plus tard pour imposer silence à l'inspiration montaniste, il désigne l'Évangile comme le complément de la prophétie et la perfection absolue de la vie éternelle : τὸ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας (ix). Un écrivain anti-montaniste anonyme, dans un écrit utilisé par Eusèbe, passe en revue les prophètes de l'époque néo-testamentaire et post-apostolique et oppose leurs manifestations spirituelles aux manifestations d'inspiration cataphrygienne. Il mentionne, au nombre de ces prophètes, une certaine Ammias de Philadelphie, qu'il nomme entre les filles de Philippe, dont parle le livre des Actes, et Quadratus. Enfin la lettre dans laquelle l'Eglise de Smyrne raconte, à celle de Philomélie en Phrygie, le martyre du vénérable évêque Polycarpe avec l'é-

pisode de Quintus, le Φρύξ, προσφάτως ἐηλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας qui renie sa foi à la vue des bêtes, entend probablement infliger une leçon à ceux qui recommandaient de provoquer les autorités romaines, sans raison sérieuse. Mais en même temps, la mention de Germanicus et des dix autres chrétiens de Philadelphie qui souffrirent le martyre avec Polycarpe, pourrait offrir un argument de plus en faveur de l'existence d'une pratique plus rigide de l'intransigeance chrétienne à Philadelphie.

On verra d'ailleurs clairement combien, en territoire phrygien, même avant le montanisme et indépendamment de lui, les différences d'attitudes sociales et de visions eschatologiques qui accompagnaient vers le milieu du second siècle et plus tard, la profession de christianisme étaient profondes, si l'on considère que la prédication millénariste de Papias, aussi bien que le mysticisme d'Abercius appartiennent au même milieu. Papias, commentant les paroles du Seigneur, se délectait à décrire l'abondance séduisante de biens qui accompagnerait l'avènement du royaume messianique, inauguré par l'apparition du Christ triomphant. Abercius se complaît, au contraire, à célébrer, en termes pleins de mystère, la réalisation présente de la béatitude chrétienne, dans la participation solidaire de tous les groupes croyants au même enseignement révélé et à la même catholicité charismatique : « Je suis disciple d'un berger saint qui fait paître ses troupeaux sur les monts et dans la plaine. De ses grands yeux, il les suit tous. C'est lui qui m'a enseigné les paroles fidèles [de la vie]. Lui, m'envoya à Rome pour que j'y contemplassse la souveraineté et que j'y connusse une reine vêtue et chaussée d'or. Là, je fus au milieu d'un peuple qui portait un signe lumineux. Partout j'ai trouvé des frères. Partout la foi m'a donné pour nourriture un poisson très grand, très pur, pêché dans une source par une vierge immaculée ». Mais lorsqu'Abercius, âgé de soixante-douze ans, faisait préparer pour son tombeau une épitaphe aussi riche en circonlocutions afin de dissimuler sa foi chrétienne, le songe de Papias avait vieilli de plus d'un demi-siècle et une longue période de sécurité avait affaibli, dans la masse des chrétiens, l'enthousiasme de l'inspiration prophétique et de l'attente du millénium. Cet enthousiasme renaissait cependant avec vigueur dans le mouvement cataphrygien. Abercius, lui-même, avait été le destinataire d'un écrit polémique anti-montaniste, dans lequel Eusèbe a puisé copieusement pour traiter, non sans parti pris, de la λεγομένη κατὰ Φρυγίας αίρεσις.

Durant les premiers lustres de la deuxième moitié du second siècle, la prédication de Montanus enflamma les régions frontières de la Phrygie et de la Mysie. La tradition ecclésiastique, sujette à gratifier des épithètes les plus équivoques et des origines les plus compromettantes les représentants des courants de doctrine condamnés par la majorité, le traite de converti de fraîche date et d'ancien prêtre d'Apollon ou de Cybèle. Une telle qualification doit avoir été accréditée par le fait que la profession chrétienne de Montanus avait pour caractéristiques : une expérience très vive de l'inspiration charismatique, une conviction ardente que l'Esprit, le Paraclet annonciateur, était désormais descendu de manière définitive dans le cœur des fidèles exaltés et qu'il préparait ainsi mystérieusement la consommation finale. Montanus par conséquent parlait dans un état d'extase continue. Et il énonçait des oracles où s'exprimait sans cesse et de manière uniforme non pas un système de théologie tout exotique, mais une menace et une promesse. « Voici », disait Montanus, « l'homme est comme une lyre, et moi [le prophète extatique parlait au nom de l'Esprit] je vole sur lui comme un archet. L'homme dort et moi je veille. Voici : le Seigneur jette le cœur des hommes hors d'eux-mêmes et leur donne un cœur nouveau. » Pénétré de cette idée de la permanence de l'Esprit dans le cœur transformé des initiés, Montanus ne voyait pas de solution de continuité entre les charismes de l'Ancien Testament, ceux du Nouveau et ceux de la société chrétienne de son temps. Le même Dieu et Père qui avait inspiré les prophètes d'Israël, qui avait dirigé et illuminé la prédication du Christ, présidait maintenant aux révélations du Consolateur promis par l'Évangile. Et le Consolateur répandait plus richement ses charismes alors que le triomphe approchait, ce triomphe où les justes et les pieux, les humbles croyants en la parousie brilleraient avec plus d'éclat que les astres du ciel. Marcion, le riche armateur du Pont, s'appliquant à dépouiller l'expérience chrétienne de tout élément eudémonistique, avait cherché à séparer brusquement le message évangélique de la tradition du messianisme juif et de toute l'économie religieuse de l'Ancien Testament. Au pôle opposé, le Phrygien Montanus, entraîné par les exigences primordiales de son espérance apocalyptique, rattachait plus étroitement la révélation du Fils et du Paraclet aux présages du prophétisme et du Dieu de l'Écriture. La communauté montaniste vivait dans une atmosphère de rêve, en attendant la descente imminente de la nouvelle Jérusalem. Elle

brisait ainsi les liens de la famille et dissolvait les rapports sociaux. Les femmes occupaient dans les premiers groupes exaltés une position d'une certaine importance. Deux d'entre elles se révélèrent très vite, aussi bien que Montanus, comme des organes exceptionnels d'illumination charismatique. Elles aussi émettaient des oracles, grâce auxquels l'Esprit maintenait en éveil l'enthousiasme des prosélytes et fortifiait leur patience dans la persécution et le mépris dont ils étaient l'objet. Les aphorismes de ces prophétesses, comme ceux de Montanus, visaient à célébrer, sous la forme d'oracles, ces espoirs sociaux et ces préoccupations morales, que le message chrétien avait à la fois exprimés et nourris lors de sa première expansion.

La rapidité surprenante avec laquelle il se répandit, la qualité éminente des sympathies qu'il recueillit, montrent à quelle profondeur le montanisme plongeait ses racines dans le patrimoine vivant du christianisme primitif. Du fond de leur dure prison, les confesseurs lyonnais de 177, originaires pour la plupart d'Anatolie, élevaient déjà la voix pour défendre les charismes de leur terre natale, comme s'ils avaient voulu indiquer, dans la permanence de l'inspiration et dans l'assurance de la palingénésie prochaine, la sanction et le contrôle de leur confession. Irénée se rendit en leur nom à Rome auprès de l'évêque Eleuthère pour l'informer personnellement des épreuves récentes subies par les communautés des Gaules et lui rendre compte des sentiments qui prévalaient dans ces Eglises à l'occasion des vives discussions que le message montaniste avait suscitées en Anatolie.

Rome, d'ailleurs, devait connaître très tôt et de très près la propagande des croyants enthousiastes dans l'action du Paraclet. L'avertissement implicite des communautés gauloises peut avoir, en quelque manière, influencé l'appréciation que Rome émit en un premier moment. Cette appréciation, nous le savons, ne fut pas hostile, malgré les résistances que la renaissance de l'esprit prophétique rencontra dans quelques zones obscures de l'Eglise de la métropole.

Si nous pouvions, sans arbitraire, tenir pour démontrée une corrélation entre le montanisme et la pratique de célébrer la fête pascale le jour même où les Juifs la célébraient, comme certains indices le laisseraient supposer non sans a priori, nous pourrions déjà désigner un représentant de la réaffirmation du Paraclet⁽¹⁾ à Rome en la

(1) Dans le texte italien : *la reviviscenza paracletica*. (Trad.)

personne de ce Blastus qui, à l'époque de Victor, se constitua chef d'un groupe schismatique dans la ville même. Mais un tel procédé serait risqué. Eusèbe désigne formellement et par deux fois Proclos comme le chef des « cataphrygiens ». Cette désignation est cependant dépourvue de renseignements significatifs. On dirait qu'Eusèbe, rigoureusement fidèle à ses présuppositions et à son but, ne mentionne Proclos que pour avoir l'occasion d'exhumer l'œuvre de Caius, adversaire de ce dernier, et le genre d'argumentation suivi par Caius dans la controverse, genre qui s'accordait parfaitement avec l'esprit et la mentalité d'Eusèbe. Anticipant dans l'ordre chronologique, Eusèbe introduit une première fois le nom de Caius, puis par ricochet celui de Proclos quand, racontant la vie et les œuvres des apôtres après l'ascension du Christ, il s'appuie sur le témoignage de Caius qui, au lieu d'en appeler comme les montanistes aux révélations charismatiques, avait préféré s'en rapporter à la tradition des apôtres dont Rome conservait les *τρόπαια*. Ailleurs Eusèbe mentionne le dialogue anti-montaniste de Caius parmi les œuvres des écrivains ecclésiastiques éminents qu'il distingue pour les grouper autour d'Origène. On peut voir nettement à quel point l'esprit de parti obscurcissait le jugement historique de l'évêque de Constantin, par le certificat d'*ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ* qu'il décerne à ce Caius, qui n'avait pas hésité — pour enlever au montanisme ses titres d'inspiration — à nier l'origine apostolique de l'Apocalypse et presque certainement celle du quatrième évangile. Pour qu'un polémiste romain s'aventurât si loin dans l'ardeur de la campagne dirigée contre les charismes, il faut admettre que le message de la nouvelle prophétie avait troublé profondément les chrétiens de la métropole.

C'est bien ce que donne à penser, à la même époque, le témoignage de Tertullien, même ramené à sa valeur véritable. *L'Adversus Praxean* est un traité de théologie dans la mesure où il est une apologie eschatologique. Ce livre plaide en faveur d'une conception « économique » du divin parce qu'il doit et veut défendre la vitalité inépuisable du ministère prophétique et la légitimité de l'espérance millénariste. Il inaugure la dernière période de l'activité de Tertullien. Celui-ci se consacrera désormais à disputer le terrain de l'expérience chrétienne à l'invasion mortifiante du ministère hiérarchique qui se substitue à la libre inspiration de l'assistance du Paraclet.

Les écrits de cette dernière période trahissent tous la même atmos-

phère spirituelle. L'écrivain est en rupture ouverte et irréconciliable avec la masse de la communauté, qu'il désigne désormais par un surnom — réminiscence paulinienne pleine de dédain — : ce sont des « psychiques » incapables de percevoir aucune réalité spirituelle. La campagne que l'apologiste avait menée pendant trente ans pour prémunir ses compagnons de foi de l'affaiblissement moral et du raffinement de concepts qui l'accompagne habituellement, s'était révélée vaine. Plus il eût été urgent de tendre l'oreille aux messages de l'Esprit, plus l'Eglise se raidissait dans les définitions de sa théologie abstraite et se relâchait dans sa vie pratique. Et la communauté romaine, que le destin et l'histoire appelaient à siéger comme arbitre entre des courants opposés, cette communauté romaine sur laquelle les chrétiens africains auraient pu exercer directement ou indirectement une action sensible, se faisait la complice et l'instigatrice de renoncements lâches et de contaminations.

L'Adversus Praxean date des dernières années du pontificat de Zéphyrin ou des premiers mois de celui de Calliste ; il doit avoir été écrit entre l'an 213 et l'an 218. Ce traité présuppose déjà la rupture complète avec l'Eglise officielle, mais n'a pas encore l'âpreté virulente des manifestes « anti-psychiques ». Si l'on s'en tient rigoureusement aux termes, et si l'on se fonde uniquement sur les renseignements d'Hippolyte, la situation théologique devrait se reporter au pontificat de Calliste. D'autre part si l'on considère ce traité en regard des œuvres précédentes de l'apologiste, il n'est pas possible de l'en détacher par une brusque solution de continuité, et il ne semble pas que le laps de temps qui les sépare soit trop sensible. Si Tertullien n'était pas l'écrivain plein de fantaisie et désinvolte que nous connaissons, nous aurions pu retirer de son prologue — page d'histoire consacrée à raconter les états de service de l'adversaire — des données chronologiques et chronistiques précieuses. Mais qui se souvient de l'accumulation d'insolences grotesques et paradoxales présentées sous la forme d'une dissertation géographique que Tertullien se permet aux dépens de Marcion, au début de ses cinq livres anti-marcionites, ne pourra faire autrement que de supposer une contrefaçon voulue et tendancieuse à la base de *L'Adversus Praxean*.

Selon son habitude, Tertullien s'introduit *in medias res* de manière efficace. « Le démon », dit-il, « accomplit de bien des manières sa tâche d'ennemi de la vérité. Il est même capable, à l'occasion, d'ébranler la vérité en se posant comme son défenseur. Le voici qui

revendique l'unité ⁽¹⁾ de Dieu, créateur tout-puissant du monde, afin que de la vérité même il crée une hérésie. Il dit que c'est le même Père qui est descendu dans une Vierge, en est né, a souffert, qui est en un mot le même être que Jésus-Christ. Il a oublié, le serpent, que lorsqu'il se présenta à Jésus-Christ pour le tenter, après le baptême de Jean, il affronta le Fils de Dieu et le tint évidemment pour tel sur la foi des saintes Ecritures, dont il chercha alors à tirer les éléments de sa tentation. A moins que le malin n'accuse de mensonge les évangiles, en répliquant : « Que Matthieu et Luc se tirent d'affaire ; en ce qui me concerne je me présentai à Dieu même et j'engageai mon duel avec le Tout-Puissant. C'est dans ce but que je m'approchai de Lui et que je formulai ma tentation captivante. S'il s'était agi du Fils de Dieu, je n'aurais pas pris la peine de me déranger ». Mais cette riposte est vaine ; nous savons que le démon est menteur de par sa fonction même et qu'il est habitué à séduire les hommes. Et voici sa dernière victime : Praxeas. Celui-ci est le premier qui, d'Asie, ait apporté en terre romaine ce genre de corruption doctrinale. Individu instable à tous les points de vue, arrogant, gonflé d'un orgueil excessif par un martyre qui s'est réduit au simple et court ennui d'un emprisonnement, Praxeas, même s'il avait livré son corps aux flammes, n'en aurait retiré aucun avantage, car il ne possède pas l'amour de Dieu, puisqu'il attaque les charismes divins. Ce Praxeas, donc, en un premier moment ⁽²⁾ a fait violence à l'évêque de Rome qui, déjà avait reconnu les prophéties de Montanus, de Prisca et de Maximilla, et par cette reconnaissance même, avait assuré la paix des Eglises d'Asie et de Phrygie ; — il l'a forcé, en insinuant des calomnies sur le compte des prophètes et de leurs Eglises et en faisant valoir l'autorité des évêques précédents, à révoquer les lettres de paix déjà divulguées et à renoncer à la tactique de l'acceptation des charismes. Ainsi Praxeas accomplit à Rome deux œuvres diaboliques : il a chassé la prophétie et apporté l'hérésie, mis en fuite le Paraclet et crucifié le Père. Ici aussi l'ivraie de Praxeas avait pris racine, elle avait été semée sournoisement au milieu du bon grain tandis que beaucoup de chrétiens dormaient à poings fermés dans leur bonne foi. Transplantée ici, l'ivraie semblait pourtant avoir été arrachée

(1) Le texte italien a un terme plus précis « unicité ». (*Trad.*) — (2) Nous croyons devoir traduire ainsi le *tunc* de Tertullien, sans le mettre en corrélation étroite avec *episcopum romanum*, qui est une désignation générique et non personnelle. (*Note de l'auteur.*)

par celui que Dieu avait agréé. A la fin le docteur avait donné quittance de son passé, en corrigeant son enseignement. Son écrit autographe est encore aux mains des « psychiques » qui discutèrent alors de la chose. Depuis, le silence s'est fait. Nous aussi, plus tard, nous nous sommes séparés des « psychiques » pour reconnaître et défendre le Paraclet. Mais l'ivraie s'était alors disséminée partout. Si pour un peu de temps elle avait hypocritement dissimulé sa vitalité, elle surgit de nouveau victorieuse. Une fois encore elle sera pourtant déracinée, entre temps, si le Seigneur le permet. Si l'on n'y réussit point, patience ! toute la végétation parasite, au jour fixé, sera mise en gerbe et dévorée, avec tous les autres scandales, par un feu inextinguible. »

Tel est le prélude du traité. Si quelqu'un d'autre que Tertullien l'avait écrit, nous pourrions nous y fier et en prendre le contenu à la lettre. Mais nous connaissons le caractère du polémiste. La prudence s'impose ici plus que jamais. Il s'agit de la séparation de Tertullien d'avec les psychiques, il s'agit de l'attitude d'un évêque de Rome qui, par surcroît, était Africain. C'était plus que suffisant pour que l'habile avocat schématisât à son gré le cours des événements. Si nous séparons les données historiques qui ont quelque chance d'être solides, du poids mort des préoccupations et des fins du polémiste, qui, en attaquant Praxeas, frappe en plein la communauté romaine officielle, désormais irrémédiablement « psychique », nous pouvons, d'après le prologue de *Adversus Praxean*, reconstituer les faits à peu près de la manière suivante. L'épiscopat romain, en un premier moment, avait été favorable au montanisme. Impressionné, à ce qu'il semble, par l'attitude des communautés des Gaules, qui, nimbées de l'auréole des martyrs de Lyon, avaient tout à coup passé au premier rang, le représentant officiel de l'Eglise de Rome, Eleuthère — de même qu'il avait continué, sur les traces d'Anicet, à accorder ouvertement la communion aux groupes asiatiques, fidèles à la pratique de la Pâque quartodécimane — avait penché en faveur de la renaissance des charismes. Il n'avait pas osé se déclarer contre un mouvement qui non seulement pouvait se recommander des traditions les plus insignes, mais était défendu par des personnalités aussi éminentes que celles qui avaient surgi au cours de la persécution lyonnaise. Victor avait changé radicalement de tactique, aussi bien en ce qui concernait la pratique liturgique de la fête de Pâques que l'appréciation de l'inspiration prophétique et des fonctions qui lui reviennent dans

l'économie de la vie religieuse de la communauté. Il n'avait pas hésité à exclure de la communion les quartodécimans et à retirer la garantie qu'Eleuthère avait accordée aux émissaires du montanisme. Sur ce second point Praxeas, en faisant valoir les sentences des évêques asiatiques, avait été son instigateur. Mais Praxeas lui-même avait compris que, pour agir de manière efficace sur la communauté de Rome et sur ses représentants latins les plus en vue, il fallait passer dans l'Eglise d'outre-mer. Il était donc allé à Carthage. Après un premier moment de succès, peut-être encore du vivant de Victor, la communauté l'avait renié et il avait dû faire une palinodie. Puis ses idées avaient eu un regain de faveur. Cette fois l'enthousiasme charismatique baissait, et bien que Tertullien rencontrât moins de résistance, il ne pouvait pas, en rentrant en lice, se promettre une issue semblable à la première.

A vrai dire, en reconstituant ainsi, d'après les renseignements de Tertullien, les vicissitudes du monarchianisme de Praxeas, nous ne saurions nous flatter d'avoir résolu toutes les énigmes de cette situation compliquée. L'une de ces énigmes, la principale, concerne la personne même de l'hérétique. Qui est ce Praxeas que Tertullien désigne et combat comme le chef du monarchianisme romain? Chose étrange! L'autre grand adversaire de la même hérésie, Hippolyte, ignore absolument ce personnage. Il y a là une inconnue qui se prête aux hypothèses les plus diverses. Certaines de ces hypothèses pourraient, il est vrai, apparaître singulièrement séduisantes, vu le caractère et les méthodes polémiques de l'écrivain africain. Mais si habitués que nous soyons à défalquer la tare — et une tare respectable! — de tous les éléments historiques transmis par la production batailleuse de Tertullien, nous ne saurions pousser la défiance, même légitime, jusqu'à voir en Praxeas une création tendancieuse du polémiste. Praxeas peut n'avoir pas joué, dans le mouvement monarchien et anti-montaniste de Rome, le rôle éminent, prépondérant même que Tertullien lui attribue. Il peut avoir été une figure de second rang, à qui le Carthaginois s'en prend de préférence parce que Praxeas a été divulguer en personne le verdict anti-montaniste dans la communauté voisine. Ainsi s'expliquerait le silence d'Hippolyte, animé d'autres préoccupations et d'autres antipathies. Une conclusion, cependant, qui nierait la réalité historique de Praxeas serait injuste et arbitraire.

L'élément qu'il faut plutôt relever dans la préface du traité de

Tertullien et sur lequel il nous faut baser toute notre appréciation du monarchianisme romain est la conjonction précise de l'erreur concernant la Trinité et de la propagande anti-charismatique. A ces deux erreurs unies, s'opposent objectivement, en contre-partie parfaite, la théologie économique et l'apologie prophétique de l'écrivain africain. Ce n'est qu'en ayant présente à l'esprit cette conjonction, à la fois antithétique et commune aux deux partis en lutte, que l'on comprend la valeur de la polémique et sa portée dans le développement ecclésiastique du troisième siècle.

Tertullien énonce tout d'abord sa profession de foi. « Nous avons toujours cru et depuis que nous avons reçu des instructions plus abondantes du Paraclet qui est, par définition, celui qui transmet toute la vérité, nous croyons aujourd'hui plus que jamais, en un seul Dieu. Mais, selon un régime que nous appelons « économie », ce Dieu a un Fils qui est sa Parole, qui procède de lui et par le moyen duquel tout a été fait et sans lequel rien n'aurait pu être fait. Nous croyons que ce Fils a été envoyé par le Père dans le sein d'une Vierge, qu'il en est né, qu'il est mort et a été enseveli, selon les Ecritures, que le Père l'a fait ressusciter et qu'il a été enlevé au ciel, où il siège à la droite du Père et qu'il est destiné à revenir juger les vivants et les morts. Nous croyons que du ciel, suivant la promesse, il a envoyé, du sein du Père, le Saint-Esprit consolateur, qui sanctifie la foi de tous ceux qui croient au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Le fait que tous les hérétiques sont plus récents, la nouveauté même de Praxeas qui n'est que d'hier, montre que c'est bien la règle de foi qui se dégage des débuts de l'Évangile, avant la naissance des plus antiques hérésies, avant que Praxeas commençât, hier, sa propagande. Nous savons déjà d'avance que la vérité est dans la priorité, le mensonge et la contrefaçon dans la postériorité. Cela ne signifie pas qu'il ne faille pas discuter, pour la sauvegarde et dans l'intérêt de beaucoup de fidèles, afin de ne pas donner l'impression de condamner sans examen, surtout si l'erreur à laquelle on a affaire prétend posséder toute la vérité comme celle de Praxeas, qui croit en un Dieu unique de telle manière qu'il affirme l'identité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Comme si Dieu n'était pas unique alors qu'il est tout, que plutôt tout existe par un seul en vertu de l'unité de substance ! A condition toutefois que l'on respecte le mystère de l'économie qui discipline l'unité dans la trinité et en régit les trois personnes : Père, Fils, Saint-Esprit — trois, non par condition, mais par gradation, —

non selon la substance mais selon la forme — non selon la puissance mais selon l'apparence — car elles sont une seule substance, d'une seule condition, une seule puissance. Car Dieu est un ; de lui procèdent ces degrés, ces formes, ces apparences qui sont désignés individuellement sous les noms de Père, Fils et Saint-Esprit. »

La confession de foi du polémiste trahit, dans ses caractères particuliers, les préoccupations sous-jacentes qui ont presque inconsciemment suggéré ses formules idéologiques. Le fondement de la théologie trinitaire de Tertullien est le postulat que l'administration, la multiplicité des fonctions (*mansioni*) dans le développement progressif de l'action divine (†) ne lèse pas et n'annule pas la notion monarchique de Dieu. L'unité de Dieu demeure un dogme inébranlable. Mais le simple concept d'une essence infinie, isolée de tout rapport et de toute interférence sensible avec le monde de l'expérience humaine, n'épuise pas l'idée de l'unité divine. Cette unité se réfléchit en hypostases multiples, en un système de cycles variables qui se correspondent dans le processus historique de l'humanité. Millénariste convaincu, Tertullien n'a pas sous les yeux un long laps de temps qui postule une « administration » transcendante, subtile et compliquée. Le plan de l'action divine tient tout entier dans la représentation trinitaire. Et la trinité n'est pas négation de l'unité. Bien plutôt née d'elle et en elle, la trinité est une transposition fonctionnelle de l'unité. Tertullien ne fait pas appel au caractère mystérieux de la vie intime de Dieu pour accréditer sa profession de foi trinitaire. Il sait combien celle-ci scandalise les « unitariens » à outrance, soit les Latins qui ont appris le mot de « monarchie » comme le signe de reconnaissance de leur foi, soit les Grecs qui se rebellent obstinément au seul mot d'« économie ». Mais il cherche longuement à convaincre les uns et les autres que « monarchie » et « économie » peuvent et doivent s'accorder magnifiquement, qu'il s'agit d'entendre cette union de manière « rationnelle ». Et cette « rationalité » est une savante subordination et réduction des catégories théologiques aux exigences du gouvernement divin du monde. Tertullien trouve que de même que le ministère des anges ne diminue en rien la monarchie divine, celle-ci n'est pas altérée en se réfléchissant dans le Fils et le Saint-Esprit, *secundum et tertium sortiti locum*. Le principe et la source de la substance divine résident dans le Père. En lui résident l'unité de la substance, l'uniformité de la volonté, la réserve de la puissance. Mais les mani-

(†) Dans le texte : le développement progressif du divin. (*Trad.*)

festations du divin dans l'histoire, de la création à la consommation du monde, ont besoin de trois noms à chacun desquels correspond un moment typique de l'évolution spirituelle de la vie associée. L'apologiste, préoccupé de reconnaître dans la doctrine anthropologique la raison et la preuve de son eschatologie réaliste, en cherchant à assurer dans la personnalité spirituelle de l'homme le sujet susceptible d'être soumis à des sanctions finales, concrètes et sensibles, avait dans le *De anima* revendiqué la corporéité de l'élément psychique. De même en s'efforçant d'isoler le divin du flux des circonstances humaines et du plan des destins humains, Tertullien ne craint pas de placer dans une sorte de corporéité du divin, la médiation nécessaire pour le relier au monde de manière immanente. Une telle « corporéité » n'est autre chose que la capacité d'entrer dans le cours des événements cosmiques et humains sous diverses formes et selon des paraboles successives de communication et de direction. En vue d'une telle direction du monde et de l'histoire, le Fils naît du Dieu Père comme le tronc naît de la racine, le courant de la source, le rayon du globe solaire. Et à son tour l'Esprit naît du Père par le moyen du Fils, comme le fruit mûrit sur le rameau, comme le ruisseau jaillit du courant, comme la lumière et la chaleur s'accroissent sur les bords du rayon solaire. Toute la narration biblique que Tertullien passe rapidement en revue proclame la fonction du *sermo*, instrument de la création et de la révélation. Toute l'épopée du Nouveau Testament documente l'œuvre du Fils qui est Dieu rendu visible. Et l'un et l'autre récit sont le signe de la réalisation finale de l'Esprit. Ainsi sans le déclarer ouvertement, en dissimulant presque, au contraire, les préoccupations intimes de son espérance sous l'apparence de ses créations théologiques, Tertullien introduit dans la représentation du divin sa philosophie religieuse de l'histoire et sa certitude de l'existence des sanctions sensibles. La théologie « économique » (pragmatiste, dirions-nous en langage moderne) remplissait ainsi une fonction imposante dans la formation du dogme orthodoxe. Elle devra subir un processus de clarification et de purification pour éliminer les caractères subordinatianistes qu'elle renfermait logiquement. Mais l'Eglise, pour justifier au point de vue théorique son magistère et sa discipline, ne pourra se passer de cette théologie. Et elle la devra à des théologiens dont l'expérience du sacré ⁽¹⁾ était fondée sur une con-

(1) Là encore, M. Buonaiuti emploie un vocable emprunté à la terminologie de R. Otto ; le « sacré » signifie ici le divin. (*Trad.*)

science vigoureuse d'un élément *fascinans* : la certitude de la proximité des derniers événements. Seul un hérétique montaniste pouvait donner à l'Église latine la formule de son dogme trinitaire.

Par le terme d'οἰκονομία, saint Paul avait exprimé l'investiture qui avait fait de lui, le serviteur de la grâce dans la communauté chrétienne, le ministre d'une dispensation à laquelle il ne pouvait plus en aucune manière se dérober. Ignace avait désigné par le même mot le plan providentiel suivant lequel Dieu avait disposé l'incarnation. Justin, avec un regard d'ensemble plus vaste et plus compréhensif, avait déclaré dans sa polémique contre les Juifs, que l'« économie » du Verbe avait supplanté l'« économie » de l'Ancien Testament. Parallèlement, pour ainsi dire, à Tertullien, ce qui est significatif, il avait montré que les manifestations charismatiques étaient la continuation et la transposition des dons désormais enlevés à Israël. Dans l'anthropologie et la sotériologie gnostiques, οἰκονομία était le terme technique employé pour désigner le mystère de l'incarnation, grâce auquel le Christ, ayant assumé une nature psychique visible, avait effectué le salut de ceux qui étaient susceptibles d'être sauvés.

Beaucoup plus près de Tertullien, soit au point de vue chronologique, soit au point de vue du système théologique, un écrivain que Tertullien ne cite pas, mais dont il a sans aucun doute utilisé les écrits : Hippolyte de Rome avait employé le même terme, dans une polémique analogue. Dans l'εἰς τὴν ἀίρεσιν Νοητοῦ, de ce Noëtus que les *Philosophumena* d'Hippolyte désignent comme le chef d'école des monarchiens, l'écrivain romain avait usé d'aphorismes et d'arguments parfaitement semblables à ceux de Tertullien. Guidé de manière évidente, au moins dans la période à laquelle appartient cet écrit polémique, par les mêmes aspirations et les mêmes préoccupations spiritualistes et eschatologiques qui animaient l'écrivain africain, le futur adversaire de Calliste avait, lui aussi, vigoureusement soutenu la cause de la théologie « économique », seule transcription théologique possible de la foi dans la continuité des charismes et dans la révélation du Paraclet. Ainsi, nous le répétons, le dogme trinitaire se déterminait sous l'influence du réveil du millénarisme qui caractérise la fin du second siècle et le début du troisième.

Ernesto BUONAIUTI.

(Traduit par L. von Auw.)