NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

131 N° 3 Luglio-Settembre 2009

Le corps de Dieu. Une lecture de l'*Adversus Praxean* VII,6-9

Une lecture de l'*Adversus Praxean* VII,6-9

Florent URFELS

p. 600 - 613

https://www.nrt.be/it/articoli/le-corps-de-dieu-une-lecture-de-l-adversus-praxean-vii-6-9-745

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 131 (2009) 600-613
Fl. URFELS

Le corps de Dieu

UNE LECTURE DE L'*ADVERSUS PRAXEAN* VII,6-9

«Une œuvre de l'esprit grec sur la terre des évangiles»[1]. Telle était la définition que A. von Harnack donnait du dogme chrétien, entendant par là que la prédication simple et immédiate de Jésus avait été défigurée par une conceptualité étrangère à son propos. Après avoir fait son chemin dans le protestantisme libéral, cette idée s'est largement diffusée, quoique sous des formes atténuées, dans la sphère catholique, en s'appuyant sur le mouvement de redécouverte de l'Écriture Sainte initié par quelques précurseurs au début du siècle dernier (Lagrange), puis encouragé par le Magistère par l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943) et la constitution conciliaire *Dei Verbum* (1965). Il n'est aujourd'hui pas rare qu'à l'occasion d'un groupe paroissial, d'un cycle d'initiation à la Bible, ou même d'un cours universitaire, lecture soit faite de la Bible, en particulier des évangiles, sans aucune référence au développement dogmatique de l'Église. Celui-ci n'est certes pas nié, mais il n'est pas non plus jugé pertinent comme principe herméneutique fondamental permettant «d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux» (Ap 5,2) à cause précisément de sa forme conceptuelle extra-biblique.

Or il semble que ce préjugé antidogmatique soit victime d'une double illusion d'optique. D'une part, il est indéniable que l'Ancien Testament, au moins dans sa version des *Septante* — en un certain sens aussi normative pour la foi chrétienne que le *Texte Massorétique* —, et plus encore le Nouveau Testament, sont pénétrés de conceptions philosophiques grecques. Si rencontre il y a de l'hellénisme et du judaïsme, de «l'esprit grec» et de la «terre des évangiles», celle-ci se produit déjà à l'intérieur de la Sainte Écriture. D'autre part, la patristique récente a pu montrer que loin de s'inféoder purement et simplement à la pensée païenne, la théologie des Pères ne craint pas de faire subir aux concepts philosophiques qu'elle emploie une distorsion radicale,

1. VON HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I, Tübingen, 1909[4], p. 28.

pour les rendre aptes à exprimer le mystère de la foi chrétienne. Ce faisant et paradoxalement, c'est la philosophie païenne elle-même qui trouve dans la théologie chrétienne comme une forme d'accomplissement. Mentionnons ici l'œuvre magistrale d'Endre von Ivánka, dont il livre lui-même la synthèse dans la préface de son *Plato christianus.*

> L'auteur n'a cessé, dans des investigations de détail, de se poser la question de savoir comment la réception [de schémas de pensée et de concepts platoniciens] s'est accomplie et a déployé ses effets chez chaque Père de l'Église. […] Le présent ouvrage tente de faire la somme de toutes ces investigations de détail […] et de les concevoir comme un processus d'appropriation autant que de confrontation, de transformation autant que de prise de distance. […] Que, dans une optique de ce genre, le contenu authentique de vérité des thèmes ou des principes de la pensée platonicienne semble pourtant bien des fois ressortir de façon plus pure et plus originelle, avec plus de réalité intellectuelle, que ce n'est le cas sous la forme qui correspond à sa fonction à l'intérieur du système platonicien, c'est, si notre analyse est convaincante, ce qui se dégagera comme le résultat de nos recherches[2].

Le but du présent travail est, très modestement, de se livrer à une «investigation de détail» de plus. Il s'agit de lire et de comprendre une formule *a priori* provocante pour la foi chrétienne: «Qui niera, en effet, que Dieu soit corps, même si Dieu est esprit?» L'auteur en est Tertullien, dans un ouvrage où il réfute l'hérésie patripassianiste d'un certain Praxéas. Tertullien (155-230) est un des premiers Pères de l'Église; à ses oreilles résonne presque la prédication des apôtres, ces humbles pêcheurs de Galilée, et il est en même temps tout imprégné de philosophie stoïcienne et du meilleur de la culture païenne reçue dans les écoles de Carthage. Nous accueillerons sa pensée pour ce qu'elle est, en essayant d'y déceler les signes possibles du déchirement ou de l'unité, de l'opposition ou de la réconciliation entre le stoïcisme et la foi dans le Dieu de la Bible, le Dieu «d'Abraham, d'Isaac et de Jacob».

L'arrière-fond stoïcien

On sait que le stoïcisme est traversé par deux lignes de pensée, *a priori* peu compatibles entre elles, mais dont l'articulation

2. VON IVÁNKA E., *Plato christianus, La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église,* Paris, PUF, 1990, pp. 8-9.

constitue précisément la spécificité de ce courant philosophique. D'une part l'un de ses maîtres mots est le λόγος, à la fois langage et raison, caractéristique d'une certaine tournure d'esprit rationaliste. D'autre part le stoïcisme ne reconnaît de réalité qu'au monde dans sa manifestation corporelle, ce qui implique une pente matérialiste aussi accusée que dans l'épicurisme, bien que thématisée de manière très différente. La conciliation de ces deux lignes se fait par le passage à la limite de la division à l'infini de la matière, que le stoïcisme accepte contre l'atomisme épicurien. La raison s'identifie alors avec «l'infiniment petit», de sorte que matière et forme, existence et intelligible, indétermination passive et détermination active s'interpénètrent, se mélangent et se combinent matériellement selon une dynamique rigoureuse symbolisée par la transmutation des quatre éléments traditionnels. Par une sorte de «refroidissement» progressif, le feu devient air, puis eau, puis terre, mais ce mouvement s'inversera jusqu'à la réabsorption de toute la matière dans une conflagration universelle, prélude à un nouveau cycle de transformations épousant le rythme de l'éternel retour.

La loi du λόγος, qui commande ce mouvement universel par un enchaînement inflexible de causes et d'effets, est un *destin,* mais elle manifeste aussi la providence d'un être divin intelligent et bon, dont le rapport au monde est complexe à préciser: pris selon son activité, le κόσμος est Dieu; pris selon sa passivité, il s'en distingue. D'une certaine manière, l'identification entre les deux n'est totale que dans l'instant absolu du pur feu divin ou *esprit* (πνεῦμα), ce point limite séparant la terminaison d'un cycle cosmique et le début d'un nouveau. Mais même dans le mouvement progressif de refroidissement ou de réchauffement des éléments, Dieu n'a pas d'être en dehors du monde, qui est son propre corps comme celui d'un grand vivant — d'où les expressions typiquement stoïciennes de «corps du monde» ou de «corps de Dieu».

Au sein de cet univers, l'homme occupe une place à la fois lourde d'honneur et de responsabilité. Par son être corporel et raisonnable, il est le *microcosme* reproduisant en lui la structure globale du *macrocosme,* c'est-à-dire du monde. Son âme est un fragment du λόγος qui règle sa sensibilité et sa pensée comme le mouvement de l'univers au niveau macrocosmique. S'éclaire alors le problème de la morale dans son rapport à la liberté; la conduite mauvaise, la faute, est essentiellement définie par son caractère déraisonnable, c'est-à-dire non conforme au λόγος. Par l'assentiment que l'homme donne au λόγος dans son bon agir, il coopère

au mouvement de l'univers, il assure sa partie dans la symphonie cosmique, il atteint le bonheur par la vertu[3].

Le stoïcisme impérial, avec Sénèque, Épictète et Marc Aurèle (I^er^-II^e^ s. apr. J.-C.) présente des variantes parfois importantes avec le stoïcisme ancien, en particulier sous l'influence (d'ailleurs largement réciproque) du néoplatonisme. Épinglons ainsi la tendance à accentuer les attributs divins, comme la perfection ou la bonté, de sorte que, sans rompre totalement avec ses cadres de pensée matérialistes, le stoïcisme s'engage nettement vers la conception d'un Dieu transcendant. L'anthropologie suivra cette évolution «théologique» puisqu'à la dualité humaine corps – âme se rajoute maintenant l'intelligence (νοῦς) qui, contrairement aux deux premiers principes, n'est pas réductible à la matière mais dérive directement de Dieu. Ces deux points sont d'autant plus intéressants à noter qu'ils esquissent d'eux-mêmes un rapprochement entre le stoïcisme et la doctrine chrétienne[4].

Tertullien et l'*Adversus Praxean*

La vie de Quintus Septimius Florens Tertullianus, premier écrivain chrétien à s'exprimer en latin, ne nous est qu'imparfaitement connue. Né vers 155 à Carthage, dans une famille païenne assez aisée, il reçoit une bonne formation littéraire et juridique. Converti au christianisme, il produit de nombreux ouvrages apologétiques et dogmatiques dans un contexte polémique qui, contrairement à de nombreux Pères occidentaux comme orientaux, n'est pas équilibré positivement par la *cura animarum* dévolue au pasteur d'une communauté, évêque ou prêtre. Sa pensée s'infléchit de plus en plus nettement dans le sens du rigorisme, jusqu'à la rupture avec l'Église catholique (213) qu'il accuse de laxisme en matière de pénitence. Tertullien rejoindra alors les rang du montanisme, sans mettre pour autant un terme à son activité d'écrivain. Il meurt aux alentours de 230, en laissant une œuvre considérable dont la plus grande partie est heureusement parvenue jusqu'à nous[5].

---

3. BRUNSCHWIG J., art. «Stoïcisme», dans *Encyclopædia universalis,* XV, Paris, 1980, pp. 394-396.

4. KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London, Harper Collins, 1978, pp. 17-22.

5. DROBNER H.R., *Lehrbuch der Patrologie*, Verlag Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1994. Trad. fr. *Les Pères de l'Église*, Paris, Desclée, 1999, p. 170.

L'occasion qui pousse Tertullien à écrire son grand traité trinitaire est l'erreur qu'un certain Praxéas aurait introduite à Rome avant qu'un de ses disciple ne la propage en Afrique. Selon cette doctrine d'origine asiatique, la monarchie divine impliquerait l'identification du Père et du Fils, de sorte que le Père lui-même aurait souffert sur la Croix (*patripassianisme*). D'abord étouffée par les bon soins de Tertullien, cette hérésie reprend vie à peu près au moment où notre auteur quitte le catholicisme; il entreprend alors de la réfuter, ceci en trente et un chapitres d'où émergent quelques formules dogmatiques surprenantes par la précocité de leur précision terminologique. On y trouve ainsi la première formulation du «Dieu unique substance en trois personnes» (XII,6-7), ainsi que du Christ «qui n'est pas confusion mais conjonction de deux substances dans une seule personne» (XXVII,11)[6].

La problématique du n° VII de l'*Adversus Praxean*

Entrons maintenant dans l'analyse de notre passage, en commençant par situer l'argument de Praxéas que Tertullien est en train de réfuter. Selon l'hérésiarque, le Fils ne saurait se distinguer du Père parce qu'il manquerait de consistance propre. Et ceci découle de son identité de parole (*sermo*) de Dieu car, de fait, nul n'a jamais ouï dans notre monde les mots de cette parole. Or «la parole, si elle n'est pas une voix et un son de la bouche, […] est quelque chose de vide, d'inconsistant et d'incorporel» (VII,6). Praxéas — au moins dans sa relecture par Tertullien — semble identifier être et corporéité, ce qui nous situe typiquement dans une perspective stoïcienne. Son argument est donc: puisque le Fils comme *sermo* n'a pas de corps propre, il n'a pas non plus d'existence distincte de celle du Père, il coïncide purement et simplement avec lui.

Peut-être devons-nous dire un mot de cette appellation du Fils comme *sermo Dei,* omniprésente dans tout le n° VII. Son point d'ancrage scripturaire est évidemment le prologue du quatrième évangile, que Tertullien citera explicitement en VII,8: *Et sermo erat apud Deum, et Deus erat sermo.* Habitués que nous sommes à la Vulgate: *Et verbum erat apud Deum…* nous pouvons nous

6. SINISCALCO P., art. «Tertulliano», dans *Dizionario patristico e di antichità christiane*, Milan, Marietti, 1983, p. 3419.

interroger sur l'origine de cette leçon. Existe-t-elle vraiment sous la forme d'une tradition manuscrite possédée par Tertullien, ou ce dernier aurait-il de son propre chef modifié la traduction usuelle pour qu'elle épouse les catégories du stoïcisme d'expression latine et se prête mieux à son raisonnement? En fait cette alternative n'a guère de sens puisqu'à l'époque de Tertullien n'existait pas encore de Bible latine «autorisée»[7]. Par ailleurs l'étude des versions latines des Écritures montre que, pour la traduction du λόγος johannique, les deux termes de *verbum* et de *sermo* se sont fait concurrence jusqu'au IV^e^ siècle, avec une prédominance du premier à Rome et du second en Afrique. Tertullien lui-même utilise les deux formules, même s'il marque une nette prédilection pour *sermo* (144 occurences contre 22 dans toute son œuvre)[8].

Plus intéressante est la comparaison avec le stoïcisme d'expression latine, qui traduit usuellement le λόγος de ses sources grecques par *ratio*[9]. En fait le complexe *ratio – sermo* est indispensable pour accéder à la dualité de notions impliquée par le λόγος stoïcien: d'une part la raison immanente, la pensée, le verbe latent (λόγος ἐνδίαθετος); d'autre part la parole, le verbe proféré, externé (λόγος προσφορικός). Cette distinction avait été reprise par Théophile d'Antioche pour manifester la divinité du Verbe: existant en Dieu avant la Création, il est ensuite proféré extérieurement comme Parole créatrice[10]. Comme nous le verrons, une version plus fine de cette idée se retrouve dans l'*Adversus Praxean,* aux nn^o^ V et VI, ce qui montre que Tertullien avait parfaitement conscience de l'ambivalence du mot λόγος. Il lui arrive d'ailleurs de le traduire à l'aide de la double tournure *ratio — sermo*, comme au début de son *De oratione* où il décrit la personnalité du Christ-Logos: *Dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque*[11]. Pourtant, lorsqu'il choisit une traduction univoque, c'est *sermo* qu'il privilégie plutôt que *ratio.* Tertullien suggère par là que l'expressivité n'est

7. BRAUN R., *Approches de Tertullien,* Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1992, pp. 253-266.

8. ID., *Deus Christianorum,* Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1977, pp. 265-268.

9. Cf. *ibid.*, p. 264.

10. MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, I, Paris, Aubier, coll. Théologie 68, 1966, p. 206.

11. TERTULLIEN, *De oratione,* I,1 dans *Corpus Christianorum Seria latina* I, Turnhout, 1954, p. 257.

pas un caractère second ou dérivé du λόγος, contrairement à Cicéron et Sénèque pour lesquels c'est bien la rationalité pure du λόγος qui l'emporte. Et précisément à cause de l'expressivité intrinsèque du *sermo,* Praxéas se trompe lorsqu'il dénie au Fils tout manifestation dans l'ordre corporel: l'hérésiarque démontre simplement qu'il n'a pas su la chercher là où elle était.

Cette corporéité du *sermo*, Tertullien va l'établir en deux temps grâce à l'autorité de l'Écriture: d'abord à partir de la création, ensuite à partir de Dieu en soi.

L'argument à partir de la Création

> Mais moi, je soutiens que rien d'inconsistant et de vide n'a pu sortir de Dieu, car cela n'a pas été proféré d'un [être] inconsistant et vide; et que n'a pas pu manquer de substance ce qui a procédé d'une si grande substance et qui a fait de si grandes substances. Car il a fait lui-même tout ce qui a été fait par lui. Qu'est-ce à dire qu'il ne serait rien, celui sans qui rien n'a été fait? de telle sorte que, inconsistant, il eût façonné des choses solides; vide, des choses pleines; incorporel, des choses corporelles? Car s'il peut arriver que quelque chose soit fait différent de ce par quoi il est fait, rien pourtant ne peut être fait par ce qui est vide et inconsistant. (*Adv. Prax.*, VII,6-7, traduction Moingt).

La deuxième partie du cet extrait est relativement claire. L'Écriture témoigne en effet du rôle du *sermo* dans la création (Jn 1,3: «Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui»). Or il est manifestement absurde de penser qu'un terme produit par un être puisse avoir davantage de réalité que lui. Donc le *sermo* de Dieu a au moins autant de réalité que le monde créé. On notera la proximité formelle avec l'avertissement sévère que le psalmiste adresse aux méchants, persuadés d'agir à l'insu de Dieu: «ils disent: YHWH ne voit pas, le Dieu de Jacob ne fait pas attention! Faites attention, stupides gens! Insensés, quand aurez-vous du bon sens? *Celui qui a planté l'oreille n'entendrait-il pas? Celui qui a formé l'œil ne regarderait-il pas?*» (Ps 94,7-9)

L'argument est certes imparable, mais il n'est pas non plus sans danger: de ce que la consistance du monde manifeste irrécusablement celle du *sermo,* n'est-on pas en droit d'identifier les deux termes et de voir dans le monde le corps du Fils de Dieu? Une telle identification présenterait deux avantages non négligeables. D'une part elle respecterait pleinement la distinction du Père et du Fils, ce à quoi Tertullien veut aboutir, en la fondant sur la distinction

de Dieu et du monde impliquée par la notion biblique de création. D'autre part elle éviterait de ramener le Fils à un être créé comparable aux autres, puisque déjà dans le stoïcisme la conception du monde comme «corps de Dieu» implique une forme de transcendance du λόγος (au moins dans son état de πνεῦμα ou pur feu divin) par rapport au monde. Séduisante pour la raison, cette thèse — que Tertullien ne défend nullement — est-elle compatible avec la foi chrétienne?

En réalité, il semble bien que l'identification du monde au corps du Fils poserait plus de problèmes qu'elle n'en résout. Tout d'abord l'incarnation du λόγος, sa venue parmi les hommes, risquerait d'être diluée dans son être corporel cosmique, ce qui invaliderait toute la sotériologie du Nouveau Testament. Il est vrai que le point de doctrine traité au nº VII relève de la théologie trinitaire et non pas de la christologie; mais implicitement ou explicitement, l'argument sotériologique est souvent présent chez les Pères comme garde-fou aux spéculations hasardeuses des hérésiarques. Le dogme ne naît pas d'une recherche curieuse sur l'essence de Dieu, mais vise à préserver la réalité du salut en orientant le regard sur son auteur, le Christ (n'oublions pas que Tertullien est aussi l'auteur d'un *De Carne Christi* où il réfute le docétisme en des mots très forts![12]). Et même sur le plan trinitaire, nous nous retrouverions avec un λόγος qui ne serait engendré par le Père, c'est-à-dire ne serait réellement Fils, que dans son rapport au monde. Telle était la vision d'Hippolyte, dont la pensée présente plus d'une analogie avec celle de Tertullien[13]. Mais précisément sur ce point, Tertullien fait un progrès décisif par rapport à Hippolyte en établissant sur la base de Pr 8,22 que la génération du Fils est intérieure au Père. On trouve en effet en V,6-7: «Je puis préjuger sans témérité que Dieu, même avant la

12. «Tu méprises, Marcion, cet objet naturel de vénération: et comme es-tu né? […] Le Christ, au moins, aima cet homme, ce caillot formé dans le sein parmi les immondices […] Ainsi, en même temps que l'homme, il a aimé sa naissance, il a aimé sa chair. On ne peut pas aimer un être sans aimer en même temps ce qui le fait être ce qu'il est.» (TERTULLIEN, *La chair du Christ*, IV,2-3: SC 216, Cerf, 1975).

13. Ces deux auteurs partagent la même compréhension de l'*économie* comme disposition des personnes en Dieu exprimant la monarchie du Père. La patristique plus tardive réservera le terme d'*économie* à l'incarnation du Fils de Dieu, ou plus généralement à la Providence divine à l'œuvre dans la création et le salut. Cf. PRESTIGE G.-L., *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier, 1955, pp. 98-108; SESBOÜÉ B. et WOLINSKI J., *Le Dieu du Salut*, dans *Histoire des dogmes* I, dir. SESBOÜÉ B., Paris, Desclée, 1995, pp. 190-191.

constitution de l'univers, n'était pas seul: il avait en lui-même la *ratio* et en elle le *sermo,* qu'il faisait second à partir de lui-même, en l'agitant à l'intérieur de lui-même».

Tout ceci explique pourquoi Tertullien, le plus stoïcien peut-être des Pères de l'Église, refuse de s'engager dans cette voie toute préparée par le stoïcisme. Au lieu de présenter le monde comme le corps du *sermo*, il précise que s'il est vrai que le *sermo* a fait le monde, «il peut arriver que quelque chose soit différent de ce par quoi il est fait». Et surtout le début un peu tourmenté de notre extrait prend tout son sens. Il s'agissait de bien établir que si le *sermo* est comme pris entre deux consistances, celle de Dieu et celle du monde, il tire son être du premier alors qu'il a fait le second qui, par contre coup, manifeste sa consistance: «n'a pas pu manquer de substance ce qui a procédé d'une si grande substance [Dieu] et qui a fait de si grandes substances [celles du monde]». La phrase obscure à première lecture: «il a fait lui-même tout ce qui a été fait par lui (*fecit ipse quae facta sunt per illum*)» devient alors une confession très concise de la parfaite divinité du *sermo.* Tout ce qui a été fait par le *sermo* au sens instrumental (Dieu a fait le monde au moyen de son *sermo*) a également été fait par lui au sens de l'auteur (en sa divinité, le *sermo* a fait le monde).

L'argument à partir de Dieu en soi

Le *sermo* de Dieu serait-il une chose vide et inconsistante, lui qui a été appelé Fils? qui porte lui-même le nom de Dieu? «Et le *sermo* était auprès de Dieu, et le *sermo* était Dieu» (Jn 1,1). Il a été écrit: «Tu ne prendras pas en vain le nom de Dieu» (Ex 20,7), de celui-là assurément qui, «constitué *in effigie Dei,* n'a pas tenu pour rapine d'être l'égal de Dieu» (Ph 2,6). En quelle configuration de Dieu? Une autre assurément, mais pourtant pas inexistante. Qui niera, en effet, que Dieu soit corps, même si Dieu est esprit? Car l'esprit est un corps d'un genre propre, dans sa propre configuration. Mais si même les êtres invisibles, quels qu'ils soient, ont par-devant Dieu et leur corps et leur forme, par quoi ils sont visibles à Dieu seul, à combien plus forte raison ce qui a été émis de sa propre substance, ne sera-t-il pas sans substance? (*Adv. Prax.*, VII,8-9, traduction Moingt)

En refusant l'interprétation trop simple que le monde serait le corps du *sermo,* Tertullien se met en demeure de lui trouver positivement un «lieu» en Dieu. L'Écriture elle-même invite à cette

recherche dans la mesure où l'interdit du décalogue: «Tu ne prendras pas en vain le nom de Dieu» doit être *a fortiori* applicable au Fils «qui porte le nom de Dieu». C'est ici que Tertullien cite le prologue de Jean, mais le verset décisif est tiré de l'hymne aux Philippiens, selon laquelle le Fils est «constitué *in effigie Dei*». Comment comprendre cette référence et le raisonnement subséquent?

Il nous faut d'abord faire un détour pour dégager notre compréhension du mot *corpus* de toute implication matérialiste. Dans son grand ouvrage sur la théologie trinitaire de Tertullien, le Père Moingt nous aide à percevoir ce point à partir de la conception que notre auteur se faisait de l'âme. Il cite alors des expressions tirées du *De Anima* qui peuvent nous paraître très grossières: l'âme à une configuration tridimensionnelle, elle est un souffle congelé qui prend le volume et épouse les contours du corps dans lequel elle est soufflée, elle est produite dans l'acte conjugal par l'une et l'autre substance des époux[14]. En même temps Tertullien refuse absolument de voir en elle un principe matériel. Radicalisant la correction anthropologique apportée par le stoïcisme impérial, pour qui déjà le νοῦς ne pouvait dériver des quatre éléments traditionnels (feu, air, eau, terre), il maintient pourtant que l'âme est un corps. Quelle peut bien être sa motivation? S'il craint que de l'invisibilité de l'âme, on ne déduise faussement son inexistence, pourquoi n'adopte-t-il pas un autre langage moins équivoque, disant par exemple que l'âme est une substance, ou même plus simplement une chose, une *res*?

En fait, si Tertullien tient tant à ce mot, c'est pour une raison métaphysique précise. Moingt renvoie à ce propos à un passage éclairant *De Carne Christi* où nous est donnée une définition du *corpus*: «Quand on dit l'âme invisible, on la constitue corporelle, en tant qu'elle a de quoi être invisible. Si elle n'a rien d'invisible en effet, comment peut-elle être dite invisible? Elle ne peut même pas être, puisqu'elle n'a pas de quoi être. Pour être, elle a nécessairement quelque chose, par quoi elle est. A-t-elle quelque chose par quoi elle est? c'est cela son corps. Tout ce qui est, est un corps d'un genre à soi. Il n'est rien d'incorporel, si ce n'est ce qui n'est pas»[15].

Le premier sens du mot *corpus* est donc d'indiquer un *aliquid,* un «quelque chose» distinct de «rien». Il recouvre ainsi la désignation de l'existence, mais précisément Tertullien estime, pour reprendre

14. MOINGT J., *Théologie trinitaire…* (cité *supra*, n. 10), p. 326.
15. TERTULLIEN, *La chair du Christ* (cité *supra*, n. 12),II.

une belle formule du Père Moingt, que l'on peut et l'on doit «ramener l'existence des choses invisibles à la norme des choses visibles»[16]. Or cette norme s'exprime en deux temps: d'abord un *fait*, lorsque la chose tombe sous les sens, s'offre à la vue et plus encore résiste au toucher; ensuite une *raison* qui en quelque sorte intériorise l'objectivité du fait à l'intérieur de la chose elle-même. Si l'existence d'une chose résiste à nos prises, si elle s'impose à nous par sa «solidité» de corps, c'est qu'elle s'impose d'abord à soi. L'apparaître, le phénomène, n'est pas que l'extériorisation du fond de l'être. Il est aussi extériorisation d'un «apparaître intérieur» par lequel la chose se convertit à soi tout de même qu'elle s'ouvre en soi au non-soi, selon une dialectique esquissant celle de l'esprit. Nous sommes alors rendus proches de la définition traditionnelle de la *substantia*: *indivisa in se, divisa ab alio,* à ceci près que la scolastique la comprend logiquement tandis que le *corpus,* chez Tertullien, se situe à un niveau proprement onto-logique.

> Le *corpus* est donc plus que la chosité en soi; il est le fondement de l'attribution, faite à la substance, de toute action et passion; et il est, plus encore, le fondement de cette réflexion sur soi grâce à laquelle l'être animé et surtout spirituel s'attribue à lui-même et s'approprie les déterminations qui lui conviennent, et se tient comme sujet en face d'autres sujets et en face des objets du monde. Le *corpus* spirituel se montre alors comme l'être-en-soi qui est aussi être-pour-soi: et on passe ainsi de la notion de chosité à celle de sujet existant distinctement et individuellement[17].

La terminologie de Tertullien peut nous dérouter quelque peu, mais sur le fond il anticipe les ontologies de l'esprit ou de la relation exprimées dans les philosophies post-hégéliennes[18]; cela n'est d'ailleurs pas tellement surprenant si l'on observe que la triade hégélienne Logos – Nature – Esprit n'est finalement rien d'autre que l'historicisation en forme chrétienne (le «vendredi-saint spéculatif») de la triade stoïcienne λόγος – φύσις – ἔθος.

Revenons maintenant à notre extrait de l'*Adversus Praxean* et à l'*effigies Dei.* Dans la mesure où, au moins abstraitement, Dieu peut être conçu sans le vis-à-vis du monde, on ne peut lui appliquer immédiatement phénomène et noumène, ouverture à

16. MOINGT J., *op. cit.*, p. 329.
17. *Ibid.*, p. 331.
18. Cf. BRUAIRE C., *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, pp. 64-74. Pour les conséquences en théologie trinitaire d'une telle ontologie de l'esprit, on pourra consulter toute la deuxième partie du même ouvrage.

autrui et conversion à soi. Pourtant quelque chose de cette dynamique d'extase et de recueillement est comme intériorisé dans son être le plus intime, car pour Dieu pas moins que pour l'homme la vérité de l'apparaître extérieur suppose un «apparaître intérieur» — lequel détermine le *corpus* comme esprit, selon l'analyse que nous avons faite de ce terme. Tel est proprement l'*effigies.* «L'*effigies* est le pur surgissement de la substance dans son effectivité, l'expression qu'elle se donne pour se signifier à elle-même et pouvoir signifier à autrui ce qui est en elle; et cet en-soi de la chose, ce qui la fait être, ce qui fait d'elle un objet d'intellection, c'est le *corpus*»[19]. Cette définition s'applique aussi à Dieu: dans la mesure où il a un corps, il se donne aussi une projection de ce corps dans une *effigies* qui n'est finalement rien d'autre que le *sermo* conçu comme intérieur à Dieu.

Dans cette perspective, on comprend pourquoi Tertullien voit spontanément le sujet de Ph 2,6 («Il n'a pas tenu pour rapine d'être l'égal de Dieu») comme étant le *sermo* préexistant plutôt que le Christ[20]. Dieu n'a pas été déchiré par son *sermo* parce que, en tant qu'*effigies,* il s'agit d'une image authentique de lui-même qui lui est resté parfaitement immanente. Finalement, le couple *sermo – effigies* joue chez Tertullien le même rôle que *verbum – imago* dans la théologie trinitaire de Thomas: le premier terme marque la distinction, le deuxième assure l'identité. Mais le point le plus intéressant est que notre auteur n'ait pas ici usé du couple *ratio – sermo,* comme dans les n° V et VI, ce qui aurait établi plus nettement la précision de sa terminologie trinitaire. Nous voulons y voir un signe de la priorité qu'il accorde à l'Écriture, non seulement pour épouser le mouvement de sa pensée, mais encore dans le choix des termes qu'elle opère. Jérôme Alexandre a d'ailleurs fortement souligné ce point dans la dernière étude importante parue en français sur Tertullien: «L'Écriture occupe une place de premier plan non seulement comme témoignage, régulateur permanent de la doctrine face à tous les égarements hérétiques, mais aussi comme révélation totale, susceptible d'embrasser l'ensemble du domaine de la connaissance, apte par conséquent à nourrir la réflexion de l'homme bien au-delà du mystère de son salut»[21].

---

19. MOINGT J., *op. cit.*, p. 324.

20. Les deux interprétations coexistent chez les Pères comme chez les commentateurs modernes. Pour une analyse et un *status quæstionis,* cf. ALETTI J.-N., *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda, 2005, pp. 149-161.

21. ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 83.

Conclusion

Au terme de cette brève étude, que pouvons-nous retenir de l'articulation mutuelle de la foi biblique et de la raison stoïcienne symbolisée dans l'expression provocante du «corps de Dieu»?

Tout d'abord il est incontestable que Tertullien est formellement déterminé par nombre de concepts stoïciens. La vision extrêmement dynamique qu'il a du *corpus*, par exemple, représente bien la projection microcosmique du mouvement global de l'univers; son parti-pris pour la rationalité est aussi un héritage du stoïcisme, laquelle permet non seulement d'articuler le monde mais plus encore le mystère de Dieu, non sans une certaine audace intellectuelle.

En même temps nous avons décelé à plusieurs reprises que l'Écriture lue dans la foi était, chez Tertullien, du côté de ce qui norme plutôt que de ce qui est normé. Il lui emprunte schèmes de pensée et vocabulaire, non sans faire preuve de créativité dans la traduction du grec au latin. Ici se trouve d'ailleurs un lieu possible, conscient ou inconscient, d'influence de sa culture philosophique sur sa théologie. Quoiqu'il est soit, la virtuosité spéculative manifestée par ses interprétations scripturaires relativise certains énoncés à l'emporte-pièce dont il s'est parfois rendu coupable dans l'urgence de la polémique: «À nous, plus besoin de curiosité après le Christ Jésus, ni de recherche après l'évangile»[22].

Mais le plus remarquable est finalement l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'isoler, à l'intérieur de sa théologie, deux éléments chimiquement purs: ce qui relèverait du stoïcisme et ce qui relèverait de la foi apostolique transmise par l'Écriture. L'unité de l'homme a visiblement impliqué celle du lecteur de la Bible (Moingt parle de sa «naïveté») et celle de l'auteur. Tertullien comprend spontanément certains mots dans un champ de significations extra-bibliques, mais le discours qu'il produit ainsi est tout entier au service de la vérité de Dieu dont témoigne l'Écriture lorsqu'on la lit dans la Tradition de l'Église. Plutôt que d'attribuer les bons et les mauvais points au regard d'une supposée perversion du message du «doux rabbin de Galilée» par des spéculations hellénisantes, il nous faut prendre acte de la formidable fécondité intellectuelle de la Révélation, qui

22. TERTULLIEN, *Traité de la prescription, contre les hérétiques*,VII: SC 46, Cerf, 1957.

accomplit l'homme et sa recherche du vrai dans l'acte même où elle l'assume. Le Dieu «d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» est aussi le Dieu de Jésus-Christ, dans la chair crucifiée duquel Juifs et païens ne font plus qu'un (Ep 2,14) — jusque dans la pensée.

F – 75003 Paris Florent URFELS
10, rue Saint-Claude

Sommaire. — Cet article se propose d'étudier la liberté théologique avec laquelle Tertullien assume et transforme, dans son *Adversus Praxean,* le concept philosophique de «corps de Dieu». Après un bref rappel sur le stoïcisme, producteur original de la formule, et sur le contexte historique sous-jacent à l'*Adversus Praxean,* nous parcourons successivement les deux arguments déployés par Tertullien pour réfuter l'hérésie patripassianiste: d'abord le rôle du *sermo Dei* dans la création atteste sa consistance ontologique, ensuite l'inhérence de ce *sermo* en Dieu expose sa dynamique spirituelle, rendue précisément par le terme de *corpus.*

Summary. — This article sets out to study the theological freedom with which Tertullian, in his *Adversus IIraxean,* takes up and transforms the philosophical concept of «body of God». After a brief retrospective on stoicism, the original creator of the formula, and on the underlying historical context of *Adversus Praxean,* in turn we run through the two arguments developed by Tertullian to refute the patripassionist heresy: first the role of *sermo Dei* in the creation testifying to its ontological consistency, then the inherence of this *sermo* in God showing its spiritual development, expressed precisely by the term *corpus.*