

## L'AJOURNEMENT DE LA FIN

La temporalité de la vérité dans l'*Apologeticus* et le *De prescriptione haereticorum* de Tertullien

Grégory Solari

Centre Sèvres | « Recherches de Science Religieuse »

2015/4 Tome 103 | pages 525 à 540

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133693

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2015-4-page-525.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# L'AJOURNEMENT DE LA FIN LA TEMPORALITÉ DE LA VÉRITÉ DANS L'APOLOGETICUS ET LE DE PRESCRIPTIONE HAERETICORUM DE TERTULLIEN

par Grégory SOLARI  
Institut catholique – Paris

*Que personne ne vous trompe d'aucune manière, car il faut d'abord que vienne l'apostasie et que l'Homme de l'Impiété se soit révélé (...) Et maintenant vous savez ce qui le retient pour qu'il se révèle en son temps. Certes, le mystère de l'Impiété déploie déjà ses énergies; que seulement celui qui le retient encore soit écarté et alors l'Impie se révélera.*

2 Th 3, 6-7.

Dans l'histoire de l'interprétation de ce passage de la seconde épître aux Thessaloniciens, c'est la dimension politique du *kathekon* qui a retenu l'attention des commentateurs. À quelle réalité saint Paul fait-il référence ici, quelle est la nature de ce pouvoir rétentif (*to kathekon*) ou de celui qui le représente (*o kathekon*) ? Les Pères de l'Église, de saint Irénée à saint Augustin pour l'Église d'Occident, et de saint Cyrille de Jérusalem à saint Jean Chrysostome pour l'Église d'Orient, sont substantiellement d'accord pour identifier la référence allusive de saint Paul à l'Empire romain. Selon Cyrille de Jérusalem, « l'Antichrist viendra lorsque le temps de l'Empire romain sera révolu » (*Catéchèse mystagogique* 15, 12) ; pour saint Jérôme, « le Christ ne viendra pas avant que l'Antichrist ne l'ait précédé et que l'Empire romain ait été dévasté » (*Lettre 121 à Algasiam*) ; il en va de même pour Jean Chrysostome, qui mentionne cependant un nouvel élément à cette identification de l'essence de ce pouvoir rétentif avec le politique : « Les uns disent que c'est la grâce du Saint-Esprit [qui retient l'Antichrist], les autres l'Empire romain. C'est à ces derniers que je donne mon plein assentiment » (*Homélie 4 sur la seconde épître aux Thessaloniciens*). Saint Augustin pour sa part, après avoir avoué dans la *Cité de Dieu* qu'il

ignorait ce que saint Paul désignait exactement par le terme de *kathekon*, identifie lui aussi « ce qui retient » et « celui qui retient » avec le pouvoir politique, mais sans limiter celui-ci, comme le font les autres Pères, à la réalité historique de l'Empire romain.

Après la chute de ce dernier, l'identification du *kathekon* avec Rome se déplacera ; tantôt il désignera l'Église romaine en tant que l'Empire, ou son idée, « subsiste » en elle – les deux choses fusionnent dans la figure de l'Empereur chrétien<sup>1</sup> –, tantôt il tendra à comprendre le *kathekon* d'une manière plus spirituelle, comme cela semble déjà avoir été le cas du temps de Jean Chrysostome, c'est-à-dire sous la forme de la grâce, au sens où celle-ci, parce qu'elle induit la présence de Dieu, exerce un pouvoir rétentif sur l'action du mal, et donc des démons. Il faut attendre le XX<sup>e</sup> siècle et le sentiment d'urgence eschatologique provoqué par les conséquences des révolutions sociales et politiques qu'a connues le siècle précédent pour que la dimension politique du *kathekon* et son identification avec Rome, ou quelque chose de la romanité, ressurgisse dans l'interprétation qu'en ont donné des penseurs comme Carl Schmitt et Erik Peterson.

Ce n'est pas cette dimension politique que ces pages veulent aborder. Mon propos vise deux aspects du *kathekon* impliqués par ce passage de la seconde lettre aux Thessaloniens. Le premier est celui de l'apostasie, c'est-à-dire l'abandon de la règle de foi, lequel, selon saint Paul, constitue avec la chute du *kathekon* la condition de possibilité de la manifestation de l'« Impie », ou du « Sans-loi ». Le second aspect est celui du rôle du temps. Le propre de « ce qui retient » est de retarder l'apparition de l'Antichrist ; or, cette activité rétentive se double d'une deuxième propriété, qui est de retarder un autre avènement : celui du « Jour du Seigneur », dont les thessaloniens croyaient le moment arrivé. Le *kathekon* se voit d'emblée doté d'un caractère paradoxal : d'un côté il retarde un avènement négatif, et par là permet le déploiement du temps de l'Église ; de l'autre il retarde un avènement positif : celui du Christ en gloire. Le *kathekon* conditionne donc philosophiquement deux rapports : un premier avec le temps, et un second avec la rationalité.

Indépendamment d'autres motifs, comme par exemple celui d'une période laissée aux hommes pour que l'Évangile soit prêché à toutes les nations, ou que le nombre fixé des élus soit atteint, ce que nous voudrions montrer dans ces pages, c'est que le *kathekon* est la condition de possibilité du déploiement de la temporalité chrétienne. Sans la présence de cet agent rétentif, quelle que soit la réalité visée par saint Paul, le « Jour du Seigneur » auquel fait allusion la seconde épître aux Thessaloniens

---

1. C'est l'interprétation que soutient indirectement Charles WERNER dans son livre *La naissance de la noblesse*, Fayard, Paris, 1999.

serait déjà venu. À l'intérieur de cette temporalité, le chrétien doit se maintenir dans la *regula fidei* s'il ne veut pas sortir de la communion apostolique, c'est-à-dire apostasier et ainsi préparer la voie à l'Antichrist « Il faut d'abord que vienne l'apostasie, écrit saint Paul, et que l'Homme de l'Impiété se soit révélé ». Si l'apostasie constitue l'une des conditions de possibilité de la manifestation de l'Antichrist, peut-on penser que saint Paul attribue implicitement à la vérité de la foi un rôle rétentif analogue à celui exercé par le pouvoir politique ?

Nous esquisserons une réponse en rapprochant plusieurs traités de Tertullien : l'*Apologeticus*, en particulier les chapitres 32 et 39, le *De Prescriptione haereticorum*, ainsi que le *De Baptismo* et le *De Virginibus velandis*. Ce faisant, c'est la question du rapport de la temporalité avec la vérité dans le christianisme que nous essaierons d'éclairer, à l'aide en particulier de la théorie du « développement » que John Henry Newman a dégagée notamment de sa lecture de Tertullien, ainsi que l'incidence de ce rapport sur la « vie facticielle chrétienne », telle que Martin Heidegger la comprend dans son cours de 1921 consacré à l'explicitation phénoménologique de la deuxième épître aux Thessaloniens<sup>2</sup>.

Sans vouloir entrer dans une discussion directe avec l'interprétation heideggerienne, rappelons brièvement que c'est dans ce cours que l'on trouve la première apparition de trois existentiels de *Sein und Zeit* : l'angoisse (ici : devant la venue de l'Antichrist), la décision (de demeurer dans la foi), et l'extase du *Dasein* (attente du « Jour du Seigneur » qui projette le chrétien en avant de lui). D'emblée, Heidegger transpose la facticité chrétienne sur un plan philosophique et, c'est ce qui nous importe ici, met en relation cette facticité avec la temporalité. « Le quand [de l'apparition de l'Antichrist] est déterminé par le comment du comportement, et celui-ci est déterminé par l'accomplissement de l'expérience facticielle de la vie en chacun de ses moments » (p. 119). Autrement dit, saint Paul ne donne pas « un enseignement théorique » (p. 122) dans ce passage de l'épître aux Thessaloniens. Il y est bien question d'un savoir – la venue du Jour du Seigneur et l'apparition de l'Antichrist – mais celui-ci doit être compris non à partir « d'un point de vue théorique-dogmatique » (p. 126), mais à partir de ce que Heidegger appelle une « connexion d'accomplissement », c'est-à-dire une certaine expérience de ce qui est annoncé par saint Paul, laquelle implique deux types de facticité : celle de la vie et celle du savoir.

Ce postulat conduit Heidegger à formuler deux affirmations, directement liées à notre propos. Une première, liée à la facticité du savoir, selon laquelle « il est impossible que le dogme, comme contenu doctrinal

2. Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Jean Greisch, Gallimard, Paris, 2012, p. 119-129.

détaché, isolé dans son objectivité cognitive, ait jamais joué un rôle directeur dans la religiosité chrétienne. Au contraire, la genèse du dogme ne devient intelligible qu'à partir de l'accomplissement de l'expérience de la vie chrétienne » (p. 126). Une seconde, liée à la facticité de la vie, qui commente l'encouragement de saint Paul à garder « fermement les traditions » : « La seule chose qui doit être décisive pour le chrétien, c'est son *to nun* de la connexion d'accomplissement, dans laquelle il se tient véritablement, et non l'attente d'un événement distinct qui se tient dans la temporalité comme étant encore à venir » (p. 128). Autrement dit, aussi bien du point de vue de la rationalité que de celui de la temporalité, la connexion d'accomplissement implique une expérience qui vienne remplir, autant que faire se peut, l'intuition. « La connexion d'accomplissement ne se détermine elle-même que dans et avec l'accomplissement [...] C'est ce qu'on ne voit pas, si l'on porte seulement son regard sur les contenus », écrit Heidegger (p. 122). Et il ajoute plus loin au sujet de la connaissance de « ce qui retient maintenant » l'Antichrist : « Ce n'est que de cette connexion d'accomplissement avec Dieu que résulte quelque chose comme la temporalité » (p. 128). On voit ici que la facticité de la vie et du savoir détermine directement sinon la temporalité elle-même, du moins la division de cette dernière dans ce qui deviendra la temporalité authentique et inauthentique, et qu'à son tour la temporalité – ici celle du christianisme – est conditionnée par le *kathekon*. En gardant en mémoire cette lecture de Heidegger, nous essaierons de montrer comment l'articulation des deux temporalités du *Dasein*, ainsi que le passage de l'une à l'autre, pour être intégrés organiquement dans la facticité chrétienne dont Tertullien et les Apologues donnent l'exemple, demandent un *tertium datum* : l'Eucharistie – et donc l'Église<sup>3</sup>.

### Le *kathekon* dans l'*Apologétique*

La mention du *kathekon* dans l'*Apologétique*, au chapitre 32, est liée à la question de la prière des chrétiens pour les empereurs. Deux motifs sont invoqués par Tertullien. Le premier est celui de la charité : « Ouvrez nos Écritures, écrit-il au chapitre 31, [...] elles vous apprendront qu'il nous a été ordonné de prier pour nos ennemis » (Ap. 31, 1 ; 2). Le second, « plus pressant encore », est celui de « la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière et la clôture du temps elle-même [...] qui

3. En vertu de ce principe patristique rappelé par le Concile : « C'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église ». Cf. notamment *Sacrosanctum concilium*, 41 ; *Lumen gentium*, 26.

n'est retardée que par le répit accordé à l'Empire romain. » Quand « nous prions (*precamus*) pour qu'elle soit différée, continue Tertullien, nous contribuons à la longue durée de l'Empire romain » (Ap. 32). Il faut relever deux choses ici. La première est que l'intention de prière des chrétiens ne vise pas l'Empire, mais la menace que son existence retient; les empereurs, et à travers eux l'Empire, sont donc l'objet indirect de la prière. La seconde, c'est que cette prière n'est pas privée mais publique: c'est un acte officiel du culte public de l'Église; c'est ce que permet d'inférer la formulation de Tertullien – *dum precamur differri*, dans le chapitre 32, et que confirme le chapitre 39, quand l'*Apologétique* décrit en quoi consiste la « pratique de la charité » chrétienne (39, 7) :

Nous sommes un corps par le sentiment commun d'une même croyance, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance. Nous formons une ligue et une congrégation pour assiéger Dieu de nos prières, comme en bataillon serré. Cette violence plaît à Dieu. Nous prions aussi pour les empereurs, pour leurs ministres et pour les puissances, pour l'état présent du siècle, pour la paix du monde, pour *l'ajournement de la fin* (*pro mora finis*) (Ap. 39, 1-2).

Avec la charité, c'est la conscience du caractère eschatologique de la révélation chrétienne, et donc de la spécificité de sa temporalité, qui constitue le motif le plus profond de la prière des chrétiens pour le pouvoir politique sous lequel ils se trouvent placés. Avec la manifestation du Logos dans la chair, la plénitude des temps est arrivée; les chrétiens n'ont plus rien à attendre, sinon le « Jour du Seigneur », c'est-à-dire non pas tant son retour que l'effacement de tout ce qui empêche la manifestation de la Gloire qu'il a acquise à travers le Mystère pascal. Or, ce qui empêche cette manifestation plénière, c'est « ce qui retient » non pas le Christ, mais l'Antichrist. Ce qui fait que les chrétiens sont placés dans une situation paradoxale. D'un côté, ils sont dans l'attente de la parousie; de l'autre, ils prient pour le retardement de cette dernière, en raison de la « catastrophe » qui doit accompagner cette manifestation, à savoir l'apparition de l'« Impie ». Ces deux attitudes paradoxales constituent la facticité chrétienne authentique. Phénoménologiquement, on pourrait dire que celle-ci réunit deux éléments, ou plus exactement deux tensions, caractéristiques de la temporalité dégagée par Husserl dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps* : la première est une « protension »; c'est la dimension eschatologique de la révélation. La seconde est une « rétention »; c'est la dimension anamnétique de la révélation, ou apostolique, au sens où la propriété de l'apostolicité est de rendre les communautés chrétiennes contemporaines de l'événement du Mystère pascal. Or, nous l'avons vu, ce n'est que grâce au *kathekon* que cette contemporanéité est rendue possible – d'où la graphie volontairement équivoque de « rétention ».

tion », qui veut dire ici la retenue vivante d'un événement passé (la venue du Christ dans la chair) en même temps que la retenue exercée sur un avènement futur (l'Antichrist).

Ce qui est remarquable dans l'*Apologétique* de Tertullien, c'est que la mention du *kathekon*, fût-ce sous le mode indirect de la prière pour « l'ajournement de la fin », prend place dans la description de la liturgie des premières communautés chrétiennes, qui occupe les § 1 à 4 du chapitre 39, c'est-à-dire dans un acte dont l'effectivité est entièrement déterminée par les deux caractères de la temporalité chrétienne permise par le *kathekon*. Que fait le culte en effet, sinon célébrer « la mort et la résurrection du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne dans la gloire » ? Or, ce qu'il faut bien voir ici, c'est que cette célébration, paradoxalement, bien que conditionnée par « ce qui retient » le moment de la parousie, annule l'action du *kathekon*, puisque c'est le Christ glorifié qui se manifeste dans la liturgie. Autrement dit, le caractère suspensif du *kathekon* se voit à son tour suspendu durant le temps de la célébration ; on pourrait dire que la liturgie provoque une double *épokhè* : celle de la temporalité propre au christianisme, rendue possible par le *kathekon*, et celle du *kathekon* lui-même, puisqu'à travers la liturgie c'est au « Jour du Seigneur » que nous sommes rendus présents. C'est-à-dire à la parousie. Ce qui veut dire qu'en priant pour l'Empire, en demandant l'ajournement de la fin dans le cadre de la célébration liturgique, les chrétiens sont en même temps rendus contemporains de la parousie, et donc de l'effondrement de cet Empire<sup>4</sup>.

### La règle de la foi dans le *De prescriptione haereticorum*

Le *kathekon* rend donc possible deux choses : la première est la temporalité propre du christianisme ; la seconde, qui prend place à l'intérieur de cette temporalité, est celle de la formulation de la Règle de la foi et de sa transmission – ce que Tertullien désigne du nom de *tradita regula* ou de *tradita disciplina* dans le *De prescriptione haereticorum*. D'emblée il faut souligner que cette règle ne se limite pas au contenu rationnel de la Révélation. Au § 2 du chapitre 19, Tertullien écrit en effet que cette « doctrine [...] nous fait chrétiens » (... *tradita disciplina, qua fiunt christiani*). Or, ce qui « fait » le chrétien, c'est non une connaissance – en l'occurrence celle du contenu du Symbole –, du moins pas au premier chef, mais une renaissance : celle qu'opère le rite du baptême, auquel Tertullien a consacré

4. Tertullien aurait-il voulu très discrètement, et à l'insu des destinataires païens de son *Apologétique*, marquer d'une touche d'ironie son évocation de la charité qui anime la prière des chrétiens pour les empereurs persécuteurs... ? Je me contente de poser la question.

un des plus anciens traités. La règle de la foi, dont les professions de foi baptismales constituent les premières formulations, est inséparable de l'initiation chrétienne, dont le rite central – le baptême – était composé de deux éléments. À la suite de la « renonciation à Satan, à ses anges et à ses pompes », écrit le P. Refoulé dans son introduction au *De Baptismo* de Tertullien, « avait lieu le baptême proprement dit pour lequel Tertullien mentionne un double rite : l'immersion et la profession de foi. Cette dernière n'était pas quelque chose d'accidentel, mais faisait partie intégrante du sacrement. Ces deux rites étaient si inséparablement liés qu'ils ne constituaient pour ainsi dire qu'un acte unique, l'acte du baptême.<sup>5</sup> » Dans le traité du baptême, Tertullien décrit de la manière suivante ces deux moments :

En vertu de la bénédiction baptismale, nous avons comme témoins de la foi ceux-mêmes qui sont les garants du salut. Et cette triade de noms divins suffit aussi pour fonder notre espérance. Et puisque le témoignage de la foi comme la garantie du salut ont pour caution les Trois Personnes, nécessairement la mention de l'Église s'y trouve ajoutée. Car là où sont les Trois, Père, Fils et Esprit Saint, là aussi se trouve l'Église qui est le corps de Trois. (*De bapt.* 6, 2).

Il faut retenir trois choses ici. En premier lieu, le Symbole, dans son essence, se résume à la profession de foi trinitaire ; ensuite, la règle de foi ne se juxtapose pas au sacrement, ni ne fait nombre avec lui, mais en est un élément constitutif. Ou pour le dire en termes kantien, dans l'acte du baptême, intuition et concept sont inséparables. Certes, ce noyau conceptuel élémentaire peut s'enrichir de développements ultérieurs. C'est d'ailleurs une des propriétés du baptême que de provoquer ce développement, puisque la grâce reçue n'est rien de moins que la vie divine elle-même, laquelle excède toujours toutes les définitions (concepts) que l'on pourra donner de la présence dont l'âme se trouve envahie (intuition). En ce sens, on pourrait dire que par le baptême, chaque homme est à lui-même un phénomène saturé. Enfin, la troisième chose à retenir est que, d'emblée, Tertullien mentionne l'Église comme le lieu de la profession de foi trinitaire : « Là où sont les Trois, Père, Fils et Esprit Saint, écrit-il, là aussi se trouve l'Église qui est le corps des Trois » (*ubis tres, ibi ecclesia quae trium corpus est*, 6, 2). Ce qui veut dire que partout où la règle de foi trinitaire est professée et conservée, il y a l'Église, « qui est le corps des Trois ».

Cette identification se retrouve dans le *De pudicis*, mais cette fois à travers la médiation de l'Esprit Saint, dont l'Église est la continuation : « L'Église, écrit Tertullien, est proprement l'Esprit lui-même, dans lequel est la Trinité d'une divinité unique, le Père, le Fils et l'Esprit Saint. C'est lui

5. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, SC 35, Éd. du Cerf, Paris, 1952, p. 38-39.



qui forme le lien de l'Église (*congregat*), qui, d'après le Seigneur, consiste en trois personnes<sup>6</sup> ». « Tertullien, commente le P. Refoulé, en désignant l'Église sous le nom de corps, entend sans doute souligner la participation de l'Église à l'économie divine du salut. [...] L'Église est donc l'instrument de la divinité, par elle nous recevons les grâces de Dieu, par elle nous entrons en communion avec la Trinité.<sup>7</sup> » C'est ce double enracinement, sacramentel et ecclésial, qui constitue le fondement de la *disciplina rationis* (*De Presc.* 9, 4) que Tertullien oppose aux hérétiques dans le *De prescriptione haereticorum*.

Ce qui distingue la rationalité apostolique de la rationalité hérétique – en l'occurrence celle des gnostiques visés par le traité –, c'est avant tout une différence de méthode. La première intègre le caractère paradoxal de la Révélation, au premier rang duquel se trouve la confession de la venue du Logos dans la chair, tandis que la seconde demeure fidèle aux exigences les plus strictes de la rationalité philosophique (principe de non contradiction, de raison suffisante, etc.). Avant de passer au rapport de la *disciplina rationis*, ou *tradita*, avec la temporalité permise par le *kathekon*, retenons la place centrale qu'occupe la foi trinitaire – noyau de la *disciplina rationis*, dans l'argument que Tertullien oppose aux hérétiques au chapitre 19 du *De prescriptione*.

« À quoi attribuer la foi elle-même, demande-t-il, celle à laquelle se rapportent les Écritures ? Par qui, par l'intermédiaire de qui, quand et à qui la doctrine qui nous fait chrétiens est-elle parvenue ? » Et Tertullien répond : « Là où il apparaîtra que réside la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne, là seront aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations et toutes les vraies traditions chrétiennes » (*De presc.* 19, 2). Nous avons la mention de la doctrine (*tradita disciplina*) qui « fait les chrétiens », par quoi il faut entendre le baptême ; or, nous avons vu que l'acte du baptême comporte deux actes concomitants : l'immersion et la profession de foi ; cette dernière est présente aussi, mais dans une formulation qui tient ensemble le noyau de la foi – la confession trinitaire –, et les trois modalités de son développement dans l'Église. Reprenons le passage du *De presc.* : « Là où il apparaîtra que réside la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne, là seront aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations et toutes les vraies traditions chrétiennes », (*Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum*). D'abord vient « la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne » : c'est la profession de foi proprement dite, dont l'essence est la vérité ; puis viennent trois éléments, qui déplient en quelque sorte,

6. *De pudic.* 21, 16, cité dans *De baptismo*, p. 75, note 3.

7. *Ibid.*, p. 75, n. 3.

ou modalisent dans le temps, l'essence de la vérité chrétienne : 1) « Les vraies Écritures » ; 2) « Les vraies interprétations » ; 3) « Les vraies traditions chrétiennes ».

En rapprochant ce passage du *De presc.* de celui du traité du baptême déjà cité, on pourrait ainsi attribuer analogiquement les trois éléments du traité contre les hérétiques à chacune des Personnes de la Trinité : au Père, en tant qu'origine de la Trinité, se rapporteraient les Écritures, sources de la Révélation ; au Fils, en tant qu'exégète du Père (cf. Jn 1, 18) les interprétations, et à l'Esprit Saint, en tant qu'il doit faire entrer les croyants dans la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13), toutes les traditions. Autrement dit, et sous réserve que cette interprétation soit valide, on voit que l'argument de Tertullien ne postule pas de distance, ni logique, ni chronologique, entre l'essence de la foi et sa formulation doctrinale ; s'il y a une différence, celle-ci est de nature modale. Ce qui implique qu'il n'y a jamais eu de décalage entre l'Église et la *tradita disciplina* ; celle-ci n'a jamais précédé l'Église : les deux sont rigoureusement coextensives l'une à l'autre. En paraphrasant l'affirmation de Tertullien, on doit dire que là où est la confession des « Trois, Père, Fils et Esprit Saint, là aussi se trouve l'Église qui est le corps des Trois ». À partir de cette corrélation, nous pouvons maintenant aborder le rapport de la *disciplinis rationis* avec la temporalité chrétienne.

### **La *disciplina tradita* et l'historicité de la vérité**

Au chapitre 9 du *De prescriptione*, la première mention de la *disciplina rationis* vient en réponse à une citation de l'Évangile, « cherchez et vous trouverez ». L'objet de cette recherche est la « doctrine du Christ », ou plus exactement le lieu où celle-ci peut-être trouvée (*nos esse id quod a Christo institutum*), ou découverte (*De presc.* 9, 5). D'emblée Tertullien formule la méthode de recherche qui doit distinguer le chrétien de l'hérétique : « J'en avertis certains, dès maintenant, qu'ils n'ont rien à chercher au-delà de ce qu'ils ont eu à croire, donc de ce qu'ils ont eu à chercher » (9, 6). Croire, c'est donc avoir trouvé ; et inversement, la découverte de la vérité atteste que l'on croit : « Dès qu'on a cru, affirme Tertullien au chapitre suivant, c'est qu'on a trouvé. Car on ne croirait pas si l'on n'avait pas trouvé » (*Invenisti autem cum credidisti. Nam non credidisses si non invenisses*, 10, 2-3).

Il n'y a dès lors plus rien à chercher. Ou plus exactement, la recherche change de modalité : il ne s'agit plus de passer de l'ignorance à la connaissance – en l'occurrence de la règle de la foi –, mais d'approfondir celle-ci au moyen des trois éléments contenus de manière inchoative dans la règle et mentionnés en *De presc.* 19, 2, à savoir les Écritures, les interprétations et

toutes les traditions. Or, puisqu'il n'y a plus rien à chercher en dehors de la *tradita disciplina* – l'objet de la foi est tout entier déjà donné en elle –, il n'y a donc plus rien à attendre non plus. La *tradita regula* suspend le temps de la recherche inhérente à l'exercice de la rationalité philosophique.

C'est ce qu'induit l'une des trois conditions constituant la méthode rationnelle chrétienne que Tertullien précise dans le chapitre 10 :

Pour interpréter rationnellement cette parole [« cherchez et vous trouverez »], il faut tenir compte de ces trois points : le sujet (*re*), le temps (*tempore*) et la mesure (*modo*). Le sujet, c'est-à-dire qu'il faut voir ce qu'on doit chercher ; le temps, à quel moment ; la mesure, dans quelles limites. Il faut chercher la doctrine du Christ tant qu'on ne la trouve pas, bien entendu, et jusqu'à ce qu'on la trouve (10, 1-3).

Puis, après avoir affirmé la corrélation de l'acte de foi avec la découverte de la doctrine du Christ, Tertullien reprend : « Donc si l'on cherche pour trouver et si l'on trouve pour croire, en croyant, on met fin à toute prolongation d'enquête, à toute trouvaille nouvelle » (*omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti*, *De prescr.* 10, 4).

Deux modes de la temporalité sont présents ici. Le premier est celui du temps de la recherche. C'est celui que le *kathekon* rend possible en retardant le « Jour du Seigneur » – c'est-à-dire la pleine manifestation de la vérité. Il ne diffère pas de la temporalité impliquée dans la recherche philosophique, sinon que d'un point de vue chrétien, ce n'est pas encore ce que l'on pourrait appeler en termes heideggériens le « temps authentique », car il y entre encore de l'inachevé ; c'est le temps de l'économie divine.

Le second mode est celui de la découverte de la doctrine du Christ. Sa propriété, indique Tertullien, est de « mettre fin à la prolongation de l'enquête ». Ce qui permet d'inférer, si l'on rapproche les deux mentions du *kathekon* dans l'*Apologétique* (32 et 39, 2), qu'il en va analogiquement de même ici que dans la liturgie : la découverte de la *tradita disciplina* suspend la prolongation demandée par la recherche de la vérité conditionnée par l'existence de « ce qui retient ». Tout est donné : Écritures, interprétations et traditions, dans l'assentiment à la règle de foi. Les formules des Symboles, puis les définitions des conciles préciseront les concepts, mais elles n'apporteront rien de nouveau. C'est d'ailleurs ce qu'induit le principe de l'antériorité de la vérité sur la postériorité de la nouveauté défendu par Tertullien au chapitre 31 du *De prescr.* : « L'ordre des temps montre donc que ce qui a la priorité est vérité venue du Seigneur, et que ce qui est introduit postérieurement est fausseté étrangère » (31, 2). On trouve formulé le même principe dans le *De Virginibus velandis*. Tertullien écrit :

Il n'y a qu'une seule et unique règle de foi, seule immuable et irréformable : croire en un Dieu unique, tout puissant, créateur de l'Univers, et en son Fils, Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, le troisième jour ressuscité des morts, monté au ciel, maintenant assis à la droite du Père, et qui viendra juger les vivants et les morts, après la résurrection, laquelle atteindra aussi la chair. Pourvu que cette loi de la foi demeure intacte, tout le reste, qui touche à la discipline et aux mœurs, admet certainement des innovations qui le corrigent, étant entendu que la grâce de Dieu opère et progresse jusqu'à la fin. Comment se pourrait-il en effet que, le diable ne cessant d'opérer et multipliant tous les jours ses malignes inventions, l'action de Dieu se soit mise en vacances ou ait arrêté son progrès ? Bien plutôt, le Seigneur a envoyé le Paraclet justement afin que peu à peu – puisque l'insuffisance humaine ne pouvait tout saisir d'un coup – la discipline fût dirigée dans la bonne voie, ordonnée et conduite à la perfection par ce vicaire du Seigneur, le Saint-Esprit. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter pour l'instant ; quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière et vous annoncera les choses à venir. » Plus haut, le Seigneur s'était déjà prononcé sur cette action du Paraclet. Quel sens a donc la fonction du Paraclet, sinon que la discipline est dirigée dans la bonne voie, le sens de l'Écriture révélé, l'intelligence redressée, que l'on progresse vers le meilleur ? Il n'est rien qui ait lieu sans le temps, toute chose attend son heure. Car, dit l'Ecclésiaste, « il y a un temps pour tout ». Vois comme dans la création même tout se développe jusqu'à monter en fruit : d'abord une graine, puis la graine produit un germe, et du germe se dégage une pousse ; puis branches et feuilles forçissent, et tout ce qui forme l'arbre s'épanouit ; alors se gonfle un bourgeon, du bourgeon jaillit une fleur, et la fleur découvre un fruit ; ce fruit aussi, quelque temps grossier et sans forme, progressivement s'affine et prend de la saveur, dirigeant son évolution comme il faut. Ainsi la justice – car justice et création relèvent du même Dieu – fut d'abord au berceau, craignant Dieu par nature, puis elle se haussa jusqu'à l'enfance, grâce à la Loi et aux Prophètes, puis déborda en une bouillonnante jeunesse, grâce à l'Évangile, et maintenant s'ordonne en une maturité pondérée, grâce au Paraclet<sup>8</sup>.

Il faut souligner deux éléments ici. Le premier est l'affirmation de Tertullien selon laquelle « il n'y a qu'une seule et unique règle de foi, seule immuable et irréformable » ; le second est la mise en relation de la mission du Paraclet avec le processus du développement – en l'occurrence ici celui de la discipline de vie : « Le Seigneur a envoyé le Paraclet justement afin que peu à peu – puisque l'insuffisance humaine ne pouvait tout saisir d'un coup – la discipline fût dirigée dans la bonne voie, ordonnée et conduite à la perfection par ce vicaire du Seigneur, le Saint-Esprit.<sup>9</sup> »

8. TERTULLIEN, *Le voile des vierges* 1, 4-10, SC 424, Éd. du Cerf, Paris, p. 131-133.

9. Dans son livre sur *La théologie trinitaire de Tertullien*, Joseph MOINGT distingue deux règles de foi. Une première, « binaire », qui mentionne les deux premières Personnes de la Trinité ; une seconde, « ternaire », directement liée au baptême. « La première, écrit-il, allègue le

Nous trouvons d'un côté une règle de foi « immuable », et de l'autre un processus placé sous l'égide de l'Esprit qui « dirige le développement » de « la discipline dans la bonne voie ». Comment rendre compte de ce processus paradoxal qui, à l'instar de ce mode spécifique de la temporalité dont il est inséparable, tient ensemble une donation originaire et toutes ses explicitations<sup>10</sup> ? C'est ici que l'interprétation que Newman donne du développement, tel qu'il le trouve formulé notamment chez Tertullien<sup>11</sup>, peut éclairer la nature de la *regula tradita*.

### La *regula tradita* comme développement ?

Rappelons brièvement ce que Newman entend par le « phénomène philosophique » du développement<sup>12</sup> : principalement, le caractère dynamique de la révélation, tel qu'il se dégage – mais sans s'y limiter – de la constitution du corpus des écrits révélés :

Les développements de la Révélation se sont poursuivis tout au long de l'Ancien Testament, et jusqu'à la fin du ministère de Notre Seigneur. Mais il y a plus : si nous tournons notre attention vers les débuts de l'enseignement des apôtres après l'Ascension, nous nous verrons dans l'impossibilité de faire historiquement le point où s'arrête la croissance de la doctrine et où la règle de foi se trouve établie une fois pour toutes<sup>13</sup>.

---

critère doctrinal, qui apprend à distinguer la vérité de l'erreur [...] Elle découle directement de la prédication apostolique orale ; elle était surtout utilisée contre les hérétiques, comme norme théorique de discernement et d'enseignement. La seconde découle directement de l'institution du baptême. [...] [L'Esprit Saint] y est invoqué en tant qu'il est la source de la démonstration de la vérité, le conservateur de la tradition, le garant de la *regula veritatis* : au titre de sujet enseignant, et non d'objet enseigné ». Vol. I, « Histoire, doctrine, méthode », Aubier, Paris, 1966, p. 81-86.

10. Peut-on penser ces deux moments – donation et formulation – comme ceux du passage de la puissance à l'acte ? La manière dont Tertullien associe la profession de foi baptismale et son explicitation, dans le traité sur le baptême et le *De prescr.* 19, 2, d'un côté, et le principe de l'antériorité de la vérité sur la nouveauté, affirmé en 31, 2, permettrait une telle lecture, mais à condition de conférer à cette donation originaire la propriété de l'acte, ou mieux encore, à celle de la totalité, qui excède toujours la somme de ses parties.

11. « Tertullien est le représentant de l'élément dogmatique [...]. Bien que les montanistes aient prétendu ne pas aborder le sujet de la doctrine, c'est surtout dans les œuvres montanistes de Tertullien qu'on trouve les déclarations les plus fermes sur le caractère inaltérable du Credo [...]. D'autre part, le véritable fondement du montanisme est le développement sinon d'une doctrine, du moins d'une discipline et d'une manière d'être. [...] Tertullien admet même très nettement le processus de développement dans un de ses ouvrages montanistes », John Henry NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Ad Solem, Paris, 2007, ch. 8, § 7.

12. Sur la philosophie newmanienne du développement, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Le temps découvert. L'idée de développement et l'intuition de la durée chez Newman et Bergson*, Éd. du Cerf, Paris, 2014, en particulier chap. 2.

13. *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, op. cit., p. 67-68.

En raison de sa « structure » et de son « style [...], écrit Newman, structure si peu systématique et si variée, style si plein de figures et si allusif », l'Écriture rend nécessaire un développement. Plus encore : « La Bible tout entière, et non seulement ses parties prophétiques, est écrite conformément au principe du développement<sup>14</sup> ». Le « phénomène philosophique » du développement n'affecte donc pas seulement l'Écriture : tout se développe dans le christianisme, ou plus exactement, *tout est développement*, dès l'origine :

Mon argument, donc, est celui-ci : depuis les premiers temps du christianisme, son enseignement regardait en direction<sup>15</sup> des dogmes que l'Église a plus tard reconnus et définis, et avançait de façon plus ou moins déterminée, à mesure que le temps s'écoulait, dans leur direction ; jusqu'à ce que, à la longue, cette avancée devint assez prononcée pour justifier leur définition et la produire ; ils se posèrent alors comme des interprétations légitimes et des clés, à l'égard des vestiges et des témoignages historiques de l'enseignement qui avait trouvé en eux son point d'achèvement<sup>16</sup>.

C'est l'Église qui constitue le critère de discernement entre un vrai et un faux développement : « L'Église a plus tard reconnu et défini, écrit Newman, l'enseignement que depuis les premiers temps du christianisme son enseignement anticipait ».

Ce qui implique deux choses : 1) Les lois qui animent le développement authentique ne sont pas extérieures à l'Église : c'est à celle-ci que Newman attribue l'autorité de définir, à un moment du temps, ce qui était cru implicitement dès l'origine ; même si cela n'est pas formulé explicitement, l'*Essai* postule une quasi-identification des lois du développement avec l'Église même ; 2) Cette quasi-identification pose la question de la nature de la croyance non définie et celle de la doctrine définie. Tout n'est pas développé dès l'origine, mais tout est développement. La différence est importante. Dans cette perspective, hormis le *moment* de sa définition par l'Église, quelle différence trouve-t-on dans les deux modalités de la doctrine, sinon celle de son apparition dans une formule à un moment spécifique du *temps* ? Le développement conduit donc à tenir ensemble la synchronie et la diachronie dans l'économie de la Révélation.

C'est ce que confirment indirectement deux critères, ou indices, de développement authentique dégagés par Newman de son étude de l'histoire des dogmes : « l'anticipation de l'avenir », et plus encore l'« action

14. *Idem*, p. 101-102, 95.

15. « *Looked towards* » en anglais, au double sens d'une tension anticipant un développement ultérieur et de l'attraction que celui-ci exerce déjà, de manière inchoative.

16. *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, *op. cit.*, p. 163.

conservatrice sur le passé<sup>17</sup> ». Pour expliquer le critère de l'« anticipation de l'avenir », Newman met en relation une croyance non définie, à un moment du temps, et cette même croyance, mais maintenant définie, à un autre moment du temps. L'exemple qu'il choisit est celui de la croyance en l'Immaculée Conception ; le dogme a été défini en 1854, mais on le trouvait déjà présent au II<sup>e</sup> siècle, chez Irénée de Lyon, pour qui Marie était la « Seconde Ève », c'est-à-dire la Femme du Paradis, immaculée avant la Chute. En ce sens, la croyance d'Irénée anticipait celle que l'Église allait définir au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais comment faut-il penser cette « anticipation de l'avenir » ? Comme un donné implicite, ordonné à une explicitation ultérieure ? Si le développement est pensé comme une succession d'états, la difficulté demeure. Pourtant Newman nous met lui-même sur la voie : c'est l'« avenir » qui est anticipé, non l'état futur d'une doctrine. Autrement dit, la croyance de saint Irénée n'est pas autre que celle définie en 1854. Ici et là, c'est la même doctrine, tantôt crue au II<sup>e</sup> siècle, tantôt définie au XIX<sup>e</sup> siècle, que le développement rend contemporaines l'une de l'autre à deux moments différents du temps.

Il en va de même pour le critère de l'« action conservatrice sur son passé ». Ici, l'accent se déplace, ou plus exactement il complète le critère d'anticipation de l'avenir : l'indice d'un vrai développement apparaît dans l'unité diachronique de deux croyances, mais l'essence de cette unité ne se réduit pas au fait de conserver une doctrine *ne varietur* ; en vertu du principe posé par Newman au début de son essai : « Ici-bas, vivre c'est changer et pour rester le même il faut avoir changé souvent », ce critère implique un changement pour qu'une doctrine demeure la même à travers le temps. Le dogme de la Trinité – c'est l'exemple pris par Newman – ne modifie pas le principe du monothéisme ; au contraire, il le préserve des réductions que pourraient lui faire subir les catégories ou les concepts empruntés à la philosophie pour rendre compte du mystère du Dieu trinitaire<sup>18</sup>.

Nous nous demandions comment tenir ensemble l'antériorité chronologique de la *tradita disciplina* et sa permanence dans les formulations – en apparence nouvelles – que l'Église lui donne au cours du temps.

17. Les autres critères sont : 1) la « préservation du type » à travers le temps ; 2) la « continuité des principes » ; 3) le « pouvoir d'assimilation » ; comme un organisme vivant, le christianisme assimile les éléments qu'il trouve dans les cultures au milieu desquelles il vit ; 4) la « séquence logique » ; il ne s'agit pas d'un processus de déduction, ou d'explicitation d'un donné implicite, mais d'une dynamique immanente au développement, qui pousse l'Église tantôt à compléter, tantôt à adapter sa doctrine ou sa pratique, selon sa situation dans le temps, mais toujours d'une manière organique.

18. Au sujet de la correction que la théologie fait subir aux concepts philosophiques, voir Jean-Yves LACOSTE, « *Homoousios* et *homoousios*. La substance entre théologie et philosophie », in *L'Intuition sacramentelle et autres essais*, Ad Solem, Paris, p. 211 s.



Nous avons un élément de réponse : à l'intérieur du déploiement de la temporalité rendue possible par le *kathekon*, les formules qui précisent conceptuellement le noyau de la profession baptismale ne constituent pas des nouveautés au sens propre du terme, comme le sont celles des hérétiques ; elles n'apportent rien de nouveau, car elles ne font pas nombre avec ce noyau de la foi. En ce sens, la *tradita regula* est coextensive à toutes les précisions et définitions que la doctrine du Christ pourrait recevoir dans un deuxième moment. À la lumière de l'interprétation newmanienne, on peut dire que la *tradita regula* c'est l'*ecclesia* elle-même.

\*\*\*

Avec le rapprochement opéré entre l'*Apologeticus* et le *De prescriptione haereticorum* de Tertullien, ainsi que de l'interprétation newmanienne du développement, on voit que le concept de *kathekon* dépasse la seule dimension politique et commande directement la question de la temporalité de la vérité dans la facticité de la vie et du savoir dans le christianisme, pour reprendre les termes de Heidegger. « Former un concept général de l'historique, écrit celui-ci dans son cours de 1921, puis le transposer dans les problématiques particulières, au lieu de partir de la connexion d'accomplissement à chaque fois donnée [...] est une conception erronée. Les méthodes philosophiques pervertissent le sens de l'histoire des religions<sup>19</sup> ». C'est dans ce rapport avec le temps que se trouve la spécificité de la « méthode rationnelle » chrétienne. Alors que la découverte de la *tradita regula* met un terme à la recherche – « croire, c'est avoir trouvé » écrit Tertullien –, la quête des hérétiques est d'une certaine manière sans fin, car trop servilement dépendante de la rationalité païenne.

Mais qu'il n'y ait à proprement parler plus rien à chercher du point de vue de la facticité du savoir n'entraîne pas qu'il n'y ait plus rien à attendre du point de la facticité de la vie. Il y a bien une attente – celle de la Parousie après la chute du *kathekon* –, mais cette « attente ardente, continue Heidegger, n'est pas un "attendre" conforme à une façon de se représenter » (p. 125), mais une attente qui « se tient dans la connexion d'accomplissement de la vie chrétienne tout entière » (*ibid.*). C'est pourquoi il doit pouvoir être établi historiquement que telle Église située à un moment du temps remonte à une Église apostolique – ce que Tertullien appelle les Églises « matrices et sources de la foi » en *De Prescr.* 21, 4.

Le caractère apostolique d'une Église n'est donc pas seulement une garantie génétique de son authenticité, c'est aussi ce par quoi la distance temporelle entre une Église située à un moment donné du temps et

19. M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 125.



l'Église apostolique matricielle est suspendue, au sens phénoménologique du terme.

Ce mode de l'attente, qui suspend la distance entre la présence et la parousie, le chrétien en fait l'expérience dans « le site eucharistique de la théologie<sup>20</sup> ». C'est là, dans la prière communautaire « pour l'ajournement de la fin », comme l'appelle Tertullien, que sont tenues ensemble les deux tensions de la « conscience intime du temps » chrétien – la rétention et la protension –. Ou pour le formuler autrement: l'apostolicité est l'autre nom de la contemporanéité.

---

20. Cf. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Puf, Paris, 1991, ch. 5 *passim*.