

**LEGIS AC DISCIPLINAE MEMOR : LE CHRÉTIEN
FACE AUX PERSÉCUTIONS CHEZ CYPRIEN DE
CARTHAGE**

Laetitia Ciccolini

► **To cite this version:**

Laetitia Ciccolini. LEGIS AC DISCIPLINAE MEMOR : LE CHRÉTIEN FACE AUX PERSÉCUTIONS CHEZ CYPRIEN DE CARTHAGE. *Camenulae*, 2008, 2. halshs-01452422

HAL Id: halshs-01452422

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01452422>

Submitted on 1 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LEGIS AC DISCIPLINAE MEMOR : LE CHRÉTIEN FACE AUX PERSÉCUTIONS CHEZ CYPRIEN DE CARTHAGE

Le terme « loi » ou les mots relevant du même champ lexical sont si fréquents sous la plume de Cyprien que l'on a pu s'interroger sur l'influence du droit romain sur la pensée de l'évêque de Carthage¹. La forte présence d'un vocabulaire à coloration juridique s'explique tout d'abord par les fonctions de Cyprien. Les soixante-cinq lettres et les douze traités qui nous sont parvenus sont le produit de son activité pastorale et témoignent de l'autorité de l'évêque en Afrique et au-delà². Cyprien exerce sa charge dans des circonstances historiques particulières. Les dix années de son épiscopat sont en effet marquées par la persécution ou la menace de la persécution. Cyprien est évêque depuis peu lorsque l'empereur Dèce publie un édit ordonnant à tous les habitants de l'Empire de sacrifier aux dieux. Sa teneur exacte est inconnue et sa date précise – à la fin de 249 ou au début de 250 – a fait l'objet de discussions entre spécialistes³. En refusant de participer aux sacrifices, les chrétiens se signalaient aux autorités et s'exposaient à la mort. Les lettres écrites sous le règne de Trébonien Galle manifestent la crainte d'une reprise de la persécution⁴. Enfin, les deux dernières années sont marquées par la persécution de Valérien qui vise expressément les chrétiens, et d'abord les membres du clergé supérieur⁵. Par rapport aux épisodes antérieurs, la persécution consécutive à l'édit de Dèce présente un caractère nouveau car elle découle d'un cadre juridique différent : conséquence d'une initiative impériale, elle a une portée générale. Le problème des rapports entre les chrétiens et les autorités païennes se pose donc avec une acuité particulière : appelé à sacrifier en tant qu'habitant de l'Empire, le chrétien en est empêché par les devoirs que lui impose sa foi.

La question des devoirs contradictoires imposés par la loi divine et les lois humaines n'est pas nouvelle. La réflexion des premiers auteurs chrétiens est alimentée sur ce point par les écrits néo-testamentaires. Ceux-ci reflètent deux attitudes opposées. Les épîtres pauliniennes prônent la soumission aux autorités romaines (cf. Rm 13, 1-7) tandis que certains versets de l'Apocalypse manifestent un climat de grande hostilité envers l'Empire (par ex. Ap 17-18). Cyprien ne consacre pas de développement spécifique à cette question, mais sa position peut être aisément reconstituée à partir des éléments dispersés dans son œuvre, largement suscitée par les circonstances : la vie du chrétien est régie par la loi divine (*lex diuina*) qui est inscrite dans l'Écriture. Cyprien le rappelle régulièrement dans les portaits de confesseurs et de martyrs, que cette précision prenne la forme d'un éloge, comme dans la lettre 27 où Mappalicus est loué parce qu'il est *legis ac disciplinae memor*, ou celle d'une admonestation à l'adresse des confesseurs indisciplinés. Moins complexe que celle de

¹ Voir par exemple A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle, M. Niemeyer, 1930 ; J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, Mediolani, Giuffrè, 1978 ; et tout récemment A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Paderborn, Schöningh, 2000.

² Les manuscrits de Cyprien transmettent quatre-vingt-une lettres assurément authentiques, dont soixante-cinq écrites par Cyprien, les autres émanant de correspondants ou de contemporains (lettres 21 et 22).

³ Sur l'édit de Dèce, voir Y. Duval, « Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, *Ep.* 37) », *Revue des études augustiniennes*, 46, 2000, p. 157-172. Sur les persécutions pendant l'épiscopat de Cyprien, voir R. Selinger, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt-M., P. Lang, 2002.

⁴ Sur les documents du corpus cyprienique susceptibles d'avoir été écrits à cette époque, voir M. Christol, « Cyprien de Carthage et la chute de l'Empire romain », *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, Éditions Errance, 2005, p. 213-228 et 263-267.

⁵ La lettre 80 est un document particulièrement précieux sur les mesures prises en août 258 par Valérien.

Tertullien⁶, la position de Cyprien a néanmoins des implications littéraires, ecclésiologiques et spirituelles fortes, que nous essaierons de dégager. Le *De laude martyrii* du Pseudo-Cyprien, dont l'auteur a largement été influencé par Cyprien, nous fournira en conclusion un point de comparaison qui confirmera l'originalité de la réflexion de l'évêque de Carthage⁷.

LE CHRÉTIEN FACE AUX AUTORITÉS PAÏENNES

Dans ses traités comme dans ses lettres, Cyprien évoque de manière insistante la *lex diuina* que renferme l'Écriture à laquelle les chrétiens doivent impérativement se conformer. Elle guide leur comportement dans tous les aspects de leur vie, y compris donc dans leur rapport avec les autorités païennes : cette obéissance absolue peut les conduire à s'affranchir des lois établies par le pouvoir humain lorsqu'elles mettent en cause la foi.

La prééminence de la lex diuina

C'est dans le troisième livre de l'*Ad Quirinum*⁸ que se trouve rassemblé le plus grand nombre de prescriptions concernant la vie chrétienne⁹. Il s'agit d'une collection de cent vingt « titres-sommaires » énonçant un précepte, suivi chacun des textes scripturaires qui les fondent. Les citations bibliques ne sont généralement pas commentées.

Deux courts dossiers abordent explicitement la question des rapports entre les chrétiens et les autorités païennes. Le plus clair est le *titulus* 37¹⁰ : *Fidelem non oportere ob alia delicta nisi ob nomen solum puniri*. Le chrétien doit se conformer aux lois existantes – ou du moins agir

⁶ Sur Tertullien et l'Empire, voir R. Braun, « Christianisme et pouvoir impérial d'après Tertullien », *Aspects de l'œuvre de Tertullien*, Toulouse, A.R.T.E.L.A., 1990, p. 1-13 (étude reprise dans R. Braun, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et l'œuvre (1955-1990)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992) ; J.-C. Fredouille, « Tertullien et l'Empire », *Recherches augustiniennes*, 19, 1984, p. 111-131 ; H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 79-103.

⁷ Le texte de Cyprien est cité dans l'édition du *Corpus Christianorum : Sancti Cypriani episcopi opera*, Turnhout, Brepols, 1972-2004 (5 vol.). Pour le *De laude martyrii*, nous utilisons l'édition que nous avons établie dans notre thèse de doctorat ; le texte est disponible dans l'édition de W. Hartel : *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, 3, *Opera spuria, indices, praefatio*, Vindobonae, 1871, p. 26-52. Pour les lettres nous reprenons les datations proposées par G. W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, New York, Newman Press, 1984-1989 (4 vol.).

⁸ L'*Ad Quirinum* est un florilège scripturaire en trois livres. Les deux premiers sont précédés d'une préface commune et constituent un ensemble qui reprend la matière traditionnelle de la polémique antijuive à des fins d'instruction chrétienne : le livre I traite du rejet des juifs et de la vocation des nations ; le livre II est une collection de prophéties messianiques. Le livre III, lui aussi précédé d'une lettre à Quirinus, complète l'ouvrage en traitant de la discipline chrétienne. Rien ne permet de le dater avec certitude. Toutefois, le fait que Cyprien reprenne et surtout enrichisse dans le reste de son œuvre certains des dossiers bibliques ici rassemblés invite à le situer plutôt au début de son activité, dans les années qui précèdent la persécution de Dèce : voir par exemple, sur le dossier du martyr, l'analyse de V. Saxer, « La Bible chez les Pères latins du III^e siècle », *Le monde latin antique et la Bible*, s. d. J. Fontaine et C. Pietri, Paris, Beauchesne, 1985, p. 339-369. Les différences de contenu et d'organisation entre les livres 1 et 2 d'une part et le livre 3 d'autre part ont nourri des discussions sur l'authenticité de l'ensemble. Pour une présentation générale de l'œuvre, voir la notice de H. Güzlow, *Nonvelle histoire de la littérature latine*, 4. *L'âge de transition 117-284*, éd. K. Sallmann (trad. fr. s. d. F. Heim), Turnhout, Brepols, 2000, p. 619-621.

⁹ Dans la préface, Cyprien déclare avoir rassemblé les préceptes du Seigneur qui régissent la vie chrétienne, *Ad Quirinum* III, *praef.* : *Pro fide ac deuotione tua, quam Domino Deo exhibes, fili carissime, petisti, ut ad instruendum te excerptem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia* (l. 3-6) ; *collecta sunt a me quaedam praecepta dominica et magisteria diuina quae esse et facilia et utilia legentibus possint* (l. 13-14).

¹⁰ Cyprien appelle *titulus* le titre-sommaire du dossier et *capitula* les extraits rassemblés sous le *titulus*, cf. *Ad Fortunatum, praef.* 3.

de manière à ne pas encourir de sanction – sauf si elles mettent en péril sa foi. À l'appui de ce précepte, Cyprien cite 1 P 4, 15-16. Une réminiscence de ces versets apparaît dans la lettre 13, adressée à un groupe de confesseurs carthaginois : Cyprien critique le comportement de ceux qui, condamnés à l'exil, reviennent alors qu'ils n'y sont pas autorisés, contrevenant aux lois en vigueur¹¹.

Le *titulus* 38 exprime une idée analogue : *Seruum Dei innocentem esse debere ne incidat in poenam saecularem*. Comme justification, Cyprien cite Rm 13, 3. À la différence du dossier précédent, il n'est pas fait mention ici de la restriction que constitue la mise en danger de la foi. Articulant moins nettement loi divine et lois humaines – même si l'appellation *seruus Dei* situe le propos sur le plan religieux –, ce dossier était moins exploitable en période de persécution. Cyprien ne cite d'ailleurs jamais Rm 13, 3¹².

Le *titulus* 37 marque nettement le rapport entre la loi divine et les lois qui régissent la vie des habitants de l'Empire. Cyprien énonce un critère (*ob nomen*) qui permet de passer au crible les lois édictées par des autorités païennes. Dans ce court texte, Cyprien affirme la prééminence de la loi divine et la possibilité de désobéir aux lois en vigueur lorsque la foi chrétienne est en jeu. Le critère retenu revient à condamner toute pratique entachée d'idolâtrie. À plusieurs reprises, Cyprien insiste sur la gravité de ce péché, qui équivaut à une apostasie. Plusieurs *tituli* de l'*Ad Fortunatum*, le second florilège scripturaire compilé par Cyprien, lui sont ainsi consacrés¹³. Dans ses lettres, Cyprien qualifie l'apostasie de *summum delictum*¹⁴.

Dans le cadre d'une collection de prescriptions concernant la discipline chrétienne, la question de l'acceptation ou du rejet des lois existantes est traitée pour elle-même. En faisant du caractère idolâtre la pierre de touche de toute loi ou de toute coutume, Cyprien adopte une position traditionnelle, qui était celle de Tertullien par exemple¹⁵. Les autres écrits de Cyprien ne comportent de déclaration aussi nette. La question est abordée à propos des problèmes concrets rencontrés par Cyprien, en particulier à l'occasion de l'édit de Dèce qui ouvre une crise majeure et dont les conséquences marquèrent durablement la vie l'Église. Le sacrifice demandé par l'édit constitue de fait une apostasie. L'incompatibilité entre la foi et l'obéissance à l'édit est régulièrement affirmée par Cyprien, qu'il s'agisse d'encourager les fidèles à persévérer dans leur foi ou de régler le cas de ceux qui ont sacrifié (les *lapsi*).

Les réflexions que Cyprien consacre dans le *De lapsis* aux *libellatici*, ces chrétiens qui n'ont pas sacrifié mais qui se sont procuré à prix d'argent des certificats attestant qu'ils l'avaient fait, sont particulièrement intéressantes pour comprendre la manière dont Cyprien applique à la complexité d'un cas particulier le principe énoncé dans l'*Ad Quirinum*. Par ce stratagème, les *libellatici* pensaient avoir concilié les exigences de la foi chrétienne (interdiction de sacrifier, pratique idolâtre) et le respect de la législation impériale (ils sont

¹¹ Cf. *Ep.*, 13, 4, 1. L'exploitation de ce texte scripturaire a été décelée par G. W. Clarke, *The Letters*, I, p. 257. Analyse reprise par S. Deléani, *Saint Cyprien. Lettres 1-20*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007, p. 189.

¹² Selon M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible : a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971, p. 437 et 662, Rm 13, 3 reflète une position plus conciliante à l'égard des autorités romaines que celle qui ressort des écrits de Cyprien.

¹³ *Ad Fortunatum*, 1 (*Quod idola dii non sint et quod nec elementa nice deorum colenda sint*) ; 2 (*Quod Deus solus colendus sit*) ; 3 (*Quae comminatio Dei sit aduersus eos qui idolis sacrificant*) ; 4 (*Non facile ignoscere Deum idolatris*) ; 5 (*Quod sic idolatriae indiget Deus ut praeceperit etiam eos interfici qui sacrificare et seruire idolis suaserint*).

¹⁴ *Ep.* 16, 2, 2 ; cf. *Ep.* 17, 2, 1 : *grauissima et extrema delicta*. Les sacrifices exigés par l'édit sont qualifiés de *sacrilega obsequia* (*Ep.* 6, 1, 1).

¹⁵ Ainsi Tertullien, *De idololatria*, 15, 8 : *Igitur quod attineat ad honores regum uel imperatorum, satis praescriptum habemus, in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae, quousque ab idololatria separamur* (éd. A. Reifferscheid et G. Wissowa, *Quinti Septimi Florentis opera*, II. *Opera montanistica*, Turnout, Brepols, 1954).

en possession du certificat)¹⁶. Mais, aux yeux de Cyprien, ces chrétiens sont également coupables d'apostasie :

Nec sibi quo minus agant paenitentiam blandiantur qui, etsi nefandis sacrificiis manus non contaminauerunt, libellis tamen conscientiam polluerunt. Et illa professio est denegantis, contestatio est christiani quod fuerat abnuentis : fecisse se dixit quidquid alius faciendo commisit. Cumque scriptum sit : « Non potestis duobus dominis seruire », seruiuit saeculari domino, obtemperauit eius edicto, magis obaudiuit humano imperio quam Deo.

Certains, bien qu'ils n'aient pas souillé leurs mains par des sacrifices abominables, ont cependant corrompu leur conscience en se procurant des billets d'apostasie. Que ceux-là ne se flattent point de n'avoir pas à faire pénitence. Car c'est là aussi une déclaration d'apostasie, c'est l'attestation d'un chrétien qui a nié ce qu'il était. Il a prétendu avoir fait tout ce qu'un autre a commis effectivement, et, bien qu'il soit écrit : *Vous ne pouvez pas servir deux maîtres*, il a servi le maître du siècle, il a obtempéré à son édit, il a obéi à l'ordre d'un homme plutôt qu'à Dieu¹⁷.

Les cas d'incompatibilité entre les exigences de l'État et de la foi évoqués par Cyprien sont en général liés à la persécution de Dèce ou à ses conséquences. Occasionnellement l'œuvre montre les chrétiens acceptant globalement les lois qui régissent la société dans laquelle ils évoluent. Dans sa lettre ouverte à Démétrien, Cyprien souligne la moralité et le loyalisme des chrétiens : ils ne nuisent en rien à la société et prient Dieu pour l'Empire¹⁸. La volonté de respecter les lois existantes se devine dans d'autres passages, à propos du martyre. Dans sa dernière lettre, écrite pendant la persécution de Valérien à son clergé et à l'ensemble de la communauté, Cyprien demande à ses correspondants d'éviter toute provocation et de ne pas rechercher le martyre en se livrant aux autorités païennes¹⁹. Cette injonction reflète aussi la conception qu'il se fait du martyre – accordé par Dieu, le martyre est une *dignatio*. Pour Cyprien, ne pas se dresser contre les autorités païennes est conforme à la *disciplina* et aux *mandata dominica*²⁰. De même, dans les *Acta Cypriani* qui relatent une confrontation directe entre Cyprien et l'autorité païenne incarnée par le proconsul Aspasius

¹⁶ En témoignent les propos que Cyprien prête à l'un d'eux, *Ep.*, 55, 14, 1 : *Ego prius legeram et episcopo tractante cognoueram non sacrificandum idolis nec simulacra seruorum Dei adorare debere, et idcirco ne hoc facerem quod non licebat, cum occasio libelli fuisset oblata, quem nec ipsum acciperem nisi ostensa fuisset occasio, ad magistratum uel ueni uel alio eunte mandauit, Christianum me esse, sacrificare mihi non licere, ad aras diaboli me uenire non posse, dare me ob hoc praemium, ne quod non licet faciam.*

¹⁷ *De lapsis*, 27 ; trad. M. Lavarenne (Saint Cyprien, *Sur ceux qui sont tombés pendant la persécution*, Clermont-Ferrand, Lavarenne [impr. J. de Bussac], 1940).

¹⁸ *Ad Demetrianum*, 12, 1 et 20, 3. Sur ce dernier point, voir aussi les paroles prononcées par Cyprien dans les *Acta Cypriani*, 1, 2 : *Huic Dei christiani deseruimus, hunc deprecamur diebus atque noctibus pro nobis et pro omnibus hominibus et pro incolumitate ipsorum imperatorum (Atti e passione dei martiri, éd. A. A. R. Bastiaensen, Vicenza, Fondazione Lorenzo Valla, 1987). On peut entrevoir le point de vue païen sur les chrétiens qui refusent de sacrifier à travers la sentence prononcée par Galerius Maximus (§ 3, 4) : Diu sacrilega mente uixisti, et nefariae tibi conspirationis homines adgregasti, et inimicum te diis Romanis et sacris legibus constituisti, nec te pii et sacratissimi principes Valerianus et Gallienus et Valerianus nobilissimus Caesar ad sectam cerimoniarum suarum renocare potuerunt. Et ideo, cum sis nequissimi criminis auctor et signifer deprehensus, eris ipse documento his quos scelere tuo tecum adgregasti : sanguine tuo sancietur disciplina.*

¹⁹ Cyprien marque ici son opposition au martyre volontaire. Sur cette question, voir G. W. Clarke, *The Letters*, IV, p. 318-319 et G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, trad. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, 2002, p. 91-112.

²⁰ *Ep.* 81, 4 : *Vos autem, fratres carissimi, pro disciplina quam de mandatis dominicis a me semper accepistis et secundum quod me tractante saepissime didicistis, quietem et tranquillitatem tenete, nec quisquam uestrum aliquem tumultum fratribus moueat aut ultro se gentilibus offerat.* Pendant la persécution de Dèce, Cyprien exhortait déjà ses fidèles à éviter l'affrontement avec les autorités païennes, cf. *Ep.*, 5, 2, 1 et 7, 1

Paternus, Cyprien se réfère conjointement aux *leges* de l'Empire et à la *disciplina* chrétienne pour justifier son refus de livrer les noms des membres du clergé et l'interdiction qui leur est faite de se livrer au magistrat : *Legibus uestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse ; itaque deferri a me non possunt ; in ciuitatibus suis inuenientur. Et cum disciplina prohibeat ut quis se ultro offerat et tuae quoque censurae hoc displiceat, nec offerre se ipsi possunt, sed a te exquisiti inuenientur*²¹.

Les lois établies sont globalement acceptées pour peu que la foi chrétienne ne se trouve pas remise en cause. Les textes cités précédemment montrent aussi que l'obéissance aux lois païennes est présentée comme prescrite par l'Écriture elle-même : en témoignent la forme du florilège et la double référence à la *disciplina* et aux *mandata dominica* dans la lettre 81.

Droit et morale

Cyprien ne rejette pas en bloc la législation impériale. Il retient un critère qui subordonne de fait les lois existantes au cadre défini par la loi divine, comme le montre l'édit de Dèce. Cette manière d'articuler loi divine et lois humaines a-t-elle une traduction dans d'autres aspects de la vie sociale des chrétiens ? Y a-t-il par exemple dans les écrits de Cyprien des passages qui montrent que, au nom de la loi divine, des dispositions du droit romain sont remises en cause ?

La référence constante aux préceptes donnés aux hommes par Dieu ne laisse entrevoir qu'occasionnellement chez Cyprien l'élaboration d'un droit spécifique qui concurrencerait le droit romain. Le *titulus* 44 du troisième livre de l'*Ad Quirinum* stipule ainsi que les chrétiens ne doivent pas faire appel à un juge païen : *Fideles inter se disceptantes non debere gentilem iudicem experiri*. Le *titulus* 62 (*Matrimonium cum gentilibus non iungendum*) interdit aux chrétiens le mariage avec les païens, injonction étayée par un riche dossier scripturaire. Dans le reste de son œuvre, Cyprien ne consacre pas de développement spécifique à ces questions. Le problème des mariages mixtes est cependant traité par d'autres auteurs des II^e et III^e siècles. Les prescriptions pauliennes généralement invoquées concernent les unions contractées avant la conversion d'un des conjoints ; l'Apôtre ne dit rien des unions mixtes qui sont envisagées. Les textes disponibles laissent entrevoir que de telles unions ont suscité des réserves voire la réprobation en raison des inconvénients qu'elles pouvaient engendrer, mais que l'on y recourait²² et qu'elles étaient sans doute inévitables. Dans le second livre de l'*Ad uxorem*, Tertullien insiste sur les dangers que fait naître ce type d'unions et s'appuie entre autres sur 1 Co 7, 39 pour justifier l'interdiction qu'il prononce. La situation se précise au IV^e siècle lorsque les conciles d'Elvire et d'Arles condamnent ces unions, moins sévèrement toutefois que les mariages avec les juifs et les hérétiques²³. L'*Ad Quirinum* énonce une interdiction sans ambiguïté. Cyprien mentionne entre autres textes pauliniens 1 Co 7, 39, tout comme le fait Tertullien à propos des secondes nocces. On trouve dans le *De lapsis* un écho de ce précepte. Parmi les signes de corruption de la *disciplina* que dénonce Cyprien figure le mariage avec les païens : *Iungere cum infidelibus*

²¹ *Acta Cypriani*, 1, 5. Y. Rivière, « Constantin, le crime et le christianisme : contribution à l'étude des lois et des mœurs de l'Antiquité tardive », *Antiquité tardive*, 10, 2002, p. 339-344, montre qu'aucune loi ne s'applique en réalité à la situation de Cyprien, qui procède ici à un déplacement rhétorique dans une logique de défense. Par ce biais, Cyprien manifeste également son respect à l'égard de l'autorité romaine.

²² *Ad uxorem*, II, 2, 1.

²³ Sur la question du mariage entre chrétiens et païens, voir J. Köhne, *Die Eben zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Paderborn, 1931 ; C. Munier, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, II, vol. 3. *L'Église dans l'Empire romain. Église et cité : II^e-III^e siècles*, Paris, Éditions Cujas, 1979, p. 26-27 ; Tertullien, *À son épouse*, éd. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, 1980, p. 35-44.

*vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi*²⁴. Ce très court passage est en fait une allusion à deux textes scripturaires, 1 Co 6, 15 et 2 Co 6, 14, qui sont précisément associés dans le dossier correspondant de l'*Ad Quirinum*.

L'exemple le plus clair d'une disposition qui infléchit le droit romain parce qu'il est incompatible avec la loi divine se trouve dans la lettre 1. Consulté par les prêtres et le peuple de Furnos, Cyprien fait état d'une règle conciliaire qui interdit de confier à un clerc une tutelle ou une curatelle, charge trop lourde pour pouvoir être exercée par un homme dont la disponibilité au service de l'Église doit être totale²⁵. Cette décision est présentée comme la traduction d'une volonté divine qui régissait déjà la vie d'Israël avant de s'appliquer à l'organisation de l'Église²⁶. Rappelée par Cyprien, la règle est réaffirmée par les conciles ultérieurs. La lettre 1 laisse entrevoir une correction de la législation romaine – où une fonction religieuse au sein du clergé chrétien n'est pas un motif de dispense – et l'adoption par les communautés chrétiennes d'une perspective différente en matière de désignation des tuteurs – fondée sur la disponibilité de la personne désignée²⁷. Dans une étude qui se propose d'évaluer l'influence du droit romain sur la pensée de Cyprien, A. Hoffmann note cependant la rareté du terme *ius* chez Cyprien²⁸ : l'évêque s'intéresse peu aux questions juridiques et ses écrits sont essentiellement tournés vers les questions morales et ecclésiologiques.

C'est à propos de la vie morale et spirituelle que les exhortations à respecter la loi divine sont les plus nombreuses. Parmi les prescriptions du troisième livre *Ad Quirinum* qui opposent le comportement des chrétiens à celui des païens, beaucoup relèvent du domaine moral et les dossiers ainsi constitués sont exploités en ce sens par Cyprien dans le reste de son œuvre²⁹.

La loi divine règle aussi bien la vie morale du chrétien que ses rapports avec les autorités païennes. Elle constitue une référence extérieure au cadre des lois de l'Empire, qui est cependant accepté dans la mesure où cela n'entraîne pas de pratique idolâtre, ainsi que l'énonce le *titulus* 37 et que le laisse deviner le traitement des conséquences de l'édit de Dèce. Préoccupé de morale et d'ecclésiologie, Cyprien n'aborde que rarement les problèmes juridiques qui pourraient résulter de cette règle.

L'Écriture, source de la lex diuina

En recourant dans l'*Ad Quirinum* à la technique de la compilation où sont placées sous un titre-sommaire qui en livre l'exégèse une ou plusieurs citations, Cyprien fait bien voir que les préceptes qui guident la vie des chrétiens ont leur source dans l'Écriture. L'examen des sens dévolus au mot *lex* confirme cette conception : le mot fait souvent référence au contenu des Écritures et décrit l'ensemble des normes édictées par Dieu ; il désigne plus rarement à une prescription particulière³⁰. Les autres termes utilisés par Cyprien pour parler des Écritures sont révélateurs du caractère impératif des principes qui y sont contenus : *praecepta, mandata, monita, magisteria*³¹. Contrairement à *lex, praeceptum* et *mandatum* sont utilisés

²⁴ *De lapsis* 6.

²⁵ Présentation de cette lettre par S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 29-38.

²⁶ *Ep.*, 1, 1, 2. Voir le commentaire de S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 35.

²⁷ J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, p. 43-44 ; cf. G. W. Clarke, *The Letters*, I, p. 152 et 155, n. 10 et S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 29-30.

²⁸ A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 298.

²⁹ Par exemple *Ad Quirinum*, III, 36, dont les citations sont utilisées dans le *De habitu uirginum* 8 et 12. Autre exemple : *Ad Quirinum*, III, 13 (*Non maledicendum*) et *De mortalitate* 4 (*Cogeris maledicere quod diuina lex prohibet*).

³⁰ Analyse détaillée de *lex* dans A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 50-56.

³¹ Recensement des mots désignant l'Écriture dans A. D'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, Beauchesne, 1922, p. 37 *sqq.* et surtout chez M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible*, p. 29-40.

en référence à des injonctions précises, souvent illustrées par la citation scripturaire correspondante³². Toute une série de verbes (*seruare, obseruare, tenere, custodire* etc.) rappelle que le chrétien doit garder intacts les commandements divins. En effet, le salut et la réalisation des promesses dépendent de l'observation scrupuleuse des préceptes³³. Par le biais des génitifs *Dei, Christi* ou *Domini* qui précisent ces différents noms, Cyprien présente l'Écriture comme la manifestation de la volonté de Dieu ou du Christ³⁴. Les prescriptions sont parfois explicitement rapportées au Christ par le biais de verbes comme *praecipere* ou *mandare*. La désignation du Christ comme *magister* ou comme *doctor*³⁵ montre que c'est le Christ qui est l'auteur des commandements. Cyprien les oppose à l'enseignement humain, qui doit être rejeté³⁶.

Que ce soit sous la forme d'un manuel de discipline chrétienne ou à l'occasion des problèmes qu'il eut à résoudre, l'œuvre de Cyprien insiste inlassablement sur l'obligation pour le chrétien de respecter la loi divine inscrite dans l'Écriture. Cette position a des implications littéraires, ecclésiologiques et spirituelles qu'il nous faut désormais évoquer.

L'ÉVÊQUE INTERPRÈTE DE LA *LEX DIUINA*

Cyprien situe toujours son propos sur le plan religieux, et non sur le plan social ou humain : les rapports entre loi divine et lois humaines ne sont abordés explicitement que de manière occasionnelle. L'Écriture tient naturellement une grande place dans ses textes, qu'il s'agisse de rappeler l'obéissance absolue que le chrétien doit aux préceptes qui y sont consignés ou que ceux-ci soient mis sous les yeux des lecteurs/auditeurs par le biais de citations. Le rôle de l'évêque, qui en est l'interprète, se trouve donc renforcé, ce que reflète également l'écriture de Cyprien. Nous ferons ici quelques remarques sur la place que réserve Cyprien aux citations explicites de la Bible.

Les conséquences ecclésiologiques

Le soin avec lequel Cyprien insiste sur l'obéissance du chrétien à la loi divine relève en partie d'un souci de direction pastorale : pour le clergé romain comme pour Cyprien, l'évêque a le devoir de diriger le troupeau qui lui est confié conformément aux prescriptions divines³⁷. Mais en voyant dans l'Écriture un « recueil de lois » et la consignation d'un ordre divin qui doit être préservé dans l'Église visible, Cyprien donne un

³² A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 79-80.

³³ A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 92-95. Cf. *De ecclesiae catholicae unitate* 15 ; *De zelo et liuore* 18. Les premiers mots du *De dominica oratione* célèbrent les *praecepta euangelica* : *Euangelica praecepta, fratres dilectissimi, nihil sunt aliud quam magisteria diuina, fundamenta aedificandae spei, firmamenta corroborandae fidei, nutrimenta fouendi cordis, gubernacula dirigendi itineris, praesidia obtinendae salutis.*

³⁴ A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 83-86.

³⁵ Par exemple dans le *De opere et eleemosynis* 7 : *Itaque in euangelio Dominus doctor uitae nostrae et magister salutis aeternae (...) inter sua mandata diuina et praecepta caelestia nihil crebrius mandat et praecipit quam ut etc.*

³⁶ Ainsi dans le *De ecclesiae catholicae unitate* 19, où Cyprien vise les schismes et les hérésies : *Quos [Coré, Dathan et Abiron] imitantur scilicet atque sectantur qui, Dei traditione contempta, alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt.* Cf. aussi *Ep.*, 63, 14, 2.

³⁷ Voir par exemple ce qu'il dit de son action dans la lettre 20, 1, 1 adressée au clergé romain : *Absens tamen corpore nec spiritu nec actu nec monitis meis desui quominus secundum Domini praecepta fratribus nostris in quibus possem mea mediocritate consulerem.* Dans la lettre 8, le clergé romain qui, depuis la vacance du siège épiscopal, assume la direction de la communauté insiste aussi sur les devoirs de pasteur du chef : il doit « garder le troupeau » (*custodire gregem*), c'est-à-dire exhorter à ne pas sacrifier et inciter à la pénitence ceux qui sont tombés. Assumant complètement les devoirs de l'évêque, le clergé romain agit en « gardant devant les yeux la crainte de Dieu » (*ante oculos habentes timorem Dei* ; *Ep.*, 8, 2, 2).

poinds accru à l'évêque puisque celui-ci, en vertu de sa fonction et de sa connaissance des Écritures, est l'interprète la *lex diuina*³⁸.

Représentant du Christ au sein de l'Église dont il a la charge et successeur des apôtres³⁹, l'évêque est en effet responsable de la préservation de leur enseignement. Il doit rappeler la *lex diuina*, et la traduire en règles applicables à la situation présente, aussi bien en ce qui concerne la vie individuelle que la vie de l'Église. Sa fonction de direction morale et spirituelle se double d'une fonction de juge : la *lex diuina* constitue en effet une référence à partir de laquelle l'évêque décide de la légitimité de tel ou tel comportement⁴⁰. Au fil des événements qui jalonnent son épiscopat, Cyprien est amené à préciser sa réflexion sur le rôle de l'évêque. La question des billets de paix, brandis par les *lapsi* avides d'être réintégrés dans l'Église, contraint Cyprien à préciser les limites du pouvoir des martyrs en matière de réconciliation : ces *libelli* n'ont pas valeur d'absolution, ce sont seulement des « recommandations » que les évêques pourront prendre en compte lors de l'examen de chaque cas⁴¹. Cyprien réaffirme à cette occasion que c'est à l'évêque qu'il revient d'apprécier le degré de culpabilité de chacun et de décider de la pénitence adéquate : en vertu du pouvoir de lier et de délier remis par Jésus à Pierre, l'évêque dispose du pouvoir d'excommunier et de réconcilier⁴². Même si la décision de l'évêque ne préjuge pas du jugement de Dieu⁴³, le pardon de l'Église est néanmoins une nécessité absolue : le chrétien ne peut mener une vie conforme aux préceptes divins que dans l'Église⁴⁴.

Dans la lettre 74, Cyprien affirme clairement que la capacité à interpréter la loi et à juger que possède l'évêque n'est pas seulement liée à sa fonction, mais qu'elle repose aussi sur sa connaissance de l'Écriture. L'évêque doit faire preuve de douceur et d'humilité, qualités qui lui permettent de s'instruire afin de mieux enseigner :

Fit autem studio praesumptionis et contumaciae ut quis magis sua prava et falsa defendat quam ad alterius recta et uera consentiat. Cui rei prospiciens beatus apostolus Paulus ad Timotheum scribit et monet episcopum non litigiosum nec contentiosum, sed mitem et docibilem esse debere. Docibilis autem ille est qui est ad discendi patientiam lenis et mitis. Oportet enim episcopos non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet qui cotidie crescit et proficit discendo meliora.

Il arrive malheureusement que par présomption et entêtement on défende son opinion, fautive et mauvaise, plutôt que de se rallier à celle d'autrui, même juste et vraie. C'est à quoi pense le bienheureux apôtre Paul, quand, écrivant à Timothée, il l'avertit qu'un évêque ne doit pas être querelleur ni opiniâtre, mais doux et docile. Or celui-là est docile, qui est assez doux et facile pour avoir la patience de s'instruire. Il faut, en effet, que les évêques non

³⁸ Nous reprenons ici les analyses d'A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 307-308 ; « Die Kirche : heilig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago », *Väter der Kirche, Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Festgabe für H.-J. Sieben, éd. J. Arnold, Paderborn, Schöningh, 2004, p. 365-388.

³⁹ Sur la fonction épiscopale, voir la lettre 3, commentée par S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 63-89. Pour Cyprien, à travers l'évêque et l'Église, c'est Dieu qui est à l'œuvre. Les visions de Cyprien sont par exemple le signe du déploiement de cette activité ; la volonté divine se manifeste aussi lors de l'élection de l'évêque. Cf. A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 88.

⁴⁰ A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 95-101.

⁴¹ Cf. S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 439-440.

⁴² Cf. Mt 16, 18-19 (M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible*, p. 309-312). Sur la manière dont Cyprien utilise ce texte, voir par exemple *Ep.* 33, 1.

⁴³ Cf. *Ep.*, 55, 18, 1. Voir S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 440-441.

⁴⁴ C'est le sens des passages qui affirment l'impossibilité du salut en dehors de l'Église (*Ep.*, 73, 21, 2 ; *Ep.*, 4, 4, 3). Sur le lien entre réintégration dans l'Église et pardon de Dieu, voir S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 441-442.

seulement enseignant, mais encore s'instruisent, car justement on enseigne mieux quand on gagne tous les jours et qu'on fait des progrès en s'instruisant⁴⁵.

Dans la manière dont Cyprien rend compte de ses décisions, l'Écriture joue un rôle fondamental : si les mesures adoptées sont contraignantes, c'est parce qu'elles sont la stricte application des prescriptions scripturaires. Le discours de Cyprien se présente donc comme la traduction de la loi divine que renferme l'Écriture en normes. Cyprien fait face à des situations nouvelles, nées des circonstances difficiles qui marquent son épiscopat. Faire remonter les décisions à un précepte scripturaire revient à en nier la nouveauté : Cyprien montre que c'est à partir de la Bible que les cas concrets sur lesquels il doit se prononcer reçoivent une réponse appropriée. Les lettres 20, 55 et 74 nous serviront d'exemple.

Dans la lettre 20, adressée au clergé romain pendant la persécution de Dèce, Cyprien justifie sa décision de quitter Carthage et défend son action en tant qu'évêque⁴⁶. Cette lettre constitue donc le commentaire par Cyprien de tout un pan de son activité et permet d'entrevoir la manière dont il conçoit son rôle. Pour montrer qu'il a pleinement assumé sa fonction d'évêque malgré son exil volontaire, Cyprien joint à son envoi un dossier de treize lettres qui témoigne de son action pendant cette période et le commente brièvement. Il a administré son Église « selon les préceptes du Seigneur » (*secundum Domini praecepta*). Sous une forme ou sous une autre, la précision revient de manière insistante pour justifier ses décisions⁴⁷. Son départ de Carthage, critiqué par le clergé romain, est, lui aussi, conforme aux *mandata Domini* (§ 1, 1). S'il n'indique pas ici quels sont les textes auxquels renvoie le terme *mandata*, Cyprien est plus précis dans le *De lapsis* (§ 10) où il cite Is 52, 11, Ap 18, 4 et Mt 10, 23 pour montrer que le Seigneur a ordonné de fuir pendant la persécution. La lettre 20 comporte enfin une dénégation significative. La décision de donner l'absolution aux apostats mourants en possession d'un billet de paix délivré par les martyrs aménage la position précédemment arrêtée – attendre le retour à la paix et reporter à un concile la détermination des modalités de leur réadmission, qui ne peut de toute façon avoir lieu qu'après une longue pénitence. À ce sujet, Cyprien se défend d'avoir promulgué une loi : *neq in hoc legem dedi*. Il s'agit, selon lui, d'une mesure transitoire, dictée par les circonstances : la clause relative au billet de paix est, semble-t-il, destinée à apaiser la situation en prenant en compte le pouvoir d'intercession des martyrs⁴⁸.

Le sort des *lapsi* est examiné par les évêques lors d'un concile qui se réunit au printemps 251 : ceux qui ont achetés des certificats sont réintégrés, tandis que les *sacrificati* pénitents ont l'assurance d'être réconciliés *in exitu*. La lettre 55, écrite à la fin 251 ou au début de l'année 252 à Antonianus, revient sur ces dispositions et justifie ce qui pourrait apparaître comme un revirement laxiste⁴⁹. Cette longue lettre offre donc un regard rétrospectif sur la première phase de la crise. La décision adoptée conjointement par les évêques africains et l'Église de Rome est présentée comme un moyen terme entre laxisme et rigorisme. Elle a été prise après examen et confrontation des textes scripturaires qui défendaient les deux positions : *scripturis diu ex utraque parte prolatis temperamentum salubri moderatione librauimus*⁵⁰. Ces dispositions sont présentées comme une prise en compte, mûrement réfléchie, des

⁴⁵ *Ep.*, 74, 10, 1 ; trad. Bayard (Saint Cyprien, *Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres 1925). Les correspondants de Cyprien louent ses qualités d'enseignant, cf. *Ep.*, 77, 1, 1 : *Dum enim non desinis tractatibus tuis sacramenta occulta nudare, sic nos in fidem facis crescere et de saeculo homines ad credulitatem accedere*.

⁴⁶ Présentation de cette lettre par G. W. Clarke, *The Letters*, I, p. 304-312 et S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 376-385.

⁴⁷ *Secundum legem fidei ; contra euangelii legem* (§ 2, 1) ; *ad dominica praecepta reuocarem* (§ 2, 2). Cf. S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 379.

⁴⁸ *Ep.*, 20, 3, 1. Sur ce point, voir S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 413 et 443.

⁴⁹ Cf. *Ep.*, 55, 2, 2.

⁵⁰ *Ep.*, 55, 6, 1.

circonstances (fin de la persécution et retour à la paix)⁵¹. Mais les principes qui les guident, souci pastoral d'assurer le salut du plus grand nombre et de préserver l'unité, reçoivent également une justification scripturaire⁵².

Notre dernier exemple est tiré de la lettre 74, où Cyprien énonce les critères selon lesquels une tradition peut être jugée légitime. Sur la question de savoir si les hérétiques qui demandaient leur entrée dans l'Église devaient être baptisés ou non, les pratiques romaines et africaines divergeaient. Les Africains, jugeant non valide le baptême dispensé par les hérétiques, exigent un nouveau baptême, tandis que les Romains se contentent de l'imposition des mains. Dans la lettre 74, Cyprien discute quelques éléments de la réponse – non conservée – adressée par Étienne aux évêques d'Afrique. Comme le montre l'injonction par laquelle débute l'extrait commenté, Étienne présente la pratique romaine comme conforme à la tradition : *nihil innouetur nisi quod traditum est*⁵³. Cyprien est conduit à rappeler selon quels critères un enseignement peut être reçu, et en premier lieu qu'il faut faire ce que Dieu a prescrit dans l'Écriture : *Ea enim facienda esse quae scripta sint Deus testatur* (§ 2, 2). Dieu et l'Écriture sont l'unique critère de la vérité. Pour déterminer la légitimité de la *traditio* suivie par les Romains, il faut donc déterminer si elle est d'origine divine, si elle est conforme à l'enseignement de l'Évangile et des apôtres : *Vnde est ista traditio ? Vtrumne de dominica et euangelica auctoritate descendens an de apostolorum mandatis atque epistulis ueniens ?* (§ 2, 3)⁵⁴. La démonstration fait appel à plusieurs couples de notions opposées : enseignement humain et préceptes divins⁵⁵ ; coutume, définie comme erreur ancienne, et vérité⁵⁶ ; erreur et vérité⁵⁷. Les lettres sur le baptême des hérétiques offrent l'exemple d'une argumentation en faveur de la pratique africaine fondée sur l'examen serré des textes scripturaires, de ceux qui vont dans le sens de la thèse cyprianique comme de ceux allégués par ses adversaires⁵⁸.

Comme le montrent ces trois textes, dans le discours de Cyprien, chargé d'instruire les fidèles et de les guider, l'Écriture apparaît toujours comme la source et la justification des préceptes énoncés⁵⁹. L'évêque de Carthage se présente souvent comme celui qui s'efface derrière le texte scripturaire ou la parole de Dieu, qu'il se contente de relayer. Cette posture est clairement affirmée dans la préface des florilèges scripturaires où elle est explicitement érigée en principe de composition. Dans les lettres et les autres traités, les exhortations de Cyprien prennent la suite des injonctions tirées de l'Écriture qu'elles amplifient⁶⁰. Les

⁵¹ *Ep.*, 55, 7, 2.

⁵² G. W. Clarke, *The Letters*, III, p. 163 note : « The biblical level at which the case is argued in the letter is remarkable ». Voir à titre d'illustration le § 15 où Cyprien, préoccupé du salut du plus grand nombre, explique pourquoi la pénitence des *libellatici* ne doit pas être repoussée.

⁵³ *Ep.*, 74, 1, 2.

⁵⁴ De même, au § 10, 2 : *Nam si ad diuinae traditionis caput et originem reuertamur, cessat error humanus* ; au § 10, 3 : *Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes praecepta diuina seruantes, ut si in aliquo nutauerit et uacillauerit ueritas, ad originem dominicam et ad euangelicam atque apostolicam traditionem reuertamur et inde surgat actus nostri ratio unde et ordo et origo surrexit.*

⁵⁵ *Ep.*, 74, 3, 1 : *quae ista obstinatio est quae praesumptio humanam traditionem diuinae dispositioni antepone nec animaduertere indignari et irasci Deum, quotiens diuina praecepta soluit et praeterit humana traditio.*

⁵⁶ *Ep.*, 74, 9, 2 : *Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet quominus ueritas praeualeat et uincat. Nam consuetudo sine ueritate uetustas erroris est.*

⁵⁷ *Ep.*, 74, 10, 2 : *In compendio est autem apud religiosas et simplices mentes et errorem deponere et inuenire atque eruere ueritatem.*

⁵⁸ Voir par exemple la lettre 73, et en particulier la discussion d'Ac 8, 14-17 au § 9 et de Ph 1, 18 au § 14.

⁵⁹ C'est parfois explicitement affirmé, voir par exemple *De opere et eleemosynis* 5 : *Remedia propitiando Deo ipsius Dei uerbis data sunt, quid deberent facere peccantes magisteria diuina docuerunt, operationibus iustis Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari.* Cf. aussi *Ep.*, 67, 1, 2.

⁶⁰ Cf. P. Siniscalco, dans son introduction à Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église (De ecclesiae catholicae unitate)*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 41 : ce n'est qu'à la fin du traité, aux paragraphes 23 et 27, que Cyprien

enseignements sont généralement justifiés par plusieurs textes bibliques dont est ainsi mise en évidence la convergence.

Respecter les commandements du Seigneur transmis par l'Écriture : cette idée récurrente est révélatrice de la pensée de Cyprien. Cependant une « lecture juridique » des textes scripturaires ne peut suffire à rendre compte de la manière dont Cyprien remplit sa fonction d'évêque. Alors que beaucoup de travaux contemporains s'interrogent sur les mobiles de son activité et sur le rôle que les circonstances ont pu jouer⁶¹, le principe explicitement posé par Cyprien selon lequel la Bible fournit la réponse à chaque situation déplace le problème et devrait d'abord conduire à une étude de l'exégèse de Cyprien⁶². L'application à une situation concrète de la *lex diuina* requiert en effet une interprétation, donc une exégèse particulière. L'enjeu est tout aussi important dans les florilèges scripturaires : le *titulus*, le choix des textes, leur découpage, sont autant d'éléments qui orientent la lecture⁶³. On notera par ailleurs que Cyprien sait se démarquer d'une application mécanique des règles immuables découlant de l'Écriture au nom de principes – l'unité, la concorde, la charité, la miséricorde – qui sont eux mêmes inscrits dans l'Écriture. C'est le cas par exemple lorsque, devant la menace d'une reprise de la persécution, Cyprien décide la réintégration de tous les *lapsi* pénitents⁶⁴.

La place des citations scripturaires

La prééminence accordée à la *lex diuina* détermine aussi la pratique d'écrivain de Cyprien, qu'il s'agisse du style, des genres littéraires et du type d'argumentation. La place que reçoivent les citations apparaît comme le corollaire d'une ecclésiologie où l'évêque occupe une position dominante.

L'évêque de Carthage introduit toujours les citations littérales de l'Écriture par le biais de formules particulièrement nettes. Explicitement démarquée du reste du discours, l'Écriture est ainsi mise sous les yeux des lecteurs ou des auditeurs⁶⁵. S'il faut chercher une motivation stylistique à cette pratique, ce n'est pas, comme on l'a parfois dit, pour prendre ses distances avec une langue biblique jugée trop médiocre⁶⁶, mais parce que l'Écriture, qui

exhorte en son nom propre. Au début du *De mortalitate*, Cyprien présente son propos comme directement tiré de l'Écriture : *sermone de dominica lectione concepto*.

⁶¹ Voir à titre d'exemple le récent travail de L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London, Duckworth, 2004, p. 27-33 : l'auteur voit dans l'épiscopat de Cyprien une succession d'« improvisations ». Cyprien construit son personnage, en usant de figures différentes (le visionnaire, le martyr, l'évêque) au gré des circonstances pour renforcer sa position et la cohésion de son Église. L'auteur s'oppose aux analyses qui professent que la pratique de Cyprien est constante et qu'elle est le reflet de sa théologie.

⁶² M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible*, est surtout un répertoire des citations bibliques ponctuellement commentées ; A. Brent, « Cyprian's Exegesis and Roman Political Rhetoric », *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, I, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2000, p. 145-158, tente de cerner la méthode exégétique de Cyprien : il appliquerait dans le domaine exégétique les modèles rhétoriques hérités sa formation profane ; la manière dont il conduit l'Église reflète les pratiques juridiques et politiques de la société romaine. A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 90, mentionne en passant l'importance de l'exégèse.

⁶³ L'œuvre de Cyprien témoigne ainsi de l'existence de différentes traditions exégétiques, par exemple sur la fuite en temps de persécution ou sur le baptême des hérétiques. Sur la fuite en temps de persécution, voir l'échange entre le clergé romain et Cyprien (*Ep.*, 8 et 20).

⁶⁴ Voir sur ce point V. Saxer, « La Bible chez les Pères latins du III^e siècle », p. 362 et S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 442.

⁶⁵ Sur ces formules, voir J.-C. Fredouille, dans Cyprien de Carthage, *À Démétrien*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 135 ; M. Poirier, dans Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 169-170.

⁶⁶ Par exemple M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible*, p. 45.

réunit les qualités stylistiques de concision et clarté⁶⁷, possède à elle seule la force d'emporter l'adhésion : la vérité s'impose d'elle-même et rend inutile toute parole supplémentaire. Dans la préface de l'*Ad Fortunatum*, Cyprien oppose ainsi aux *tarditates atque ambages sermonis humani* la parole de Dieu qu'il met sous les yeux de son correspondant : *ponenda illa sola quae Deus loquitur*⁶⁸. Les formules qui introduisent les citations servent non seulement à mettre en valeur le texte biblique et à donner de la solennité au propos, mais en conditionne aussi l'interprétation. La tournure minimale est *sicut scriptum est* : la citation vient étayer les paroles de Cyprien. La formule connaît des variantes avec des verbes qui signalent la valeur d'exhortation et d'enseignement de la citation : *sicut apostolus excitat et hortatur* ; *sicut idem apostolus docet rursus et monet dicens*⁶⁹. Le verbe introducteur – parfois redoublé⁷⁰ – est souvent intégré à des propositions syntaxiquement plus élaborées qui déterminent l'exégèse du texte : *Denique et apostolus Paulus instruens et monens, ut qui inluminati Christi lumine tenebras nocturnae conversationis euasimus in factis atque in operibus luminis ambulemus, scribit et dicit* (suit Rm 13, 12-13)⁷¹.

L'importance de l'Écriture est également perceptible dans le recours, à deux reprises, au genre du florilège scripturaire. L'*Ad Quirinum* et l'*Ad Fortunatum* s'inscrivent dans la tradition de la compilation antique, comme le montrent leurs préfaces respectives⁷². Le choix de cette forme littéraire, où chaque précepte est suivi des textes scripturaire qui le fondent, montre bien que la vie du chrétien est conçue comme une succession d'obligations que l'on peut détailler et dont la source se trouve dans l'Écriture⁷³.

Si l'*Ad Quirinum* n'est pas lié à des circonstances particulières, tel n'est pas le cas de l'*Ad Fortunatum*, manifestement écrit à la veille d'une persécution, sans doute en 257⁷⁴. Alors que le martyre est au cœur de la vie chrétienne de ce temps et de beaucoup de ses œuvres, Cyprien ne lui a pas consacré de traité. Le texte intitulé *Ad Fortunatum*, et souvent sous-titré dans les manuscrits *De exhortatione martyrii*, est en effet un florilège scripturaire dont les principes, tels que Cyprien les expose dans la préface, sont identiques à ceux de l'*Ad Quirinum* : l'*Ad Fortunatum* n'est donc pas le traité en forme, que lui réclamait son

⁶⁷ Cf. E. Gallicet, « Cipriano et la Bibbia : *Fortis ac sublimis uox* », *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 43-52.

⁶⁸ *Ad Fortunatum, praef.* 4. L'idée revient à plusieurs reprises, par exemple dans le *De ecclesiae catholicae unitate* 4 : *Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilius compendio ueritatis ; loquitur Dominus ad Petrum ...* [suit la citation de Mt 16, 18-19]. Cf. aussi *De dominica oratione* 28.

⁶⁹ *De zelo et liuore*, 14.

⁷⁰ Sur le redoublement dans les formules introduisant les citations scripturaire, cf. J.-C. Fredouille, Cyprien de Carthage, *À Démétrien*, p. 135 et 136 et S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 432.

⁷¹ *De zelo et liuore*, 10.

⁷² Cf. S. Deléani, « Les titres de saint Cyprien : forme et fonction », *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Actes du colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994, éd. J.-C. Fredouille et al., Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 396-425 ; « La syntaxe des titres dans les recueils scripturaire de saint Cyprien », *Recherches augustiniennes*, 29, 1996, p. 91-112.

⁷³ La vision de la Bible comme une collection de prescriptions peut elle-même s'appuyer sur des textes scripturaire que cite Cyprien, par exemple Mc 7, 9 ou Mt 19, 17, cf. M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible*, p. 36.

⁷⁴ Trois dates sont donc en théorie possibles : 250, 253 et 257. Cependant des critères internes – l'enrichissement du dossier scripturaire sur le martyre, l'évolution du genre du florilège par rapport à l'*Ad Quirinum* – rendent plus probable la date de 257. À la suite de son étude sur le martyre des sept frères Maccabées, S. Deléani, « Une typologie du martyre chrétien : la Passion des frères Maccabées et de leur mère selon saint Cyprien », *Figures de l'Ancien Testament*, Strasbourg, Impr. de l'Université des sciences humaines, 1989, p. 212, conclut que, si l'étude de l'épisode ne permet pas de dater assurément l'*Ad Fortunatum*, elle fait ressortir un certain nombre de traits (maîtrise dans le traitement de l'épisode, qui résume tout l'enseignement de l'évêque sur le martyre, profondeur de la méditation allégorique, en particulier sur la mère image de l'Église, l'attente eschatologique, très forte, tout comme dans la lettre 76) qui invitent à proposer une date assez tardive, pendant la persécution de Valérien.

correspondant, mais Cyprien lui a fourni la matière d'un traité : *ut non tam tractatum meum uidear tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse*⁷⁵. À la différence de l'*Ad Quirinum*, les citations sont toutefois plus amplement commentées, faisant de l'*Ad Fortunatum* un texte intermédiaire entre la sécheresse du florilège *Ad Quirinum* et les traités proprement dits. Ces deux textes montrent que la compilation tirée de l'Écriture est sentie comme une forme efficace lorsqu'il s'agit de présenter un manuel de vie chrétienne où la morale est fondée sur l'Écriture mais aussi lorsqu'il faut traiter d'un sujet brûlant comme le martyr.

Les citations scripturaires jouent également un rôle essentiel dans l'argumentation. Cela explique en partie pourquoi certains traités ne peuvent être datés avec précision. C'est le cas par exemple du traité intitulé *De opere et eleemosynis*. Le biographe de Cyprien, Pontius, rapporte que, pendant l'épidémie qui ravageait Carthage, l'évêque prêchait pour encourager les fidèles à aider les pauvres⁷⁶. Cette période constitue donc une date plausible pour un opuscule qui porte précisément sur ce sujet. Cependant, comme le fait remarquer Michel Poirier, aucun élément du texte ne permet d'étayer cette hypothèse. L'argumentation de Cyprien ne s'appuie pas sur des circonstances historiques qui auraient rendu plus urgente la pratique de l'aumône ; elle est d'abord théologique (la bonté de Dieu à l'égard des hommes leur offre par ce biais un moyen de racheter leurs fautes) et largement fondée sur l'Écriture⁷⁷.

LEGIS AC DISCIPLINAE MEMOR OU LA DEFINITION DU PARFAIT CONFESSEUR

L'obéissance aux commandements est pour Cyprien une exigence fondamentale qui s'impose au chrétien dans tous les aspects de sa vie. En refusant de sacrifier aux idoles, confesseurs et martyrs ont obéi à la loi divine et, lorsqu'il évoque ces figures, Cyprien a toujours soin de le rappeler. Mais dans ces textes, la précision ne vise pas toujours le geste héroïque : elle s'ajoute plutôt à son évocation. L'exemple de la lettre 27 montrera l'apport de ces mentions à la définition du *uerus confessor* (*Ep.*, 14, 3, 2) tel que le conçoit Cyprien.

Une redéfinition du geste héroïque

Dans la lettre 27, écrite au milieu ou à la fin de l'été 250, Cyprien informe le clergé romain des activités du confesseur Lucianus qui fait distribuer massivement des billets de paix au nom du martyr Paul et qui vient d'envoyer une lettre à Cyprien⁷⁸ le mettant en demeure de réintégrer les *lapsi* auxquels les confesseurs ont donné la paix. Les initiatives de Lucianus encouragent les *lapsi* à exiger des responsables de communautés leur réintégration. À la conduite de Lucianus, Cyprien oppose celle de Mappalicus, l'un des premiers martyrs carthaginois, mort sans doute à la mi-avril de la même année :

cum Mappalicus martyr cautus et uerecundus, legis ac disciplinae memor, nullas contra euangelium litteras fecerit, sed tantum domestica pietate commotus matri et sorori suae quae lapsae fuerant mandauerit pacem dari.

Cependant, Mappalicus, qui est martyr, mais prudent et discret, se souvenant de la loi et de la discipline, n'a point écrit de lettre à l'encontre de l'Évangile, mais seulement dans un

⁷⁵ *Ad Fortunatum, praef.* 3. L'auteur compare son florilège à la laine de l'agneau avec laquelle Fortunatus pourra confectionner un vêtement à sa mesure.

⁷⁶ Pontius, *Vita Cypriani*, 9, 8.

⁷⁷ Voir à ce sujet les observations faites par M. Poirier dans Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes*, p. 18-19, 189-190. Le rappel des préceptes est toujours suivi des textes qui sont à l'origine de ces injonctions (p. 36-40).

⁷⁸ Il s'agit de la lettre 23.

sentiment de piété filiale, a mandé de donner la paix à sa mère et à sa sœur qui sont tombées⁷⁹.

Pour décrire l'attitude de Mappalicus, Cyprien emploie l'expression *legis ac disciplinae memor*. Souvent associé à *lex*, le terme *disciplina* désigne l'ensemble des règles qui traduisent la *lex divina*⁸⁰. L'adjectif *memor* sert à caractériser l'attitude de ceux qui sont restés fidèles aux commandements divins⁸¹, et en particulier ceux qui ont refusé de sacrifier aux idoles. Dans l'*Ad Fortunatum*, Mattathias est ainsi décrit comme *praecepti memor*⁸². Toutefois, dans la lettre 27, la précision *legis ac disciplinae memor* ne décrit pas seulement le refus de l'apostasie. Pour comprendre la portée véritable de l'expression, il est nécessaire de comparer l'évocation de Mappalicus avec d'une part le récit que Cyprien fait de son martyr dans la lettre 10 et d'autre part le portrait de Lucianus dans la lettre 27.

La lettre 10, adressée à un groupe de confesseurs incarcérés à Carthage, est la *laudatio* des premiers martyrs de la persécution de Dèce, dont le morceau de bravoure est le supplice de Mappalicus⁸³. Dès les premières lignes, Cyprien célèbre la *fides* et la *uirtus* de ses correspondants⁸⁴ : leur vaillance spirituelle et physique est mise en valeur par l'évocation des tortures subies (§ 2, 2) et par l'exploitation du cliché *stetit immobilis*⁸⁵. De Mappalicus, Cyprien loue le témoignage de vaillance et de foi (*uirtutis ac fidei testimonio*)⁸⁶. Dans la lettre 27, Mappalicus est décrit comme *cautus et uerecundus, legis ac disciplinae memor*. Ces adjectifs rappellent le portrait, dans cette même lettre, de Celerinus qui a lui aussi confessé sa foi : c'est un *bonus et robustus confessor* (§ 3, 2), mais il est surtout *moderatus et cautus et humilitate ac timore sectae nostrae uerecundus* (§ 3, 2). Ces deux figures s'opposent à celle de Lucianus. Lucianus est un homme d'une foi ardente (*fide calidus*) et d'un courage robuste (*uirtute robustus*)⁸⁷. On retrouve là un rapprochement récurrent chez Cyprien qui fait de la foi (*fides*) et de la vaillance (*uirtus*) des qualités essentielles du martyr⁸⁸. En revanche Cyprien ajoute que Lucianus est *bene minus dominica lectione fundatus* (§ 1, 1) ; un peu plus loin, il est présenté comme *circa intellegentiam dominicae lectionis ut dixi minus peritus* (§ 3, 2) et enfin *praecepti et legis ignarus* (§ 3, 3).

Lucianus, Celerinus et Mappalicus ont en commun d'avoir vaillamment confessé leur foi. Leur comportement diverge en revanche sur la question des *libelli pacis*, ces certificats délivrés par les confesseurs mourants à ceux qui ont failli et qui attestent que les martyrs intercéderont pour eux. Contrairement à Lucianus, Mappalicus a octroyé des billets de paix avec circonspection : nominatifs, ils ont été délivrés par piété filiale (*domestica pietate commotus*). La lettre 21, adressée par Celerinus à Lucianus et que Cyprien joint à sa lettre au

⁷⁹ *Ep.*, 27, 1, 1 ; trad. Bayard.

⁸⁰ A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht*, p. 74-79.

⁸¹ Sur *memor*, voir le commentaire de M. Réveillaud dans Saint Cyprien, *L'oraison dominicale*, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 160-163.

⁸² *Ad Fortunatum* 5. La figure de Mattathias illustre le *titulus* : *Quod sic idolatriae indignetur Deus ut praeceperit etiam eos interfici qui sacrificare et seruire idolis suaserint*.

⁸³ *Ep.*, 10, 4. Pour une étude de ce passage, cf. S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 225-226.

⁸⁴ *Ep.*, 10, 1, 1 : *Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide et uirtute uestra ; § 1, 2 : exemplum uirtutis et fidei praebuerunt*.

⁸⁵ L'expression *stetit immobilis* a été étudiée par J. Fontaine, « Un cliché de la spiritualité antique tardive : *stetit immobilis* », *Romanitas - Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, éd. G. Wirth, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1982, p. 528-552. J. Fontaine montre l'importance de Cyprien dans la relecture martyriale de ce cliché héroïque, d'abord militaire puis stoïcien.

⁸⁶ *Ep.*, 10, 4, 1.

⁸⁷ *Ep.*, 27, 1, 1.

⁸⁸ Cf. S. Deléani, *Lettres 1-20*, p. 224.

clergé romain, montre que Celerinus fait également des demandes circonstanciées, réservées à un petit nombre de personnes⁸⁹. Les qualités dont Cyprien pare Mappalicus et Celerinus soulignent leur réserve et les limites dans lesquelles ils exercent leur pouvoir. Lucianus est lui présenté comme méconnaissant les Écritures. Aux yeux de Cyprien, celui qui agit mal par ignorance est excusable⁹⁰. Dans le triple courrier qu'il adresse aux confesseurs, au clergé et au peuple (lettres 15-17), les confesseurs sont relativement ménagés, et c'est le clergé qui porte la responsabilité de la situation car il n'a instruit les confesseurs et les *lapsi* comme il en avait le devoir. Mais celui qui, instruit de la vérité, persévère dans l'erreur est désormais sans excuse. Or Lucianus a déjà bénéficié de l'enseignement de Cyprien, comme celui-ci prend soin de le rappeler⁹¹ : la fin de la lettre 15 détaillait en effet les modalités de délivrance des *libelli pacis*. En reconnaissant aux martyrs le pouvoir de pardonner, Lucianus enfreint les règles relatives à la pénitence et porte gravement atteinte au pouvoir de l'évêque⁹².

La précision apportée par Cyprien sur la parfaite soumission d'un martyr à la loi divine et aux règles qui en sont l'expression ne se rencontre pas seulement à propos des *libelli pacis*. Dans la lettre 13, l'évêque félicite tout d'abord ses correspondants pour leur *fides* et leur *uirtus*. Très vite cependant, la lettre se transforme en une sévère admonestation. Cyprien blâme l'inconduite des confesseurs : débauche, orgueil, rivalités et jalousie, cohabitation avec des femmes. À chaque défaillance, il oppose une citation scripturaire destinée à mettre en évidence les manquements des confesseurs à la *lex diuina*. Le confesseur qui se conduit mal est décrit comme *immemor et factorum quae ille [le Christ] gessit et mandatorum quae nobis uel per se uel per apostolos suos tradidit*⁹³. L'exigence de tranquillité (*quies*), d'humilité (*humilitas*) et de bonne conduite (*bonorum morum tranquillitas*) s'impose certes à tous les chrétiens, mais elle constitue un devoir encore plus impérieux pour les confesseurs qui sont devenus un exemple pour le reste de l'Église et dont la conduite doit faire voir que la vie chrétienne implique la reproduction des actions et paroles du Christ.

Comme le montrent les lettres 13 et 27, au geste héroïque qui fait la gloire des confesseurs et des martyrs est indissociablement liée l'obéissance à la loi divine. Cette idée, perceptible dès les premières lettres aux confesseurs et martyrs⁹⁴, est reprise avec insistance par la suite. Dans la lettre 37, éloge particulièrement soigné des confesseurs romains Moyses et Maximus écrit pendant les premières semaines de 251, Cyprien exalte à plusieurs reprises la *uirtus* et la *fides* de ses correspondants⁹⁵. Il précise cependant que leur pouvoir d'intercession est fondé non seulement sur leur courage, mais aussi sur une vie marquée par le respect de la *lex diuina*⁹⁶. Aux évêques numides condamnés aux mines pendant la persécution de Valérien (lettre 76), Cyprien écrit que le martyr viendra couronner une vie

⁸⁹ Sur cette lettre, cf. G. W. Clarke, *The Letters*, I, p. 312-330.

⁹⁰ Cf. *Ep.*, 16, 3, 1 ; 63, 17, 2 ; 73, 13, 1-2.

⁹¹ *Ep.*, 27, 2, 1.

⁹² Comme en témoigne la manière dont Cyprien résume la lettre que Lucianus lui a adressée (§ 2, 1) : *Lucianus epistulam scripsit, qua paene omne uinculum fidei et timor Dei et mandatum Domini et euangelii sanctitas et firmitas solueretur.*

⁹³ *Ep.*, 13, 4, 3.

⁹⁴ Dans la lettre 6, l'une des qualités reconnues à Felicissimus est précisément d'être *quietus* et *sobrius*.

⁹⁵ Cf. *Ep.*, 37, 1, 1 ; 1, 3 ; 3, 1 ; 4, 2.

⁹⁶ *Ep.*, 37, 4, 2 : *Quid enim petitis de indulgentia Domini quod non impetrare mereamini ? Qui sic Domini mandata seruastis, qui euangelicam disciplinam sincero fidei uigore tenuistis, qui incorrupto honore uirtutis cum praeceptis Domini et cum apostolis eius fortiter stantes nutantem multorum fidem martyrii uestri ueritate solidastis. Vere euangelii testes et uere martyres Christi radicibus eius innixi, super petram robusta mole fundati, disciplinam cum uirtute iunxistis, ad timorem Dei ceteros prouocastis, martyria uestra exempla fecistis.*

passée à observer fidèlement les commandements du Seigneur. Ce portrait des confesseurs précède l'éloge des instruments de leur supplice, le bâton, les chaînes et la mine⁹⁷.

Le lien étroit qu'établit Cyprien entre le geste de la confession et la pratique des vertus chrétiennes est amplement développé dans le traité sur l'unité de l'Église :

Confessio exordium gloriae est non meritum iam coronae, nec perficit laudem sed initiat dignitatem ; cumque scriptum sit : « Qui perseveraverit usque ad finem hic saluus erit », quicquid ante finem fuerit, gradus est quo ad fastigium salutis ascenditur non terminus quo iam culminis summa teneatur. Confessor est : sed post confessionem periculum maius est, quia plus adversarius prouocatus est. Confessor est : hoc magis stare debet cum Domini euangelio, per euangelium gloriam consecutus a Domino.

La confession est un début de gloire, mais non pas déjà un titre à recevoir la couronne ; elle ne parachève pas l'honneur, mais confère un premier degré de dignité. Et puisqu'il est écrit : *Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé*, tout ce qui précède la fin est une marche sur la montée vers ce sommet qu'est le salut, non une borne marquant désormais la possession de la dernière cime. Un tel est confesseur : oui, mais après la confession, le danger s'accroît, car l'adversaire a été défié davantage. C'est un confesseur : il doit se ranger d'autant plus fermement au côté de l'Évangile du Seigneur, lui qui doit à l'Évangile d'avoir obtenu du Seigneur cette gloire⁹⁸.

Le geste héroïque n'est qu'un premier degré, et il ne peut à lui seul garantir le salut. Les confesseurs doivent garder intacte la grâce reçue et la faire fructifier après la fin de la persécution par la pratique des vertus chrétiennes – en particulier l'humilité – qui manifestera d'une autre façon la même fidélité aux préceptes de l'Évangile⁹⁹. L'évocation des confesseurs qui se montrent dignes de leur rang associe étroitement la confession et l'obéissance aux commandements auxquelles est accordée une gloire égale :

Stat confessorum pars maior et melior in fidei suae robore et in legis ac disciplinae dominicae ueritate (...). Vero inluminati euangelii lumine, pura et candida Domini luce radiati, tam sunt in conseruanda Christi pace laudabiles quam fuerunt in diaboli congressione uictores.

Parmi les confesseurs la part la plus nombreuse et la meilleure tient bon attachée à la vigueur de sa fidélité et à la vérité de la loi et des instructions du Seigneur (...). Illuminés par la vraie lumière de l'Évangile, rayonnant de la pure et blanche clarté du Seigneur, l'éloge qu'ils méritent en gardant la paix du Christ égale la victoire qu'ils ont remportée en affrontant le diable¹⁰⁰.

L'expérience pastorale de Cyprien, marquée par l'inconduite des confesseurs, l'amène à rappeler que la confession doit s'accompagner de l'obéissance à la loi divine et, plus

⁹⁷ Ep., 76, 1, 3 : *Quae quidem uobis, fortissimi ac beatissimi fratres, pro merito religionis ac fidei uestrae accidisse non miror, ut uos sic Dominus ad gloriarum sublime fastigium clarificationis suae honore prouexerit, qui semper in ecclesia eius custoditae fidei tenore uigistis, conseruantes firmiter dominica mandata, in simplicitate innocentiam, in caritate concordiam, modestiam in humilitate, diligentiam in administratione, uigilantiam in adiuuandis laborantibus, misericordiam in fouendis pauperibus, in defendenda ueritate constantiam, in disciplinae seueritate censuram.* On pourrait citer d'autres exemples qui montrent que Cyprien associe toujours la confession glorieuse et une vie qui respecte les commandements du Christ : Ep., 13, 4, 3 ; 14, 2, 2 ; 15, 1, 1 ; 28, 2, 1 ; 38, 1, 3 ; 39, 1, 1 ; 39, 4, 3 ; 54, 1, 3.

⁹⁸ *De ecclesiae catholicae unitate* 21 ; trad. M. Poirier (*L'unité de l'Église [De ecclesiae catholicae unitate]*, Paris, Éditions du Cerf, 2006)

⁹⁹ Sur ce point voir S. Deléani, « Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume, selon saint Cyprien », *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*, Paris, Éd. du CNRS, 1984, p. 327-343.

¹⁰⁰ *De ecclesiae catholicae unitate*, 22.

précisément, à situer la confession dans le strict cadre de l'obéissance aux commandements. L'accent est donc déplacé : la confession n'est pas d'abord un geste héroïque, elle est surtout une manifestation, certes particulièrement éclatante, de cette obéissance. Mais cette conception n'est pas seulement le fruit des circonstances. Elle correspond à la spiritualité du martyr que Cyprien ne cesse de développer. À de nombreuses reprises, Cyprien rappelle que la persécution n'est que l'une des manifestations du combat que se livrent Satan et le Christ. En dehors des épisodes de persécutions, l'adversaire agit de manière plus insidieuse, à travers les schismes par exemple.

Hortamur tamen per communem fidem, per pectoris nostri ueram circa uos et simplicem caritatem, ut qui aduersarium prima hac congressione uicistis gloriam uestram forti et perseueranti uirtute teneatis. Adhuc in saeculo sumus, adhuc in acie constituti, de uita nostra cotidie dimicamus. Danda opera est ut post haec initia ad incrementa quoque ueniat et consummetur in uobis quod iam rudimentis felicibus esse coepistis.

Cependant, nous vous en conjurons par la foi que nous partageons, par l'affection vraie et sincère que nous vous portons dans notre cœur : vous qui avez vaincu l'adversaire dans ce premier affrontement, maintenez votre gloire avec une énergie valeureuse et inlassable. Nous sommes encore dans le siècle ; encore rangés en ordre de bataille, nous combattons chaque jour pour notre vie. Il faut tout mettre en œuvre pour que ces commencements soient suivis aussi de progrès et que soit porté à son achèvement en vous ce que vous avez déjà commencé d'être par d'heureux débuts¹⁰¹.

Cyprien réinscrit le geste héroïque dans le cadre de l'effort spirituel que doit fournir chaque chrétien pour conserver la grâce reçue. Dans cette même lettre, il affirme que l'oubli des commandements enlève toute sa valeur à la confession¹⁰². Inversement, la soumission aux préceptes divins permet d'obtenir la couronne de la victoire¹⁰³. En valorisant le respect des commandements, Cyprien en fait l'élément essentiel pour la *consummatio* de la gloire de la confession¹⁰⁴.

On comprend dès lors que Cyprien puisse concevoir la vie chrétienne sur le modèle d'un martyr non sanglant. Cette conception affleure même dans ses lettres d'encouragement et de félicitation aux confesseurs et aux martyrs. La lettre 10 s'achève sur l'affirmation de la validité du martyr d'intention et sur l'image des deux voies dans lesquelles peut s'engager le *miles Christi* : gagner en versant son sang la couronne de roses pourpres ou gagner par une vie chrétienne irréprochable la couronne de lis blancs. Ce qui est esquissé dans les évocations des confesseurs, qui articulent le geste héroïque et la pratique des vertus chrétiennes, est dit de manière plus explicite dans d'autres passages qui manifestent une spiritualité du « martyr continué »¹⁰⁵. À la fin du *De zelo et liuore* Cyprien file la métaphore militaire, usuelle à propos des martyrs, pour évoquer les victoires remportées sur chaque vice et conclut : *Habet et pax coronas suas quibus de uaria et multiplici congressione uictores prostrato et subacto aduersario coronamur*¹⁰⁶.

Les deux genres de vie ont une gloire égale parce qu'ils reflètent fondamentalement la même démarche d'obéissance à la loi divine et d'imitation du Christ à laquelle Cyprien ne cesse d'exhorter. Cette spiritualité du martyr, qui met au centre la soumission aux

¹⁰¹ *Ep.*, 13, 2, 1 ; trad. S. Deléani.

¹⁰² *Ep.*, 13, 2, 2. Cf. aussi *De ecclesiae catholicae unitate*, 24.

¹⁰³ Cf. S. Deléani, « Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume, selon saint Cyprien », p. 330.

¹⁰⁴ Cf. S. Deléani, « Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume, selon saint Cyprien », p. 332.

¹⁰⁵ Cf. S. Deléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, p. 89-99.

¹⁰⁶ *De zelo et liuore*, 16. Cf. aussi *De opere et eleemosynis*, 26.

commandements dans la lutte contre l'adversaire, est en partie la conséquence de sa méditation des textes scripturaires et de sa manière de lire la Bible.

L'exemple du De laude martyrii

Un autre moyen de mesurer le lien qui existe chez Cyprien entre l'exigence réitérée d'obéissance à la loi divine et sa spiritualité élargie du martyr est de se tourner vers le *De laude martyrii*, composé par un auteur africain contemporain. Diffusé au milieu des œuvres de Cyprien et passé sous ce patronage illustre, l'écrit est un éloge parfois ampoulé du martyr sanglant où l'orateur se propose d'évoquer successivement la nature, la grandeur et les fruits du martyr. Tout en étant profondément influencé par l'évêque de Carthage, l'Anonyme diffère profondément de son modèle dans sa conception du martyr.

Alors que le vocabulaire dont use l'Anonyme rappelle souvent celui de Cyprien¹⁰⁷, le champ lexical de la loi est quasiment absent du *De laude martyrii*. L'Anonyme mentionne simplement la règle enseignée aux chrétiens de défendre leur foi au prix de leur vie :

Etenim, carissimi fratres, respicite ad hoc, quaeso uos, plenius in quo et salus uertitur et sublimitas computatur, licet non sim nescius etiam uos plenissime nosse statum omnium nostrum iudicii contineri neque ignorare hanc esse nobis traditam disciplinam, ut sine ullo terrore militiae uim tanti nominis tueamur.

Et de fait, très chers frères, regardez mieux, je vous en prie, cette réalité dont dépend le salut et où l'être sublime est pris en considération, bien que je ne sois pas sans savoir que, vous aussi, vous savez parfaitement bien que notre état à tous est défini par des arrêts, que vous n'ignorez pas que l'on nous a enseigné comme règle de défendre la puissance d'un si grand nom sans redouter aucunement d'avoir à combattre¹⁰⁸.

La *disciplina* dont il est question ici concerne le refus de l'apostasie. Plus loin, on lit une autre allusion à un commandement que doivent respecter les fidèles, lui aussi relatif au martyr sanglant. L'Anonyme évoque les obstacles à la confession que sont les attaches temporelles (la richesse et les liens familiaux) : en vertu des *dominica praecepta* et de l'ordre nouveau instauré par le Christ, rien ne doit passer avant la vérité et le salut¹⁰⁹. L'exemple d'Abraham qui n'hésite pas à sacrifier son fils pour obéir à Dieu vient illustrer ce point¹¹⁰.

Dans le reste de l'éloge, l'exhortation au martyr prend une autre forme. Aux yeux de l'Anonyme, le chrétien n'a le choix qu'entre le martyr sanglant qui confère le salut ou le refus du martyr, synonyme de châtement. L'alternative est posée en ces termes : *Meminisse enim debes uelut quadam te foederis pactione constrictum, ex qua aut capessendae salutis sit iusta condicio aut poenae merita formido*¹¹¹. La grandeur et l'utilité du martyr se déduisent des inconvénients que présentent l'action contraire. C'est la justification donnée par l'orateur pour introduire

¹⁰⁷ Pour une série de parallèles entre Cyprien et son imitateur, voir H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1926, p. 334-357.

¹⁰⁸ *De laude martyrii*, 9.

¹⁰⁹ *De laude martyrii*, 17 : *Vnde et ne quid esset dulce uel carum uel quod salutis aeternae praeferrere cupiditatibus possit, dominicis amputata praeceptis iure proprio ac lege priuata sunt ; ne in tormentis scilicet patrem positum filius, frangeret neque obstrictum durati roboris pectus in aliam uoluntatem adfectus forte mutaret, solam ueritatem salutemque solam inter magnos conplectendam esse cruciatus suo Christus iure constituit, in quo coniux liberi et nepotes, in quo omnis uiscerum soboles felicitus usurpanda uictoria est.*

¹¹⁰ *De laude martyrii*, 18 : *Armauit manus religiosa deuotio et omnis pietatis affectus Domini iubentis imperiis pietas paterna neglexit nec horruit quod nati funderet sanguinem.*

¹¹¹ *De laude martyrii*, 10. Voir aussi au § 11 : *Ante oculos tibi, quaeso, concurrant dominicae promissionis exempla, concurrant oblata et praemia et parata discrimina, quantamque inter se habeant difficultatem res utrasque conspicio. Nec enim poteris confiteri nisi scias quantum noceas, si negaris. Caelo martyres gaudent, ueritatis inimicos ignis adsumet. Paradisus Dei testibus floret, negatores gehenna complexa aeternis ignibus inardescit.*

le morceau de bravoure de son éloge, la description du paradis, qui récompense les martyrs, et celle de l'enfer, où sont châtiés ceux qui s'y soustraient (§ 20-21). L'auteur centre son discours sur les avantages que procure le martyre. Si cet aspect n'est pas absent des écrits de Cyprien, il ne constitue pas le point central de l'argumentation. Cette divergence dans les ressorts de l'argumentation a pour corollaire une autre différence importante : les citations bibliques sont moins nombreuses dans cet éloge du martyre que dans les textes de Cyprien sur le même sujet ; elles ne jouent pas de rôle structurant et l'écriture de l'Anonyme est moins nourrie de références scripturaires que celle de son modèle. La fin du texte, par sa concentration en citations scripturaires, tranche certes avec la pratique habituelle de l'auteur, mais elle confirme également l'intransigeance de sa conception du martyre : l'auteur exploite un petit dossier paulinien tiré de la première Épître aux Corinthiens dont les injonctions relatives à la continence sont abusivement interprétées comme se référant au martyre sanglant (§ 28). La prééminence accordée au sang versé est en outre explicitement affirmée par le biais d'une comparaison entre trois genres de vie : la vie juste, la virginité et le martyre. Aux yeux de l'auteur, seul le martyre sanglant est imitation du Christ :

Nam praeferatur licet bono fidei custodita iustitia melioremque se inter omnium laudes uirginitas immaculata cognoscat, cedat tamen necesse est sanguini, summittatur cruori. Illi elegerunt bonum, hi imitati sunt Christum.

En effet, même si la justice, que préserve le bien qu'est la foi, est mise au premier rang et que, de toutes les gloires, la virginité immaculée se sait la plus belle, il est cependant nécessaire qu'elles s'inclinent devant le sang, qu'elles se soumettent au sang versé. Les premiers ont choisi le bien, les autres ont imité le Christ¹¹².

Cette conception étroite de l'imitation du Christ fonde aux yeux de l'Anonyme la prééminence du martyre sanglant. Chez Cyprien en revanche, l'obéissance aux commandements est aussi une forme d'imitation du Christ¹¹³.

Lorsque l'Anonyme représente le chrétien, c'est toujours sous les traits du martyr torturé par ses bourreaux. Dans ces passages, il est fidèle à son modèle et s'inspire étroitement de ses évocations du martyre¹¹⁴. Tout comme Cyprien, il fait de la *fides* et de la *uirtus* deux composantes essentielles du martyre¹¹⁵, mais il en reste là dans sa définition. Tout en subissant l'influence de Cyprien, l'Anonyme n'en retient donc que les éléments les plus traditionnels et s'en démarque sur un point essentiel.

CONCLUSION

Le corpus des œuvres de Cyprien permet de voir comment, du point de vue d'un évêque, pouvaient s'articuler la loi divine et les lois d'un Empire où les chrétiens sont minoritaires et dont le cadre législatif ne prend pas en compte les exigences de la foi. On ne trouve pas chez Cyprien d'exposé méthodique sur le sujet. De ses textes se dégage pourtant une idée dominante : la loi divine, dont les Écritures sont la source, régit la vie individuelle et collective. Comme le montre l'*Ad Quirinum* III, 37 et les œuvres écrites pendant la persécution de Dèce, le chrétien ne doit respecter les lois existantes que pour autant qu'elles ne remettent pas sa foi en cause. Cela revient à subordonner les lois humaines à la

¹¹² *De laude martyrii*, 26.

¹¹³ Cf. S. Deléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, p. 95-103.

¹¹⁴ Par exemple aux § 3 ; 8 ; 15.

¹¹⁵ Cf. *De laude martyrii*, 8 (*cunctam fidei reseruare uirtutem*) et 15 (*fide firma, deuotione robusta, contra omnes saeculi atroces et asperos insequentium fremitus aduersa uirtute resistendum*).

loi divine. Mais par sa fonction et son tempérament, Cyprien situe son discours essentiellement sur le plan religieux et néglige les conséquences juridiques de la règle qu'il édicte dans l'*Ad Quirinum*.

Cyprien lit l'Écriture comme un recueil de prescriptions qui renferme la volonté divine. C'est en se fondant sur elle qu'il dirige son Église, enseigne et juge. La manière dont Cyprien conçoit les Écritures n'a pas seulement des conséquences ecclésiologiques, elle se traduit aussi dans sa pratique d'écrivain et elle a des implications spirituelles. Si Cyprien peut évoquer la vie chrétienne sur le modèle du martyr – en insistant sur l'égalité du martyr sanglant et d'autres formes de vie –, c'est parce qu'il fait du combat qu'est l'adhésion aux commandements l'aspect essentiel du développement spirituel du chrétien. À propos du martyr, cette conception peut être résumée par une formule également empruntée à la lettre 27 : « ce ne sont pas les martyrs qui font l'Évangile », mais c'est « l'Évangile qui fait les martyrs »¹¹⁶.

¹¹⁶ *Ep.*, 27, 3, 3 (à propos de Lucianus) : *minus considerant quod non martyres euangelium faciant, sed per euangelium martyres fiant.*

BIBLIOGRAPHIE

BECK, A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle, M. Niemeyer, 1930.

CHRISTOL, M., « Cyprien de Carthage et la chute de l'Empire romain », *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, Éditions Errance, 2005, p. 213-228 et 263-267.

CLARKE, G. W., *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, New York, Newman Press, 1984-1989 (4 vol.).

SAINT CYPRIEN, *Lettres 1-20*, trad. et com. S. Deléani, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007.

FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible : a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971

GAUDEMET, J., *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, Mediolani, Giuffrè, 1978.

HOFFMANN, A., *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Paderborn, Schöningh, 2000.

HOFFMANN, A., « Die Kirche : heilig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago », *Väter der Kirche, Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Festgabe für H.-J. Sieben, éd. J. Arnold, Paderborn, Schöningh, 2004, p. 365-388.

MUNIER, C., *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, II, vol. 3. *L'Église dans l'Empire romain. Église et cité : II^e-III^e siècles*, Paris, Éditions Cujas, 1979.