

Ecriture et tradition chez Tertullien

par Gerald BRAY

Dr ès lettres classiques (Paris-Sorbonne),
pasteur de l'Eglise anglicane à Londres.

L'importance de Tertullien de Carthage (150-223 env.) pour la dogmatique chrétienne ne cesse de croître dans les Eglises et dans le dialogue œcuménique. Parmi tous les personnages qui ont joué un rôle significatif dans le développement de nos conceptions théologiques, Tertullien occupe une place spéciale. Ceci n'est d'ailleurs guère surprenant, étant donné qu'il est le premier théologien, voire le premier écrivain d'envergure, que produisit l'Eglise latine. L'influence de son choix de thèmes et de vocabulaire se sent non seulement chez ses successeurs en Afrique romaine mais aussi chez tous ceux qui, aujourd'hui encore, veulent opérer un retour aux sources pour mieux interpréter la dogmatique dans la situation actuelle.

Objets de plusieurs centaines d'études depuis un siècle, les écrits de Tertullien gardent une fraîcheur et une actualité surprenantes. A la fois témoin des croyances de son époque et docteur privilégié, malgré l'accusation de schisme, de l'Eglise universelle, il demeure au centre du débat sur les sources de la foi chrétienne. L'orthodoxie est-elle l'interprétation définitive et incontestable de l'Ecriture sainte ou plutôt un ensemble de croyances et de pratiques diverses imposées à l'Eglise par un groupe hellénisant ? Comment faut-il considérer l'évolution du canon néotestamentaire vis-à-vis de la foi vivante des congrégations ecclésiales ? Et surtout, où trouver la source de l'autorité spirituelle après la disparition des apôtres ? Cette étude, qui examine les rapports Ecriture-tradition dans la théologie de Tertullien, vise à nous éclairer sur ces points afin de clarifier le principe de l'autorité suprême de l'Ecriture, qui a toujours été le point de départ de la théologie chrétienne primitive, et de montrer les dangers qui surgissent quand ce principe est compromis.

Notre sujet a déjà été abordé à maintes reprises par des chercheurs compétents et l'étudiant sérieux ne saurait ignorer leurs travaux. Parmi les plus importants, signalons surtout l'ouvrage de Mlle Flesseman-van Leer et celui, plus récent, du baron von Campenhausen.¹ Pourtant, et ceci malgré l'érudition incontestée de ces chercheurs, il reste un ensemble de questions à considérer si nous voulons répondre aux besoins de la construction théologique actuelle. En particulier, ces auteurs ont ignoré certains éléments d'une pensée largement répandue dans les milieux ecclésiastiques français, éléments que nous devons traiter pour établir un lien solide entre la patristique et notre situation pastorale et dogmatique.

La première question qui surgit concerne la définition du mot "tradition". L'usage chrétien entend par ce terme une série de pratiques, de coutumes et même de dogmes qui existent *indépendamment de l'Écriture*. L'importance qui lui est accordée varie selon les confessions, mais la quasi-totalité des théologiens, en Occident du moins, s'accordent pour distinguer nettement les concepts "tradition" et "Écriture". Nous pouvons évaluer le poids de cette opinion si nous la comparons avec la conception des Églises d'Orient. En effet, les Églises orthodoxes n'ont jamais voulu séparer les deux concepts, bien qu'elles les distinguent. Pour elles, l'Écriture fait partie de la tradition, dont elle n'est qu'un élément parmi d'autres. Cette conception ne vise pas à amoindrir l'autorité de l'Écriture mais à la renforcer en l'intégrant à un ensemble de pratiques vivantes, d'où elle doit tirer son application actuelle.

Cependant, cette extension du principe de la tradition au point de la faire englober la Parole écrite n'a été suivie ni par l'Église romaine ni par les Églises protestantes qui en sont issues. L'Église de Rome enseigne que l'Écriture et la tradition sont deux réalités distinctes qui émanent indépendamment, mais sans inconséquence, de la même autorité apostolique. Cette autorité garantit la validité de l'Écriture comme celle de la tradition et, grâce à sa transmission aux successeurs de S. Pierre, elle demeure aujourd'hui encore l'arbitre final de leur rôle dans l'Église. En revanche, les Églises de la Réforme ont généralement préféré l'autorité scripturaire à une autorité épiscopale dans la détermination de la foi et, par conséquent, elles ont pratiquement abandonné la tradition en tant que réalité dogmatique. C'est pourquoi les traditions des Églises protestantes, tout en jouant souvent un rôle influent, n'occupent à proprement parler qu'une place "parathéologique".

Chez Tertullien par contre, nous découvrons une optique,

¹ E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954; H.F. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Heidelberg, 1968.

voire une doctrine, que l'on ne saurait ranger parmi les différentes conceptions modernes mais qui peut néanmoins contester la justesse de notre appréciation du problème en nous indiquant une autre méthodologie qui semble à même de nous guider vers une résolution satisfaisante de l'impasse œcuménique actuelle.

Que veut dire Tertullien lorsqu'il parle de tradition ?

Il utilise certes ce terme dans son sens premier, qui est celui de transmission, sens que l'on retrouve d'ailleurs avec une fréquence parfois déconcertante pour ceux qui veulent interpréter ses œuvres uniquement à la lumière d'un développement doctrinal ultérieur.² Mais nous rencontrons aussi une seconde signification, plus importante, qui correspondrait davantage au sens moderne du terme. Signalons en tout cas qu'il n'existe dans ses ouvrages aucune définition rigide qui établirait une fois pour toutes l'équation entre tradition et pratique non-écrite, mais l'implication s'y trouve sans que nous soyons obligés de forcer les textes.³ Sans doute est-ce la nécessité de définir ses termes par rapport aux problèmes pastoraux de Carthage qui amena Tertullien à une séparation dialectique de plus en plus nette entre l'écrit et le non-écrit, que ce dernier soit verbal ou pragmatique.⁴ Nous pouvons donc conclure, tout en reconnaissant une certaine fluidité dans les définitions, que "tradition" désigne avant tout une *pratique* extra-scripturaire chez Tertullien.

Mais d'où vient cette tradition, étant donné son caractère non-écrit ? En quoi consiste-t-elle ? Ici, Tertullien est moins explicite. Il ne veut pas, semble-t-il, préciser une source particulière pour les coutumes en usage dans les Eglises, sans doute parce que l'origine de la plupart d'entre elles lui est inconnue.⁵ D'ailleurs, il ne s'en préoccupe guère. Toujours pragmatique, il reconnaît qu'il existe dans les Eglises une diversité de coutumes liturgiques. Devant cette situation de fait, il n'entrevoit que deux possibilités : soit les justifier, soit les supprimer. Inutile de remonter à leurs sources car la justification d'une pratique quelconque ne s'établit jamais par son histoire mais par sa conformité à la foi orthodoxe, transmise en pureté par les Eglises qui ont gardé le dépôt apostolique.

Cette définition de l'orthodoxie a suscité de vives controverses parmi des chercheurs de tendances diverses. L'aile critique la plus radicale est représentée par Walter Bauer, qui rejette toute

² Cf. surtout les remarques de F. De Pauw, *La justification des traditions non-écrites chez Tertullien* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 19, 1942, p. 11.

³ Par ex. *De corona* 4, 1 : *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules, scripturam nullam leges. Traditio tibi praetendetur auatrix...*

⁴ Il fallait surtout établir une discipline sur le mariage ; les abus semblaient requérir une correction pratique qui dépasserait les bornes de l'Écriture au point de la contredire.

⁵ *De corona*, 4, 5.

idée d'une orthodoxie primitive. Pour lui, l'orthodoxie est une conception postérieure imposée à l'Eglise qui a vu ses pratiques traditionnelles progressivement condamnées pour hérésie.⁶ Son point de vue n'est certes pas dépourvu de tout mérite ; il est évident, par exemple, que plusieurs Eglises, coupées des grands courants de la pensée théologique, ont conservé ou développé des tendances que la Grande Eglise avait répudiées, mais on ne saurait le suivre lorsqu'il avance l'hypothèse que nous avons là le christianisme authentique. Dès son origine, la foi chrétienne est un phénomène implanté dans les grandes villes impériales, où le contact régulier avec tous les centres principaux du christianisme a protégé ces Eglises contre les aberrations locales. Voilà le sens de ce que dit Tertullien. Pour lui, les Eglises qui ont gardé la foi apostolique sont avant tout les Eglises des grandes villes (on se souvient qu'il se moqua de Marcion en raison de ses origines provinciales et barbares).⁷

Ce point de vue est d'ailleurs typique du Romain de culture urbaine, mais nous devons éviter de pousser ce fait trop loin, comme l'a fait la quasi-totalité des exégètes catholiques. Car, malgré son attachement à la capitale impériale, rien n'indique que Tertullien ait jamais été convaincu que son évêque dût occuper une place spéciale dans l'Eglise. Quand il lui donne les titres honorifiques de *pontifex maximus* ou d'*episcopus episcoporum*, c'est de manière ironique.⁸ Peu importe qu'une Eglise ait été fondée par un apôtre ; sans doute l'Eglise de Carthage est-elle aussi authentiquement apostolique, bien que son origine précise demeure inconnue et bien qu'elle ne soit certainement pas apostolique au sens strict du terme. Pour Tertullien, l'essentiel n'est pas l'origine historique d'une Eglise — quoique celle-ci soit intéressante⁹ — mais sa fidélité au dépôt de la foi. Selon lui, même l'évêque de Rome peut tomber dans l'hérésie, malgré l'imposition des mains.¹ Certes, les dogmaticiens catholiques cherchent à minimiser la force de cette argumentation en disant que, lorsqu'il attaque l'évêque de Rome, Tertullien manifeste simplement l'influence de son propre schisme, le montanisme. Mais rien ne garantit que Tertullien ait vraiment été montaniste. Il semble en effet qu'il soit demeuré fidèle à la Grande Eglise malgré le soutien, d'ailleurs modeste, qu'il apporta aux sectaires de la Phrygie.² Nous sommes donc contraints de rejeter cette interprétation des faits qui suppose une hiérarchie médiévale anachronique de

⁶ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934.

⁷ *Adversus Marcionem*, 1, 1, 4.

⁸ *De pudicitia* 1, 6.

⁹ *De praescriptione haereticorum* 36, 3.

¹ *Adversus Praxean* 1, 5.

² D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians in Vigiliae Christianae* 29, 1975, p. 33.

plusieurs siècles. Pour Tertullien, l'imposition des mains est certes une tradition de l'Eglise, mais elle ne peut jamais conférer d'elle-même aucune autorité. Chez lui, la succession apostolique est une succession de foi et de doctrine, et non d'office. Par conséquent, même l'Eglise de Carthage peut se réclamer des apôtres car elle a gardé le dépôt originel comme seule autorité authentique. Pour cette raison, et non à cause de sa conversion aux thèses montanistes, Tertullien n'hésite pas à critiquer l'évêque de Rome et à le condamner pour son attitude de tèdeur spirituelle aussi bien que pour les failles de son analyse du dogme trinitaire.³

Selon Tertullien, le principe qui régit tant la vie communautaire de l'Eglise que le pèlerinage spirituel de chaque fidèle est celui de la *regula* (règle). Au cœur de la révélation chrétienne se trouve la loi, l'alliance conclue par Dieu avec son peuple Israël et renouvelée en Jésus-Christ. La vie chrétienne est donc l'accomplissement, par la grâce de l'Esprit Saint, de cette loi divine. Ici Tertullien se sert de la terminologie juridique, empruntée à cette discipline qui fleurissait à l'époque de façon extraordinaire.⁴ La loi, c'est l'Écriture, l'ensemble de la législation de l'alliance. Mais cette loi, dispersée comme elle est dans de nombreux livres dont le rattachement commun n'est pas toujours clair, peut facilement dérouter celui qui ne possède pas *a priori* la clé de son interprétation. C'est évidemment le cas des hérétiques, ce qui explique pourquoi ils n'ont aucun droit à se réclamer du texte sacré.⁵ La clé de l'Écriture se trouve dans la *regula* qui, selon l'usage des juristes, est un sommaire de l'enseignement de la loi dans son ensemble. Pour ce qui est de la Bible, cette *regula* revêt deux aspects fondamentaux qui s'expriment par les termes de *regula fidei* et *regula disciplinae*. La *regula fidei* est un élément invariable qui comprend le cadre essentiel de la dogmatique chrétienne. Comme telle, elle manifeste des ressemblances frappantes avec les symboles du IV^{ème} siècle, mais il faut néanmoins se garder d'identifier sans autre symbole et règle. Certes le symbole des apôtres dérive historiquement des formules employées pour définir la règle, mais celle-ci n'en manifeste ni la rigidité ni l'indépendance. La règle de foi est toujours liée très étroitement à sa source scripturaire, ce qui explique la variété considérable que nous constatons dans les formulations rapportées par Tertullien. Ceci ne diminue en rien sa validité car elle n'est que le résumé de ce que dit pleinement — mais en divers lieux — l'Écriture elle-même. Ceci manifeste seulement sa dépendance étroite de la loi écrite, qui seule peut lui accorder une autorité quelconque.

³ *Adversus Praxean* 1,5 ; *De pudicitia* 1,6.

⁴ Voir Gerald Bray, *The Legal Concept of Ratio in Tertullian in Vigiliae Christianae* 31, 1977, p. 1.

⁵ C'est l'argument du *De praescriptione*, q.v.

En ce qui concerne la règle de discipline, il en va tout autrement. En principe, elle se rattache à la même souche que la *regula fidei* et jouit de la même autorité dans l'Eglise. Mais, alors que la règle de foi est constante, invariable, la *regula disciplinae* connaît de sérieuses possibilités de mutation selon les circonstances. Ceci s'explique par la théorie des "dispositions" progressives à l'intérieur d'une même alliance : le Dieu unique a choisi d'appliquer son plan éternel selon des modalités qui diffèrent avec les époques. On le constate dans la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Certaines stipulations de la loi ont certes été abrogées en Christ, mais sans que la loi elle-même soit en rien compromise. Aussi les modifications introduites n'ont-elles rien d'arbitraire. Le passage d'une "disposition" à l'autre marque toujours une progression disciplinaire, ce qui donne au chrétien non seulement le pouvoir mais l'obligation de manifester une justice qui dépasse celle des scribes et des Phariséens.⁶ Les principes — la pudeur et la modestie féminines par exemple (1 Ti 2.9) — sont immuables ; seules les manifestations de ce principe peuvent et doivent varier. Pour cette raison, Tertullien accepte de modifier l'enseignement de l'apôtre Paul sur le remariage, mais dans un sens qui le rend encore plus strict.⁷

Les rapports entre l'Écriture et la tradition se situent obligatoirement dans le cadre des *regulae*, car les règles de foi et de discipline dérivent leur autorité de l'Écriture, loi suprême de l'Eglise. Il faut éviter la tentation, réelle chez certains dogmaticiens catholiques, d'assigner la règle disciplinaire à l'autorité de la tradition apostolique pour la seule raison qu'elle n'est pas écrite. Telle n'est pas du tout l'optique de Tertullien. Pour lui, la tradition peut connaître une variété d'origines, dont la plupart demeurent inconnues.⁸ Ce n'est pas son origine qui lui donne son autorité, mais sa conformité à la règle en vigueur dans la "disposition" du Paraclét. Même une tradition possédant des antécédents bibliques perd sa validité si elle n'est pas conforme à cette loi, principe qui explique la suppression de la plupart des coutumes de l'ancienne alliance. Le lieu classique où Tertullien développe cette conception de la tradition se trouve dans le traité *Sur la couronne*,⁹ dont les chapitres 2 à 4 sont les plus importants.

Nous ne nous arrêtons pas au cas précis traité dans cet ouvrage. Il s'agit d'un soldat qui avait refusé de porter la couronne de feuilles de laurier, symbole de la religion païenne, dont le culte de l'empereur. Comme il fallait s'y attendre, Tertullien soutient son action courageuse et condamne ceux des chrétiens qui auraient préféré se compromettre. C'est alors que surgit la ques-

⁶ *De monogamia* 7, 1.

⁷ *De exhortatione castitatis* 4, 4 ; *De pudicitia* 16, 21.

⁸ *De corona* 4, 5.

⁹ Voir l'édition de J. Fontaine, Collection Erasme 18, Paris, 1966.

tion : pourquoi déclarer qu'il est interdit au chrétien de porter la couronne, alors que l'Écriture ne dit rien à ce sujet ? A l'aide d'un principe bien connu du droit romain, Tertullien rejette catégoriquement la proposition selon laquelle tout ce qui n'est pas formellement interdit est par là même permis. Au contraire, dit-il, tout est interdit, à l'exception de ce qui est permis.¹ Mais une telle formulation le met rapidement dans l'embarras car, s'il est impossible de justifier le port de la couronne, que dire des nombreuses coutumes associées à l'administration des sacrements, qui existent sans aucune autorité écrite ? Faut-il suivre le principe ci-dessus et les supprimer ?

Pas du tout ! Tertullien admet volontiers l'existence dans l'Église de nombreuses habitudes dont la seule justification réside dans le fait qu'elles se réclament d'une tradition bien établie. Mais cette dépendance à l'égard de la tradition n'est que superficielle car, en réalité, les coutumes pratiquées sont des moyens d'illustrer l'enseignement de l'Église sur la foi.² Il faut donc dépasser les apparences afin de voir la réalité qu'elles recouvrent. Pour établir le droit de cité de telle ou telle tradition dans l'Église, il faut vérifier sa fidélité à l'Écriture, suivant un processus emprunté à la jurisprudence. Ce processus porte le nom de *ratio*. La plupart des chercheurs, influencés par la philosophie, ont assimilé ce terme à la Raison au sens abstrait, ce qui leur permet de dire que la tradition se fonde sur la logique humaine plutôt que sur la révélation divine.³ Mais cette explication ne saurait être retenue d'après le contexte. La *ratio*, dans le sens où l'entend ici Tertullien, ne peut exister qu'en dépendant d'un principe régulateur, qui est évidemment l'Écriture. Elle désigne donc le raisonnement par lequel les principes scripturaires sont appliqués dans diverses situations. Voilà un parallèle exact à la science des juristes romains, qu'ils appelaient précisément *ratio*. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par Tertullien, lorsqu'il affirme que sa méthode ne diffère en rien du droit civil.⁴

C'est en effet la *ratio* qui définit la relation normative entre le principe statique (la loi ou l'Écriture) et les circonstances qui en gouvernent l'application pratique. Les mutations éventuelles de la *regula disciplinae* s'inscrivent donc dans cette perspective, qui exclut *a priori* toute possibilité d'un développement au hasard. Tout converge vers l'édification de l'Église, programme qui nécessite l'observation toujours plus stricte des principes évangéliques. C'est pourquoi même l'enseignement de l'Écriture, quand il touche aux manifestations de la règle disciplinaire, ne peut être considéré que comme provisoire. Les progrès de l'évan-

¹ *De corona* 2, 4 ; *De monogamia* 4, 4.

² *De corona* 4, 1.

³ La position de Fontaine, De Pauw, etc.

⁴ *De corona* 4, 5.

gélisation et l'avènement toujours plus proche du Royaume de Dieu exigent une discipline encore plus stricte que celle du Nouveau Testament.⁵ Il faut toutefois se rappeler que l'évolution de la règle disciplinaire ne touche jamais au dogme. La justification d'une nouvelle doctrine par un recours à la tradition n'a aucune validité pour Tertullien. Selon lui, la vérité a son origine dans l'Évangile et ce qui ne s'y trouve pas ne saurait être inventé ultérieurement. La construction d'un système théologique est nécessaire pour combattre les hérésies, mais sa tâche se limite à l'explication de la Vérité révélée et ne touche pas à son élaboration ultérieure.⁶

Tertullien distingue donc clairement le dogme et la discipline. Il insiste sur le fait que le Paraclet n'a jamais rien introduit de nouveau dans l'Église, c'est-à-dire que le dogme possède une fixité éternelle. Toute modification ne peut avoir lieu qu'au niveau de la règle disciplinaire. Celle qu'il apporte à l'avis de S. Paul sur le mariage n'affecte que les éléments de l'enseignement néotestamentaire qui traitent de la *pratique* du mariage et que l'Apôtre lui-même considérait comme provisoires ou personnels.⁷ Tertullien prend Paul au pied de la lettre lorsqu'il précise que son avis ne représente pas un commandement exprès de Dieu (1 Co 7.10), et de là il énonce la plénitude de la volonté divine qui lui avait été révélée par le Paraclet.

Mais Tertullien ne se contente pas de formuler des principes généraux ; il en donne un exemple qui doit illustrer sa doctrine. La question est simple, voire banale : les femmes doivent-elles se voiler ou non ? Tertullien suppose *a priori* que cette coutume (qui, à l'époque, était presque universellement répandue) est valable, mais il veut néanmoins justifier sa prise de position à partir de l'Écriture. Il rejette pour commencer l'exégèse simpliste qui s'appuyerait sur les exemples de vélation rencontrés dans l'Écriture ; Rébecca et Suzanne portent le voile pour des raisons strictement personnelles qui ne sauraient être appliquées à l'ensemble des fidèles.⁸ L'Écriture, selon Tertullien, ne témoigne donc pas, *stricto sensu*, de cette pratique, qui tire sa validité de l'usage de la tradition judéo-chrétienne.

Ceci ne suggère cependant nullement que le port du voile puisse être considéré comme facultatif. Au contraire, les chrétiens sont tenus de reconnaître dans cette pratique l'application d'une *loi morale* : celle de la pudeur. La chrétienne ne saurait échapper à ce principe scripturaire dont les païens-mêmes reconnaissent le

⁵ *De monogamia* 3, 8.

⁶ Tertullien souligne que la Vérité existe "depuis le début de l'Évangile", *Adversus Praxean* 2, 2 et surtout que le Paraclet n'a rien introduit de nouveau, *De monogamia* 3, 9.

⁷ *De exhortatione castitatis* 4, 4. Tertullien répète le même thème plus tard, *De pudicitia* 17 et suiv.

⁸ *De corona* 4, 2-3.

signe universel qu'est la vélation. Le choix ne se présente donc pas. Le fait que cette pratique ne soit pas précisée dans l'Écriture n'atténue en rien sa nécessité ; l'acceptation universelle de cette façon d'appliquer la loi suffit à l'imposer. L'incarnation divine est un dogme central de la pensée de Tertullien. Le fait que le Fils de Dieu ait porté la chair humaine suffit pour qu'il insiste — avec raison d'ailleurs — sur la manifestation *concrète* de la sanctification dans le comportement des fidèles. La vélation, signe universellement reconnu de la pudeur féminine, est donc obligatoire. De surcroît, S. Paul l'avait reconnu en l'imposant aux épouses des chrétiens de Corinthe ; elle trouve ainsi un appui apostolique qui la justifie.

Malheureusement, la logique de Tertullien se trouva bientôt prise en défaut sur deux points précis, qui soulevèrent des objections à son schème disciplinaire. La première, c'est que S. Paul avait donné cette consigne uniquement aux femmes mariées ; elle ne s'applique donc pas aux vierges. La seconde, c'est que la vélation n'était pas du tout aussi universelle qu'il le pensait. Il y avait, semble-t-il, plusieurs nations où la pudeur n'exigeait pas la vélation des femmes. Qu'en dit Tertullien ? Il répond à cette double mise en question dans un second traité consacré entièrement à ce problème : *Sur la vélation des vierges*. Il affirme pour commencer que si certaines tribus *isolées* (il insiste sur ce point) ne reconnaissent pas la vélation, c'est que leur conscience a été à ce point corrompue par le péché originel. La progression de l'Évangile fera disparaître ce signe de paganisme comme elle a déjà supprimé l'idolâtrie parmi les chrétiens du monde gréco-romain. Quant aux vierges, l'injonction paulinienne s'adresse aussi à elles puisque l'Apôtre, dans sa démonstration, se réfère à l'archétype d'Adam et Eve, ramenant ainsi la question au niveau des rapports globaux hommes-femmes, sans spécification.⁹

Ces "solutions" mettent en relief tant la force que les faiblesses de l'argumentation de Tertullien. Du côté positif, nous pouvons retenir surtout son insistance à vouloir toujours que la tradition se soumette aux principes de la loi, dont elle reçoit toute sa validité. Chez Tertullien, la tradition n'a rien, ou presque rien, de purement théorique ; elle est avant tout un ensemble de *pratiques* transmises au sein de l'Église dans le but de fortifier la foi des fidèles en la gardant proche de la réalité sous tous ses aspects. La tradition se distingue donc de façon claire du dogme, qu'elle ne saurait ni supprimer ni compléter. Il faut en particulier exclure l'hypothèse selon laquelle une doctrine extra-scripturaire pourrait s'imposer à l'Église en se fondant uniquement sur la tradition. Pour Tertullien, toute nouveauté doctrinale est signe d'infidélité au dépôt apostolique et doit être condamnée.¹

⁹ *De virginibus velandis* 5, 4.

¹ Cf. surtout *De monogamia* 2, 3.

Pourtant, l'enseignement de Tertullien comporte aussi un aspect négatif que nous devons examiner afin d'en déceler les causes et de les bannir de notre travail théologique. En premier lieu, Tertullien fait correspondre le principe (la pudeur, par exemple) et son application (la vélation, par exemple) *sans aucune discrimination*. Il les identifie de telle sorte que le principe ne peut guère se manifester autrement que par la vélation. Ce faisant, il se laisse entraîner par l'idéologie universaliste, "œcuménique", de la société gréco-romaine. Le témoignage du monde païen se limite pour lui au consensus de la civilisation impériale. Plus grave encore, il a tendance à considérer la vertu chrétienne dans le cadre de la *romanitas* et non pas exclusivement à la lumière de la révélation. On retrouve ainsi chez lui la louange de Lucrèce et de Didon, par exemple, ou encore l'approbation des vierges vestales, qu'il considère comme des modèles de la pudeur à laquelle les chrétiennes doivent aspirer. La conséquence pratique de ces glissements, c'est de conférer à diverses traditions un caractère absolu du fait de leur diffusion quasi-universelle dans le monde civilisé (tel que Tertullien le connaissait). Bien entendu, il ne prétend jamais que cette coïncidence soit parfaite ; quand surgit une contradiction entre le précepte de l'Évangile et la pratique romaine, Tertullien sait choisir le conseil divin et rejeter le fruit de l'idolâtrie. Les difficultés surgissent uniquement quand il y a correspondance entre ce qu'enseigne l'Écriture et ce que font les païens. Puisqu'il interprète ce phénomène comme le témoignage des païens à la vérité, tel que S. Paul l'enseigne dans Romains 1, Tertullien n'a pas conscience de son devoir de critiquer aussi les correspondances, c'est-à-dire d'accepter que le Verbe puisse s'incarner de plusieurs façons, différentes selon les apparences mais unies dans l'Esprit. Ce refus de reconnaître la légitimité d'une diversité superficielle n'est certes pas sans explication. Il se comprend facilement à partir de son désir, toujours vif, d'assurer la présence dans l'Église d'une sainteté visible, réelle. Il se méfie, avec raison d'ailleurs, d'une spiritualité qui n'aurait aucune manifestation concrète. Malheureusement, sa méfiance justifiée à cet égard le fait tomber dans l'erreur contraire. Dès qu'elles se montrent conformes à l'enseignement scripturaire, les traditions de l'Église, qu'elles soient d'origine chrétienne ou païenne, deviennent *ipso facto* sacrosaintes en elles-mêmes. Il n'est plus possible ni de les contester ni de les modifier. Les conséquences pratiques de la doctrine de Tertullien ne diffèrent donc guère de la doctrine de ceux qui croient que la tradition possède en elle-même une autorité divine. Sans le vouloir, Tertullien a justifié une seconde autorité qui, au cours des siècles, va défier de ses audaces la primauté de la révélation elle-même.