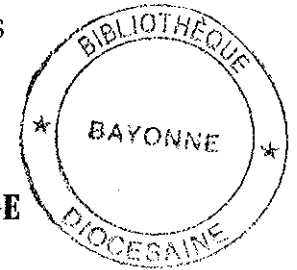


SOURCES CHRÉTIENNES

N° 500

CYPRIEN DE CARTHAGE



L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

(DE ECCLESIAE CATHOLICAE VNITATE)

TEXTE CRITIQUE DU CCL 3 (M. BÉVENOT)

INTRODUCTION

Paolo SINISCALCO *et* **Paul MATTEI**
Professeur émérite à l'Université La Sapienza, Rome *Professeur à l'Université Lumière-Lyon 2*

TRADUCTION

Michel POIRIER
*Professeur honoraire de Première Supérieure
au lycée Henri-IV, Paris*

APPARATS, NOTES, APPENDICES ET INDEX

Paul MATTEI

LES ÉDITIONS DU CERF 29, Bd Latour-Maubourg, PARIS
2006

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UMR 5189 du Centre National de la Recherche scientifique)*

<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>

Imprimé en France
© Les Éditions du Cerf, 2006
<http://www.editionsducerf.fr>
ISBN : 2-204-08132-9
ISSN : 0750-1978

PRÉFACE

LA MISSION DE L'ÉGLISE ET LE COMBAT DE LA FOI

L'Église insérée dans l'histoire

Si « Dieu se dit dans l'histoire », selon la forte expression par laquelle le Père de Lubac a mis en relief la visée essentielle de la grande constitution du Concile Vatican II sur la Révélation *Dei Verbum*, il est normal que l'Église de Dieu soit elle aussi insérée et engagée dans l'histoire des hommes. La figure même de l'Église ne peut pas ne pas être, sinon conditionnée, du moins marquée par les vicissitudes de l'histoire et en particulier par les épreuves auxquelles le peuple des baptisés doit faire face quand il témoigne de la vérité du Christ au milieu des hommes.

Il faut absolument tenir compte de cette insertion de l'Église dans l'histoire si l'on veut interpréter aussi justement que possible les diverses manières dont s'exprime la compréhension de l'Église par elle-même, et en particulier par ceux qui cherchent à rendre compte de son identité, de sa constitution et de sa mission.

La collection *Sources Chrétiennes*, de façon consciente ou inconsciente, n'a jamais renoncé à appliquer les règles de la connaissance historique aux écrits des Pères de l'Église, de tous ces écrivains chrétiens qui, de l'Antiquité tardive

au Moyen Âge, ont entrepris de confesser leur foi, de méditer et d'annoncer la Parole de Dieu, de scruter le mystère du Christ et de l'Église. En retraçant l'histoire des *Sources Chrétiennes*, Étienne Fouilloux a fortement montré à quel point, dans l'intention de ses fondateurs, le Père Fontoynt, le Père de Lubac et le Père Daniélou, l'édition des Pères de l'Église avait pour but d'inscrire résolument le travail de la foi et de la théologie chrétiennes à l'intérieur de la culture universitaire¹. Et il est également facile d'affirmer aujourd'hui que le renouveau patristique suscité par *Sources Chrétiennes* a été d'une grande importance pour préparer le Concile Vatican II et en particulier sa Constitution *Lumen gentium* sur l'Église : « La Constitution démontre une imprégnation des images de la littérature antique au point d'en refléter parfois l'esprit, même quand elle ne cite pas expressément les textes². » Cyprien de Carthage est d'ailleurs un des auteurs les plus souvent cités dans ce grand texte de Vatican II.

Mais les rédacteurs de cette Constitution se réfèrent surtout à ses lettres, et non pas à son *De ecclesiae catholicae unitate*. Sans doute avaient-ils compris que ce texte majeur de l'évêque de Carthage n'est pas du tout un traité d'écclésiologie. Il s'agit d'une méditation passionnée sur les épreuves de l'Église et sur l'exigence vitale de l'unité pour faire face à ces épreuves. Déjà en 1942, dans la brève introduction qu'il avait donnée à l'édition de l'œuvre de Cyprien dans la jeune collection *Vnam Sanctam*, fondée et dirigée par le Père Yves Marie Congar, Pierre de Labriolle cherchait à prévenir des erreurs d'interprétation : « Le *De*

1. Cf. É. FOUILLOUX, *La collection Sources Chrétiennes, Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris 1995, p. 43-111.

2. C. PIETRI, *L'écclésiologie patristique et Lumen gentium*, dans le *Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, École française de Rome 1989, p. 511.

ecclesiae catholicae unitate n'est pas une sorte de « traité de l'Église » au sens où les théologiens modernes entendent ce mot. C'est un tract de circonstance ... Ce que voulait (Cyprien), c'était, en une période particulièrement troublée, démontrer que la marque propre, la note de l'Église catholique, c'est l'union des cœurs, la *caritas mutua*, indispensable lien de tout l'organisme ecclésiastique¹. »

Pour être tout à fait honnête ou réaliste, il faut bien constater qu'avant et après le Concile Vatican II, les théologiens n'ont pas toujours tenu compte de ces avertissements, et que l'on a appliqué à l'œuvre de Cyprien les catégories dominantes de l'écclésiologie, en demandant à l'évêque du III^e siècle de rendre compte de sa conception de l'autorité épiscopale, des relations entre le pouvoir des évêques et celui de l'évêque de Rome, sans oublier les rapports structurels entre la collégialité et la primauté romaine.

Cette grille d'interprétation unilatéralement ecclésiologique était sans doute justifiée par l'actualité théologique. Mais elle n'était pas toujours respectueuse des intentions de Cyprien, et surtout du point de départ de ses réflexions sur l'unité de l'Église catholique.

La sacramentalité de l'Église

Ce point de départ est intimement lié aux épreuves de la foi auxquels l'évêque de Carthage doit faire face dans les années 250-251. Il faut savoir gré à ceux qui ont eu la charge de publier, d'introduire et de commenter aujourd'hui, en 2006, le *De ecclesiae catholicae unitate*, d'avoir mis en relief tous les éléments historiques qui accompagnent et qui marquent la rédaction de cette œuvre : Paolo Siniscalco, Paul Mattei et Michel Poirier sont, chacun à leur manière, des praticiens de cette alliance qui est la marque des

1. P. de Labriolle éd., CYPRIEN, *De l'unité de l'Église catholique*, *Vnam Sanctam* 9, Paris 1942, introduction, p. xxix.

Sources Chrétiennes et qui ne sépare jamais la littérature, la philologie, l'histoire et la théologie.

Grâce à eux, on peut désormais comprendre Cyprien pour lui-même, avec sa passion pour l'unité de l'Église et sa manière particulière d'en déployer le mystère, en se référant non pas à des catégories préfabriquées, mais aux grandes images de la tradition biblique : la tunique sans couture du Christ, la colombe du *Cantique des Cantiques*, le pain et le vin de l'Eucharistie. Il est clair que, pour Cyprien, l'Église est d'abord ce mystère qui a sa source dans l'amour du Père, dans l'Incarnation du Christ et dans le don de l'Esprit saint et qu'on ne peut le comprendre sans le vivre et sans y participer dans sa réalité visible et sacramentelle. Cette « sacramentalité » de l'Église est au cœur de toute la méditation de l'évêque de Carthage, elle inclut une relation essentielle entre le mystère du Christ et le mystère de l'Église : « Ce mystère de l'unité, ce lien d'une concorde à la cohésion infrangible, se trouve manifesté lorsque dans l'Évangile la tunique du Seigneur Jésus-Christ n'est pas le moins du monde partagée ni déchirée, mais qu'un tirage au sort de son vêtement décide qui doit de préférence revêtir le Christ, en sorte que le bénéficiaire reçoit cet habit intact et possède la tunique sans qu'elle ait été endommagée ni partagée¹. »

Dans la mesure même où l'ecclésiologie a concentré son attention sur le chapitre 4 de ce *De ecclesiae catholicae unitate* et sur l'affirmation du *primatus Petri* qui s'y trouve, je ne suis pas sûr que l'on ait accordé toute son importance à cette perception sacramentelle de l'Église du Christ — *Ecclesia Christi* : l'expression revient souvent —, en tant que « *sacramentum unitatis* ».

1. *De Vnit.*, chap. 7, p. 193.

Dans son introduction aux *Traité anti-donatistes* d'Augustin, le Père Congar insiste sur la différence qu'il perçoit entre la théologie de Cyprien et celle d'Augustin au sujet de l'Église. Il estime que le second situe l'origine de l'Église dans le mystère du Christ et dans sa grâce, alors que, pour l'évêque de Carthage, « le fondement ecclésiologique de l'unité est dans la communion, et donc dans la concorde, des évêques¹. »

Je me demande si une telle affirmation ne méconnaît pas l'insistance proprement christologique qui se trouve dans la méditation de Cyprien. À ses yeux, c'est bien le Christ, dans le mystère même de sa Passion, qui est à la source de l'unité de l'Église : l'autorité des évêques est subordonnée à ce mystère du Christ. Elle doit conduire à Lui, s'enraciner en Lui : « Le Christ portait en lui l'unité qui vient du haut, c'est-à-dire du ciel et du Père, absolument indéchirable pour qui la recevait en possession, et assurée de garder sa solidité une fois pour toutes totale et stable de manière infrangible : il ne peut être en possession de l'habit du Christ celui qui déchire et partage l'Église du Christ². »

Faut-il ajouter que cet évêque qui affirme une relation si intime entre le Christ et les chrétiens dans le Corps de l'Église est d'abord un combattant de la foi, un futur martyr ? Son combat pour l'unité est inséparable de cet horizon du martyr qui demeure si présent à son esprit. Encore une fois, il faut rappeler que le *De ecclesiae catholicae unitate* est un écrit de combat et que le combat mené par Cyprien pour l'unité de l'Église est d'abord le combat d'un converti, d'un chrétien qui ne peut pas vivre sa foi sans communier d'abord au mystère du Christ dans l'Église.

1. Y. M.-J. CONGAR, Introduction générale à *Saint Augustin, Traité antidonatistes*, vol. 1, BA 28, Paris 1963, p. 102.

2. *De Vnit.*, chap. 7, p. 193.

UN ÉVÊQUE QUI LUTTE POUR L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

L'Église menacée de l'intérieur

Le *De ecclesiae catholicae unitate* est d'abord un cri d'alarme et un appel passionné à l'unité de l'Église auquel l'évêque Cyprien a probablement donné un retentissement public à l'occasion du synode provincial qui s'est tenu à Carthage vers la fin de l'année 251.

Il s'agit alors de s'entendre sur les mesures à prendre à l'égard des baptisés, qui ont renié leur foi et trahi l'Église durant la persécution décidée par l'empereur Dèce vers la fin de l'année 249. Il est probable que beaucoup de chrétiens ont alors « failli » : ils sont devenus des « lapsi » et on ne peut pas se résigner à les réintégrer facilement dans le Corps du Christ, puisqu'ils s'en sont eux-mêmes séparés.

C'est ce problème pastoral de la réintégration des lapsi qui a provoqué dans l'Église des désaccords profonds, qui iront jusqu'au schisme. À Carthage même, des prêtres opposés à Cyprien ont mis en avant le diacre Felicissimus qui va devenir le champion d'une solution d'indulgence à l'égard des lapsi. Il est possible et même probable que ce groupe très actif d'opposants a profité du départ temporaire de l'évêque qui a jugé plus utile pour sa communauté d'éviter une arrestation et de se cacher dans les environs de Carthage. Mais le pire vient d'une alliance qui s'est produite entre ce groupe de Carthage et le groupe qui, à Rome, n'accepte pas l'élection de Corneille pour succéder à l'évêque Fabien. Ce groupe romain fera même élire et ordonner en avril 251 un évêque en la personne de Novatien, et ce schisme novatianiste va non seulement persister, mais s'étendre en Afrique en profitant des difficultés de Cyprien.

L'appel à l'unité de l'Église catholique est donc inséparable de ce contexte dramatique où se mêlent non seulement les ambitions et les passions personnelles, mais

aussi les relations complexes entre l'Église de Carthage, qui jouit d'un prestige considérable en Afrique et au-delà de l'Afrique, et l'Église de Rome, elle aussi menacée à l'intérieur d'elle-même.

La passion pour la vérité

Ce serait une grave erreur de perspective de penser que Cyprien aurait profité de ces circonstances pour affirmer son autorité, d'autant plus qu'il se sait estimé et soutenu par les autres évêques de l'Afrique Proconsulaire, et de tenter une interprétation politique et diplomatique de son *De ecclesiae catholicae unitate*. En particulier pour ce qui concerne les deux versions du chapitre 4, dont l'une semble affirmer plus explicitement le *primatus Petri*, tandis que l'autre insisterait plutôt sur l'égalité fondamentale entre tous les évêques : on sait que ces deux textes ont fait l'objet de très longues et très fines analyses qui aboutissent aujourd'hui à une interprétation acceptée par presque tous les chercheurs. Les deux versions viennent de Cyprien lui-même, qui aurait d'abord, au moment du schisme de Novatien, donné l'impression de souligner la prééminence de l'évêque de Rome, avant d'insister, dans un second temps, sur l'égalité des évêques, lorsque lui-même serait en désaccord avec le pape Étienne, au sujet du baptême des hérétiques.

Il est heureux que l'édition actuelle du *De ecclesiae catholicae unitate* ne majore pas ce débat ecclésiologique, qui prend parfois l'allure d'une querelle théorique, comme lorsqu'il s'agit de savoir si l'on doit donner la priorité aux Églises locales ou à l'Église universelle dans la façon de concevoir et de pratiquer la collégialité épiscopale. Faut-il le redire encore ? Cyprien n'est pas un théoricien de l'Église, c'est un pasteur qui souffre et qui lutte pour l'unité de l'Église, de Carthage à Rome.

Face aux menaces de dissidence intérieure, il en appelle

d'abord à la vérité de la foi. Il n'intervient pas comme un arbitre ou comme un diplomate. Il dit son indignation face à ceux qui menacent l'Église et qui ont l'art de mentir et de tromper. « Il est plus facile d'être sur ses gardes quand le danger est évident, et le cœur se prépare à l'avance pour le combat lorsque l'adversaire avoue ce qu'il est. Il y a plus à redouter et à prendre garde devant un ennemi qui se déguise pour se glisser vers nous, lorsqu'à la faveur d'une trompeuse apparence de paix, il s'approche sans se faire voir en rampant, d'où le nom de serpent qu'il a reçu¹. » Cyprien redoute moins les menaces extérieures des autorités païennes que ces ennemis cachés à l'intérieur de l'Église. Sans doute vise-t-il le parti de ses opposants. Il les connaît et les redoute. Il sait qu'il est urgent de démasquer leurs manœuvres frauduleuses inspirées par le démon. Car il n'hésite pas à donner toute son ampleur à ce combat spirituel : il s'agit de résister au mensonge de ces gens qui font des victimes au-dedans de l'Église : « Tout en rompant avec l'Évangile du Christ, avec son service et sa loi, [ils] se donnent le nom de chrétiens et croient posséder la lumière alors qu'[ils] marchent dans les ténèbres, cela par l'effet des flatteries et des tromperies d'un Adversaire qui, selon le mot de l'Apôtre, se métamorphose en ange de clarté et déguise ses ministres en ministres de justice². »

Le combat à mener ne concerne donc pas d'abord l'organisation de l'Église et les relations entre Églises. C'est un combat spirituel pour la vérité de la foi. Cyprien est fidèle à sa propre expérience de converti, qui a trouvé dans la Révélation chrétienne ce que la culture païenne ne lui apportait pas : un chemin ouvert à la connaissance de Dieu. Il laisse entendre ainsi que la foi chrétienne inclut une véritable passion pour la Vérité de Dieu et pour la

1. *De Vnit.*, chap. 1, p. 167-169.

2. *Ibid.*, chap. 3, p. 175.

lumière qu'elle apporte. Ce n'est pas pour rien que le début et la fin de ce *De ecclesiae catholicae unitate* sont un appel à « revêtir le Christ sagesse de Dieu le Père¹ » et à tenir nos lampes allumées pour « que notre lumière brille et resplendisse en des œuvres de bien pour que le Christ lui-même nous fasse parvenir de la nuit présente du siècle à la clarté de la gloire éternelle². »

Je ne crois pas que l'on puisse réduire ces déclarations à des facilités rhétoriques. Elles expriment la passion d'un converti qui souffre de constater que les dissidents jouent avec la foi chrétienne et qu'il faut donc leur résister de l'intérieur de la foi elle-même, en laissant la lumière du Christ rayonner dans l'Église.

La charité du Christ fait l'Église

L'Église qui lutte pour la vérité du Christ est en même temps l'Église de la charité. Plus exactement : cette *Ecclesia Christi*, comme la nomme souvent Cyprien, vit de la charité du Christ, et elle en vit d'autant plus qu'elle est mise à l'épreuve, déchirée par les trahisons et les mensonges des *lapsi* et de tous les chrétiens en voie de dissidence et de schisme.

Là encore, il faut rétablir les perspectives et les proportions : les quelques lignes du chapitre 4 relatives à la *Cathedra Petri* et à l'autorité des évêques ne sauraient faire oublier tous les développements qui suivent sur les blessures et les déchirements de l'Église.

L'évêque Cyprien ne cherche pas d'abord à rétablir l'ordre dans l'Église. Il dit simplement et vigoureusement sa souffrance de croyant et de pasteur qui cherche avant tout à être fidèle à l'appel et à la volonté du Christ pour ses disciples. « Le Christ nous a donné la paix, il nous a prescrit d'être

1. *Ibid.*, chap. 1, p. 167

2. *Ibid.*, chap. 27, p. 249.

unis et en parfait accord, il nous a commandé de ne faire subir au pacte de l'amour et de la charité (*dilectionis et caritatis*) ni altération ni violence. On ne peut se prétendre martyr si on n'a pas gardé la charité qui unit les frères¹. » Il est trop évident que cette affirmation n'est en rien une affirmation théorique. Elle implique sans aucun doute une conception de l'Église comme Corps du Christ, dont les membres sont unis par la charité du Christ et elle est en même temps l'expression d'un engagement profondément personnel : Cyprien sera fidèle jusqu'au bout, jusqu'au martyr, au Christ et à l'Église, et il comprend déjà que le martyr est un témoignage rendu non seulement à la vérité du Christ, mais à cette unité infrangible du Corps du Christ : « Ceux-là ne peuvent demeurer avec Dieu qui n'ont pas voulu vivre en parfait accord dans l'Église de Dieu². »

La référence ultime de Cyprien dans son combat pour l'unité de l'Église est l'expérience des apôtres. Parmi eux s'est trouvé un traître, Judas, mais « la détermination et la fidélité des apôtres n'ont pas pour autant sombré, du fait que le traître Judas avait déserté leur groupe. De même aujourd'hui : la sainteté et la dignité des confesseurs ne se sont pas trouvées subitement ruinées parce que la fidélité de certains d'entre eux s'est brisée. Le bienheureux Apôtre s'exprime dans une de ses lettres en ces termes : « *Que dire, si certains parmi eux ont sombré dans l'infidélité ? Est-ce que leur infidélité abolira la fidélité de Dieu ? Loin de moi ! Car Dieu est véridique et tout homme est menteur*³ ». »

En raison même de sa souffrance, Cyprien ose regarder au-delà des déchirures dont il est témoin en espérant une réconciliation ultérieure : « L'objet de mes souhaits,

1. *De Vnit.*, chap. 14, p. 215.

2. *Ibid.*, p. 217.

3. *Ibid.*, chap. 22, p. 237.

frères bien-aimés, l'objet à la fois de mes soins et de mes conseils, c'est que, s'il se peut, personne d'entre les frères ne se perde, et que notre mère ait la joie de recueillir en son sein un peuple accordé formant un corps unique¹. » Comme si l'unité de l'Église pouvait aussi être acquise par le sacrifice de ceux qui donnent leur vie pour qu'advienne cette unité.

LE MYSTÈRE DE L'ÉVÊQUE : LUTTER, SOUFFRIR ET CONDUIRE À LA SOURCE

De Cyprien aux temps actuels

Le *De ecclesiae catholicae unitate* est un écrit de circonstance qui témoigne de façon éloquente de la passion avec laquelle Cyprien de Carthage a exercé son ministère d'évêque en un temps d'épreuves. Mais, au-delà des circonstances, il est certain que ce témoignage contient des affirmations décisives sur le ministère épiscopal et sur le rôle primordial qu'il joue pour défendre et garantir l'unité de l'Église. Des formules frappantes condensent ces affirmations théologiques : « L'épiscopat est un, et chaque évêque en tient une partie en indivision. L'Église est une, tout en devenant multitude quand elle s'élargit par la croissance que lui procure sa fécondité². » Ce rôle de l'évêque comme garant de l'unité de l'Église est inséparable de la maternité de l'Église entière, puisque les baptisés ne peuvent vivre leur vie chrétienne qu'en appartenant à l'*Ecclesia mater* : « Quiconque se sépare de l'Église pour s'unir à l'adultère se retranche des promesses faites à l'Église, et il n'accédera pas aux récompenses que dispense l'Église s'il quitte l'Église du Christ : il est un étranger, un sacrilège, un ennemi. On

1. *Ibid.*, chap. 23, p. 239.

2. *Ibid.*, chap. 5, p. 185.

ne peut plus avoir Dieu pour père si l'on n'a pas l'Église pour mère¹. »

Le témoignage de Cyprien est un jalon capital dans l'élaboration de la doctrine chrétienne relative au ministère épiscopal. Tous les théologiens qui, avant et après le Concile Vatican II, ont réfléchi aux fondements de ce ministère, à son exercice, à la manière dont il a été compris dans ses rapports à la collégialité et à la primauté romaine, sont tous amenés à étudier ce *De ecclesiae catholicae unitate*², en montrant l'influence marquante qu'ouvrent durablement, dans l'histoire de l'Église, les affirmations de Cyprien.

Mais, en présentant ce 500^e volume des *Sources Chrétiennes*, je ne peux évidemment pas m'empêcher de le faire en tant qu'évêque, engagé à ma manière, en 2006, dans l'exercice quotidien de ce ministère passionnant et éprouvant. Il ne m'est pas difficile de faire écho à ce qui me semble le cœur de cette méditation sur l'unité de l'Église : non pas d'abord le souci du fonctionnement de l'Église, qu'elle soit locale ou universelle, ni même l'aménagement ou la réforme de ses structures, seraient-elles celles qui contribuent à la pratique effective de la collégialité épiscopale, mais d'abord l'expérience spirituelle d'un homme qui désire passionnément que la mission de l'Église en ce monde ne soit pas séparée du mystère du Christ, pour que tous les baptisés puissent, en elle et par elle, l'*Ecclesia mater*, vivre de Lui, notre Seigneur.

1. *De Vnit.*, chap. 6, p. 187-189.

2. Qu'il me suffise de citer ici quelques grands témoins de cette réflexion sur l'Église et sur ses sources patristiques : J.A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église et le principe du catholicisme*, *Vnam sanctam* 2, Paris 1938 ; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, *Vnam sanctam* 14, Paris 1947 ; K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par P. Vergriete et E. Bouis, préface de Y.M.-J. Congar, *Vnam sanctam* 46, Paris 1964.

En devenant évêque, on apprend à lutter pour l'Église, à souffrir aussi pour elle et parfois par elle, et, avec elle, à conduire inlassablement à la source du Christ. Voilà ce qui justifie la sympathie profonde que j'éprouve pour cet homme nommé Cyprien, évêque et martyr au III^e siècle.

Lutter pour l'Église

Dans sa préface à l'ouvrage de Karl Delahaye sur *Ecclesia Mater d'après les Pères des trois premiers siècles (Vnam sanctam 46)*, en 1964, le Père Congar exprimait à la fois une critique et un souhait : nous accordons trop peu d'importance, estimait-il, à cette exigence de conversion qui concerne l'Église elle-même, qui ne peut pas se contenter du combat missionnaire, face à un monde qui résiste à l'Évangile, mais qui doit se concevoir elle-même « comme menant un combat spirituel et comme devant sans cesse poursuivre la conversion de ses membres, c'est-à-dire de soi-même¹. »

Si comme évêque, nous avons à lutter pour l'Église, c'est pour qu'elle vive elle-même de cette conversion à l'Évangile qu'elle propose au monde. Elle ne peut pas évangéliser sans se laisser elle-même évangéliser, comme l'avait dit Paul VI dans son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* en 1975². L'Église est elle-même appelée à la conversion, « *semper purificanda et reformanda* ».

Un évêque est intimement engagé dans cette lutte pour la conversion de l'Église. Il doit vivre lui-même de l'Évangile et faire en sorte que l'Église dont il a la charge apprenne sans relâche à se renouveler par le contact intime, à la fois personnel et communautaire, avec la Parole de Dieu et avec les sacrements de la foi.

1. CONGAR, *op. cit.*, p. 25.

2. Cf. PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975, n. 15.

Cyprien ne se résignait pas à la dévalorisation du baptême chrétien. Il n'admettait pas que les confesseurs de la foi puissent délivrer trop facilement des certificats de réconciliation à ceux qui avaient renié leur foi au moment de la persécution. Cette lutte pour la mise en valeur du baptême chrétien est permanente. Je ne crois pas qu'elle se réduise à un affrontement entre les partisans de l'indulgence et le camp des rigoristes. Elle exige simplement que l'Église tout entière se sache engagée dans le combat de la foi, non pas d'abord contre des adversaires extérieurs, mais contre tout ce qui empêche, en elle, les chrétiens de mettre la foi au Christ et la charité du Christ au-dessus de tout.

La mission de tout évêque, dans le sillage de Cyprien, a toujours la même finalité : il s'agit de lutter pour que l'expérience chrétienne soit reconnue comme l'exigence primordiale de l'Église et que tout, dans son travail, dans son fonctionnement, dans son administration soit au service de cette finalité. Qu'il me suffise de dire ici, qu'en France, en 2006, alors que notre Église a entrepris une grande réforme de ses structures, cette exigence constitue un véritable combat.

Souffrir pour et par l'Église

Ce combat est onéreux, non seulement parce qu'il se heurte à des résistances multiples, en nous-mêmes et chez les autres, mais aussi parce qu'à certaines heures, il nous oblige à vérifier que l'Église du Christ est faite d'hommes capables d'oublier les appels de l'Évangile.

Cyprien a certainement souffert de constater que ses adversaires étaient des gens, des prêtres, des évêques qu'il connaissait. Il avait certainement des raisons de dénoncer leurs mensonges, leurs ruses, leur façon détournée de se servir de l'Église pour défendre leurs propres causes

humaines. C'est pour cela qu'il affirme avec tant d'insistance l'autorité de l'évêque et sa paternité. Même s'il ne développe pas ce thème, on ne peut pas en faire abstraction : dans l'*Ecclesia mater* qui enfante ses enfants à la foi chrétienne et qui protège cette foi, l'évêque est engagé dans un travail permanent d'éducation, d'attention, de vigilance. Il ne peut pas ne pas souffrir pour ceux dont il a la charge, comme un père pour ses enfants.

Ce combat pour l'unité de l'Église passe par des souffrances, qui sont toujours des épreuves profondes, mais qui sont inséparables de l'amour reçu du Christ. Souffrir par l'Église : cela fait partie de notre ministère et de notre expérience d'évêque, même si cela reste notre secret. Le Père de Lubac est resté toujours très discret sur ceux qui, dans les années cinquante, l'ont suspecté de se situer en dehors de la Tradition de l'Église, alors qu'il en était nourri. Pourtant, dans sa grande *Méditation sur l'Église*, rééditée en 1985 – et je relis souvent l'exemplaire qu'il m'avait dédié alors –, il ose évoquer ces souffrances que des hommes d'Église sont capables de s'infliger les uns aux autres plus ou moins consciemment : « Ce qui permet la sainteté est aussi ce qui donne accès à la plus atroce imposture ... Partout où des hommes se trouvent réunis, il est fatal que tout en s'aidant, ils se fassent mutuellement souffrir ... Et quelles étranges et profondes blessures deviennent possibles, sans analogue dans l'expérience humaine, lorsque, dans cette association d'un caractère unique, les uns ont la faculté redoutable d'atteindre les autres jusqu'à cette jointure intime où se fait le partage de l'âme et de l'esprit ! Lorsqu'il existe même une sorte de pouvoir si fort et si pénétrant qu'il ne suffit absolument pas de le subir, même avec patience, mais qu'il faut consentir de sa part, et consentir volontiers, à ce qui

serait, de la part de toute autre puissance, un viol ! Car c'est jusque-là que, dans son exercice le plus commun, va l'obéissance catholique¹. »

Aux heures où nous souffrons par l'Église, peut être sommes-nous aussi appelés à comprendre, jusque dans notre chair, que l'Église ne nous appartient pas, qu'elle nous dépasse infiniment et que son cœur est pour toujours caché en Dieu dans le mystère de la Pâque du Christ. En souffrant par l'Église, nous sommes mis en communion avec le mystère du Christ.

Conduire à la source

Il m'a semblé que, dans la pensée et la théologie de Cyprien, la relation de l'Église au Christ est bien plus importante que la communion entre les évêques. Mais cette formule est trop facile. En fait, il n'y a pas d'antinomie, puisque la mission des évêques consiste précisément à conduire au Christ, et à tout faire, à tout souffrir, à tout entreprendre pour que le peuple des baptisés soit sans cesse conduit à cette source vive qu'est le Christ pour l'Église, à travers sa Parole et ses sacrements.

Il est banal de constater que tous les renouveaux de l'Église sont presque toujours liés à un renouveau de la foi au Christ et que ces renouveaux passent aussi par des épreuves. Les épreuves elles-mêmes obligent à vérifier les fondations de notre vie chrétienne. Cela vaut pour tous les membres de l'Église, et donc aussi pour les évêques. Cette expérience-là se situe bien au-delà des catégories de la psychologie, même appliquée aux phénomènes religieux.

Un immense travail est toujours nécessaire pour que l'Église se comprenne elle-même et se manifeste dans le monde comme le sacrement de Jésus-Christ, et, pour parler comme Cyprien, comme le sacrement de son unité et de

sa charité. Au-delà des réussites ou des échecs, au-delà de tous les jugements que l'on porte sur nous, voilà où notre ministère d'évêque trouve sa raison d'être permanente : dans cette mission que nous avons reçue de Dieu, dans l'Église, par l'imposition des mains d'autres évêques, cette mission qui consiste, contre vents et marées, à conduire à la Source, à déblayer le chemin, à surmonter les obstacles, à résister à toute forme de lassitude et de résignation pour que, dans le Corps du Christ, apparaisse et rayonne la présence du Seigneur, du Verbe fait chair, de notre frère Jésus-Christ. Sans Lui, nous ne sommes rien, mais avec Lui, nous luttons, nous souffrons, nous rendons grâce pour que l'Église soit vraiment son Église, une, sainte, catholique et apostolique.

Il me semble que l'on ne peut pas exprimer cette passion pour Jésus-Christ mieux que ne l'a fait le Père de Lubac, à la mesure même des souffrances qu'il avait connues lui-même :

« Pour nous, osons le dire, si l'Église n'était pas ce qu'elle prétend être, si elle ne vivait pas essentiellement de la foi en Jésus-Christ, de cette foi proclamée par l'apôtre Pierre sur le chemin de Césarée, nous n'attendrions pas qu'elle nous déçoive humainement pour nous détacher d'elle ... Non, si Jésus-Christ ne fait pas sa richesse, l'Église est misérable. Elle est stérile si Jésus-Christ n'y fleurit pas. Son édifice est ruineux, si Jésus-Christ n'en est pas l'architecte et, si, des pierres vivantes dont elle se construit, son Esprit n'est pas le ciment ... Toute sa gloire est vaine si elle ne la met pas dans l'humilité de Jésus-Christ. Son nom même nous est étranger, s'il n'évoque aussitôt pour nous le seul nom donné aux hommes pour leur salut. Elle ne nous est rien, si elle n'est pas pour nous le sacrement, le signe efficace de Jésus-Christ¹. »

1. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, n^{elle} éd., Paris 1985, p. 75-76.

1. *Ibid.*, p. 188-189.

Il faudra lire ce 500^e volume des *Sources Chrétiennes* dans cette lumière-là : comme une méditation passionnée sur l'unité de l'Église, et l'on vérifiera ainsi, à l'aube du XXI^e siècle, à quel point Cyprien de Carthage, comme bien d'autres Pères de l'Église, nous est donné pour aller à la source et pour que vienne l'heure de l'Église visiblement une, dans le Christ, au-delà des souffrances et des déchirures du temps présent !

Claude DAGENS, évêque d'Angoulême

11 Février 2006

AVANT-PROPOS

Avoir choisi de faire du traité de S. Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église catholique*, le numéro 500 de la collection « Sources Chrétiennes » est une manière de signifier avec force que les Pères constituent pour les chrétiens de toutes confessions un patrimoine commun, une source féconde où s'abreuve l'Église indivise.

Entre le moment où ce choix a été arrêté et la réalisation de l'édition, à peine une année et demie s'est écoulée. Rien n'aurait été possible sans une étroite collaboration entre les différents acteurs du projet : Paul Mattei, professeur à l'Université Lumière, à Lyon ; Michel Poirier, professeur honoraire au lycée Henri IV, à Paris ; Paolo Siniscalco, professeur émérite à l'Université « La Sapienza », à Rome. Après une réflexion approfondie et la consultation de spécialistes reconnus de Cyprien, Madame Simone Deléani, Maître de conférences honoraire à l'Université de Paris X (Nanterre), et Monsieur Pierre Petitmengin, Bibliothécaire honoraire de l'École Normale Supérieure (Paris), il fut décidé de réimprimer le texte latin de M. Bévenot (*CCL* 3). La reproduction de ce texte s'est toutefois accompagnée d'une relecture des principaux manuscrits et de la rédaction d'apparats nouveaux. Si le travail de collation des manuscrits a été partagé entre les trois auteurs, P. Mattei a seul assuré la rédaction des apparats et celle du chapitre 6 de

l'Introduction sur la tradition manuscrite du texte. Les cinq premiers chapitres de l'Introduction générale, en revanche, sont l'œuvre de P. Siniscalco. Il revint à P. Mattei de réviser en profondeur la version française de ces pages écrites en italien, dont Monsieur Jacques Mignon avait donné un premier jet. La traduction du texte latin de Cyprien a été assurée, quant à elle, par M. Poirier. Enfin, l'ensemble de l'annotation infrapaginale, les appendices qui la complètent et les différents index sont dus, eux aussi, à P. Mattei, à qui revint le soin d'harmoniser, autant que faire se peut dans un « opus à trois mains », l'ensemble de la publication. Il importe cependant de souligner que, dans ce travail mené en commun, chacun des collaborateurs a accompli en pleine responsabilité la tâche qui lui était confiée et demeure responsable des choix qui lui sont propres.

La publication des Œuvres complètes de Cyprien est en cours dans « Sources Chrétiennes ». Nul doute que cette édition du *De unitate*, en raison même de son importance doctrinale et ecclésiologique, ne marque dans cette entreprise éditoriale une étape importante.

Jean-Noël GUINOT

La publication assistée par ordinateur (PAO) a été réalisée dans les locaux de l'institut des Sources Chrétiennes par les soins attentifs de M^{me} Monique Furbacco. À elle tout spécialement, mais aussi à tous les membres de l'équipe qui ont relu le manuscrit, et aidé dans la correction des épreuves et la confection des *Indices*, en particulier à M^{me} Blandine Sauvlet, va l'amicale gratitude des auteurs.

P.M., M.P., P.S.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER L'ÉPOQUE ET LE MILIEU

L'EMPIRE AU III^e SIÈCLE

Vers le milieu du III^e siècle l'Empire romain traversa une crise que, dès le règne de Marc-Aurèle, du reste, annonçait plus d'un signe¹. Les causes en sont multiples. Un premier

1. Il convient de souligner qu'un récent courant historiographique s'est interrogé sur la pertinence de la notion de crise, à laquelle, après Gibbon, on a très souvent fait appel surtout pour caractériser le III^e siècle : il faudrait l'appliquer avec prudence à l'Antiquité, étant donné qu'elle relève de catégories modernes. Selon certains spécialistes il ne serait pas légitime de parler de crise au III^e siècle, ni d'un âge d'angoisse, selon l'expression forgée par R. Dodds. Voir entre autres K. STROBEL, *Das Imperium Romanum im III. Jahrhundert : Modell einer historischen Krise ? Zur Frage mentaler breiterer Bevölkerungsgeschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jhn. n. Chr.*, Stuttgart 1993. Mais il importe aussi de signaler la thèse opposée. Voir, parmi d'autres ouvrages récents, X. LORIOT – D. NONY, *La crise de l'Empire romain. 235-285*, Paris 1997. Vers le milieu du III^e siècle, on aurait constaté un déséquilibre entre ressources et besoins – constatation qui prend en compte certains facteurs spécifiques, mais en exclut d'autres – de nature à susciter chez les contemporains la conscience d'un véritable collapsus historique, ce dont le thème de la « vieillesse du monde », développé par Cyprien notamment dans l'*Ad Demetrianum* (3-5), serait aussi un témoignage : cf. A. SCHIAVONE, *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*, Rome-Bari 2002, p. 206. Mais l'idée exposée dans ce livre, et que je ne partage pas, est que la crise a provoqué une fracture irrémédiable entre l'Antiquité romaine et la modernité européenne. Je m'en tiens aux sources

facteur, décisif, fut le mouvement de peuples en Europe centrale et orientale. Un second, la pression exercée par les Perses sur le *limes* syrien et en Arménie – pression qui s'accroît avec Ardachir, fondateur de la dynastie sassanide, peu après 230. C'est le moment où se révèle la faiblesse du système défensif romain : il se trouve dans l'incapacité de faire face en même temps sur deux fronts éloignés. L'assassinat de Sévère Alexandre par ses propres soldats, en 235, à Mayence où l'empereur s'était rendu pour contenir une invasion de Germains, inaugure une époque de ruines et de malheurs.

Avec la crise militaire, vers le même temps, s'intensifie une crise politique et institutionnelle. Il suffit de penser aux extrêmes difficultés rencontrées dans la dévolution du pouvoir impérial, que les Sévères surtout s'étaient appliqués à rendre héréditaire et absolu, et que l'armée contrôle avec brutalité. Après Sévère Alexandre, commence en effet, avec Maximin le Thrace, la période des « empereurs soldats » et de l'anarchie militaire (235-285). Malgré les victoires remportées par Maximin sur les Germains, les Sarmates et les Daces, le Sénat en 238 le déclare ennemi public, en même temps que son fils Maxime, et élit un collègue de *uigintiui rei publicae curandae* ; la même année, les soldats de la II^e légion parthique le mettent à mort. Après l'élimination par les prétoriens, toujours en 238, de Pupien et Balbin à peine élus empereurs, Gordien III est proclamé auguste à l'âge de 13 ans (238-244) ; éliminé à son tour par des soldats de son armée, il laisse la place à Philippe l'Arabe (244-249), qui cherche à améliorer la situation tant intérieure, en établissant de bonnes relations avec

qui, à mes yeux, permettent de parler de « crise » au sens d'une phase de l'histoire collective particulièrement difficile à surmonter, et grosse, bien entendu, de développements et de changements. Il n'est ni possible ni nécessaire de discuter ici de questions d'une telle ampleur ; mais il est indispensable de les signaler.

le Sénat et en adoptant une attitude tolérante envers les chrétiens, qu'extérieure, en faisant la paix avec les Perses. Mais en 248, l'armée proclame à nouveau empereur un général, Dèce, et Philippe trouve la mort à Vérone, dans un combat contre lui.

L'économie se ressent elle aussi de la détresse où se débat l'Empire. Les zones touchées par les migrations des peuples du Nord et de l'Est en sortent appauvries, voire, bien souvent, bouleversées par la fuite des habitants. Les campagnes sont tout particulièrement frappées : les paysans abandonnent leurs terres et les esclaves profitent de cette situation inédite pour s'affranchir. Ainsi se réduisent les surfaces cultivées ; dans certaines régions, le commerce et les échanges se trouvent durement affectés. D'autre part, la production artisanale diminue, car les débouchés se ferment et l'approvisionnement en matières premières connaît des difficultés. Les transports sont rendus plus aléatoires par le brigandage le long des voies terrestres, et sur mer par les incursions des pirates. Une crise démographique se profile. En même temps, dans tout l'Empire, éclatent des disettes périodiques, qui aggravent le phénomène chronique de l'insuffisance alimentaire et favorisent les épidémies, ainsi la violente peste qui, après 250, se répand dans les populations urbaines et rurales, et sévit jusque vers 265. On sait que Cyprien en est un témoin précieux. La population souffre aussi d'un alourdissement des charges fiscales et d'une détérioration de l'économie. En matière d'impôt, on commence à recourir aux contributions en nature et en main d'œuvre : les soldats, par exemple, reçoivent en nature ravitaillement et équipement, quand s'institue l'annone militaire¹. Dans le domaine

1. Cf. R. RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain, de Marc-Aurèle à Anastase*, Paris 1964 : voir les pages de la deuxième partie sur les caractères généraux de la crise.

économique, l'inflation progresse, conséquence également du désordre monétaire. Les *humiliores* en font les frais, et leurs conditions de vie se dégradent par rapport à celles des *honestiores*. La monnaie en métal précieux n'est plus frappée, et celle qui existe est thésaurisée ; selon un schéma déjà vérifié dans le passé, poids et titre diminuent. La perte de valeur de l'*aureus*, d'Auguste à Caracalla (211-217), est relativement faible : le poids est réduit d'1/40 de livre à 1/50 (la livre romaine valait 339 grammes), alors que le titre reste stable (pur) ; le sort de la monnaie d'argent, le *denarius*, est différent : son poids descend de 1/84 de livre à 1/96, et le titre baisse de 100 % à 50 % de métal fin. La frappe du bronze (sestercès et demi-sestercès) se fait également plus rare depuis le début du III^e siècle, alors que dans cette période sont émis en grande quantité des *antoniniani* qui ont à l'origine un poids de 5, 11 grammes et sont composés pour 50 % d'argent pur, mais qui peu à peu, avec l'aggravation de la crise, deviennent une monnaie de cuivre saucé d'argent, voire d'argent et d'étain¹. La valeur intrinsèque de la monnaie continue de baisser (ce qui n'implique pas toujours une augmentation des prix).

Telle est la situation que vécut Cyprien dans les premières années de sa maturité, si l'on suppose, comme il est vrai-

1. Cf. C. et L. PIETRI - J. FLAMANT, « Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité », dans C. et L. PIETRI dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. T. 2. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995. - Dans une lettre adressée au confesseur Rogatianus et à ses compagnons (*Ep.* 13, 7), Cyprien dit avoir envoyé 500 sestercès à son correspondant et 175 à un certain Victor, diacre. Le texte a fait l'objet de nombreuses discussions de la part des numismates et des historiens de l'économie ; il vient d'être examiné de nouveau par E. LO CASCIO (« Una possibile testimonianza sul valore dell'*antoninianus* negli anni di Decio ? » dans F. CHAUSSON - E. WOLFF éd., *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine [II^e-IV^e siècles] offerts à Jean-Pierre Callu*, Rome 2003, p. 299-309) : selon lui la somme recueillie par l'évêque était en *antoniniani* (monnaie créée par Caracalla) et, au milieu du III^e siècle, l'*antoninianus* équivalait à 5 sestercès.

semblable, qu'il naquit entre 200 et 210. Il faut ajouter que Carthage, sa ville, n'est touchée ni par les migrations de ces peuples appelés « barbares », ni par les guerres que sur les confins orientaux Rome soutient contre les Sassanides. Mais durant ces années, même en Afrique Proconsulaire, violences et rébellions ne manquent pas. Dès 238 la paix y fut brisée par la guerre civile : les extorsions, condamnations et exécutions que perpète un procureur déchaînent la révolte et poussent les propriétaires terriens de la région de Thysdrus, au sud de Carthage, célèbre pour ses oliveraies, à mobiliser leurs esclaves, à se saisir du procureur et à le mettre à mort. L'ancien proconsul Marcus Antonius Gordianus (Gordien I^{er}), qui se trouvait à Thysdrus pour y administrer la justice, est proclamé empereur et conduit à Carthage, où il associe au pouvoir son fils Gordien II. Fait rare à l'époque, le Sénat, exerçant sa fonction propre, le reconnaît contre le « barbare » Maximin le Thrace. Mais juste après, le légat de Numidie, Capellianus, resté fidèle à Maximin, vainc et tue Gordien II ; Gordien I^{er}, à la nouvelle de cette mort, se suicide¹.

Cyprien aussi atteste une situation de crise due à la convergence d'éléments durables. Sous son épiscopat, la communauté carthaginoise souffre d'une persécution, qu'il décrit comme une punition divine et une épreuve, ainsi que de la peste. On sait que dans l'*Ad Demetrianum* il incrimine la vieillesse du monde, les saisons devenues irrégulières et le moindre rendement, qui s'ensuit, des récoltes, l'épuisement des mines, la pénurie de main d'œuvre, la montée des disettes et des maladies. Quoique viennent s'entremêler des motifs plus anciens, familiers aux païens, et des accents apocalyptiques tirés de la Bible, quoique se

1. Cf. F. MILLAR, *Das römische Reich und seine Nachbarn*, Francfort-Hambourg 1966. Les pages finales du ch. IX, consacré à l'Afrique, sont importantes pour notre sujet.

glisse également une certaine emphase de nature rhétorique, tout cela, me semble-t-il, est cependant révélateur au moins d'un malaise¹. Même dans le *De unitate* (ch. 16), il est fait allusion à la vieillesse de la terre : manière sans aucun doute d'encourager à prendre ses distances par rapport au *saeculum* (plus qu'à le mépriser), sur la ligne qui serait celle de l'*Ad Demetrianum*².

LA PERSÉCUTION DE DÈCE (249-251)

Vers 245 probablement, Cyprien entre dans la communauté chrétienne par le baptême, il est ordonné prêtre vers 248 et consacré peu après évêque de Carthage. En 249, l'armée, faisant valoir comme de coutume son pouvoir, proclame empereur Cneius Messius Decius, un sénateur natif de Pannonie, dont le règne devait être très bref (249-251). Dèce descend en Italie, défait et tue Philippe l'Arabe, puis se porte contre les Goths qui avaient inondé la Dacie et la Mésie et commencé d'envahir la Thrace. Il trouve la mort à Abrittus, aux bouches du Danube, dans une grande bataille.

Entre temps, dès la fin de l'automne 249 ou au début de l'hiver 249-250³, Dèce avait imposé à tous les habitants de

1. K. STROBEL (*Das Imperium Romanum im III Jahrhundert*, p. 145-184) estime au contraire que les contemporains n'avaient pas conscience d'une crise naissante.

2. Voir à cet égard la position équilibrée et prudente de J.-C. Fredouille, CYPRIEN DE CARTHAGE. *A Démétrien*, SC 467, Paris 2003, p. 27 s. En particulier, sur la relative prospérité de la partie orientale de l'actuel Maghreb au milieu du III^e siècle, cf. p. 24 (n. 2-3) et 25 (n. 1), avec bibliogr. cf. p. 76, n. 1, p. 116, n. 1.

3. Sur la date précise du début de la persécution à Rome les avis divergent. La *communis opinio* proposait le jour précédant la mort de la première victime, Fabien, évêque de Rome, advenue le 20 janvier 250. Une analyse attentive des documents disponibles (CYPRIEN, *Ep.* 37 ; notices du *Chronographe de 354* et du *Liber Pontificalis* sur Fabien) a conduit certains chercheurs à antidater son commencement de quelques semaines

l'Empire de sacrifier aux dieux, par un édit dont la teneur exacte nous échappe¹. L'ensemble des facteurs auxquels il a été fait plus haut allusion donnait aux contemporains la nette impression que non seulement l'unité de l'Empire, mais son existence même était menacée, ce qui obligeait à une mobilisation de toutes les forces, civiles, sociales et morales.

Vers le milieu du III^e siècle, à l'égard des chrétiens, deux attitudes s'opposent. La première est personnifiée par Philippe l'Arabe ; la deuxième, justement, par Dèce, son successeur immédiat. On sait que Philippe, natif de Trachonitide, aux confins de la Palestine, de la Syrie et de l'Arabie, comme l'a noté un historien, terre « limitrophe des lieux où s'était déroulée l'Histoire sainte »², pratique envers les chrétiens une politique de tolérance et de bienveillance (mais il faut noter que les informations à ce sujet proviennent surtout de sources chrétiennes). On sait aussi que, du 21 avril 247 au 21 avril 248, il voulut que fût solennellement célébré le millénaire de Rome. Le genre de

ou de quelques mois, à la fin de 249 : R. SELINGER, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christerverfolgung*, Francfort-Berlin-Berne 1994, p. 84. Noter que, dans une publication postérieure (*The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Francfort 2002), l'auteur adopte la conclusion, légèrement différente, d'Y. DUVAL, « Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, *Ep.* 37) » *REAug* 46, 2000, p. 157-172, laquelle fixe le début de la persécution à Rome dans la fourchette du 14 au 25 décembre 249.

1. Dans la lettre 15 aux martyrs et aux confesseurs (4, 1), Cyprien signale que, sur les billets de réconciliation délivrés par ses correspondants aux *lapsi*, la mention « pour un tel et les siens » peut à l'occasion, parmi les bénéficiaires, englober implicitement des *liberti* (affranchis) et des *domestici* (esclaves). D'où l'on déduit que les mesures ne s'étendaient pas seulement aux citoyens, mais à tous les habitants, soldats et juifs exclus. G.W. CLARKE, *The Letters of Saint Cyprian of Carthage*, 4 vol. (*Ancient Christian Writers* 43-44-46-47, New York 1984-89), t. 1, p. 27.

2. E. STEIN, *REX*/1, 1917, c. 770, s. v. « Iulius Philippus ». Cf. M. PAVAN, « Filippo l'Arabo e il millenario dell'Urbe », dans G. BONAMENTE éd., *Tra Classicità e cristianesimo. Scritti raccolti in memoria di M. Pavan*, vol. 2, Rome 1995, p. 349-360.

festivités auquel donne lieu cette célébration n'innove pas : il s'agit des *ludi saeculares*, qui se déroulent dans un grand déploiement de fauves et de gladiateurs, et reflètent des usages païens ancestraux. Du reste, les frappes commémoratives confirment que l'empereur s'en tint avec fidélité aux règles traditionnelles. Ce comportement a été diversement interprété par les modernes. Pour les uns il témoigne d'un conformisme obligé, qui cache une foi chrétienne intime : Eusèbe de Césarée, puis Jérôme, Orose, Vincent de Lérins et d'autres sources chrétiennes¹ devaient dire de Philippe qu'il fut le premier empereur chrétien, et certains relient à ce fait la solennité historique que l'empereur voulut conférer à la célébration du millénaire. Selon d'autres, au contraire, cette solennité prouve qu'il n'était pas chrétien : opinion aujourd'hui largement partagée. Il ne fait pas de doute cependant que la politique religieuse de Philippe, comme avant lui celle des Sévères, inspirée par un syncrétisme oriental typique, montre à l'égard du phénomène chrétien une certaine complaisance, souhaitant probablement l'intégrer dans l'Empire, surtout en ces moments de péril et de crise que celui-ci traversait².

La seconde attitude, on l'a dit, est représentée par Dèce. La persécution qu'il déchaîne ne vise pas d'abord les fidèles du Christ – même si leur présence, comme aux époques antérieures, constituait au milieu du III^e siècle, pour les autorités, une question épineuse. Les chrétiens étaient toujours, peu ou prou, jugés responsables des malheurs qui frappaient l'ordre impérial et ils savaient à la base le pacte étroit avec les divinités protectrices de Rome : ils n'iaient la centralité, pour la *res publica*, de la *pax deorum* et, de ce chef, il s'agissait moins de disputer contre eux que de

1. EUSÈBE, *HE* 6, 34 ; 6, 36, 3 ; 6, 39, 1 ; 7, 10, 3 ; JÉRÔME, *Vir. Inl.* 54 ; OROSE, *Hist.* 7, 20, 2 ; VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* 17, 10.

2. M. PAVAN, dans *Tra classicità e cristianesimo*, vol. 2, p. 335 s. et 359.

les faire rentrer dans le rang, ou de les éliminer. Ils ne suivaient pas, en effet, les *uetera instituta*, n'observaient pas le *mos maiorum* et s'en vantaient : ne pas reconnaître les antiques institutions signifiait ne pas reconnaître le caractère sacré de la *ciuitas*, refuser de rendre aux dieux tutélaires le culte qui leur était dû, nier en somme le lien étroit et indissoluble entre citoyenneté et religion, garant du pacte social. L'expression de ce lien était le culte de la déesse Rome et du « génie » de l'empereur, qui formait la trame du tissu social. D'où le problème complexe posé par la présence et l'action des chrétiens. Et c'était là que trouvait son origine l'un des plus forts griefs portés contre eux : l'accusation d'athéisme et d'impiété.

Avec Dèce, tout se précipita. Bien des éléments favorisaient une issue dramatique : sans aucun doute, on l'a dit, la crise que vivait alors l'Empire, mais aussi la réaction d'un prince dont l'épouse appartenait à l'aristocratie païenne étrusque et qui, soutenu par le Sénat, avait en vue une restauration pleine et entière de l'antique tradition, avec ses valeurs et ses cultes. On ne peut oublier non plus que l'une de ses intentions était probablement de s'opposer à la politique religieuse de son prédécesseur. Eusèbe¹ affirme que Dèce, en haine de Philippe, déclencha contre l'Église une violente persécution, dont l'une des premières victimes fut à Rome l'évêque Fabien – et dans laquelle on le sait, Cyprien se trouva enveloppé². Dans cette situation, le

1. *HE* 6, 39, 1.

2. Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Rome 2004⁵, p. 66 s. et 87. R. SELINGER (*Die Religionspolitik des Kaisers Decius*) juge que l'information donnée par Eusèbe, comme d'autres de source chrétienne, relève de la légende : opinion radicale qui s'inspire d'une sévérité selon moi inadmissible à l'égard de l'œuvre eusébiennne. En revanche, j'admets avec lui, et d'autres historiens, que l'édit de Dèce ne visait pas seulement les chrétiens, mais entraînait dans une politique religieuse plus générale. De toute façon, il est clair que les chrétiens furent parmi les principales victimes de l'édit et que les *lapsi* représentèrent pour

loyalisme des chrétiens était suspect : concrètement, il ne se traduisait pas par leur participation aux cultes officiels ; or, cette participation était imposée par l'édit de Dèce à tous les habitants de l'Empire ; car cet édit émanait directement de l'autorité suprême – et non des gouverneurs des provinces – , il s'appliquait partout, et ordonnait que l'on prît part à des cérémonies religieuses destinées à attirer la faveur des dieux sur le nouveau prince et, en même temps, à assurer la loyauté de ses sujets ; l'édit exigeait que fussent publiquement prononcées des formules païennes, qu'un sacrifice fût offert et que peut-être on consommât les viandes sacrifiées.

Tel est justement le péché majeur que Cyprien reproche aux *lapsi*. En « communiant » aux idoles, ceux-ci s'excluent de la « communion » au corps et au sang du Christ. Voilà pourquoi, comme on l'a remarqué¹, le verbe *communier* est si important dans la pensée ecclésiologique et christologique de l'évêque : « *Non potestis mensae Domini communicare et mensae daemoniorum*² ».

L'ÉGLISE EN AFRIQUE VERS 250

Quand éclate la persécution, l'Église en Afrique a déjà une riche histoire. Notre documentation présente bien des lacunes sur certains aspects culturels : on sait peu de chose de la période grecque de cette Église ou de la place qu'y tenait l'élément punique, ou encore des antiques traductions latines de la Bible, les *Veteres latinae*, qui apparurent

la communauté chrétienne un grave problème qui en entraîna d'autres, non moins épineux, au sein de l'Église.

1. Cf. M.B. VON STRITZKY, « Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seinen Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch Cyprian », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 81, 1986, p. 1-25.

2. 1 Co 10, 21. Cf. *De lapsis* 15.

en Afrique plus précocement qu'à Rome, et remontent au milieu du II^e siècle¹. Les *Actes* des martyrs de Scillium, exécutés en 180, constituent un document important pour l'histoire de l'Église africaine, et démontrent l'existence de chrétiens dans la Numidie proconsulaire, où selon toute probabilité se trouvait Scillium². Aux dires de Tertullien, d'autres fidèles se rencontraient en Maurétanie et en Byzacène. Plus précisément encore, nous connaissons par lui des communautés chrétiennes à Hadrumète, Lambèse, Thysdrus et Uthina, outre bien entendu Carthage³. Ses assertions sur les multitudes, hommes et femmes, qui auraient adhéré à la foi nouvelle sont plus sujettes à caution, et difficilement vérifiables⁴. C'est un fait que, de toute manière, la littérature chrétienne en langue latine est née avec Tertullien, puis Minucius Felix et enfin Cyprien lui-même⁵.

Dans la première moitié du III^e siècle, les communautés chrétiennes connaissent à coup sûr une forte croissance. Le nombre des évêques participant aux synodes africains en est

1. Cf. P.-M. BOGAERT, « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RTbL* 19, 1988, p. 137-159 ; 276-314 (en particulier 143 s.) ; J. GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », dans J. FONTAINE et C. PIETRI dir., *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, p. 43-65 (sur la Bible africaine, p. 47-51). Sur l'usage de la Bible par Cyprien et dans l'Église de son temps, cf. M. Poirier, CYPRIEN DE CARTHAGE. *La bienfaisance et les aumônes*, SC 440, Paris 1999, p. 34 s.

2. Cf. A.A.R. Bastiaansen – A. Hilhorst – G.A.A. Koetekaas – A.P. Orban – M.M. Van Assenfeldt éd., *Acti e Passioni dei Martiri*, Milan 1987, p. 100 s. et 405 s. (commentaire).

3. *Scap.* 4, 3 ; *Mon.* 12, 3. Cf. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1923⁴, vol. 2, p. 892.

4. *Apol.* 2, 6 ; 37, 4-5. Cf. CYPRIEN, *Ep.* 73, 3, 1.

5. Sur le vieux problème de la priorité chronologique Tertullien / Minucius, je tiens que Tertullien est antérieur : cf. M. Pellegrino – P. Siniscalco – M. Rizzi éd., MARCO MINUCIO FELICE, *Ottavio*, Turin 2000, p. 33-51. Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, vol. 2, p. 894.

un signe¹. Plusieurs éléments permettent d'affirmer qu'en 257-258 le nombre total des sièges épiscopaux se situait entre 150 et 200². Et d'autre part, comme on l'a fait remarquer³, en rapprochant ces dénombrements des noms donnés par la *Correspondance* de Cyprien, nous sommes en mesure de dessiner la carte des diocèses africains au milieu du III^e siècle : on note une remarquable densité en bien des zones – autour de Carthage et dans la vallée de la Medjerda, sur le littoral de la Proconsulaire, le long des grandes artères est-ouest en bordure des hauts plateaux –, alors qu'ailleurs, entre la côte et la région de Cirta (Constantine), ou dans le sud, au-delà des Aurès, les sièges épiscopaux manquent totalement, ou peu s'en faut. L'organisation de l'Église en Afrique était telle que l'on trouvait un évêque partout où existait un groupe de chrétiens, même modeste⁴ : on ne connaît pas pour cette époque de communautés présidées par des prêtres ou des diacres, comme ce fut le cas cent ans plus tard quand le ministère épiscopal fut en partie délégué à des prêtres et qu'en conséquence une partie des diocèses les plus anciens disparut. Il n'empêche que la diffusion du christianisme en Afrique du Nord, et de façon particulière en Proconsulaire, fut véritablement extraordinaire par rapport à d'autres régions du bassin méditerranéen.

Plusieurs indices – manque d'informations de la part des écrivains chrétiens d'Afrique ; impossibilité de lire la Bible en une autre langue que le grec ou le latin ; persistance de traditions païennes, y compris sanglantes : que l'on pense au culte de Saturne – permettent cependant de voir que le christianisme pénétra surtout dans les cités où domi-

naient la langue et la culture latines (les noms des évêques sont presque tous latins – ou gréco-latines et le pouvoir romain. Plus lent et plus pénible dut être le processus de christianisation de la population libyco-punique – même si, selon Augustin, le nom du premier martyr africain, Namphamo, est punique. Les Berbères, qui vivaient dans l'intérieur et les montagnes, eurent une connaissance nulle ou quasi nulle de la nouvelle religion. Ces éléments nous mettent peut-être en état de mieux comprendre le succès que devait plus tard rencontrer le mouvement des donatistes et des circoncillions, qui fut aussi un mouvement d'opposition à Rome, et le sort qui, d'abord du fait des Vandales ariens, puis des Arabes musulmans, fut celui des catholiques africains.

1. Cf. *infra*, p. 78.

2. Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, vol. 2, p. 894-898 ; Y. DUVAL, « L'Église d'Afrique », dans *Naissance d'une chrétienté*, p. 129 s.

3. Y. DUVAL, « Densité et répartition des évêques dans les provinces africaines au temps de Cyprien », *MEFRA* 96, 1984, p. 493-521.

4. Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, vol. 2, p. 895.

CHAPITRE 2

CIRCONSTANCES ET OBJECTIFS DU *DE VNITATE*

DATE DU TRAITÉ

Le De unitate et la lettre 54

Pour aborder la question de la date, il convient d'abord de considérer trois éléments difficilement conciliables. Le premier donne avec sécurité le *terminus ante quem* de la composition. Il se lit dans la lettre 54 aux confesseurs romains, le prêtre Maximus et ses compagnons Urbanus, Sidonius et Macarius; ceux-ci, après s'être ralliés à Novatien, l'avaient abandonné pour revenir au sein de l'Église et se réconcilier avec Corneille; par un court billet¹ ils avaient annoncé à Cyprien leur décision; à la fin de la lettre 54, pleine de joie pour cette nouvelle, l'évêque dit leur avoir transmis, à Rome, le *De lapsis* et le *De unitate*². La date traditionnellement assignée à cette

1. C'est l'Ep. 53.

2. Ep. 54, 3, 4: « Tout cela, vous pouvez le connaître à fond en lisant les opuscules que j'ai lus ici dernièrement (*quos hic nuper legeram*) et que je vous ai transmis pour lecture, en raison de notre affection réciproque. Il n'y manque, pour les *lapsi*, ni le blâme propre à reprendre ni le remède propre à guérir. Mais autant que mes faibles moyens l'ont permis, j'ai mis

missive – hiver/début du printemps 251¹ – devient intenable² si l'on tient compte d'un deuxième élément. Dans les premiers mots du *De lapsis*, l'auteur déclare que l'Église a retrouvé la tranquillité « par un effet de l'assistance et de la vengeance divine³ »; or, cette précision se réfère, selon toute probabilité, à la mort violente de Dèce, survenue au combat en juin 251; il faut donc situer l'Ep. 54 après cette date. Ici intervient le troisième élément. Dans la lettre, il est dit que le *De lapsis* et le *De unitate* ont été lus par Cyprien lui-même, en public, à Carthage⁴; nombre de critiques, suivant une hypothèse de Benson, ont soutenu que cette lecture a été faite par Cyprien durant le synode de Carthage, ouvert après Pâques⁵ (la fête en 251 tombait probablement le 23 mars). Pour concilier ces données chronologiquement incohérentes, il a fallu revenir sur des affirmations tenues auparavant pour solides.

De fait, la composition de la lettre 54 a été reportée vers le milieu de 251⁶, à moins de supposer que le passage

en lumière l'unité de l'Église catholique (*catholicae ecclesiae unitatem*). » Voir commentaire de CLARKE, t. 2, 1985, p. 301 s. Sur les questions posées ici, notamment le point de savoir si le traité avait en vue également le schisme de Novatien, Clarke reste prudent.

1. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. T. 2, *Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902 (réimpr. Bruxelles 1966), p. 43 et 293; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, p. 107.

2. Cf. M.M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge Mass. 1975, p. 233, n. 1.

3. *Laps*. 1: « Pax ecce, dilectissimi fratres, ecclesiae reddita est et quod difficile nuper incredulis ac perfidis impossibile uidebatur, ope atque ultione diuina securitas nostra reparata est » (je souligne les mots traduits dans le texte).

4. *Loc. cit. supra*, p. 22, n. 2.

5. L'Ep. 43, 7, 2, écrite avant Pâques, nous apprend que l'évêque, encore loin de Carthage, prévoit d'être présent dans son Église, avec la *plebs* et ses collègues, « après Pâques » (*post Paschae diem*). Cf. L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972, p. 148; *ibid.*, p. 166-169, sur la date de Pâques à Carthage cette année-là.

6. SAGE, *Cyprian*, p. 231; CLARKE, t. 2, p. 54 et 297.

ait été introduit après coup, de toute façon avant l'envoi à Rome). Par ailleurs, on a nié que le *De lapsis* et le *De unitate* aient été lus devant le concile carthaginois, puisque l'évêque ne parle pas du lieu où avait été faite cette lecture : si elle avait eu lieu au synode, il l'aurait probablement précisé¹. On a observé en outre que la correspondance de Cyprien nous révèle une pratique propre à la vie ecclésiastique du temps, selon laquelle dans diverses communautés – certainement à Rome et à Carthage –, l'évêque avait pour habitude de lire ou de faire lire au cours d'assemblées ce qui pouvait servir à l'information des fidèles² ; dans ce cas, évidemment, la lecture ne serait plus liée à la date du déroulement du concile.

Le De unitate et l'affaire Novatien

Un dernier élément concerne les destinataires du *De unitate* : selon l'opinion d'une partie de la critique, on le verra plus loin, le traité vise aussi Novatien ; or, l'affaire Novatien n'éclate pas à Rome avant avril 251 ; si l'on accepte cette opinion il est donc impossible de penser que le *De unitate*, comme on l'a souvent affirmé, remonte au début du printemps 251.

Cet ensemble de motifs rend tout à fait admissible de fixer la date de sa rédaction – ou du terme de sa rédaction – à la fin du printemps ou au début de l'été 251, alors que le concile carthaginois était achevé, même si tel critique a fait observer que celui-ci a pu se prolonger, vu les nombreux

1. M. BÉVENOT, *St. Cyprian's De unitate, Ch. 4 in the Light of the Manuscripts*, Rome 1937 (*Analecta Gregoriana* 11), p. 69 ; B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslau 1933, p. 22.

2. J. LE MOYNE, « Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du 'De unitate' chapitre 4 ? » *RBén* 63, 1953, p. 70-115, spéc. 84 et n. 4-7. L'auteur cite plusieurs lettres : 15, 4, 1 ; 16, 4, 2 ; 17, 3, 2 ; 41, 2, 3 ; 45, 4, 2 ; 59, 19, 1.

problèmes à traiter, pour la discussion desquels il fallait du temps¹. M. Bévenot a émis l'hypothèse que l'opuscule a vu le jour durant la brève période séparant la rédaction de la lettre 44 et celle de la lettre 54.²

OCCASION. LES TENSIONS DANS L'ÉGLISE D'AFRIQUE AU RETOUR D'EXIL DE L'ÉVÊQUE

Pour comprendre l'occasion qui poussa Cyprien à écrire le traité sur l'unité de l'Église catholique, il importe de décrire en quelques mots la situation vécue alors par la communauté de Carthage. Dans les premiers mois de 249 Cyprien, déjà prêtre, avait été élu évêque, probablement à la mort de Donatus – son prédécesseur immédiat comme on peut le conjecturer d'après une expression il est vrai peu claire de la lettre 59 (10, 1), adressée à Corneille, peut-être dans l'été 252. Sur le début de son épiscopat, la même lettre livre un indice : Cyprien dit être évêque depuis maintenant quatre ans³ ; le peuple l'avait désigné, reconnaissant en lui une personnalité exceptionnelle par sa condition sociale, ses capacités humaines, son intelligence, ses aspirations spirituelles, son idéal de vie ascétique, sa sagesse chrétienne⁴ ; il n'avait pu se dérober. Pontius insiste sur cette caractéristique de son élection, en soulignant l'ardeur avec laquelle le peuple tenait à ce qu'il reçût le ministère épiscopal⁵. La rapidité de son accession à la

1. MONCEAUX, *Histoire littéraire* 2, p. 43 s.

2. Cf. « Cyprian and his Recognition of Cornelius », *JThS* 28, 1977, p. 346-359 (spéc. 357). Sur la date (impossible à fixer avec précision) des deux *Ep.*, voir CLARKE, t. 2, p. 224 et 297.

3. *Ep.* 59, 6, 1 : « ... plebi suae in episcopatu quadriennio iam probatus... ».

4. *Ibid.* : « ... choisi dans une période de paix par le suffrage du peuple tout entier (*quando populi uniuersi suffragio in pace deligitur*). »

5. Cf. PONTIUS, *VCypr.* 5, 1-2, éd. A.A.R. Bastiaensen, dans C. MOHRMANN dir., *Vive dei Santi*, Milan 1994⁴, p. 14. Sur les diverses interprétations données de cette œuvre par la critique, voir *ibid.*, p. XII SAXER a

tête de l'Église carthaginoise avait suscité quelque envie dans le *presbyterium*, et cette envie s'était traduite par une opposition ouverte, comme le rappelle à regret son biographe¹, qui laisse entendre que certains prêtres plus anciens considéraient cette élection comme illégitime ; il leur fallut bien en prendre acte, mais à contrecœur et non sans résistance.

Telles sont les prémisses qui devaient conduire deux ans plus tard à un schisme avéré². Le chef en fut Felicissimus, qui, après la persécution de Dèce, s'opposa à l'évêque au sujet des *lapsi*, affectant envers eux un laxisme outrancier.

D'autre part, le nouvel élu, comme il l'écrit dans *De lapsis* (5-6), trouva une Église africaine anesthésiée par une longue paix. Même si l'on tient compte de l'objectif visé par Cyprien – la persécution à ses yeux n'a pour cause que la foi trahie et endormie, c'est un châtement céleste³ – et du parti pris rhétorique qui à l'évidence noircit le tableau, la description est déconcertante : il est question de laïcs avides, d'évêques de même acabit, qui ont abandonné leurs fidèles pour se livrer à des trafics juteux et courir après les profits malhonnêtes. Mais, encore une fois, on n'oubliera

revendiqué l'authenticité « pontienne » dans « Afrique chrétienne », *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 1, Turnhout 1994, p. 25-95, spéc. 40 s. Sur les éléments qui font question touchant cette authenticité, voir en dernier lieu P.L. SCHMIDT, « Die Cyprian-Vita des Presbyters Pontius. Biographie oder laudatio funebris ? », dans L. BENZ éd. *ScriptOralia Romana. Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen 2001, p. 305-318.

1. PONTIUS, *VCypr.* 5, 6 (éd. cit., p. 16).

2. CYPRIEN, *Ep.* 43, 2, 1-2 et *passim*.

3. CYPRIEN, *Laps.* 5-7 ; *Ep.* 11, 1, 1. Cf. C. LO CICERO, « La persecuzione come punizione divina in Cipriano : motivi biblici e classici », *Res Publica Litterarum* 15, 1992, p. 91-97 ; J.P. BURNS, « Cyprian's Eschatology : Explaining Divine Purpose », dans *The Early Church and its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson*, Leyde 1998, p. 59-73.

pas que la peinture est brossée en fonction des destinataires et selon les règles du genre littéraire : remarque utile pour bien comprendre la pensée eschatologique de Cyprien¹ qui au long de son œuvre semble s'adapter aux circonstances.

En 250 éclate la persécution. L'édit publié par Dèce s'étend pour la première fois à tous les sujets de l'Empire, et les oblige à sacrifier. Devant cette obligation, certains s'empressent de se présenter spontanément aux magistrats, d'autres achètent un certificat de sacrifice. Même parmi ceux qui n'abjurent pas plusieurs font preuve d'orgueil, suscitent des querelles ou se laissent aller à des gestes d'insubordination envers le clergé². À l'inverse, nombreux sont les « confesseurs » qui restent fermes dans leur foi pour ne pas renoncer à suivre le Christ.

Telle est la situation à laquelle est confronté l'évêque dès le début de l'épreuve que subit son Église. Devant le danger de voir son troupeau sans pasteur, ses fidèles sans guide, il juge opportun, dès le début de 250, de se cacher et de rester éloigné de sa cité. Cet exil volontaire dure jusqu'à la fin du printemps 251, et le met sans conteste en porte-à-faux par rapport à sa communauté, qu'il doit continuer de gouverner, et plus encore par rapport aux confesseurs qui souffrent pour l'Église. Jusque dans le *De lapsis*, qu'il compose dans le temps qu'il commence le *De unitate*, justement avant son retour à Carthage, lui-même aborde la question. Il cite d'abord l'*Apocalypse*³, puis invoque la parole et l'attitude du Seigneur, qui non seulement a ordonné la retraite et la fuite durant la persécution,⁴ mais a mis lui-même en pratique, ensuite, l'ordre

1. Cf. A. d'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922, p. 32 s.

2. *Ep.* 9, 1, 1 ; 13, 4, 1 s. ; 14, 3, 2.

3. « Sortez, ô mon peuple, quittez cette cité, de peur que, solidaires de ses fautes, vous n'ayez à pâtir de ses plaies » (18, 4).

4. Mt 10, 23.

qu'il avait donné¹ : « ... puisque la couronne (des martyrs) vient de la grâce de Dieu et ne peut être prise qu'à son heure, quiconque, tout en restant dans le Christ, cède un moment ne renie pas la foi mais attend l'occasion ; quant à celui qui est tombé faute de s'être retiré, il est resté pour nier² ». La lettre 20, aux prêtres et aux diacres romains (juillet 250)³, contient des arguments analogues à l'intention de la communauté de la Ville, insuffisamment informée des raisons de la conduite de Cyprien. La justification est digne et minutieuse. Il déclare s'être éloigné de son siège en pensant non pas à lui, mais aux besoins de son Église ; son véritable dessein était de continuer à pourvoir aux nécessités de tous, et c'est dans cet esprit qu'il s'est adressé au clergé, aux confesseurs, aux *lapsi*, au peuple, réglant la discipline et les rôles que pouvaient jouer confesseurs et « martyrs » en faveur de ceux qui étaient tombés durant la persécution : position conforme à celle de l'Église romaine, avec laquelle il entend marcher dans l'unité et la concorde. Intéressante est l'allusion aux autres lettres qu'il a fait parvenir à Rome sur le même sujet⁴.

1. Jn 11, 54.

2. *Laps*. 10 (226, 198-202). On peut se demander pourquoi en 250 Cyprien s'est soustrait à la persécution et à la mort, et ne l'a pas fait en 258. La réponse pourrait être contenue dans ces mots du *De lapsis*. Une autre réponse, qui n'est pas contradictoire, est donnée par H. MONTGOMERY (« Saint Cyprian's Postponed Martyrdom. A Study of Motives », *Symbolae Osloenses* 63, 1988, p. 123-132) : relevant que la persécution de Valérien avait pour cible les membres les plus en vue de la communauté chrétienne (évêques, prêtres et diacres, sénateurs, *egregii uiri* et *equites Romani* : cf. *Ep.* 80, 1), il suppose que Cyprien voulut mourir parmi ceux qui, comme lui, étaient frappés de manière privilégiée.

3. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 50 s. et 96 ; CLARKE, t. 1, p. 304 s.

4. *Ep.* 20, 2, 1 ; CLARKE, t. 1, p. 308 s. ; *ID.*, « Two Mid-Third Century Bishops : Cyprian of Carthage and Dionysius of Alexandria. Congruences and Divergences », dans *Ancient History in a Modern University*, 2, *Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids 1998, p. 317 s. - V. LEPPIN (« Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 4, 2000, p. 255-269) estime que, entre le *De lapsis* et le *De unitate*, la conception que Cyprien

La défense ne convainquit pas ses adversaires, qui, mettant à profit sa situation difficile, tentèrent même de faire obstacle à son retour. Et ces opposants sont des prêtres. Ils devaient en définitive échouer. Ils réussirent du moins à retarder le retour de Cyprien jusqu'après Pâques 251, et non avant, comme il l'aurait désiré¹. Dès 249 on avait pu repérer dans la communauté carthaginoise une fracture – inguérissable – entre l'évêque, soutenu, on peut le supposer, par un bon nombre de fidèles, et un parti de prêtres, qui peut-être aurait voulu avoir le privilège de choisir l'évêque dans leur propre milieu plutôt que le voir acclamé par les laïcs. La Correspondance de Cyprien, qui multiplie les reproches, et les mêle parfois à l'expression d'une tristesse aiguë, parfois à des accès de violent mépris, porte un clair témoignage sur cet état de fait².

s'était faite du martyre d'un évêque avait changé et qu'était née ainsi une véritable « théologie épiscopale ». Mais il paraît impossible d'opposer deux traités publiés au même moment, et il convient d'observer, entre autres, que c'est dès les premières années de son ministère que Cyprien s'était forgé une haute idée de la fonction épiscopale et donc du martyre de l'évêque : cf. S. DELÉANI, « CTC 2000 », n° 58, *REAug* 47, 2001, p. 389 s.

1. Cf. *Ep.* 43, 1, 2. Sur le sens du passage, voir CLARKE, t. 2, p. 215.
2. Cf. E. GALLIGET, Introduction à *Cipriano di Cartagine : la Chiesa*, Milan 1997, p. 29-34. - Plusieurs historiens ont assimilé l'attitude de Cyprien dans l'Église de Carthage à celle d'un *patronus*, figure éminente de la société païenne qui prenait sous sa protection ses *clientes*, et en compensation était honoré par eux durant sa vie, à sa mort et après sa mort. Sur la figure du *patronus* à l'âge classique, voir A.W.-H. WALLACE-HADRILL éd., *Patronage in Ancient Society*, Londres 1989 ; A. W. LINTOTT - G. SCHIEMANN, dans H. CANKIC et H. SCHNEIDER dir., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 9, Stuttgart-Weimar 2000, 421 s., s. v. « Patronus ». Pour Cyprien, voir H. MONTGOMERY, « Saint Cyprian's Secular Heritage », dans *Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen*, Aarhus 1988, p. 214-223 ; C.A. BOBERTZ, « The Historical Context of Cyprian's 'De unitate' », *JThS* n.s. 41, 1990, p. 107-111 ; *ID.*, « Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity », dans E.A. LIVINGSTONE éd., *Studia Patristica* 24, Louvain 1993, p. 20-27 ; C. SCHULER, « Cyprian : der christliche Blick auf die Zeitgeschichte », dans *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jahrhundert n. Chr. : Kolloquium zu Ehren von Karl-Ernst Petzold (Juni 1998) ansässlich seines 80. Geburtstag*, Stuttgart 1999, p. 183-202. Cette interprétation anthropologique et sociologique,

C'est de manière plus déterminée et plus ouverte que les prêtres en question (ils sont au nombre de cinq) mènent à

si elle mérite d'être prise en considération, n'épuise pas la compréhension d'une figure comme celle de Cyprien : G.W. CLARKE, dans *The Anchor Bible Dictionary*, I, New York-Londres 1992, p. 126-128. Dans la même ligne, mais avec un résultat différent, voir l'interprétation de C.E. STRAW, « Cyprian and Mt 5, 45 : the Evolution of Christian Patronage », dans E.A. LIVINGSTONE éd., *Studia Patristica*, 18, 3, Kalamazoo-Louvain 1989, p. 329-330 (Cyprien aurait remplacé la figure antique par celle d'un *patronus* s'inspirant de la perfection et la générosité de Dieu lui-même qui fait se lever le soleil et tomber la pluie sur les bons et les méchants, les justes et les injustes ; il représenterait donc un type nouveau de *patronus* dans une société nouvelle) ; G.W. CLARKE, « Two Mid-Third Century Bishops... », dans *Ancient History in a Modern University*, 2, p. 317 s. ; *Id.*, dans CYPRIANUS, *Epistularium* (Pars tertia). *Prolegomena. Codices-editiones-indices*, CCL 3D, Turnhout 1999 (présentation nuancée de l'évêque, dans sa rigueur morale et ascétique : son *officium* est conçu par lui comme un *imperium*, toutefois animé par un humble esprit de service). Voir encore J. RIST, « Cyprian von Karthago und Paul von Samosata. Überlegungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert », dans R. VON HÄEHLING éd., *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, p. 257-286 (Cyprien exerce sa fonction comme un magistrat ou comme un *patronus*, mais il ne faut pas oublier que la source de son comportement est à chercher dans l'Écriture) ; K.T. TORJESEN, « The Episcopacy – Sacerdotal or Monarchical ? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the Didascalia », dans M.F. WILES et E.J. YARNOLD éd., *Studia Patristica* 36, Louvain 2001, p. 387-406 (Cyprien dirige sa communauté à la manière d'un *patronus* ou à la manière d'un magistrat d'une cité africaine). Ajouter plusieurs contributions récentes : A. STEWART-SYKES, « Ordination, Rites and Patronage Systems in Third-century Africa », *VC* 56, 2002, p. 115-130 (dans l'Afrique du III^e siècle la relation *patronus/clients* aurait structuré les communautés chrétiennes sur le modèle de la société civile ; les prêtres désormais salariés – cf. *Ep.* 39, 5, 2 – seraient passés dans la catégorie des *clientes* des évêques et auraient servi leur *patronus* ; de cette façon l'Église se libérerait de la tutelle des *patroni* laïcs, les *seniores* ; mais la pratique d'élire l'évêque par le *suffragium plebis* bouleverse le modèle du *patronatus* : c'étaient en effet les protégés qui désormais choisissaient leur protecteur ; et cette pratique protège encore davantage l'Église des *seniores* et garantit son unité) ; D.G. DUNN, « Cyprian and His Collegae : Patronage and the Episcopal Synod of 252 », *Journal of Religious History* 27, 2003, p. 1-13 (poussant plus avant, analyse l'*Ep.* 55, pour prouver que Cyprien n'est pas seulement le *patronus* de son clergé, mais aussi de ses confrères évêques d'Afrique, qui deviennent ses *clientes* ; ainsi, malgré la parité de principe, le rapport concret qui s'institute est différent, parce que prévalent le prestige et la richesse d'un *patronus*, et Cyprien contrôle la vie de l'Église et en assure l'unité).

présent une vigoureuse opposition à Cyprien. À leur tête, Novat, dépeint comme un personnage violent, perdu d'avidité, arrogant, prétentieux, toujours prêt à semer la zizanie et ennemi de toute espèce de concorde et de paix. Cet individu élève Felicissimus au diaconat sans l'aval de l'évêque et sans même l'en avoir informé¹. De là sortit un schisme. Cyprien excommunie les rebelles. Le concile de 251 confirme la mesure². Non content de ce qu'il a entrepris à Carthage, Novat se rend à Rome pour y chercher des appuis. Depuis le martyre de Fabien en janvier 250, le siège de la Ville est vacant. L'accusation portée contre Cyprien d'avoir délaissé son troupeau et de s'être comporté envers lui en mercenaire semble trouver un écho dans le clergé romain³. La fin de l'année 250 et les tout premiers mois de 251 sont les plus difficiles et les plus tourmentés pour l'évêque de Carthage en exil. Il est un moment où, en plus du noyau des schismatiques, d'autres membres du clergé de sa ville semblent près d'échapper à son autorité⁴. Au début de mars 251, Corneille est élu évêque de Rome, en un temps où la persécution ne s'était pas relâchée et où le « féroce tyran » jetait encore feu et flammes : c'est du moins ce qu'écrit Cyprien dans la lettre 55 à Antonianus (9, 1), non sans exagération peut-être, car la persécution avait déjà dépassé son paroxysme, sans s'éteindre pour autant. Juste après survient à Rome même, par le fait de Novatien, un schisme bien plus grave que celui qu'avaient causé à Carthage Novat et Felicissimus : au parti de Novatien, qui s'est fait consacrer contre Corneille, adhèrent plusieurs évêques non seulement d'Italie, mais aussi d'autres régions de l'Empire.

C'est pendant ces mois (fin 250 et/ou début 251, semble-t-il) que Cyprien rédige son traité sur les *lapsi* et conçoit le premier jet de l'opuscule sur « l'unité de l'Église », avant

1. *Ep.* 52, 2, 2.
2. *Ep.* 59, 14, 2.
3. *Ep.* 8, 1-2.
4. *Ep.* 18, 1-2.

de retrouver son siège, quand il s'avère que le danger a cessé pour lui – de toute façon après Pâques.

L'occasion du *De unitate* et l'intention qui l'anime sont donc claires : Cyprien redoute que l'unité de l'Église qu'il préside, notamment à cause de son absence, ne se brise, à une heure où, de plus, se profile à Rome même un schisme dévastateur, quoique d'une autre nature. C'est un fait que la communauté carthaginoise est profondément bouleversée par la persécution de Dèce : le cas des *sacrificati*, excommuniés par l'évêque et, au moins en partie, réadmis dans l'Église par l'intervention des confesseurs, laisse des traces malaisément effaçables. À son retour d'exil, Cyprien se trouve dans l'obligation de reconstruire l'identité même d'une fraction de son Église : il lui faut trouver un point d'équilibre entre laxistes et rigoristes, en réadmettant les *lapsi* repentants, après une période de pénitence, et en excluant les rebelles. Le siège romain pour sa part n'a pas connu un tel moment douloureux et déchirant¹.

1. Cf. J.P. BURNS, « On Rebaptism : Social Organisation in the Third Century Church », *J ECS* 1, 1993, p. 367-403. Article utile à mon sens plus pour son analyse attentive des œuvres de Cyprien que pour son recours à des catégories sociologiques anachroniques et déplacées, inspirées par les modèles de Mary Douglas. Plus récemment, Burns a repris et élargi cette perspective anthropologique et sociologique (*Cyprian the Bishop*, Londres-New York 2002) : il voit dans l'Église de Carthage vers le milieu du III^e siècle une société close, séparée du monde environnant ; selon lui l'ecclésiologie dont témoigne le *De unitate* aussi est issue d'une pratique de la fonction épiscopale, elle-même conditionnée par les données de ce contexte sociologique spécifique. Pareille thèse ne me semble pas correspondre à la réalité historique reflétée par la majorité des sources : il faut tenir compte de toute une tradition ecclésiologique (Irénée, Tertullien), autant que de la « porosité » de la communauté, immergée en milieu païen. Immersion que prouve à l'évidence la langue même des chrétiens : ils étaient des hommes de leur temps, en contact étroit avec le monde ambiant, fréquentaient des écoles païennes ; la structure linguistique et la syntaxe dont ils se servaient pour communiquer demeuraient presque les mêmes que celles des auteurs païens contemporains, même si le vocabulaire et le style se renouelaient pour exprimer une croyance nouvelle et une expérience religieuse inédite : cf. S. DELÉANI, « Les caractères du latin chrétien », dans E. DAL COVOLO –

DESTINATAIRES

À qui s'adresse Cyprien ? Comme ses autres écrits, le *De unitate* naît d'exigences dictées par des situations concrètes de sa vie et de son temps. Au moment critique où il était loin de son siège, la persécution suivant son cours et tant de difficultés surgissant dans l'Église, l'idée s'était imposée à lui de s'adresser aussi à son peuple et de l'exhorter avec passion pour que l'unité fût maintenue. Parmi les destinataires il y a donc ses fidèles. Il se tourne vers eux en employant l'expression *fratres dilectissimi*, en particulier au début et à la fin du texte¹.

Autre est le problème du (ou des) personnage(s) visé(s) par le *De unitate*. Selon certains historiens, l'évêque aurait eu en tête uniquement les divisions advenues à Carthage, il n'aurait eu en ligne de mire que Felicissimus² et les schismatiques africains. Selon d'autres il aurait plutôt pensé

M. SODI, *Il latino dei cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Cité du Vatican 2002, p. 2-25 (avec bibliographie).

1. Cf. par ex. *Vnit.* 1 ; 3 ; 20 ; 23 ; 27. – Selon BOBERTZ (« The Historical Context », p. 109), bien au-delà des *fratres dilectissimi* auxquels il s'adresse certainement, l'évêque a en vue les fidèles du monde entier : car ce serait pour faire connaître sa doctrine ecclésiologique, et non pas seulement pour information, qu'il devait envoyer son traité à Rome.

2. Opinion de Chapman, Harnack, Turmel, Duchesne, Ernst, Bardenhewer, Labriolle, d'Alès et d'autres encore. Références dans H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, p. 83, qui après une longue analyse adopte la même solution. – Selon L.W. WISCHMEYER (« *Ecclesia in Monte* », *Studia Patristica* 19, 1989, p. 130-140), l'opposition entre Cyprien et Felicissimus aurait des racines non seulement doctrinales, mais aussi sociologiques. Le second en effet se serait proclamé *patronus* des chrétiens aisés résidant sur la colline de Byrsa (cf. *Ep.* 41, 2, 1) ; parallèlement le premier aurait conçu l'Église comme fondée sur le clergé et sur les riches, et c'est cette concurrence qui l'aurait conduit à polémiquer si résolument contre Felicissimus. Cette analyse sociologique n'est pas à première vue sans intérêt ; mais je ne crois pas qu'elle corresponde aux faits et que, par elle-même, elle mette en mesure de saisir la réalité de l'Église telle que pensée par Cyprien.

aux difficultés romaines¹. À l'appui de cette deuxième hypothèse, il faut noter que dans un certain nombre de manuscrits le titre est suivi de la précision *Aduersus Nouatianum*, preuve qu'une partie de la tradition a entendu le traité comme adressé à celui-ci. À cela s'ajoutent quelques indices internes. En *Vnit.* 8 on lit : « Lui-même (*scil.* le Christ) nous avertit et nous instruit dans son Évangile en ces termes : 'Et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur', et quelqu'un va estimer qu'en un lieu unique il peut y avoir plusieurs pasteurs, ou plus d'un troupeau ? » ; et au ch. 10, après mention du tri à opérer entre paille et bon grain, il est dit : « C'est le cas de ceux qui de leur propre mouvement et sans que Dieu en ait disposé ainsi se mettent à la tête d'un ramassis de compagnons aventureux, qui se constituent chefs sans respecter aucune règle d'investiture, et qui sans que personne leur accorde l'épiscopat s'adjugent le nom d'évêque ». Comme on le voit, les derniers mots reflètent avec précision la situation créée à Rome par Novatien : le schismatique reçut de trois évêques italiens la consécration fin mars ou début avril 251². Vraisemblablement donc le traité s'adresse aussi à lui, et sa rédaction dut être achevée, à mon avis, peu de temps après – à moins de supposer un ajout destiné à soutenir explicitement Corneille, en le reconnaissant

1. Opinion de Bohringer et de Batiffol. Détails supplémentaires sur les diverses thèses en présence dans LE MOYNE, *RBén* 63, 1953 (art. cit. *supra*), p. 79, n. 2-3. Depuis, la controverse n'a pas cessé : voir par exemple BOBERTZ, « The Historical Context », p. 107-111, qui soutient que Cyprien vise Felicissimus et Novat, et met en relation *Vnit.* 10 avec *Ep.* 45, 1 et d'autres lettres écrites à l'occasion du schisme carthaginois ; pour CLARKE, t. 2, p. 302, au contraire, le même *Vnit.* 10 décrit clairement la dispute entre les tenants de Corneille et ceux de Novatien, avant le schisme ; quelques années plus tôt, S. DELÉANI, « *Gentiles uitae* (Cyprien. Lettre 55, 17, 2). Contribution à l'étude du style de saint Cyprien », *REAug* 23, 1977, p. 221-244, spéc. 233, n. 58, avait montré l'étroite relation entre le *De unitate* et l'*Ep.* 55, postérieure au traité et au schisme.

2. Cf. SAGE, *Cyprian*, p. 253 et n. 3.

comme seul successeur légitime de Fabien. Il est en tout cas bien malaisé de nommer en toute sécurité destinataires et adversaires visés, et la prudence veut qu'on ne tire pas de conclusions définitives. D'autres enfin jugent que les deux situations, carthaginoise et romaine, étaient présentes à son esprit¹. Et, de fait, une bonne part du texte est adressée à la communauté de Carthage, avec des arguments qui lui convenaient spécialement et qu'elle devait bien comprendre.

TITRE

En 1926 H. Koch² avait observé à bon droit que, dans le texte du *De unitate*, le syntagme *ecclesia catholica* n'apparaît jamais (il n'apparaît pas non plus dans les autres traités, mais on le trouve dans la correspondance relative au schisme de Novatien). Il avait ajouté que le titre à attribuer à l'écrit est *De ecclesiae unitate*. Cependant, il n'avait pas manqué de relever ce que Cyprien lui-même en dit dans la lettre 54 (4, 4 ; déjà citée à propos de la date³ : elle est contemporaine de la rédaction ou de la fin de la rédaction du traité) : « ... autant que mes faibles moyens l'ont permis, j'ai mis en lumière l'unité de l'Église catholique (*catholicae ecclesiae unitatem*) ». Selon Koch, l'expression *ecclesiae catholicae unitas* décrit le contenu du *libellus*, mais n'en donne pas le titre : à quoi il est facile de répliquer que le meilleur titre est celui qui résume un contenu.

Quant aux manuscrits, l'*incipit* de beaucoup d'entre eux à *ecclesia* ajoute *catholica* (quel que soit l'ordre des mots : ce

1. Voir par exemple MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 2, p. 298 s. ; LE MOYNE, art. cit., p. 80.

2. *Cyprianische Untersuchungen*, p. 105 s.

3. Cf. *supra*, p. 22 et n. 2. On se rappelle que la lettre est adressée au prêtre Maximus et aux confesseurs Urbanus, Sidonius et Macarius revenus au sein de l'Église, après avoir adhéré au schisme de Novatien.

qui n'est pas en l'espèce d'un grand intérêt). Mais *catholica* manque, par exemple, dans le *codex Sangallensis 89* ou le *Reginensis lat. 116*, tous deux du IX^e siècle. La vieille liste de Cheltenham¹ donne *De ecclesiae unitate*. Toutefois, on sait la tendance des citateurs à abrégér les titres. Cela arrive, par exemple, à Augustin² ou à Facundus d'Hermiane³. La tradition textuelle du *De remissione peccatorum* de S. Fulgence donne deux indications concurrentes ; en I, 21, 1, l'évêque de Ruspe cite *Vnit.* 6 ; dans l'introduction de la citation, certains *codices* intitulent l'opuscule *De unitate ecclesiae*, mais deux éditions anciennes, se fondant sur des « exemplaires » qu'elles laissent dans l'anonymat, donnent l'introduction sous la forme : « Le mystère de cette arche (*scil.* de Noé) est présenté par le bienheureux Cyprien, dans son livre 'Sur l'unicité d'évêque', ou plutôt, selon de vieux manuscrits, 'Sur l'unité de l'Église catholique' (*in libro de simplicitate praelatorum uel potius secundum uetusta exemplaria de unitate catholicae ecclesiae*), en ces termes : 'L'épouse du Christ, etc.' »⁴.

Le fait que d'autres traités cyprianiques portent des titres en deux mots suffirait-il à recommander l'intitulé abrégé ? (Ce n'est d'ailleurs pas le cas de tous les opuscules : voir *Ad Donatum*, *Ad Demetrianum*, *De lapsis* ou *De mortalitate*). On a écrit⁵ que la présence ou non de *catholica* n'a pas beaucoup d'importance. Avec raison : pour Cyprien

1. Cette liste des œuvres de Cyprien remonte au IV^e siècle. Édition princeps par C.H. Turner, *Studies in Early Church History*, Oxford 1912, p. 263-265 ; reprise dans *PLS I*, 67-70.

2. *Contra Cresconium* 2, 33, 42 : *infra*, Appendice 3, p. 287.

3. *Pro defensione trium capitulorum* 1, 3, 13 : *infra*, Appendice 3, p. 289.

4. Cf. *CCL 91A*, p. 668, apparat critique. Texte de Fulgence *infra*, Appendice 3, p. 288-289.

5. Cf. S. DELÉANI, « Les titres des traités de saint Cyprien : forme et fonction », dans J.-C. FREDOUILLE *et al.* éd., *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994, Paris 1997, p. 396-425, spéc. 404 s., n. 30.

l'adjectif insiste sur un caractère inhérent à la notion même d'Église, alors qu'on peut hésiter sur le sens à attribuer aux substantifs *ecclesia* (universelle ou locale, cette dernière formant avec les autres répandues dans le monde entier un tout indivisible ?) et *unitas* (unicité ou unité ?) – ou bien toutes ces significations sont-elles incluses dans le titre, qui présenterait alors un caractère polyvalent, sinon ambigu ?

CHAPITRE 3

ASPECTS LITTÉRAIRES

STYLE

On a vu que le *De unitate* est lié à des circonstances et des événements où l'auteur joue un rôle, tout en visant un cercle plus large. Il n'est pas et ne veut pas être un traité de caractère proprement théologique, il n'entend pas non plus aborder des questions juridiques concernant les rapports entre Églises. On a vu la situation complexe où il s'enracine. Le souligner n'est pas anodin. Cela permet de mieux comprendre la forme de l'opuscule et d'en saisir le contenu pour ce qu'ils sont réellement. Comme on l'a écrit, « absolutiser ce texte, ne pas l'historiciser, oublier la situation concrète dans laquelle il fut rédigé et le dessein pratique qu'il entendait poursuivre est une erreur où sont tombés beaucoup de spécialistes, poussés par leur position personnelle dans le champ religieux. Préjugés idéologiques et confessionnels, extrapolations à partir de simples affirmations coupées de leur contexte ont parfois donné lieu à des interprétations aberrantes¹ ».

Le *De unitate* a la forme d'une exhortation passionnée. De ce que nous avons observé jusqu'ici il résulte à l'évidence que Cyprien, dans la période où il en commence la

rédaction, se cache dans un exil volontaire loin de son siège épiscopal. De là il suit et gouverne l'Église de Carthage par des écrits. Pour moi, à le considérer d'un point de vue littéraire, dans sa première idée le *De unitate* se rapproche surtout de l'épître, laquelle dans l'Antiquité n'a pas connu les catégories précises, distinctes selon le genre littéraire, qui étaient celles du style oratoire dans la prose d'art et les classifications des rhéteurs. D'une certaine manière, c'est une *epistula exhortatoria*, qui s'adresse avec zèle et ferveur aux fidèles afin qu'ils évitent toute division, toute scission, et qui prend le ton d'un entretien plus que d'une harangue. Nous sommes également induits à proposer cette hypothèse à cause de l'appellatif *fratres dilectissimi*, habituel dans les lettres¹, qui figure notamment au début (ch. 1) et à la fin (ch. 27) de l'écrit, et de la liberté que l'on constate dans la structure du traité, et que justement la lettre autorise mieux que le discours ou le sermon.

À ce point, une observation. Comme souvent, l'exhortation ne concerne pas un seul individu : elle s'adresse à toute une communauté. En outre elle assume un caractère singulier : l'auteur entend exhorter, dans la majeure partie des cas, non pas en son nom propre, mais en recourant à la force de la Parole biblique. Les mots utilisés entrent aisément dans la terminologie technique de la parénèse : *monere, admonere, hortari, suadere, obsecrare, praemonere, praecipere*, et attestent l'influence d'une tradition littéraire dont l'auteur est très conscient. À travers ces verbes – souvent couplés avec *docere* – s'exprime toute une gamme de sentiments, sollicitude ou préoccupation, reproche ou indignation – du paternel *hortari* au plus rigoureux *praecipere* ou au dur *iubere*.

1. Cf. A.A.R. BASTIAENSEN, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origine et premiers développements*, Nimègue 1964, p. 24 s. Il est vrai que l'apostrophe – ou autres de même frappe – est fréquente dans tous les « traités » de Cyprien.

1. GALLICET, *La Chiesa*, p. 197, n. 1.

Notons l'*incipit* même de l'écrit :

« Puisque le Seigneur nous avertit en ces termes : '*Vous êtes le sel de la terre*', et qu'il nous recommande d'être tout simples pour éviter le mal, et cependant de joindre à cette simplicité la prudence » (1).

La formule se répète avec fréquence :

« Lui-même nous avertit et nous instruit dans son Évangile en ces termes : '*Et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur*' » (8) ;

« De même l'apôtre Paul, pour nous faire accueillir cette même unité, conjure et exhorte en ces termes : '*Je vous conjure, frères, par le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, de ne dire tous qu'une même chose, de bannir parmi vous schismes...*' » (8) ;

« Par la voix de l'Apôtre l'Esprit saint nous avertit par avance en ces termes : '*Il faut qu'il y ait des dissidences...*' » (10) ;

« Le Christ nous a donné la paix, il nous a prescrit d'être unis et en parfait accord, il nous a commandé de ne faire subir au pacte de l'amour et de la charité ni altération ni violence » (14) ;

« Le Seigneur enseigne et avertit qu'il faut s'éloigner de telles gens : '*Ce sont des aveugles...*' » (17) ;

« L'Esprit saint nous avertit en ces termes : '*Quel est l'homme qui veut vivre et désire voir les jours les meilleurs ? Garde ta langue du mal, et tes lèvres de proférer des traîtrises ; détourne-toi du mal et fais le bien, recherche la paix et poursuis-la*' » (24) ;

« Soyons conformes à ce qu'il nous a lui-même prescrit en ces termes : '*Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées...*' Si nous gardons ces commandements, si nous restons attachés à ces avertissements et ces prescriptions, nous ne risquons plus d'être victimes dans notre sommeil de la ruse du diable » (27).

Ainsi, c'est avant tout en mettant sous les yeux des fidèles l'autorité de l'Écriture que Cyprien réalise le dessein qu'il s'est fixé. C'est seulement vers la fin seulement qu'il y ajoute sa voix, non sans avoir au préalable longuement invoqué la Parole révélée :

« L'objet de mes souhaits, frères bien-aimés, l'objet à la fois de mes soins et de mes conseils, c'est que, s'il se peut, personne d'entre les frères ne se perde, et que notre mère ait la joie de recueillir en son sein un peuple accordé formant un corps unique » (23) ;

« Réveillons-nous dans toute la mesure du possible, frères bien-aimés, et après avoir chassé le sommeil où nous tenait notre vieille indolence, restons éveillés pour observer et appliquer les prescriptions du Seigneur » (27).

On ne peut oublier qu'il est écrivain parce qu'il est pasteur, et un pasteur qui « transporte dans son activité littéraire l'esprit, les attitudes et les habitudes d'un évêque habitué à parler paternellement au peuple pour éclairer et exhorter : bien entendu, la parole divine constitue la moelle de sa prédication¹ ».

Sur cette base il est possible d'esquisser quelques traits touchant le style de l'écrit. Des trois objectifs que se fixait la rhétorique antique, *delectare, docere et mouere*, l'auteur, en tant que prêtre, privilégiait les deux derniers, soignant en particulier le *docere*, plutôt que de prodiguer des ornements et de remuer des émotions. Il n'oublie pas qu'il a été un rhéteur, mais d'une certaine façon il revisite cette expérience culturelle et la soumet, pour ainsi dire, aux exigences existentielles de la Parole scripturaire. Dans la richesse de la tradition classique, il choisit l'*aperte et dilucide dicere* cicéronien et, d'autre part, il adhère aux modes d'un style « philosophique » qui dédaigne les artifices rhétoriques. L'esthétique chrétienne, qui fait avec lui ses premiers pas,

1. M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, Rome 1947, p. 134.

ne refuse pas de s'inspirer de l'esthétique stoïcienne, dont Sénèque, par exemple, avait été un représentant¹ ; elle n'est pas éloignée non plus de l'esthétique d'un Cicéron, qui dans les *Tusculanes* (5, 11, 32) avait dit sa méfiance des *eloquentiae uires*, préférant la *res* : « Je pense qu'il faut considérer la chose (*rem*), non les mots (*uerba*) ». Mais c'est là, chez Cyprien, seulement un aspect d'une pratique stylistique plus large. L'autre provient de la Bible, de ses exigences et de l'influence qu'elle exerce sur lui. « Car les choses mêmes, et non les mots » – observe Jacques Fontaine² – « feront la force de cette éloquence nouvelle. C'est ici une conversion totale – un retournement – des valeurs de la seconde sophistique et de son formalisme subtil qui choisissait les sujets les plus vains pour y jongler encore plus gratuitement avec les mots... La netteté du témoignage chrétien trouve ainsi son compte dans une esthétique où les exigences du kérygme évangélique peuvent en appeler d'une rhétorique abusive aux voix autorisées de Cicéron et de Sénèque ».

Le *De unitate* illustre bien la complexité des éléments qui concourent à former le style de Cyprien, lequel, du reste, en son état final, manifeste sa simplicité, la *rudis simplicitas*, qualité du *uir bonus* depuis Cicéron, et propre à qui veut annoncer la vérité sans vains ornements. À cet égard, un passage de notre texte, au début du tant discuté chapitre 4, est significatif :

« Si l'on regarde les choses attentivement et en pesant bien, il n'est pas besoin de débattre et argumenter longuement. La démonstration qui emporte l'adhésion se tire facilement d'une vérité qui tient en peu de mots ; le Seigneur s'adresse ainsi à Pierre : 'Je te dis', etc. ».

1. Cf. *Ep.* 40, 50, 75, 100, 114. Voir J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Turin 1968, p. 161, n. 21.

2. *Aspects et problèmes*, p. 162.

On ne pouvait faire plus bel éloge de l'Écriture, à l'occasion de la parole adressée à Pierre¹ : éloge à la fois de son contenu et de la façon dont il est exprimé, autrement dit de son style. Point n'est besoin d'un long exposé ou d'un examen prolix pour saisir la démonstration de la foi : la vérité est concise. Point n'est besoin d'argumentations compliquées : la parole du Seigneur suffit, dans ce qu'elle a d'essentiel. À l'évidence Cyprien entend ici définir ce qu'est un style converti du monde à Dieu² ; de la sorte, tout en niant que soient nécessaires les « qualités » théorisées par la rhétorique mondaine, qui prêche une éloquence discursive, chatoyante, séduisante, ingénieuse, habilement construite, il affirme que « l'Écriture est aussi un modèle stylistique », et met en exergue la netteté de l'expression, la *perspicuitas* et la *breuitas*. En somme, Cyprien « revendique pour l'Écriture ces caractères de noble vigueur, de clarté expressive et de brièveté efficace qu'il met dans le *Ad Donatum*, c'est-à-dire au début de son activité d'écrivain, tout de suite après sa conversion au christianisme, en tant qu'idéal stylistique indissociable d'une conversion profonde et authentique³ ». Cet idéal se manifeste également avec limpidité dans le *De unitate*.

En 1948 Christine Mohrmann⁴ observait que, du point de vue de la tradition littéraire, Cyprien était un écrivain vraiment révolutionnaire. Les études postérieures ont

1. Mt 16, 18 s.

2. Selon l'expression de J. FONTAINE, *Aspects et problèmes*, p. 162.

3. Cf. GALLIGET, « Cipriano e la Bibbia : 'Fortis ac sublimis vox' », dans *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Turin 1975, p. 43-52, spéc. 50. Voir aussi les brèves notations, à prendre avec quelque prudence, de M. J.-L. PERRIN, « Dépouillement et esthétique dans les traités de Cyprien de Carthage », dans *Homages à Carl Deroux. 5, Christianisme et Moyen Âge néo-latin et survivance de la latinité*, Bruxelles 2003, p. 203-209.

4. « Les éléments vulgaires du latin des chrétiens », *Vigiliae christianae* 2, 1948, p. 89-101 ; 163-184, spéc. 163 (= *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, *Latin chrétien et liturgique*, Rome 1979, p. 33-66, spéc. 45).

entériné ce jugement. Elles l'ont aussi précisé. La personnalité de Cyprien a été mieux mise en lumière et, du coup, son style. C'est sans conteste un rhéteur, un écrivain expérimenté et doué, sans conteste il puise largement dans l'arsenal de la langue courante des chrétiens, mais « il intériorise (son) style, en y fondant les traditions des moralistes latins avec le lyrisme et l'imagerie scripturaires. Il crée ainsi une prose symboliste, profondément religieuse, devenue elle-même *sacramentum* de l'expérience intérieure et de la vie spirituelle sous ses formes les plus hautes¹ ». Le *De unitate* révèle d'une façon particulière la conscience qu'a l'écrivain des exigences de la Parole biblique, qui est pour lui Parole de Dieu, « lettre » de Dieu aux hommes. D'où son effort, poursuivi en toute lucidité, pour adapter le style à une telle requête et emprunter aux trésors présents dans la Bible, qui découvrent à l'auteur des ressources expressives et surtout des images d'une grande intensité émotive, au point que, dans les pages les plus réussies, il est bien difficile de discerner ce qui est biblique et ce qui ne l'est pas². Ajoutons qu'il est des pages moins heureuses où se perçoit un décalage entre l'idéal recherché et le résultat obtenu.

Ici apparaît un autre aspect du style – et, plus profondément, de la personnalité – de Cyprien, sur lequel la critique récente a fait porter l'accent et qui, à mes yeux, mérite d'être mis en relief. On a beaucoup parlé de sa façon d'écrire, « composée », « tempérée », « équilibrée », d'une « élégance raffinée », d'une « harmonie simple et grave » ; on en a dit autant de sa manière d'être et d'agir, qui serait empreinte de maîtrise de soi, de suprême sérénité, de calme exquis. À lire ses œuvres plus attentivement, une telle image n'est pas véridique. Sous une surface appa-

remment tranquille, bien des pages sont marquées par les préoccupations, la souffrance, la tension, quelquefois l'indignation, l'angoisse, et aussi, ce qui n'est pas rare, par la joie et l'allégresse spirituelles : Cyprien participe de manière affective à la vie de la communauté, à ses peines comme à ses « victoires », à ses moments de tension ou de paix.

Pour nous en tenir à notre traité, notons la force avec laquelle, au chapitre 3, il décrit l'action du diable qui berce de faux espoirs, multiplie les déguisements, et par ses prestiges prend des visages qui ne sont pas les siens. Au ch. 9, il faut considérer avec attention les expressions stigmatisant les individus qui portent la division et la confusion dans le « troupeau » du Christ : ils ont au cœur la férocité du loup, la rage du chien, le venin mortel du serpent. Au ch. 10, un verset psalmique amène à définir cette engeance comme une peste, une plaie pour la foi, des serpents trompeurs, habiles à corrompre la vérité, crachant des venins mortels de leur langue empestée, dont la parole se diffuse comme un cancer et dont les discours versent un poison mortel au cœur de ceux qui les écoutent. L'indignation de l'évêque est telle qu'il juge leur crime pire que celui dont sont souillés les apostats, les *lapsi* (ch. 19). Au contraire, le commencement du ch. 23 contient une exhortation passionnée, fervente – une expression aussi du désir et un appel à l'effort (ce qu'indiquent les trois verbes initiaux : *opto [...] et consulo pariter et suadeo*) – pour qu'aucun frère ne périsse, pour que l'Église, qui est mère, serre sur son sein les fidèles en paix, jusqu'à constituer un seul corps. C'est comme un hymne plein d'espérance qui se poursuit en rappelant l'héritage, les dons, les privilèges que le Christ a promis, à condition que la paix soit maintenue : invitation aux « héritiers du Christ » de demeurer dans la concorde, aux « enfants de Dieu » d'être doux de cœur, simples dans leurs paroles, unanimes dans leurs sentiments, sincèrement unis par le lien d'un même esprit. Ces

1. FONTAINE, *Aspects et problèmes*, p. 183.

2. Cf. DELÉANI, « *Gentiles uiae* », p. 244.

passages donnent à voir l'intense participation de l'auteur et la commotion d'une âme qui s'immerge dans le combat de la vie, ressentant tout le poids de son ministère. Sans nul doute « la spontanéité passionnelle qui l'entraîne à une première réaction immédiate se trouve ensuite surveillée et contrôlée par la conscience que le devoir d'un évêque n'est pas de laisser libre cours à ses propres sentiments, mais d'annoncer la Parole : pas au point cependant que ne transparaisse clairement la violence de sa participation affective à la vie de la communauté¹ ». Observations qui font comprendre à quel point il importe de distinguer entre l'idéal stylistique que Cyprien poursuit et la pratique qui se découvre à la lecture de ses pages.

Je ne traiterai pas ici des éléments terminologiques, grammaticaux ou proprement rhétoriques – comme l'*inuentio* ou l'*elocutio* – qui apparaissent dans le *libellus* : ces éléments ont déjà fait l'objet d'analyses détaillées, chez Cyprien en général et dans le *De unitate* en particulier. Je ne considérerai pas non plus les clausules métriques : je renvoie à l'étude d'É. de Jonge, *Les clausules métriques dans Saint Cyprien*, Louvain-Paris 1905, qui aide à mesurer l'importance que revêt la leçon des anciens, Cicéron notamment, aux yeux d'un Cyprien qui, avant d'être évêque, avait été rhéteur. Une seule observation suffira : elle est révélatrice. Dans le *De unitate*, sur 190 fins de phrase examinées par De Jonge, 76, soit précisément 40%, forment des clausules crético-trochaïques du type classique le plus pur (proportion plus élevée encore que dans le reste des traités, où elle est de 37%²).

Mieux vaut attirer brièvement l'attention sur un autre aspect du réseau rhétorique, non moins important. Il est juste, à mon sens, d'affirmer que le *De unitate* n'est pas

1. GALLICET, *La Chiesa*, p. 46.

2. *Les clausules métriques*, p. 40-43 (*De unitate*) et 58 (table générale).

construit avec la même rigueur que le *De lapsis*. Les thèmes successifs – prêtres rebelles et confesseurs récalcitrants, *lapsi* repentis et humbles, ou à l'inverse prétentieux, impatientes d'obtenir un pardon immédiat, individus les plus dangereux pour la vie de la communauté – sont dictés par des situations contingentes et ne semblent pas répondre à un projet bien arrêté¹. Une opinion qui appuie celle, déjà exprimée, selon laquelle le traité n'est pas à considérer comme une homélie, mais plutôt comme une lettre et, en tant que tel, plus libre d'exprimer la pensée qui presse l'esprit de l'auteur, sans se soumettre aux normes de la démonstration propres à un discours. Tout au plus peut-on saisir la force et l'efficacité de l'exorde et de l'épilogue, et le caractère passionnel qui en anime le contenu.

GRANDS THÈMES

Il n'est pas facile de discerner le dessin précis de l'ouvrage, qui s'articule avec insistance autour de quelques sujets et développe ses propres thèses non sans sinuosité. Il semble que l'on puisse repérer six aires thématiques, dont trois figurent en plusieurs endroits de l'écrit, alors que trois autres, en revanche, sont examinées de façon plus ordonnée dans tel ou tel chapitre.

1. Les pièges tendus par le diable

Le premier bloc concerne les agissements diaboliques envers l'Église et les chrétiens. Ce sont les pièges que le démon machine contre les hommes, non de façon ouverte, mais en avançant masqué. Son but est d'arracher du sein de l'Église et de fourvoyer ceux qui avaient commencé de

1. Opinion de BÉVENOT, « Cyprian and his Recognition of Cornelius », *JThS* 28, 1977, p. 346-359, spéc. 358.

renoncer aux ténèbres. Voyant d'une part les idoles abandonnées et ses temples désertés, et d'autre part la foule des croyants, l'Ennemi a conçu une nouvelle tromperie au cœur même de la communauté chrétienne : il a fait surgir hérésies et schismes par lesquels il subvertit la foi, altère la vérité, rompt l'unité.

La mention du diable se retrouve dans les trois premiers chapitres du *De unitate*, réapparaît çà et là au cours de l'exposé pour revenir à la fin du dernier chapitre, où il est dit que si l'on observe les commandements du Seigneur on n'est pas surpris dans le sommeil par le diable trompeur : composition en boucle, aisément repérable. À ce sujet, il n'est pas inutile de mettre en lumière les expressions par lesquelles Cyprien définit l'entité maléfique dont il parle : *subdolis hostis* (1), *aduersarius* (1 ; 16 ; 21), *blandiens aduersarius atque fallens* (3), *inimicus* (1 ; 3) ; *serpens* (1), *diabolus* (14 ; 20 ; 22 ; 27).

2. Le dessein du Christ sur l'Église

Si le dessein de l'*aduersarius* est clair, le plan du Seigneur l'est tout autant, manifesté dès les paroles adressées à Pierre : « *Je te dis que tu es Pierre... Je te donnerai les clefs du royaume des cieux...* » (4). Après ce début vient tout de suite, on le sait, la double rédaction, *Primacy Text* et *Textus receptus* (pour utiliser les expressions forgées par M. Bévenot) : dualité qui a fait couler tant d'encre, notamment depuis un siècle. Nous y reviendrons plus longuement dans un chapitre ultérieur¹ : bornons-nous ici à mettre en relief la ligne rectrice de la pensée. Cyprien consacre les chapitres 4-9 à illustrer le projet de Dieu sur l'Église. Si nous laissons de côté le rapport entre Pierre, la « chaire » de Pierre et les « chaires » des

1. *Infra*, p. 89 s.

évêques qui président aux Églises locales, émerge une note fondamentale : l'Église – locale ou universelle – est une ; unique est la foi, unique le baptême, unique la fonction épiscopale, quel que soit le nombre des évêques, chacun d'eux étant, par son insertion dans la succession apostolique, représentant du Christ au sein de la communauté dont il est responsable ; unique le peuple de Dieu, bien que réparti en tant de lieux ; nécessaire l'union du troupeau avec le pasteur.

Il faut approfondir cette idée centrale et théologiquement constitutive de la pensée de l'évêque : l'unité de l'Église n'a pas de caractère sociologique, moral ou philosophique, elle est de nature ontologique ; elle a son propre fondement et sa propre origine dans le mystère trinitaire, dont elle est le signe visible ; elle est le *sacramentum unitatis* : de là naît sa sainteté et la validité même des sacrements qu'elle confère¹. Cette assertion est soutenue par les *exempla* (5). À côté de modèles tirés de la nature, reviennent de nombreux épisodes, personnages, références empruntés à l'Écriture : nous en parlerons plus loin, en étudiant les images. Donc, selon la volonté de Dieu, l'Église ne doit pas être déchirée, son unité découle de la puissance divine (*diuina firmitas*), de même que Jésus-Christ et le Père sont un et qu'il est écrit du Père, du Fils et du Saint-Esprit qu'ils sont un (6 ; Jn 10, 30 ; 1 Jn 5, 8). Elle est pure et sans tâche, et ne connaît qu'un seul toit – la demeure de ceux qui veulent l'unité. Cyprien parle d'*unitatis sacramentum*, de *uinculum concordiae* (7) : *sacramentum* fait

1. Voir l'étude de l'ecclésiologie cyprianique que donne A. ADOLPH, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Francfort-Berlin-Berne, 1993. De cette importante contribution on retient que l'unité de l'Église, établie par Dieu et fondée sur le Christ, est sacramentelle et que le rapport entre les Églises et leur ordonnancement ne peut être dit, pour employer un terme moderne et inadéquat, fédératif. Le lien qui relie entre elles les Églises particulières, constituant l'Église universelle, a une nature bien différente selon le *De unitate* : le livre d'Adolph le fait bien sentir.

entrer dans le mystère insondable de l'unité trinitaire et *vinculum* renvoie à la notion d'« union sacrée », de « lien sacré », qui a aussi un certain caractère « juridique », posé par Dieu, et que chaque chrétien est tenu de respecter¹ en tant qu'il est revêtu du Christ. Sous ce rapport, c'est une heureuse intuition que d'avoir pris pour symbole la tunique du Christ sans couture et indivise : le « mystère sacré du vêtement » (*sacramentum uestis*) et le signe dont ce vêtement est porteur, mettent en évidence, une fois de plus, l'unité de l'Église (7).

3. « Les ennemis des frères »

Le diable trompe, et il est des gens pour se laisser tromper et le suivre. L'opuscule attire l'attention sur eux avec une certaine insistance. Dans l'Église il existe des divisions et celles-ci sont suscitées par des hommes à l'esprit pervers et des individus déloyaux, qui ne savent pas garder l'unité (10). Le Seigneur tolère ces écarts, mais il se réserve de juger et de séparer la paille du bon grain (11 : Jr 23, 16 s. ; 23, 21-23 ; 2, 13 ; 10 : 1 Co 11, 19).

On le voit : les lourds griefs portés contre ces individus sont de deux ordres. Ils s'arrogent titres et ministères ecclésiastiques sans qu'ils leur aient été accordés selon les règles traditionnelles – ensuite, bien entendu, ils ne les laissent pas sans effet, par exemple dans leur administration d'un baptême qui engendre des enfants non pas même à eux,

1. Cf. C. MOHRMANN, « *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens », *The Harvard Theological Review* 47, 1954, p. 141-152 (= *Études sur le latin des chrétiens* 1, Rome 1954, p. 233-244, spéc. 240, n. 12) ; A. PASTORINO, *Unità, divisione, ricomposizione dell'unità della Chiesa in Cipriano*, dans *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catane 1972, vol. 3, p. 525-544. De façon plus générale, voir J.B. POUKENS, « Saint Cyprien et ses contemporains », dans J. DE GHELLINK – E. DE BACKER – J. POUKENS – G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*. I. *Les anténicéens*, Louvain-Gembloux 1924, p. 153-220.

mais au diable (11). Ils se dépensent pour affaiblir la foi et détruire la vérité, par le mensonge.

Qui trahit la foi s'éloigne de l'Église, abandonne la source de l'unité : de là hérésies et schismes, et la multiplication des clans (12). Les *inimici fratrum*, les *aemuli sacerdotum* promettent une fausse paix et célèbrent de vains sacrifices, ils méprisent le legs de Dieu, pour imposer leur tradition (19 : Mc 7, 9)¹. C'est pourquoi ils sont hors de l'Église du Christ et ne peuvent entrer au Royaume des cieux. En d'autres termes, si l'on ne vit pas la *caritas*, on ne participe pas à la vie ecclésiale et l'on n'est donc pas uni à Dieu². Ici est asséné le coup le plus rude – car il est raisonnable d'estimer qu'il fut jugé tel dans la communauté de Carthage, durement secouée en 251 par l'affaire des *lapsi* : la faute dont se souillent les « ennemis des frères » est pire que celle des apostats (19)³.

4. Les confesseurs

Aux chapitres 20-22 le regard se porte sur les *confessores*, c'est-à-dire sur ceux qui ont proclamé leur *Credo* avec courage et cohérence devant les persécuteurs et qui, à la faveur des circonstances, n'ont pas été exécutés, mais sont revenus au sein de la communauté. La constatation de Cyprien est claire : certains d'entre eux commettent fraudes, violences, adultères (20) ; eux non plus ne sont pas

1. L'idée de tradition constitue un motif cyprienique majeur : motif ici à peine ébauché, mais qui tient une grande place dans la lettre 63 – comme aussi dans d'autres (ainsi l'*Ep.* 74, sur le baptême des hérétiques). Cf. P. SINISCALCO, « La lettera 63 di Cipriano sull'Eucarestia. Osservazioni sulla cronologia, sulla simbologia e sui contenuti », dans A. CERESA GASTALDO dir., *Storia e interpretazione degli antichi testi eucaristici*, Gênes 1995, p. 69-82, spéc. 72.78 s.

2. Cf. A. DI PILLA, « Unità e martirio (Note a Cipriano, *De unitate* 14) », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia* 32, n.s. 18, 1995-1997, p. 111-123.

3. Cf. *supra*, p. 45, et *infra*, n. *ad loc.*, p. 230.

à l'abri des pièges du diable ou des tentations du monde. D'où son admonestation pour que tout confesseur garde la grâce obtenue du Seigneur (Ap 3, 11), reste paisible et tempérant, ne plastronne pas, ne se croie pas supérieur à Salomon, qui, après avoir suivi les voies du Seigneur, les abandonna et perdit aussi la grâce divine. Même Judas avait été choisi comme apôtre par le Seigneur (cf. Mc 3, 19) : il l'a pourtant trahi par la suite, mais sa conduite n'a pas entamé la foi des autres apôtres (cf. Rm 3, 3-4).

5. Les enseignements de l'évêque devant les divisions et les menaces qui pèsent sur l'Église carthaginoise.

Face aux pièges du diable et aux complots ourdis par les « ennemis des frères », autrement dit les opposants à l'évêque, il faut résister. Tel est l'engagement où Cyprien pousse ses fidèles à force d'admonitions, d'exhortations, d'observations, de suggestions, par le recours massif à des citations bibliques, souvent commentées. C'est là une veine thématique qui, à la différence des autres, parcourt le traité tout entier.

Aux chapitres 13 et 14 l'auteur propose une pensée très intéressante, qu'il orchestre avec ampleur. Il part de deux passages évangéliques : *Matthieu* 18, 19 s.¹ et *Marc* 11, 25. Selon lui, on peut lire dans le premier : « *De même, je vous le dis en vérité, si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux* ». (12).

1. Sur les caractères de l'exégèse que Cyprien applique à l'Évangile, voir par exemple la récente étude d'A. BRENT, « Cyprian's Exegesis and Roman Political Rhetoric », dans *Lesegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, I, Rome 2000, p. 145-158. L'auteur, non sans excès, insiste sur le contenu juridique qu'aurait cette exégèse.

Et dans le second : « *Et quand vous vous tenez en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, remettez-le lui ; afin que votre Père qui est aux cieux vous remette aussi vos péchés* » (13). L'une et l'autre phrase met au premier plan non pas seulement l'importance mais la nécessité de la *concordia* et du pardon entre les disciples du Christ et, plus largement, entre les hommes. Le premier avertissement est que les mots rapportés de *Matthieu* doivent être pris dans leur intégrité sans en omettre la première partie, comme à l'évidence l'ont fait certains chrétiens de Carthage. L'exégète souligne que les deux versets de *Matthieu* 18 sont indissociables, alors que ses adversaires tendent à les séparer. Et l'on perçoit ici le talent du rhéteur et du polémiste. En effet, les paroles évangéliques manifestent avec limpidité que ce qui compte, c'est l'*unianimitas*, la *concordia pacis*, prémisses de ce qui suit : non pas le nombre, mais l'unité d'intentions, qui fait que Jésus est présent là où seulement deux ou trois sont réunis en son nom. Ce n'est pas tout. Cyprien souligne qu'être réunis au nom du Christ signifie être réunis au corps de l'Église, à l'*uniuersa fraternitas* – expression où le terme *fraternitas* signifie le lien qui unit les chrétiens et constitue une autre manière de nommer l'Église, locale et universelle, cette communauté de frères¹. L'exégèse a une portée générale, mais la référence est claire à la situation spécifique que la communauté présidée par l'évêque, lui absent, vit en un moment où la souffrance doit être grande².

Le passage de l'Évangile de *Marc* est tout aussi exigeant : l'offrande à Dieu ne peut se faire qu'à la condition que celui qui la fait se réconcilie d'abord avec son frère, en

1. Cf. M. DUJARIER, *L'Église fraternité. I. Les origines de l'expression « adelphotês », « fraternitas » aux trois premiers siècles*, Paris 1991, p. 84 s. et *passim*.

2. GALLICET, *La Chiesa*, p. 215, n. 26. (Sur Mt 18, 20 en *Vnit.* 12, voir aussi notes *ad loc.*, p. 206 s.)

lui pardonnant les torts qu'il en a reçus. Alors le Père des cieux pardonne ses péchés et l'autorise à offrir le sacrifice. La conclusion est nette : celui qui est séparé de ses frères, qui s'oppose à l'évêque – désigné par le mot *sacerdos* – ne peut célébrer aucun sacrifice, ni penser que, réuni avec d'autres, il soit en état d'obtenir la présence du Christ. Ainsi doivent se comporter les fidèles, auxquels Cyprien s'adresse de son exil. Encore un point : pour être bien accepté du Dieu juge, la justice est nécessaire¹ (15).

6. La conclusion

Au terme du traité l'évêque émet le vœu qu'aucun des frères à lui confiés ne périsse, pour que l'Église mère les rassemble tous et qu'ils constituent un seul corps ; en même temps il adjure sans se lasser d'éviter les fauteurs de schismes et de dissensions, selon le mot de l'Apôtre (23 : 2 Th 3, 6 ; Ep 4, 5 s.). L'écrivain résume en une formule vigoureuse sa conviction profonde : « Dieu est un et le Christ est un, une est son Église et une la foi, et de même le peuple lié par le ciment de la concorde pour réaliser l'unité indivisible du corps » (23) ; puis il conclut par une invitation à s'arracher à l'inertie du sommeil, à mettre en pratique les préceptes du Seigneur rappelés tout au long de son ouvrage, et à être vigilant pour jouir de la récompense promise, autrement dit pour régner dans le royaume du Christ.

1. La notion de *iustitia* dans notre auteur est très marquée par l'empreinte biblique, même si l'on ne peut exclure tout écho du droit romain, comme l'a bien perçu A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich 2000, p. 47 s. ; 95 s. ; 147 s. ; 339 s. Le livre ouvre une perspective intéressante sur le rapport qui s'établit chez Cyprien entre tradition biblique et ecclésiastique d'une part et pensée juridique romaine d'autre part. En même temps qu'il insiste sur les notions de droit et de loi, HOFFMANN souligne l'importance des relations hiérarchiques au sein de l'Église, spécialement entre clergé et laïcs.

Tels sont les thèmes principaux qui donnent forme et âme au traité. Ils nécessitent quelques brèves réflexions. En premier lieu, il est clair que l'évêque a pour dessein d'attirer l'attention du lecteur sur un seul point : l'unité de l'Église qu'il voit se réaliser en des expressions déterminées, spécifiques¹, dont on ne peut faire abstraction.

En outre, il s'adresse aux fidèles, de son Église d'abord, comme nous l'avons dit. Sa préoccupation est pour l'essentiel d'ordre pastoral et l'esprit dans lequel il regarde la communauté chrétienne est, malgré les nombreuses difficultés que lui-même dénonce, positif. Plus encore : la communauté carthaginoise, à cause de la persécution, sous la conduite de l'évêque, acquiert une solidité accrue, d'une part en renforçant sa structure hiérarchique et l'autorité épiscopale², d'autre part en donnant une physionomie plus nette au processus de réintégration des pécheurs dans l'Église³.

Comme le montre également le *De unitate*, Cyprien fut un « pasteur » qui dépensa beaucoup d'énergie à préserver l'identité et la cohésion de la communauté dont il avait la charge. Et son action s'inscrit dans un contexte socio-culturel risqué, dont il faut tenir compte pour mieux cerner le pragmatisme de l'homme et de l'évêque. En ce sens, on peut considérer comme importantes les études de caractère anthropologique et sociologique, souvent mentionnées dans les pages précédentes, qui, notamment ces dernières années,

1. Cf. *infra*, p. 65-69.

2. Selon C.G. GARCIA MAC GRAW (« La construcción del poder episcopal por Cipriano », *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 32, Buenos Aires 1999, p. 37-71), c'est la volonté de réaliser ce double renforcement, et non pas une intention théologique, qui aurait inspiré la doctrine pénitentielle mise en œuvre par Cyprien.

3. Cf. J.A. FAVAZZA, « Chaos Contained : the Construction of Religion in Cyprian of Carthage », *Questions liturgiques. Studies in Liturgy* 80, 1999, p. 81-90, et les observations de S. DELÉANI sur ce travail dans « CTC 1999 », n° 65, *REAug* 46, 2000, p. 303.

se sont succédé et dont l'utilité peut s'avérer d'autant plus grande qu'elles oublient moins les résultats de l'enquête historique, littéraire et philologique, ni les fruits plus traditionnels de la recherche relative à l'exégèse, à la théologie et à l'expérience spirituelle¹ – même si, nécessairement, chaque critique est conduit par son univers de référence personnel et son histoire culturelle à faire valoir tel ou tel de ces champs, tous capitaux.

IMAGES

Dans son approche du mystère de l'Église et de la vie chrétienne, Cyprien, mû par la sollicitude pastorale plus que par des intentions théologiques systématiques, s'appuie sur de nombreux moyens expressifs d'un grand intérêt pour pénétrer dans son monde et mieux le saisir. Les premiers exemples sont fournis par les métaphores et les similitudes qu'il tire de la nature.

Dès le chapitre 1, l'*hostis*, l'*aduersarius*, autrement dit le diable, est caractérisé par la métaphore de l'occultation et de l'opacité (*caeca et latebrosa fallacia*) : métaphore reprise avec insistance au chapitre 3, où est attribué à l'*inimicus* le pouvoir de troubler les fidèles au point de les envelopper dans les ténèbres, alors qu'ils s'imaginent sortis de la nuit du siècle et plus près de la lumière. Tout le passage joue

1. Dans un gros livre publié il y a peu (*Vna domus et ecclesia Dei in saeculo : Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Lisbonne 2002), I. PEREIRA fait appel aux concepts de « groupe », « crise », « liminarité », élaborés par l'anthropologie de V. Turner appliquée au phénomène religieux et à ses implications sociales, pour tracer un profil très intéressant et d'une certaine façon nouveau de l'« ecclésiologie pratique » de Cyprien. Il le fait en partant aussi des métaphores présentes dans ses œuvres : maison (*domus communis, patriae, familiae*), corps, vêtement, mariage, fraternité, paternité ou maternité. L'auteur utilise avec finesse et intelligence les instruments que lui fournit l'anthropologie et, en dessinant la physionomie de l'évêque, n'oublie pas de considérer sa vision de foi, fondée sur l'Écriture.

sur le contraste entre la lumière apportée par la venue du Christ et l'obscurité où l'*aduersarius* veut plonger l'homme. Au chapitre 2 d'autres images se succèdent : *ueteris hominis uiam fugere, uestigiis Christi uincens insistere*. La première est d'inspiration paulinienne (voir, par exemple, Rm 6, 6) la seconde d'inspiration évangélique (cf. Mt 8, 22 ; 16, 24 ; Mc 8, 34 ; Jn 12, 26, etc.), et plus encore se souvient de 1 Pierre 2, 21. Le thème de la *sequela Christi* est dans ces métaphores à peine ébauché, mais il est largement orchestré dans d'autres œuvres, comme l'a montré S. Deléani¹.

À côté des métaphores, auxquelles je ne fais ici qu'une allusion, les similitudes. Dans l'un des chapitres sans nul doute cardinaux touchant la conception cyprianique de l'Église, après la proclamation de l'unité de l'épiscopat et de l'Église elle-même (« *Episcopatus unus est [...] Ecclesia una est [...]* »), à titre d'illustration sont introduites trois comparaisons naturelles : les rayons du soleil qui émanent d'une unique lumière indivisible, les branches d'un arbre qui tirent leur vie d'une unique force vitale résidant dans les racines, les ruisseaux qui prennent leur origine à une seule source : « *quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum (...), et cum de fonte uno riui plurimi defluunt (...). Sic est ecclesia (...)* » (5). L'intention de l'écrivain est claire : il veut montrer, et d'ailleurs le dit, que l'unité de la lumière ne supporte pas les divisions ; que si l'on coupe les branches d'un arbre, elles ne bourgeonnent plus ; que si l'on interrompt le cours d'un ruisseau, il s'assèche. Cela pour prouver que l'Église est une et que c'est seulement si l'on naît de son sein et nourri de son lait, si l'on reçoit la vie de son Esprit, si l'on est uni à elle, qui est principe, source et mère féconde, que

1. Christum sequi. *Étude d'un thème dans l'œuvre de Cyprien*, Paris 1979. Sur le passage cité (et sur *insistere*, verbe qui évoque l'effort persévérant), cf. p. 114.

l'on est son fils – pas autrement¹. D'autre part, l'évêque veut mettre en pleine lumière, comme le démontrent les similitudes adoptées, que l'Église est une au motif qu'elle a une origine unique : le Christ l'édifie sur Pierre.

Bien plus riche est la moisson d'inspirations et de suggestions que Cyprien tire non de la nature, mais de l'Écriture. Ici aussi on se limitera à quelques cas. Il faut distinguer *exempla* bibliques et *figurae* bibliques. Parmi les premiers, l'allusion à l'arche de Noé, hors de laquelle nul ne se sauve (6), paraît significative (Gn 7, 23 ; 1 P 3, 20) : de même nul ne se sauve hors de l'Église. Ou encore la référence au royaume éclaté en douze tribus sur la fin de Salomon, et au prophète Achias de Silo, qui aborda Jéroboam et déchira son vêtement en douze morceaux (cf. 1 R 11, 31 s.) : il en va autrement pour le peuple du Christ qui ne peut se diviser (7). Ailleurs, pour confirmer la parole évangélique, selon laquelle là où deux ou trois sont réunis dans la paix au nom du Seigneur, il est au milieu d'eux (Mt 18, 20), l'auteur évoque l'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise, sauvés par Dieu à cause de l'harmonie de leurs volontés, alors que les flammes les effleurent (cf. Dn 3, 49 s.)² ; il rappelle aussi l'emprisonnement des deux apôtres Paul et Silas, et leur libération par un geôlier sensible à l'esprit de simplicité et

1. Observer que les trois images naturelles sont aussi des images « théologiques », que Cyprien hérite de Tertullien, et qu'ainsi elles ressortissent au paradigme trinitaire qui sous-tend toute l'ecclésiologie de l'évêque : cf. n. 1, p. 184-185 ; n. c. 13. – Augustin reprend volontiers ces similitudes : E. DASSMANN, dans *Augustinus Lexikon* 2, Bâle 1998, c. 196-211 (spéc. 206 s.)

2. Les mêmes figures sont pourtant invoquées par Cyprien et d'autres écrivains du III^e siècle comme des « exemples » bibliques du martyre. Cf. S. DELÉANI-NIGOUL « Les 'exempla' bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle », *Le monde latin antique et la Bible*, p. 315-338. Voir aussi dans une perspective plus large, R. BEDENMANN, *Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles*, Tübingen 1986.

de concorde qui les animait (Ac 16, 19 s.)¹ (12). Évoquant une autre péricope évangélique selon laquelle, avant de se mettre en prière et de présenter l'offrande, il faut se réconcilier avec son frère, Cyprien rappelle les dons de Caïn, que Dieu ne regarde pas avec bienveillance : il n'était pas en paix avec Abel et Dieu n'était donc pas en paix avec lui (Gn 4, 5) (13). Au chapitre 18 figurent les personnages de Coré, Datan et Abiron (Nb 16, 1 s.) qui s'étaient arrogé le droit de sacrifier en opposition à Moïse et Aaron, et qui pour cela furent durement châtiés par Dieu ; châtement aussi pour le roi Ozias (cf. 2 R 15, 5 ; 2 Ch 26, 16-20) qui s'était emparé de l'encensoir et prétendait par la violence offrir un sacrifice contre la loi de Dieu et contre la prescription du prêtre Azarias. Les fils d'Aaron qui avaient placé sur l'autel un feu profane contre l'ordre du Seigneur (cf. Lv 10, 1 s.) (18) ne connurent pas un sort différent. Un autre exemple invoqué est celui de Salomon (cf. 1 R 11, 9-41) qui obtint la grâce du Seigneur tant qu'il marcha dans ses voies et la perdit quand il les abandonna : et cela à propos de certains confesseurs qui, après avoir témoigné de leur foi, tombent dans de graves fautes, n'étant ni à l'abri des pièges du démon, ni libérés des tentations et des assauts du siècle.

Des *exempla* il faut distinguer ce que j'ai appelé *figurae* bibliques : elles constituent une voie interprétative différente, visant à découvrir la sacramentalité, l'exemplarité avec laquelle Dieu révèle les choses divines par l'intermédiaire de mots, d'événements, de personnages, ou autres, de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Dans le cas du *De unitate*, il s'agit le plus souvent de *typoi*, *allegoriae* ou, précisément, *figurae* qui projettent une lumière sur la réalité et sur l'essence de l'Église. Partons du chapitre 7, qui me semble particulièrement net pour illustrer mon propos :

1. Sur cette référence biblique, et le petit problème qu'elle pose, cf. n. *ad loc.*, p. 210-211.

« Ce mystère d'unité, ce lien d'une concorde à la cohésion infrangible, se trouve manifesté lorsque dans l'Évangile la tunique du Seigneur Jésus-Christ n'est pas le moins du monde partagée ni déchirée... ». Au chapitre 6, il est question de l'*unitas de diuina firmitate ueniens, sacramentis caelestibus cohaerens*. Ici le terme *sacramentum* a le sens de « mystère »¹, il fait allusion au dévoilement du plan de Dieu sur l'homme, avec une attention particulière à ce qui concerne l'unité indivisible du « corps du Christ », c'est-à-dire de son Église. On comprend donc que soit prise pour symbole du *sacramentum unitatis* cette tunique du Seigneur que reçut intacte celui à qui elle échut ; elle ne pouvait en effet être déchirée ou mise en pièces : celui qui se l'appropriait et l'endossait revêtait plutôt le Christ et le signe de l'unité. C'est pourquoi celui qui s'emploie à lacérer et diviser l'Église du Christ ne peut en posséder la tunique, c'est-à-dire qu'il ne peut revêtir le Christ. En d'autres termes, la *tunique* sans couture renvoie à un niveau bien plus profond du donné scripturaire, puisque, typologiquement, elle représente l'Église elle-même dans son unité infrangible. De fait, au chapitre 8 la tunique du Seigneur est identifiée à l'Église du Christ et à l'unité de Dieu. Et plus loin, selon une tradition bien établie au milieu du III^e siècle, est évoquée Rahab, dont la maison, considérée comme le lieu où l'on doit se rassembler pour ne pas risquer la mort (cf. Jos 2, 18 s.), est la préfiguration de l'Église, implicitement mise en parallèle avec l'Église elle-même, hors de laquelle il n'est pas de salut. De

1. À mon avis, le mot ne doit pas être tenu pour un synonyme de *uinculum* (employé juste après) car, dans ce cas, il reprendrait « la valeur préchrétienne de 'lien' sacré et juridique » et désignerait « la sainte obligation pour chaque chrétien de respecter le caractère divin de l'unité, indiqué par la tunique sans couture du Christ ». C'est pourquoi je ne suis d'accord sur ce point ni avec GALLICET, *La Chiesa*, p. 206 s., n. 14 ni avec PASTORINO, *Unità, distinzione, ricomposizione*, p. 533. (Sur *sacramentum* en général et *sacramentum unitatis* en particulier, voir aussi *infra*, n. c. 7.)

la même manière, dans le récit de l'*Exode* (12, 46), la Pâque – Cyprien la nomme plus précisément *sacramentum Paschae*, le « mystère de la Pâque » –, qui consiste en la consommation de l'agneau immolé dans une seule maison, est une préfiguration du Christ et de l'Eucharistie à célébrer dans 'une seule maison'. « Maison » que le *Psaume* 67 [68], 7 désigne et annonce comme celle où Dieu fait habiter des cœurs unanimes. D'où la conclusion que l'Église est un espace clos, hors duquel il ne peut y avoir de chrétiens. De l'Ancien Testament on passe sans à-coup au Nouveau. Ainsi la colombe (Mt 3, 16 ; Mc 1, 10 ; Lc 3, 22 ; Jn 1, 32), sous l'aspect duquel se présente l'Esprit saint avec l'innocence, la simplicité, la sociabilité qui lui sont reconnues, indique l'affection qui réunit les frères : cette fois, sous l'image d'un doux animal surgit une autre réalité, l'Esprit, qui anime la communauté chrétienne et se manifeste dans l'amour réciproque. La parole évangélique : « *Et ils seront un seul troupeau et un seul pasteur* » (Jn 10, 16) renvoie elle aussi à la même caractéristique d'une communauté qui ne peut avoir plusieurs pasteurs ou plusieurs troupeaux dans un seul enclos.

Une dernière image mérite d'être rapportée, parce qu'elle est récurrente : celle de la mère qui serre avec joie sur son cœur les fidèles en paix. C'est l'image de l'Église mère qui a rencontré un si grand succès dans l'antiquité chrétienne, avant et après Cyprien¹.

Si l'on se demande quelle est l'origine des moyens expressifs étudiés jusqu'ici – métaphores et similitudes tirées de la nature autant qu'*exempla* et *figurae* venus de l'Écriture –, il faut répondre, avant tout, qu'ils viennent évidemment, et directement, de la tradition chrétienne. Cyprien regarde la nature comme un grand livre capable, à qui sait le lire et l'interpréter, de révéler le sens le plus

1. Voir les références bibliographiques données *infra*, n. c. 10.

profond d'autres réalités. Et il envisage l'Écriture comme un trésor de préfigurations – cas des personnages ou des événements de l'Ancien Testament – ou de signes. C'est là mettre en œuvre une herméneutique typologique ou allégorique que les auteurs chrétiens connaissaient bien. En particulier, la façon d'interpréter les faits historiques comme des signes qui renvoient à d'autres dimensions, remonte à la vision platonicienne que l'exégèse alexandrine avait rendue familière au peuple des fidèles : d'où la recherche de valeurs autres, plus profondes, suggérées par des objets, des événements, des personnages empruntés à l'histoire ou à la vie courante.

Mais derrière les modes exégético-scripturaires propres à la culture chrétienne, d'autres aspects se profilent, décisifs pour comprendre les voies où marcha Cyprien. Ce sont les procédés de la rhétorique. N'oublions pas que celle-ci occupa toute la jeunesse de Cyprien. Or la *métaphore*, substitution d'un mot à un autre dont le sens est en rapport de ressemblance avec lui, ou la *similitude*, évocation d'un fait commun de la vie naturelle ou humaine rapproché de la pensée à exprimer, sont des pièces bien connues de la panoplie du rhéteur, propres à rendre avec plus de force l'idée de celui qui parle ou écrit.

Il faut en dire autant des *exempla*, figures rhétoriques qui jouaient un rôle majeur dans la formation dispensée à l'école du *grammaticus* et du *rhetor*. Comme on l'a noté, chez les Latins, qui tenaient en haute estime le *mos maiorum*, l'*exemplum* constituait un concept clef ; il avait une portée de *commemoratio* en vue d'une démonstration¹ ;

1. Cf. A. LUMPE-F.G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, p. 78 s. ; H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* 1, p. 227-235 (§ 412-426) ; B. STUDER, « 'Sacramentum' et 'exemplum' chez saint Augustin », dans *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Rome 1992, p. 176 (la recherche porte sur Augustin et Léon le Grand, mais elle est utile aussi à notre sujet).

il était donc lié à l'*historia* : c'était un rappel qui devait servir à la *causa* en jeu¹. Le recours à l'*exemplum* suppose la certitude que les faits auxquels il se réfère sont vrais² et ce n'est pas par hasard que Cyprien s'appuie sur l'*auctoritas* qui découle de la tradition incontestée de l'Écriture : c'est justement cette *auctoritas* qui recommande les *exempla*.

Par ailleurs, s'agissant de la *figura*, ou, pour employer un mot récurrent dans le *De unitate*, du *sacramentum* au sens exégétique, il faut noter que le terme exprime le sens métaphorique d'un objet – ou d'un fait – qui exige une *similitude* entre l'objet considéré et la réalité finalement envisagée : ainsi le parallélisme analogique entre la *tunique* du Christ et son Église. Il y a là une recherche du sens spirituel suggéré par la réflexion sur les choses sensibles qui n'est certainement pas étrangère à la rhétorique classique et qui, dans ce cadre, s'inspire elle aussi de ces courants philosophiques discernant dans le visible des signes de l'invisible : pareille perspective herméneutique fut accueillie et développée par la culture et la religiosité chrétiennes, à travers notamment – mais pas uniquement –, on le sait, l'exégèse biblique. Du reste, les objectifs que se fixe la rhétorique antique, *delectare*, *docere* et *mouere*, sont totalement assumés par les écrivains chrétiens et, à plus forte raison, vu son passé de professeur, selon Jérôme, par Cyprien, désireux sans nul doute d'obtenir chez ceux à qui il s'adresse une *persuasio* intellectuelle et affective. Dans le cas particulier de notre traité, l'intention est évidente de chercher à atteindre un consensus émotionnel intense et donc de créer chez l'auditeur une impulsion décisive à

1. Quintilien donne de l'*exemplum* la définition suivante : « ... l'exemple, c'est-à-dire le rappel d'un fait réel ou supposé utile pour persuader ce que l'on se propose (*exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intendis commemoratio*). »

2. Cf. LAUSBERG, *Handbuch* 1, p. 228 s. et 232.

l'action, autrement dit à la reconnaissance de l'unité de l'Église.

Au-delà d'influences littéraires et d'aspects rhétoriques aussi évidents, on ne peut omettre de souligner l'importance des contenus communiqués par le canal des similitudes, exemples, figures. Tous ces moyens sont destinés à mettre en relief les fruits de l'unité et de la concorde, et à l'inverse les effets de la division et de la discorde. Autrement dit, les procédés de style ne constituent pas une fin en soi, ils sont porteurs de sens dans l'économie de l'œuvre.

CHAPITRE 4

ASPECTS THÉOLOGIQUES

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE ET L'ÉCRITURE

Ce qui frappe à la lecture du *De unitate* est l'attention exclusive, absolue, consacrée au sujet de l'unité de l'Église. Tout est orienté vers cet objectif, comme le démontrent du reste les grands thèmes¹ qui le parcourent et le plan de l'écrit². Maintes fois, directement ou non, revient la notion d'*ecclesia una*³, de même que le substantif *unitas* qui rappelle la même notion dans des contextes différents⁴; tout aussi significatifs sont les termes *fraternitas*, *unianimitas*, *unianimis*, *unianimiter*⁵ ou *concordia*, *concors*,

1. Cf. *supra*, p. 47 s.

2. Cf. *supra*, p. 55.

3. 4 TR (*ecclesia Christi una*) ; 4 (TR) (*unam ecclesiam*) ; 5 (*ecclesia una*) ; 5 (*ecclesia [...] unum tamen lumen est*) ; 5 (*unum tamen caput est, et origo una et una mater*) ; 8 (*praeter unam ecclesiam domus est*) ; 23 (*una ecclesia eius [scil. Christi]*).

4. 4 (PT) ; (*Petri unitatem*) ; 4 TR (*ecclesiae unitatem*) ; 5 TR (*sacramentum unitatis*) ; 4 TR (*quam unitatem*) ; 5 (*unitas corporis*) ; 6 (*hanc unitatem de diuina firmitate uenientem*) ; 6 (*hanc unitatem qui non tenet*) ; 7 (*hoc unitatis sacramentum*) ; 7 (*unitatem ille [scil. Christus] portabat*) ; 7 (*signo declarauit ecclesiae unitatem*) ; 8 (*scindere unitatem Dei*) ; 8 (*Paulus eandem [...] insinuans unitatem*) ; 10 (*perfidia discordans non tenet unitatem*) ; 14 (*fraternitatis sibi cohaerentis unitate*) ; 15 (*unitatem simul et dilectionem [...] docuit*) ; 15 (*quam unitatem seruat [...] qui ecclesiam scindit [...] ?*).

5. Par exemple, 8 (*hoc unianimitatis hospitium designat [...] Spiritus sanctus*) ; 8 (*in ecclesia Christi unianimes habitant*) ; 12 (*dominus [...]*

consensio, etc.¹. C'est la communion ecclésiale sur laquelle on insiste ici, dans laquelle chaque chrétien doit demeurer. Et ce n'est pas tout, car bien souvent les mêmes idées sont exprimées sans que figurent les termes spécifiques ici relevés.

Dans cet éloge de l'unité de l'Église, un point central. La caractéristique qu'est l'unité ne naît pas d'un désir des hommes ou de leurs efforts, touchant le dessein de Dieu : que l'Église soit une est la volonté de Dieu, la volonté du Christ. Cyprien le met clairement en lumière en bien des passages. Au chapitre 6 il est dit que celui qui déchire la paix et la concorde du Christ le fait contre le Christ. Il ne peut donc y avoir de chrétiens hors de l'Église ; celle-ci a une structure hiérarchique, au plan local, et collégiale dans le rapport entre communautés représentées par autant d'évêques².

L'écrivain indique aussi quelle est la racine de cette unité : elle réside en Dieu même, dans le mystère du Dieu un et trine : « *Moi et le Père nous sommes un* » (Jn 10, 30) ; « *Et les trois sont un* » (1 Jn 5, 8) – versets qui fondent le paradigme trinitaire de l'Église³. De là, il observe que l'unité de l'Église découle de la puissance divine et tire sa

unianimitatem suaderet et pacem) ; 25 (*Haec unianimitas sub apostolis olim fuit*) ; 12 (*ostendens [...] unianimitati deprecantium plurimum tribuit*) ; 12 (*unianimitatem prius posuit*) ; 12 (*duo aut tres licet collecti unianimite orauerint*) ; 12 (*inter se unianimes permanebant*) ; 12 (*quia unianimes erant, ipse fuit*) ; 12 (*ostendit magis esse se cum [...] unianimite orantibus*) ; 14 (*Christus [...] concordans atque unianimes esse praecipit*) ; 25 (*Erant [...] omnes unianimes in oratione = Ac I, 14*).

1. Voir la liste de J. CHAPMAN, « Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église », *RBén* 19, 1902, p. 365-367. Cf. J. E. SALISBURY, « The Bond of a Common Mind: A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine », *Journal of Religious History* 3, 1985, p. 235-247. (Sur tous ces termes, voir aussi notes *ad loc.*)

2. Cf. P. LANGA, « San Cipriano en la ecclesiologia de san Agustín contra los donatistas », *Teología y Catequesis* 75, 2000, p. 23-41.

3. Cf. n. c. 13.

solidité des mystères célestes (6 : « *hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis caelestibus cohaerentem* »). Il en résulte que celui qui n'observe pas la loi de Dieu ne s'emploie pas à maintenir cette unité (6). De la sorte, celle-ci n'est pas sociologique, mais ontologique, elle se fonde sur l'unité de Dieu, elle est sainte de la sainteté de Dieu, comme le sont les moyens de sanctification qui n'existent qu'en elle : seul celui qui demeure au sein de ce que l'on a défini comme un « cercle de sainteté », et qui obéit aux préceptes de Dieu, est en union avec lui¹ – là, les bases sont jetées qui permettent de comprendre l'attitude de Cyprien durant la controverse baptismale. Rien de plus clair, à cet égard, que l'affirmation posée vers la fin de l'ouvrage, au début de l'exhortation que l'évêque adresse à ses fidèles et qui résume l'ensemble de son discours : « Dieu est un et le Christ est un, une est son Église et une la foi, et de même le peuple lié par le ciment de la concorde pour réaliser l'unité indivisible du corps » (23). En ce sens, dans une dimension théologique, le *corpus Christianorum* n'est pas séparable du *corpus Christi*, le mystère de l'Église n'est pas séparable du mystère de l'Incarnation².

Il est donc facile de conclure que, si Dieu a ainsi conçu son Église, quiconque appartient à cette Église doit s'engager à réaliser pour la part qui lui revient le plan divin. Car quiconque agit à l'inverse s'oppose à Dieu même : l'accent porte plus sur l'élément pastoral que sur l'élément doctrinal, et le recours à l'Écriture a pour fin d'illustrer un enseignement moral³.

1. Cf. E. ZOCCA, *Dai « Santi » al « Santo ». Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa Romana secc. II-V)*, Rome 2003, p. 153 s.

2. Cf. I. PEREIRA LAMELAS, « Eucaristia e comunhão eclesial segundo S. Cipriano de Cartago », *Eborensia. Revista de Instituto Superior de Teologia de Evora* 13, 2000, p. 271-311.

3. Cf. V. SAXER, « La Bible chez les Pères latins du III^e siècle », *Le monde latin antique et la Bible*, p. 339-369.

Il vaut la peine d'attirer l'attention sur les textes bibliques évoqués chemin faisant. À s'en tenir au corps central du discours, qui concerne l'unité de l'Église, les adversaires de cette unité, les conditions pour la maintenir face à leurs complots (ch. 1-19 : jusqu'au point où l'attention se tourne vers les *confessores*), on découvre un riche dossier où les citations du Nouveau Testament sont plus nombreuses – une bonne quarantaine – que celles de l'Ancien – une dizaine ; parmi les premières l'emportent de loin les périodes tirées de *Matthieu* (15), des épîtres pauliniennes (une dizaine) et de l'*Évangile de Jean*¹. Particulièrement intéressante est la masse des textes rassemblés aux chapitres 4-9 et 12-15, positivement, autour de l'idée de l'Église une et des dispositions propres à sauvegarder l'unité – observance des préceptes divins, pratique de l'amour et notamment de l'amour fraternel, pardon des torts subis, etc. – et aux chapitres 9-11 et 16-19, négativement, autour des notions d'hérésie et d'hérétique, et de la conduite à tenir pour éviter les tromperies de telles gens.

La perspective tracée fait apparaître dans quel horizon Cyprien conçoit l'Église. Il ne donne pas un exposé systématique, il dessine une théologie dans laquelle l'Église est ontologiquement unie au Christ et, en Christ, au Dieu un et trine. Sur ce fondement s'édifie l'unité du corps ecclésial, selon le projet divin, auquel doit correspondre l'unité du peuple « lié par le ciment de la concorde ». Tel est le message essentiel que l'évêque veut diffuser dans le *De unitate*. Il y a certes place aussi dans cet écrit pour les questions de discipline – de la réconciliation des *lapsi*

1. Compte non tenu de la double rédaction du ch. 4, qui met en regard dans le PT une citation de Jn (21, 17) et dans le TR trois citations de Jn (20, 21-23), Ct (6, 9) et Ép (4, 4-6). Sur la version latine de la Bible utilisée par Cyprien, voir l'étude de BOGAERT, *RThL* 19, 1988, p. 143-156, et les hypothèses qu'elle avance. On n'envisage ici que les citations, en négligeant les allusions

à la polémique contre les schismatiques et aux avertissements lancés aux confesseurs –, mais elles sont traitées en fonction de ce qui est pour l'évêque le cœur de son « discours ». Par ailleurs il met en lumière la structure de la communauté chrétienne, au centre de laquelle se tient le *sacerdos*¹.

GRANDES LIGNES DE L'ECCLÉSIOLOGIE DE S. CYPRIEN

Un examen plus complet des conceptions ecclésiologiques de Cyprien doit, à mon avis, porter sur trois éléments : la réalité et la structure de l'Église locale, avec en son centre le personnage de l'évêque ; la rencontre de plusieurs Églises locales, au niveau régional, allant jusqu'à la célébration de synodes ou de conciles ; le rapport entre les Églises locales – en l'occurrence l'Église de Carthage – et l'Église de Rome².

Les Églises particulières ou locales

Ces Églises constituent les réalités de base, dans lesquelles se regroupaient les fidèles participant à une même foi, aux mêmes sacrements, sous un même gouvernement ; elles étaient déjà nombreuses, surtout dans certaines régions d'Afrique du Nord. À ce niveau de l'organisation ecclésiale, l'évêque assume un rôle de première importance : il est le pivot, le garant de cette unité défendue avec tant de passion

1. Cf. I. PEREIRA LAMELAS, « Estado actual dos estudos da ecclesiologia de S. Cipriano », *Itinerarium. Revista Quadrimestral de Cultura* 41, 1995, p. 3-18.

2. Cf. L. DATTRINO, « L'ecclésiologia di San Cipriano nel contesto della Chiesa del III secolo », *Lateranum* 1, 1984, p. 134 et *passim*.

par Cyprien¹. La conception de Cyprien et la pratique qui en découle impartissent à l'évêque une fonction plus grande encore qu'à l'époque antérieure. Dans plusieurs de ses lettres, il affirme que l'évêque sur son comportement ne doit de compte qu'au Seigneur². Dans une autre³, qui remonte au début de janvier 250 ou plutôt à une période de peu postérieure⁴, adressée à Rogatianus, il identifie les évêques aux apôtres. Les évêques ne sont pas ceux à qui les apôtres ont confié l'Église, ou que les apôtres ont installés sur leurs sièges, comme l'avait déclaré Irénée⁵ : ils sont équiparés aux apôtres. En somme, Cyprien, comme on l'a noté⁶, exprime une défense à outrance de l'autorité épiscopale face à une indiscipline du clergé qui, du fait des circonstances, s'aggrave justement vers le milieu du III^e siècle⁷ et provoque chez lui un certain mépris. Cette opposition advient sans doute aussi à un moment particulièrement pénible pour lui. Inversement, dans une autre situation, une lettre à Corneille de Rome⁸ rappelle, à l'intention de l'auteur lui-même et du destinataire, que les évêques doivent tendre à réaliser, autant qu'il se peut, l'unité que le Seigneur leur confie par les apôtres, et aussi à rassembler dans l'Église mère ceux qui sont tentés de se tenir à l'écart à cause de l'attitude factieuse de certains ou des sirènes hérétiques.

À lire Cyprien, l'Église est dotée d'une constitution nettement hiérarchisée et cléricalisée : à côté de l'évêque

1. Sur la charge de l'évêque telle que la dessine – avec toutes ses contradictions et son caractère utopique – et que la vit Cyprien, cf. RIST, « Cyprian von Karthago und Paul von Samosata... », p. 257-286.

2. Cf. ci-dessous, n. c. 9, p. 274

3. *Ep.* 3, 3, 1.

4. Cf. SAGE, *Cyprian*, p. 149 et 365 s. CLARKE, t. 1, p. 164, avec quelque raison, place la rédaction de la lettre après la persécution de Dèce.

5. *Haer.* 3, 2, 2. Cf. CLARKE, t. 1, p. 168.

6. GALLICET, *La Chiesa*, p. 28 et 80, n. 18.

7. Cf. *supra*, p. 29-31.

8. *Ep.* 45, 3, 2.

sont nommés les presbytres et les diacres, et aussi les degrés inférieurs – sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs¹. À cette époque le « clergé » n'est plus seulement composé de prêtres et de diacres en plus de l'évêque, autrement dit de ceux qui ont reçu une *cheirotonia* pour le service liturgique, comme c'était le cas au temps de Tertullien et d'Origène : il est composé de quiconque a une fonction dans la communauté, quelle qu'elle soit. Vers 250 l'accès au clergé s'accomplit par l'*ordinatio clerica* ou *ecclesiastica*, la cléricature devient un *honor* et reçoit un salaire, la *diivisio mensurna*². On déduit de certaines lettres de Cyprien l'importance particulière de la fonction de lecteur appelé à la proclamation liturgique de l'Écriture lors des célébrations³ : ce degré est souvent un prélude au diaconat et au presbytérat.

Assurément les *presbyteri* sont les premiers collaborateurs de l'évêque, qui les appelle parfois *conpresbyteri*, ses confrères. Mais seul l'évêque est *sacerdos*, terme par lequel, à de rares exceptions près⁴, est désigné le responsable de la communauté. Les presbytres, qui peuvent être mariés, dépendent de lui ; avec lui ils assurent le service ecclésial et participent au *sacerdotalis honor* ; leur collège, assisté des diacres, le remplace en cas d'absence (mais durant son exil Cyprien préfère se faire représenter par un nombre restreint de personnes, parmi lesquelles on connaît les

1. *Ep.* 29 ; 38 ; dans la correspondance, seuls les portiers ne sont pas mentionnés. Pour une présentation d'ensemble de ces ministères, voir E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milan 1997, p. 169-180.

2. Cf. A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992, p. 121 s.

3. *Ep.* 39, 1 s. Le lectorat semble d'ailleurs une fonction privilégiée. Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*, Paris 1977, p. 307, n. 33.

4. Par exemple, *Ep.* 61, 3, 1, qui attribue aux presbytres aussi le *sacerdotalis honor*.

noms de deux prêtres, Rogatianus et Numidicus, et de deux évêques, Caldonius et Herculanus, que peut-être la persécution avait chassés de leurs petites cités et conduits à Carthage) ou en cas de décès – ce qui advint à Rome, dans la période qui suivit la disparition de Fabien)¹.

Les diacres constituent un degré à part. Une lettre² rappelle qu'ils ont été choisis, par les apôtres et non, comme les apôtres – autrement dit les évêques et les chefs de l'Église –, par le Seigneur. Ils aident l'évêque dans les synaxes liturgiques non moins que dans les diverses tâches imposées par la vie quotidienne.

Dans cette structure, même ceux qui ont témoigné pour la foi et ont survécu, les *confessores*, et ceux qui attendent d'être exécutés, les *martyres*, nonobstant les mérites acquis, sont en position subordonnée par rapport aux prêtres et aux diacres. À ces derniers est même confiée la mission de se rendre en prison, pour soutenir et guider (*gubernare*) les prisonniers³.

Les vierges constituent elles aussi au sein de la communauté un groupe significatif, à ce point que l'évêque de Carthage leur consacre un écrit spécial, le *De habitu uirginum*. Il n'existe pas de vœux, et moins encore de lieux, tels que les monastères ou couvents des temps ultérieurs, où se rassembler ; mais il existe des personnes qui optent librement pour une vie consacrée au Christ comme à un époux.

Notons enfin l'importance qu'a le *populus* dans l'Église. Encore faut-il observer qu'il est désormais nettement distinct du « clergé », pour les raisons non seulement de

1. Sur l'« évolution du vocabulaire chrétien latin du sacerdoce et du presbytérat des origines à saint Augustin », voir, portant ce titre, une étude de M. POIRIER, *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 1997 (paru en 2001), p. 230-245.

2. *Ep.* 3, 3, 1.

3. *Ep.* 15, 1, 2. C'est la position que l'on voit s'esquisser en *Vnit.* 20 s.

caractère liturgique, mais d'ordre pratique que nous venons d'évoquer.

Toutefois l'évêque juge que lui, tout le clergé autour de lui, et le peuple avec eux sont un : « Quand nous prions – dit-il dans le *De dominica oratione* (8) –, nous ne prions pas pour un seul, mais pour tout le peuple, car avec tout le peuple nous sommes un ». Le latin est encore plus efficace : « ... quia totus populus unum sumus ». *Populus* et *plebs* assument chez Cyprien la signification de peuple chrétien au sens large. Des études récentes ont fait valoir, apparemment non sans raison, qu'en particulier le terme *plebs* ne désigne pas toujours les seuls laïcs, comme on le pensait jusqu'ici d'ordinaire ; il se référerait à un groupe structuré de fidèles réunis sous l'autorité de l'évêque, qui inclut certes les laïcs, mais compte aussi les membres des ordres inférieurs, en plus des diacres et des prêtres. Dans l'élection de l'évêque la *plebs* a un poids notable. À cet égard, le témoignage de Pontius est précieux : Cyprien, dit-il, est devenu évêque « par le jugement de Dieu et la faveur du peuple (*iudicio Dei et plebis fauore*) ». C'est tout le peuple en effet qui, inspiré par le Seigneur, signifia la volonté que cette charge fût confiée à un homme encore néophyte, et jugé même novice (*noellus*) par certains, à tel point qu'il s'était mis en retrait pour laisser cette charge à de plus anciens, s'estimant indigne d'un tel honneur¹. En outre, la *plebs* – qui ne semble pas avoir eu part à la désignation des clercs, réservée à l'évêque, en accord avec son clergé – intervient dans les actes qui ont rapport à la vie de la communauté : condamnation de fidèles impliqués dans des schismes, réconciliation des pénitents, déposition de quiconque se montre indigne de son ministère – mais seulement après avis d'une assemblée

1. PONTIUS, *VCypr.* 5, 1-2, texte crit. A.A.R. Bastiaensen, in C. MOHRMANN dir., *Vite di Santi* III, Milan 1975, p. 14.

d'évêques —, jugements relatifs à des prêtres et des diacres, etc.¹. Le *suffragium* qui s'exprime est considéré comme une expression du *iudicium Dei*². Il faut cependant observer que l'usage terminologique de Cyprien n'est pas absolument constant, comme on le relève, par exemple, dans la lettre 14, 4 : « ... car, dès le début de mon épiscopat (*episcopatus mei*), je me suis fait une règle de ne rien décider sans votre conseil (*sine concilio uestro*)³ et sans l'accord du peuple (*sine consensu plebis*), d'après mon opinion privée. » Il renvoie donc à son retour toute décision concernant la question des *lapsi* posée, semble-t-il, par certains prêtres, parmi lesquels Donatus et Fortunatus ; quelques mois plus tard ceux-ci figureraient à la tête des schismatiques. Par conséquent la *plebs* donne parfois son consentement et parfois son suffrage à telles décisions qu'il faut prendre dans le cadre de la communauté. Significative est la façon même de définir l'assemblée tout entière, identifiée à l'Église, comme *fraternitas*⁴.

Cela n'empêche pas qu'en cas de nécessité urgente l'évêque, seul, puisse et doive prendre des décisions que la communauté entière a obligation de respecter et qu'éventuellement il soumettra ensuite à l'approbation synodale⁵. C'est le cas, par exemple, quand, absent de Carthage, il enjoint aux prêtres et aux diacres, appartenant à son Église ou à d'autres Églises, de ne pas réintégrer dans la communion ecclésiale les renégats, et ajoute que celui qui

1. Cf. Y. DUVAL, « La *plebs* chrétienne au 'siècle de Cyprien', jusqu'à la paix de l'Église », *REAug* 47, 2001, p. 251-282 ; 48, 2002, p. 23-41 et 43-78.

2. Cf. P.J. FITZGERALD, « A Model for Dialogue : Cyprian of Carthage on Ecclesial Discernment », *Theological Studies* 59, 1998, p. 236-253.

3. La lettre est adressée aux prêtres et aux diacres à un moment où, avant Pâques 250, Cyprien était absent de son siège.

4. Par exemple, *Ep.* 67, 5, 2, où il est question de l'*uniuersae fraternitatis suffragium*.

5. Cf. CLARKE, t. I, p. 166, n. 4.

le fait doit être excommunié¹, car c'est seulement à son retour que la question pourra être examinée avec toutes les composantes de la communauté de manière approfondie et sereine. L'important pour lui est surtout d'avoir présent à l'esprit ce qu'exigent la loi et l'Évangile du Seigneur².

La notion de *lex diuina*, du fait de la nature éternelle et immuable de celle-ci, est fondamentale chez Cyprien : on le voit bien dans le *De unitate*. Elle est contenue dans l'Écriture et l'évêque en est l'interprète : fonction qui l'habilite à enseigner et à juger. La *lex* se traduit en règles que les apôtres et leurs successeurs ont élaborées, et continuent d'élaborer, en les intégrant à la *disciplina ecclesiastica*, pour qu'elles soient observées de tous.

Ce dispositif, on le sait, a subi l'influence du droit romain : plusieurs termes compris dans le champ sémantique de *lex* le démontrent, relatifs aux commandements, à l'obéissance, à la pénitence, etc. Mais on a noté également l'absence du terme *ius* dans les écrits de Cyprien : celui-ci s'intéressait aux problèmes pastoraux de sa communauté, non aux questions juridiques³ et, pour lui, maintenir

1. *Ep.* 34, 3, 1-2. Sur la question pénitentielle durant la persécution de Dèce, voir, entre autres, H. OHME, *Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin 1998, p. 257-273.

2. *Ep.* 27, 2, 1. Sur la structure de la communauté chrétienne et sur les rapports qui s'y instaurent, voir M. POIRIER, « Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di San Cipriano », *RSLR* 9, 1973, p. 7-36.

3. Cf. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen*, p. 145 s. Je serais moins convaincu par l'opinion du même historien selon laquelle le recours de Cyprien au vocabulaire juridique et aux principes propres à la société romaine — touchant notamment l'organisation de la cité — aurait eu comme conséquence la séparation entre clergé et laïcs et consolidé la présence de l'évêque. À mon sens, ces deux phénomènes se constatent dans toutes les Églises du temps : ils ne sont donc pas caractéristiques de la seule Carthage. Sur l'importance de la *lex diuina*, c'est-à-dire du fait qu'il n'y a de critère de vérité et de sagesse que venant de Dieu, manifesté dans les deux Testaments et dans la Tradition, cf. S. CAVALLOTTO « Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici », *Diuus Thomas* 91, 1988, p. 375-407 ; 92, 1989, p. 33-73.

la cohérence était d'une souveraine importance. Ici, de nouveau, on peut percevoir une influence romaine, spécifiquement celle de l'ordre impérial, et c'est sur ce modèle que l'évêque gouverne l'Église. Voilà pourquoi, entre autres, il est incontestable que l'évêque d'un siège aussi important que celui de Carthage exerce à cette époque un grand pouvoir.

*Les synodes et la collégialité*¹

Au III^e siècle, les responsables des Églises sont confrontés à deux données capitales qui pèsent sur l'exercice de leur ministère. D'une part, une donnée de caractère sociologique : l'augmentation notable du nombre des chrétiens, spécialement dans certaines régions, dont l'Afrique Proconsulaire. Cette croissance crée des problèmes nouveaux et sérieux quant à l'organisation territoriale des communautés sous l'autorité des évêques : multiplication des sièges épiscopaux, naissance dans les grandes villes d'églises secondaires confiées à des prêtres – à Carthage on a connaissance de *presbyteri doctores* – ainsi qu'apparition, mais plus lente, d'églises rurales parfois confiées à des diacres.

D'autre part, justement en raison de la nouvelle figure d'une Église en expansion démographique et géographique, s'impose une donnée de nature théologique. L'Église, selon le dessein du Christ, doit être universelle. Les évêques – et avec eux les chrétiens – ont donc nettement conscience d'appartenir à un corps religieux unique, de partager une seule foi, résumée dans un *Symbole* qui reprend les vérités essentielles de cette foi, d'être insérés dans une Tradition qui, précisément par les évêques, remonte aux apôtres sans solution de continuité, et, par les apôtres, à Jésus.

1. Sur l'origine et la signification des synodes et de la collégialité aux premiers siècles, cf. E. CATTANEO, *I ministeri*, p. 159-168 (avec bibliogr.).

Et l'on n'oubliera pas de rappeler le processus qui, peu à peu, conduit à la constitution du canon scripturaire et qui, impliquant l'accord des communautés, leur permet de prendre une conscience plus nette de leur propre identité et de tracer une ligne de démarcation par rapport à d'autres communautés, auxquelles est déniée la légitimité chrétienne¹.

Une fois encore la structure et l'organisation impériale contribuent à montrer le chemin à l'Église et aux Églises. De même que les assemblées provinciales étaient en mesure de resserrer les liens entre l'empereur et les élites des cités répandues dans l'*oikoumene* et de même que les *litterae divinae* servaient à unir le centre et la périphérie, en imposant l'*imperium* de celui dont tout dépendait, de même les synodes provinciaux favorisaient au III^e siècle l'union entre les sièges principaux et les sièges secondaires – vers Rome sont tournés les évêques d'Italie, comme vers Alexandrie ou Antioche les évêques des régions voisines – et les *litterae episcopales* établissent une relation forte entre responsables des divers sièges².

De ce processus par lequel le local s'intègre dans l'universel, Cyprien est un témoin d'une certaine façon privilégié, et les synodes, une nouvelle preuve. On fait ici allusion à l'institution des conciles que l'on pourrait appeler régionaux, c'est-à-dire de ces assemblées d'évêques d'une même région ou de régions voisines, qui se rassemblent pour confronter leurs opinions et prendre des décisions communes sur des problèmes de foi, de coutume et de discipline.

1. Cf. A. ACERBI, « Località e universalità nella Chiesa antica » dans A. GIOVAGNOLI dir., *L'identità cristiana tra località e universalità*, Rome 2001, p. 19-42 ; P. SINISCALCO, *Le Antiche Chiese Orientali. Storia e letteratura*, Rome 2005, p. 265.

2. Cf. W. WISCHMEYER, « A Christian ? What's that ? On the Difficulty of Managing Christian Diversity in Late Antiquity », *Studia Patristica* 34, 2001, p. 270-281.

Au début du III^e siècle déjà Tertullien avait dit son admiration pour les *concilia ex uniuersis ecclesiis* qui se célébraient chez les Grecs et qui étaient une *repraesentatio totius nominis Christiani*¹. Très vite cette institution devait passer en Afrique. À la réunion synodale tenue sous Agrippinus vers 220-230, 70 évêques africains et numides sont présents² : ils examinent la question des adultères – leur accès à la réconciliation – et des hérétiques – faut-il les rebaptiser, leur premier baptême étant considéré comme nul ? –. À un autre synode, tenu au plus tard en 240, 90 évêques participent pour condamner Priuatus, évêque de Lambèse³, déclaré hérétique et déposé. On sait que durant l'épiscopat de Cyprien au moins sept conciles furent célébrés⁴, qui réunirent les évêques des provinces de Proconsulaire, de Numidie et de Maurétanie : les quatre premiers traitent du problème des *lapsi*, les trois suivants du baptême des hérétiques. Au dernier, celui du 1^{er} septembre 256, consacré à cette question, 87 évêques sont présents, et la liste donne pour chacun la précieuse indication de sa cité de provenance.

C'est là, pour maintenir l'unité de l'Église, une pratique qui concerne des ensembles régionaux jusqu'à la célé-

1. *De ieiunio* 13, 6.

2. CYPRIEN, *Ep.* 71, 4, 1 ; 73, 3, 1 (cf. 70, 1, 2) ; AUGUSTIN, *De unico baptismo* 13, 22. Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, vol. 2, p. 894 s. ; J.A. FISCHER – A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997, p. 153-157.

3. CYPRIEN, *Ep.* 59, 10, 1. Cf. Y. DUVAL, « Densité et répartition des évêchés », p. 497-499. Sur le fait que le synode n'ait pas eu lieu à Lambèse, voir aussi FISCHER-LUMPE, p. 163.

4. Voir, parmi les contributions récentes, G.D. DUNN, « The Carthaginian Synod of 251 : Cyprian's Model of Pastoral Ministry », dans *I concili della cristianità occidentale, secoli III-VI*, Rome 2002, p. 235-257 ; *ID.*, « Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254 », *REAug* 48, 2002, p. 229-247 ; *ID.*, « *Sententiam nostram non nouam promimus*. Cyprian and Episcopal Synod of 255 », *Annuario Historiae Conciliorum* 35, 2003, p. 211-221 (avec, n. 2, une bibliographie sur les conciles antérieurs à 255).

bration, en 325, du premier concile reçu comme œcuménique, réunissant, donc, les évêques des Églises où qu'elles soient¹. Justement, la préservation de l'unité semble avoir été le but de l'évêque de Carthage dans la tenue des synodes africains. Le résultat fut que « la forte personnalité de Cyprien a contribué à forger l'unité de l'épiscopat, non seulement sur le plan doctrinal et disciplinaire, mais encore sur celui des institutions. L'institution des conciles africains existait avant lui, il en a fait l'instrument d'unification interecclésiale (...) »².

Ces rassemblements d'épiscopats régionaux se justifient par le principe de la collégialité épiscopale³. Pareil outil de gouvernement du corps ecclésial fut particulièrement employé à l'époque patristique, et il est certain que l'Afrique chrétienne, et Cyprien au premier chef, n'ont pas peu contribué à développer la doctrine et les méthodes de la collégialité. Dans une lettre polémique de 254 ou 255, adressée à Florentius Puppianus, peut-être membre d'une riche famille originaire de Théveste en Numidie (act. Tebessa, en Algérie)⁴, Cyprien, en quelques phrases synthétiques, souligne le double lien du *sacerdos* avec la communauté et de chaque *sacerdos* avec ses confrères : «... L'Église ne s'éloigne pas du Christ, et l'Église, c'est le peuple uni à son pontife et le troupeau resté auprès de son pasteur. Par là tu devrais comprendre que l'évêque est dans

1. Si l'on néglige le prétendu concile de Jérusalem décrit en Ac 15, les plus anciens synodes épiscopaux connus remontent à la seconde moitié du II^e siècle : on peut rappeler celui que l'évêque de Rome, Victor, convoqua en 197 et durant lequel il fut statué sur la date de Pâques habituelle en Orient.

2. SAXER, « Naissance d'une chrétienté », dans *Histoire du christianisme* 2, p. 66.

3. La bibliographie sur le sujet est très riche. Voir notamment les références données par P. ZMIRE dans son article (qui traite aussi des synodes des IV^e et V^e siècles) « Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique », *Recherches Augustiniennes* 7, 1971, p. 4, n. 4.

4. Cf. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 170 s. ; CLARKE, t. 3, p. 323-325.

l'Église et l'Église dans l'évêque, et que si quelqu'un n'est pas avec l'évêque il n'est pas dans l'Église, car l'Église qui est l'unique catholique n'est ni brisée ni divisée, mais forme un ensemble lié par le ciment que sont les évêques attachés les uns aux autres¹. Et dans une autre lettre, envoyée vers la fin de l'été 251 à propos de Novatien, lequel, à force d'intrigues, s'était fait élire évêque par des individus qui avaient déserté la communauté, et avait construit une *humana ecclesia*, il observe qu'il existe « à travers le monde une unique Église répartie, de par l'institution du Christ, en beaucoup de membres, et un unique épiscopat répandu dans une foule d'évêques unis entre eux² ».

La dimension universelle est encore accentuée par les *litterae episcopales*. Ces lettres sont échangées à l'occasion du choix d'un nouvel évêque, qui advient « par tradition divine et observance apostolique (*traditione diuina et apostolica obseruatione*) », avec la participation des évêques du voisinage, et aussi en présence du peuple (*plebe praesente*)³. Se faisant les messagers d'un événement qui concerne une communauté entière, l'élu et ses consécrateurs communiquent la nouvelle aux autres évêques qui répondent à leur tour, reconnaissant la légitimité de l'acte posé et y donnant leur consentement. La collégialité est donc le principe qui réalise l'unité du corps épiscopal, le synode l'instrument qui l'exécute.

1. Cf. *Ep.* 66, 8, 3 : « ... ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi grex adhaerens. Vnde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse... , quando ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque diuisa, sed sit utique conexa et cohaerentium siui inuicem sacerdotum glutino copulata. »

2. *Ep.* 55, 24, 2.

3. *Ep.* 67, 5, 1.

Les rapports entre l'Église de Carthage et l'Église de Rome

Au début du III^e siècle, Tertullien avait déjà mis en lumière l'existence d'un lien particulier entre l'Afrique et Rome. De fait, s'il paraît considérer l'Église de Rome comme une Église apostolique parmi d'autres (Corinthe, Éphèse, Philippes, Thessalonique), il lui reconnaît néanmoins une position particulière : c'est Rome « dont l'autorité nous apporte aussi son appui (*unde nobis quoque auctoritas praesto est*)¹ ». Cyprien en fait autant, à la suite de Tertullien son « maître »². Du reste, le prestige de Rome était reconnu aussi hors de l'Italie par toute la chrétienté.

Durant les premières années de son épiscopat – une lettre de juillet 250 le montre³ –, l'évêque de Carthage éprouve le besoin de rendre compte au Siège romain des actes, de la discipline et du zèle qui l'ont animé après l'éclatement de la persécution de Dèce – persécution qui, au demeurant, a renforcé le lien entre les deux Églises⁴. Plusieurs fois menacé de mort, il s'éloigne de sa cité, non pour se sauver, mais en pensant aux frères et à l'exigence de les guider, fût-ce de loin. De son action les treize lettres qu'il a adressées à Rome portent témoignage : elles signalent, entre autres, la situation difficile dans laquelle s'est trouvée sa communauté non moins que lui-même, tant face aux *lapsi* qu'à ces confesseurs qui les ont trop hâtivement réconciliés. Après l'incident fâcheux créé par la

1. *De praescriptione haereticum* 36, 2-3. Cf. R. MINNERATH, « La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles », dans M. MACCARRONE dir., *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Cité du Vatican 1991, p. 158 s.

2. JÉRÔME, *Vir. Inl.* 53.

3. *Ep.* 20, 1, 1.

4. Cf. S. SCHIMA, *Caput Occidentis ? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin*, Vienne 2000, p. 76 s.

lettre 8, que le clergé romain avait écrite à celui de Carthage et que Cyprien n'avait pas acceptée¹, l'évêque paraît calquer son propre comportement sur celui qu'avait adopté l'Église romaine à l'égard de ceux qui, bien que tombés pendant la persécution, sont malades et se repentent : à l'évidence, il agit ainsi pour contribuer à sauvegarder l'unité et la concorde. Une autre lettre², ou plutôt un billet (août 250), fait voir la même attitude : Cyprien veut agir en union avec Rome et, face à des problèmes pastoraux délicats, il cherche en premier lieu à faire savoir ce qui se passe à Carthage – l'inconséquence et l'arrogance du parti des *lapsi* –, envoie la documentation afférente, ne renonce pas à exprimer son avis sur la fermeté nécessaire envers les renégats s'ils persistent. Son intention est de promouvoir un *consilium* commun sur le bon gouvernement de l'Église ou, si l'on veut, des deux Églises. Un double motif exige que l'évêque emprunte cette voie : l'amour partagé et la raison (*dilectio communis et ratio exposcit...*). Il faut s'arrêter sur le second terme. *Ratio* revient ailleurs chez Cyprien, par exemple en *Ep.* 71, 3, 1, passage très significatif, déjà mentionné, où l'auteur, en désaccord avec Étienne, observe que l'on doit s'appuyer non pas sur la coutume, mais sur une raison solide ; et d'invoquer le cas de Pierre qui, devant les contestations de Paul sur la circoncision, ne fit pas appel au *primatus*, autrement dit au fait d'avoir été choisi le premier par Jésus, mais accepta la force de la vérité et les raisons légitimes avancées par Paul : « Il ne faut pas opposer la coutume en préalable, mais vaincre par la raison (*non est... de consuetudine praescribendum, sed ratione uincendum*). De fait Pierre se rangea au parti de la vérité (*consilium ueritatis*) et acquiesça de bonne grâce à la

1. Sur les motifs de l'opposition et le contenu de l'épître, cf. CLARKE, t. 1, p. 67 s. et 202 s.

2. *Ep.* 35.

juste raison que Paul faisait valoir (*rationi legitimae quam Paulus uindicabat*) ». D'autres lettres le confirment. Par exemple, les lettres 44 (celle-ci inaugure la correspondance avec Corneille), 45, 48, 52 et 59. Il y manifeste son refus du schisme de Novatien ; il s'excuse, un peu embarrassé, d'avoir demandé des informations sur la légitimité de la consécration de Corneille, pour l'assurer ensuite de son plein appui, y compris auprès des autres Églises ; il dissipe les équivoques et malentendus et lui certifie qu'il reconnaît la pleine autorité de son épiscopat ; il se réjouit d'apprendre de lui la nouvelle du retour au sein de l'Église de ceux, peu nombreux, qui l'avaient quittée ; il évoque les méfaits des schismatiques, notamment de Novat et du diacre Felicissimus, son complice, qui a semé le trouble jusqu'à Rome ; ou encore il détaille les critères en vertu desquels il a réintégré dans la communion les *lapsi* repentis – qui se déclarent prêts pour un nouveau combat –, ou bien il met en garde Corneille contre des personnages comme Felicissimus, Fortunatus de Carthage et d'autres qui calomnient, mentent, insultent, menacent, ne songent pas à la pénitence et ne peuvent donc appartenir à la seule vraie communauté. En *Ep.* 52, 3, 3 Cyprien reconnaît, non sans ironie, il est vrai, que « Rome, par sa grandeur, doit l'emporter sur Carthage (... *pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere*) », à propos notamment de Felicissimus qui y a commis, plus encore qu'à Carthage, de grandes et lourdes fautes. En *Ep.* 59, 9, 1 s., faisant droit à une demande de Corneille, l'évêque de Carthage reconnaît qu'il faut tenir Rome au courant ; s'il ne l'a pas fait, c'est parce qu'il a estimé que la péripétie – l'institution à Carthage d'un « pseudo-évêque » pour quelques hérétiques par les soins de Fortunatus – ne méritait pas d'être signalée toutes affaires cessantes, comme une chose grave et dangereuse ; et il ajoute que, dans une lettre confiée à un messenger qui pour diverses raisons avait

retardé son départ, il avait déjà fait en sorte de donner à l'évêque de Rome, notamment sur Fortunatus, les nouvelles dont il devait être informé (« *inter cetera quae in notitiam tuam perferenda hinc fuerant, etiam de Fortunato isto tibi scripsi* »)¹. La lettre 60 montre la force du lien qui unit les deux communautés, carthaginoise et romaine : la première, connaissant les témoignages de foi rendus par la seconde, s'en réjouit et se considère comme associée à ses mérites, car l'Église est une.

On pourrait observer qu'entre Cyprien et Étienne les choses ont pris un autre tour. On peut rappeler l'épisode de Basilides et Martialis, respectivement évêques de León-Astorga (*Legio* et *Asturica*) et de Mérida (*Emerita*), qui durant la persécution de Dèce avaient renié leur foi et avaient été déposés ; ils avaient été ensuite réintégrés dans la communauté, mais non dans leur ministère ; Basilides au moins en avait appelé à l'évêque de Rome et celui-ci, en l'occurrence Étienne, avait accueilli le recours. Les fidèles avaient désapprouvé la décision romaine et les deux nouveaux évêques, Sabinus et Félix, s'étaient rendus à Carthage – les Églises d'Espagne étaient en effet étroitement liées à celles d'Afrique, Carthage étant, après Rome, un siège de grande importance. Comme nous l'apprend la lettre 67 adressée à Félix, Cyprien avait alors, en 254, convoqué un concile qui s'était prononcé contre la décision d'Étienne, pointant un élément de procédure : Étienne, abusé par Basilides venu plaider sa cause en personne, avait tranché sans information suffisante. L'intervention de Cyprien est attentive à ménager les prérogatives du siège de Pierre et Paul (cf. § 5, 4), et l'on ne sache pas qu'Étienne

1. Cf. M. BÉVENOT, « A Bishop is Responsible to God Alone : Saint Cyprian », dans *Mélanges Lebreton*, I = *RecSR* 39, 1951, p. 399-415 ; *Id.*, « Épiscopat et primauté chez S. Cyprien », *ETHL* 42, 1966, p. 184 s.

ait réformé son jugement : signe – *e silentio* – que les partis ont dû rester chacun sur sa position.

La lettre 68¹, de peu postérieure à la précédente, nous informe d'un autre cas. À la suite de Novatien, Marcianus, évêque d'Arles, avait opté pour la rigueur envers les *lapsi*. D'où un malaise dans sa communauté. D'autres évêques de la région avaient rapporté les faits à Faustinus, titulaire du prestigieux et antique siège de Lyon, lequel à son tour avait écrit à Étienne et à Cyprien. Celui-ci, au nom de la concorde et de l'unité propre au corps épiscopal, était intervenu à Rome. En intervenant ainsi, sans s'entremettre directement, l'évêque de Carthage laisse entendre qu'une instance d'appel est nécessaire, où l'on puisse contrôler des situations difficiles, et que cette instance, au-delà des partis, c'est Rome. Mais tout aussi intéressant est le recours qui est fait à l'épiscopat comme corps unitaire, notion que Cyprien avait plus longuement développée dans le *De unitate*.

En 256, une véritable opposition éclate entre Carthage et Rome, dont témoigne la lettre 73 à Jubaianus. Celle-ci a pour objet le baptême à administrer aux hérétiques, et vise Étienne autant que Novatien. De toute évidence, Cyprien y exprime son propre avis, conforté par la décision prise au concile carthaginois du printemps 256, selon laquelle il y a un seul baptême, celui de l'Église catholique : quiconque vient d'un autre horizon doit donc être non pas rebaptisé, mais baptisé ; autrement dit il doit être purifié et sanctifié, au nom du Christ, par la seule eau qui donne véritablement le salut. La lettre est très longue, elle reprend des arguments exposés précédemment et en ajoute d'autres, se fondant sur de nombreux passages du Nouveau Testament. Il vaut la peine de noter ici que la place centrale de Pierre, à qui le Seigneur a accordé de remettre les péchés, précisément

1. Attribuable à la période initiale de l'épiscopat d'Étienne, élu en mai 254 : cf. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 29 ; CLARKE, t. 4, 1989, p. 159.

par le baptême, est affirmée à plusieurs reprises : c'est sur Pierre que le Seigneur a édifié son Église et établi l'origine de l'unité (cf. § 7, 1) ; lui seul a reçu les clés du Royaume (cf. § 11, 1), ce qu'il a délié reste délié sur la terre. Il apparaît évident que le Seigneur a donné au successeur de Pierre, que Cyprien reconnaît en Étienne, et aux évêques, successeurs des apôtres, le pouvoir de baptiser et d'accorder la rémission des péchés en tant qu'ils se fondent sur la loi de l'Évangile et sur l'élection reçue, autrement dit qu'ils sont dans l'Église une et lui demeurent fidèles. Il y a donc respect et d'une certaine façon exaltation de la dignité d'Étienne, même si entre les deux évêques les opinions divergent.

On n'oubliera pas que, au III^e siècle comme déjà au II^e, la discipline ecclésiastique était en formation dans les communautés chrétiennes et qu'il lui arrivait assez souvent de toucher des aspects doctrinaux. De toute manière, on assiste en cette époque à la naissance et à l'instauration de traditions ou – pour utiliser le mot de Cyprien – de coutumes¹ différentes, concurrentes, souvent liées à des zones géographiques spécifiques. Le siège romain avait aussi des traditions et des coutumes enracinées et, d'autre part, à cause du prestige dont il jouissait, il constituait un point de référence essentiel pour les Églises et se trouvait appelé à arbitrer les problèmes qui y surgissaient. On se souvient, par exemple, des opinions qu'Irénée, se faisant l'interprète de la communauté de Lyon, communique à Rome, tant sur la question du montanisme que sur celle de la date de Pâques. Et, plus ancienne encore, la confrontation, déjà évoquée et que Cyprien connaît bien, entre Pierre et Paul sur la circoncision. Une reconnaissance de Pierre et de l'Église de Rome est fondamentale pour Cyprien dans sa

1. Cf. *Ep.* 71, 3, 1.

conception de l'Église, sans que cela implique une reconnaissance de prérogatives spécifiques¹.

C'est dans cette perspective qu'il faut, semble-t-il, replacer les interventions de l'évêque de Carthage sur le baptême des hérétiques. Sa fermeté et sa décision à soutenir la pratique en usage dans les Églises africaines et d'autres Églises, dont une partie des Églises orientales, avec à leur tête Firmilien de Césarée en Cappadoce, paraît découler d'une conviction profonde : ce qu'il propose est la juste discipline fondée sur une *ratio* solide. Le pouvoir de remettre les péchés à Jésus-Christ pour seule origine – et le baptême les remet ; Jésus-Christ a accordé ce pouvoir aux apôtres et à leurs successeurs, les évêques ; ceux-ci exercent leur charge dans l'unique Église voulue par le Seigneur ; qui n'appartient pas à cette Église ne peut administrer le baptême ; d'où l'exigence de baptiser, non de rebaptiser, ceux qui proviennent des rangs schismatiques ou hérétiques. Cyprien craignait de rompre l'unité de l'Église. D'où, apparemment, la vigueur avec laquelle il défendit l'usage africain, dans l'espoir que le siège romain en reconnaisse la validité et, sous son autorité, le répande dans le monde chrétien². Ce qui n'advint pas. Chacun des deux partis resta sur sa position et bien vite la mort de l'un et de

1. Cf. J.E. MERDINGER, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven-Londres 1997, p. 36 s. ; SCHIMA, *Caput Occidentis ?*, p. 76 s. (pour cet historien le siège de Rome n'a pas été un centre de décision, mais de diffusion missionnaire, liturgique et théologique, il a été porte-parole des Églises d'Occident face à l'Orient ; c'est en ce sens qu'on peut le qualifier de *caput Occidentis*).

2. Cf. U. MANNUCCI – A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia. I. Epoca antenicensa*, Rome 1940², p. 165. Ce n'est que plus tard, avec Optat de Milève, puis avec Augustin, qu'on distinguera entre validité et efficacité des sacrements, et que l'on dira le sacrement efficace par lui-même : car l'homme ne peut faire échec à la volonté salvifique de Dieu. Cyprien, au contraire, paraît remettre entre les mains du ministre non seulement la licéité, mais la validité des sacrements. Voir DATTRINO, « L' ecclesiologia di San Cypriano », p. 148. Cf. aussi *infra*, n. c. 16.

l'autre protagoniste éteignit la dispute, même si, on le sait, c'est au IV^e siècle seulement que l'Afrique s'aligna sur l'usage romain. On ne peut oublier que, précisément dans une lettre adressée à Étienne au printemps 256, Cyprien lui communique la décision du concile de Carthage, prise peu auparavant, de baptiser les hérétiques : il veut la faire connaître au *frater carissimus*, à qui le lient l'*honor communis* et la *simplex dilectio*, sûr que celui-ci approuve « des décisions également conformes à la vérité et à la piété (*quae et religiosa pariter et uera sunt*) ». Mais, ajoute l'évêque africain, il sait aussi que certains ne changent pas facilement d'avis, maintenant des coutumes qui leur sont familières, et cela « tout en gardant avec leurs collègues le lien de la paix et de la concorde (*saluo inter collegas pacis et concordiae uinculo*)¹ ». Ce qui revient à dire que, à ses yeux, une opinion chez un confrère différente de la sienne ne compromet pas l'unité ecclésiale. Le principe de communion, qui n'élimine d'ailleurs pas le principe d'autonomie, semble avoir ici la première place².

1. Ep. 72, 3, 1.

2. Cf. M.-E. MOMBILI THUMAINI, *L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome (III^e-V^e siècles). Essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain*, Rome 2001, p. 53 s. et *passim*. L'auteur, prenant en enfilade toute l'œuvre de Cyprien, veut montrer l'originalité de l'Église africaine qui d'une part juge valides les doctrines adoptées collégialement dans les synodes, et d'autre part se tourne vers la *cathedra Petri* pour légitimer les décisions prises. Il estime en outre qu'il y a conflit entre l'*auctoritas* que Cyprien attribue à l'évêque de Rome, et la *potestas* qu'il lui reconnaît et qui ne lui permet pas de dépasser les limites de sa juridiction.

CHAPITRE 5

LA « DOUBLE RÉDACTION »

HISTOIRE DE LA RECHERCHE

L'ecclésiologie de Cyprien se ramène à trois chefs principaux : caractère central de l'évêque en son Église particulière, collégialité épiscopale, rôle spécial reconnu au Siège romain. C'est sous ce triple rapport que, malgré leur brièveté, le chapitre 4 et le début du chapitre 5 du *De unitate* revêtent une importance exceptionnelle, à un point tel que l'attention qu'on leur porte a souvent rejeté dans l'ombre le contenu et l'esprit du traité dans sa globalité.

Avant de considérer ces passages de plus près, il peut être utile de retracer dans les grandes lignes les controverses auxquelles ont donné lieu les deux traditions manuscrites. Elles sont bien connues de quiconque a lu et étudié le *De unitate*.

La question est discutée depuis les XVI^e et XVII^e siècles. Il faut commencer par un personnage de notable importance : Latino Latini, de Viterbe (1513-1593), philologue compétent, passionné, et d'esprit très indépendant, tout entier consacré à lire avec intelligence et à annoter les écrits des Pères ; Pierre Petitmengin¹ a récemment brossé

1. « Latino Latini (1513-1593) : une longue vie au service des Pères de l'Église », dans P. GILLI dir., *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e-milieu du XVI^e siècle)*, Rome 2004, p. 381-407.

de lui un portrait stimulant, le mettant en parallèle avec un autre humaniste de grande valeur, l'alsacien Beatus Rhenanus. Or, Latini voyait dans l'expression « *Hic Petro primatus datur* » un cas typique de glose abusivement passée dans le texte. C'est sur ce point que, dès le XVI^e siècle et tout au long du XVII^e, le débat s'est largement développé. J. Turmel en rend compte dans un long essai consacré à la papauté¹. Parmi les attestations patristiques de la primauté de Pierre, il examine les expressions de Cyprien, et note qu'à partir de Sander² presque tous les théologiens discutent plus ou moins longuement les passages du *De unitate*. Ainsi Stapelton³ distingue-t-il le pouvoir épiscopal, donné à Pierre, et le pouvoir apostolique, concédé à tous les apôtres : il interprète la phrase « *primatus Petro datur* » comme référée au pouvoir épiscopal. Toutefois, c'est sur l'authenticité de ce passage que portait la discussion. Cette authenticité était fréquemment rejetée. Ainsi par Marco Antonio de Dominis⁴, pour qui les paroles relatives au *primatus* étaient étrangères au texte primitif. Il fut contredit par un autre savant, Coëffeteau⁵. Mais les critiques postérieurs, surtout protestants, se rangèrent en général aux côtés de Marco Antonio de Dominis, alors que d'autres, en particulier chez les catholiques, émirent l'opinion inverse. Parmi ces derniers, quelques-uns, se fondant seulement sur des témoignages alors acceptés de tous, autrement dit sur le TR⁶, se contentèrent de considérer les mots « *exordium ab unitate proficiscitur* », notant qu'ils suffisaient à asseoir

1. *Histoire de la théologie positive*, vol. II, Paris 1906, p. 151 s. (spéc. 209 s.).

2. *De uisibili monarchia ecclesiae*, Louvain 1571, VI, 4, p. 194.

3. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, Paris 1582, VI, 7, p. 216.

4. *De republica ecclesiastica*, Londres 1617, I, 10, p. 113.

5. *Pro sacra monarchia ecclesiae catholicae et romanae aduersus Rempublicam Marci Antonii de Dominis*, Paris 1623, I, 10, p. 234.

6. Par commodité j'utilise les expressions et les sigles de M. Bévenot. Je distingue le *Textus receptus* (TR) du *Primacy Text* (PT).

la primauté romaine. Bellarmin ne devait pas lire dans son édition du *De unitate* la phrase explicite sur la primauté, car il ne la mentionne pas : il estimait, comme d'autres, qu'il n'était besoin que du TR pour soutenir que, dans la pensée de Cyprien, Pierre était le fondement de l'Église ; il citait la lettre 71 (3) sur l'attitude de Pierre envers les contestations de Paul, et affirmait que les paroles du TR sur la parité de Pierre avec les autres apôtres n'étaient pas à prendre à la lettre ; au contraire celles sur l'*exordium* n'établissaient pas qu'une priorité chronologique ou ne faisaient pas seulement de Pierre un symbole de l'unité – ce que défendait Marco Antonio de Dominis –, elles enseignaient que c'est Pierre que l'Église a pour fondement. Telle est l'argumentation du *De romano pontifice*. Quelques décennies plus tard Becan¹ avança l'idée que Cyprien, en assurant que tous les apôtres étaient égaux, se référait au collège apostolique avant l'attribution de la primauté à Pierre.

Après les vieilles éditions des *Opera omnia* et celle d'Étienne Baluze, publiée en 1726 sous la direction de Prudent Maran (Baluze était mort en 1717), et reprise dans la *Patrologia Latina* de Migne², Wilhelm von Hartel, dans l'un des tout premiers volumes (3/1) du *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*³, appliqua pour la première fois à Cyprien les principes philologiques modernes dégagés par Lachmann. Aux chapitres 4 et 5 il considérait le PT comme étranger au texte, et n'imprimait cette recension, selon le codex *Monacensis* 208 (M)⁴, que dans l'apparat critique.

1. *De republica ecclesiastica contra Marcum Antonium de Dominis*, Paris 1642, 27, object. I.

2. *Editio prior*, Paris 1844, vol. IV, col. 495-509. (Dans Baluze, le *De unitate* se lit aux p. 193-203 [notes, p. 544-554].)

3. Le volume parut à Vienne en 1868. Le *De unitate* se lit aux p. 207-233 (p. 212 s. : ch. 4) : *infra*, Bibliogr., p. 147. Voir aussi les observations du même Hartel, *CSEL* 3/3, p. XCIII s.

4. Éd. cit., p. 212, 14. Voir aussi dans l'apparat critique, p. 213, en référence à la ligne 4, les notes que Hartel tire des éditions postérieures à celle de Manuce, et le commentaire qu'il ajoute.

En 1885 Ernest Havet¹, prenant le contre-pied de l'opinion alors prévalente, relevait que rien dans le chapitre 4 ne contredisait formellement les conceptions de Cyprien. Il avançait que, au lieu de supposer l'insertion d'interpolations favorables à Rome (= PT), on pouvait penser à des modifications introduites par des gens hostiles aux prétentions romaines ou par Cyprien lui-même, au cours de sa querelle avec Étienne (= TR).

À la fin du XIX^e siècle E.W. Benson² soutint avec une vigueur renouvelée la thèse traditionnelle de l'inauthenticité du PT. P. Monceaux en fit autant³ : il considérait les phrases du PT comme insérées postérieurement dans le texte, et donc apocryphes.

J. Chapman⁴ avança de nouvelles solutions. Il observa que la prétendue interpolation remonte à un temps très ancien : on la relève dans une lettre du pape Pélagie II (579-590) adressée aux évêques d'Istrie⁵ ; elle est de plus saturée d'expressions qui consonent si bien avec d'autres de Cyprien qu'il faudrait imaginer un faussaire aussi brillant qu'érudit. Le savant bénédictin en conclut que les rédactions sont toutes deux de Cyprien : l'une, le TR, serait originale, alors que le PT serait plus récent ; à l'occasion de l'envoi de l'opuscule à Corneille, l'auteur lui-même aurait introduit des expressions honorifiques à l'égard de la *cathedra Petri*. L'hypothèse de Chapman fut accueillie avec faveur par Adolf von Harnack ; selon celui-ci, sans qu'elle pût se prouver de manière incontestable, elle reposait sur

1. *Revue des Deux Mondes* 71, 1885, p. 67.

2. *Cyprian : His Life, His Times, His Work*, Londres 1897, p. 203, 219 et *passim*.

3. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II, Paris 1902 (réimpr. anast. Bruxelles 1966), p. 298 s.

4. « Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église », *RBén* 19, 1902, p. 246-254 ; 357-373 ; 20, 1903, p. 26-51.

5. *Epistula 2 ad episcopos Histriae*, 21-27 (A.C.O. IV/2, 110 s.) : cf. *infra*, p. 290-292.

une base excellente¹. Peu d'années après, une autre pièce vint s'ajouter : L. Laurand² nota que les clausules du PT, autrement dit les schémas rythmiques des fins de phrase obtenus par la combinaison de pieds spécifiques, étaient conformes à l'usage de Cyprien. La nécessité, dans ce cas, s'imposait d'admettre deux rédactions successives dues à la main de Cyprien. P. Batiffol³ et M. Lacey⁴ renversèrent la solution, affirmant que le PT est la rédaction primitive. Au surplus, le fait qu'un auteur ait publié deux éditions du même traité n'avait rien pour surprendre : il suffisait de penser au cas de l'*Apologeticum*⁵ ou de l'*Aduersus Marcionem* – dont l'histoire du texte est très complexe⁶ – de TERTULLIEN ou encore au *De schismate Donatistarum* d'OPTAT : G. Bardy, étudiant le problème, énumérait une série de faits analogues chez les Pères⁷. La discussion s'était pourtant concentrée moins sur la question de l'authenticité que sur celle de l'interprétation : la notion de « primauté romaine » selon Cyprien.

Un débat serré avait en effet commencé sur ce point dès les premières années du XX^e siècle. En 1910 parut à Leipzig un livre de H. Koch intitulé *Cyprian und der römische Primat*. Ce spécialiste, qui avait été à Tübingen

1. *Theologische Literaturzeitung* 1903, p. 262.

2. « Satzschlüsse der Interpolation in dem Traktate *De unitate ecclesiae* », *Berliner Philologische Wochenschrift* 29, 1909, p. 1015 s. Cf. aussi O. PERLER, « Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels *De unitate ecclesiae* », *Römische Quartalschrift* 44, 1936, p. 10-22 (= D. VAN DAMME – O. WERMELINGER – F. NUVOLONE éd., *Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag*, Fribourg, Suisse, 1990, p. 13-56).

3. *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909⁴, p. 445 s.

4. *Unity and Schism*, Londres 1920³, p. 177-178.

5. Cf. G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florence 1952², p. 16-19.

6. Cf. R. Braun, Introduction générale à TERTULLIEN, *Contre Marcion*, SC 365, Paris 1990, p. 12 s.

7. « Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques », *RBén* 47, 1935, p. 356-380 (sur *Vnit.*, p. 367 s.).

l'élève de Funk, mais s'était ensuite éloigné de son maître et des convictions de celui-ci, soutenait avec un luxe d'arguments la thèse de l'interpolation des passages où il est parlé d'*una cathedra* et de *primatus Petri*. Thèse qu'il reprit et confirma vingt ans plus tard dans un second travail, *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre* (Giessen 1930).

D. Van den Eynde exprima une opinion différente¹. Il reprit l'hypothèse de Chapman pour la préciser dans la ligne de Batiffol et de Lacey : selon lui, la version 'romaine' (= PT) était la plus ancienne, le TR serait venu après, Cyprien ayant lui-même éliminé, durant la controverse qui l'opposa à Étienne sur le baptême des hérétiques, les expressions qui majoraient le rôle du Siège romain. Pour soutenir son point de vue, Van den Eynde notait la présence dans les lettres antérieures à la controverse d'expressions analogues à celles du PT et, parallèlement, il observait que les citations scripturaires du TR, à part Ep 4, 4, apparaissent seulement dans des écrits de Cyprien postérieurs à l'éclatement de cette controverse². O. Perler se situe sur la même ligne, en se fondant spécialement sur l'analyse littéraire et en examinant les citations du PT qui se retrouveraient chez Augustin³.

1. « La double édition du *De unitate* de saint Cyprien », *RHE* 29, 1933, p. 5-24.

2. Pour L. SALVATORELLI, *Storia della letteratura latina cristiana dalle origini alla metà del VI secolo*, Milan 1936, p. 79, ces modifications sont « plutôt simpliste(s) et toujours compromettante(s) pour la personnalité ecclésiastique et morale de l'évêque ».

3. « Le 'De unitate' (ch. IV-V) de saint Cyprien, interprété par saint Augustin », dans *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris 1954, vol. 2, p. 835-858 (= *Sapientia et Caritas*, p. 75-98). M. BÉVENOT a ensuite exclu qu'il y ait chez Augustin des renvois au *De unitate* et en particulier au PT : *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatise*, Oxford 1961, p. 87 ; *Cyprian, De lapsis and De Ecclesiae Catholicae unitate*, Oxford 1971. Cf. Appendice 3, p. 308.

Avec Maurice Bévenot¹, l'enquête s'approfondit encore. Bévenot avait entrepris d'étudier avec une acribie particulièrement minutieuse la tradition manuscrite ; il prépara une édition de l'ouvrage qui, associée à celle du *De lapsis*, parut d'abord à Oxford en 1971, puis au *Corpus Christianorum* (3A, Turnhout 1972). L'examen magistral des *codices* et de leur histoire ainsi que la connaissance approfondie qu'il avait du traité de Cyprien conduisent Bévenot à conclure que le TR est une révision du PT et que par conséquent le PT est l'original, composé en 251 à l'occasion du schisme de Novatien ; plus tard, probablement, Cyprien l'aurait révisé et corrigé dans le feu de la controverse avec Étienne. Du point de vue de la critique externe, observe Bévenot, les deux versions peuvent prétendre à l'authenticité. Le PT ignore le style exhortatif perceptible dans la conclusion du TR ; d'autre part, l'analyse littéraire fait voir que le TR – mis à part les lignes finales où sont cités Ct 6, 9 et Ep 4, 4-6, et qui, par leur résonance baptismale, donnent l'impression d'un ajout ultérieur – est construit d'une manière plus harmonieuse que le PT. Comme on le voit, ces conclusions confortent, par de nouvelles observations, celles auxquelles avait abouti Van den Eynde. Entre temps, J. Le Moyne, dans un long article de 1953², après une analyse approfondie, avait proposé de considérer le TR comme le texte primitif, et doutait fortement de l'authenticité du PT : il avançait même l'hypothèse que celui-ci serait dû à un faussaire favorable à la papauté. Ce qui ne l'empêchait pas de noter qu'aucune des deux

1. Les présentes notes citent quelques-unes des nombreuses contributions consacrées par ce spécialiste à notre sujet. Cf. aussi *St Cyprian's De Unitate Ch. 4 (supra, p. 24, n. 1)* ; « 'Primatus Petro datur'. St Cyprian on the Papacy », *JThS* 5, 1954, p. 19-35 ; « Épiscopat et primauté chez S. Cyprien », *EThL* 42, 1966, p. 176-185. Autres références dans la *Bibliographia selecta*, CCL 3A, p. XII, XVII-XVIII, XXV, XXVI-XXVII, LX, XLIV.

2. « Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du 'De unitate', chapitre 4 ? », *RBén* 63, 1953, p. 70-115.

versions n'accorde à Rome de primauté au sens moderne du terme et que par conséquent on ne voit pas pour quel motif un texte, qui n'est pas « romain », aurait dû être modifié durant la controverse baptismale. Bévenot répondit sur le champ¹, rappelant sa propre thèse, sur laquelle il revint par la suite dans d'autres contributions, jusqu'à l'Introduction du *Corpus Christianorum*². D'après lui³, selon toute apparence, le texte aurait été révisé par Cyprien lors du conflit avec Étienne : ce qui expliquerait non seulement l'appel à l'unité dans le TR, mais aussi l'élimination des phrases « apparemment papalistes » du PT. Il est vrai, observe Bévenot, que le terme *primatus*, au milieu du III^e siècle, ne connotait pas encore l'idée de juridiction et qu'il pouvait être utilisé à côté de l'expression *par potestas*, valable pour tous les apôtres ; mais il est non moins vrai que Cyprien aurait eu raison d'éliminer de son texte de telles phrases dès là que l'évêque de Rome tentait d'imposer sa propre autorité quant à l'intégration dans l'Église des hérétiques convertis.

Si J.-P. Brisson soutient que le PT fut rédigé en Afrique dans la deuxième moitié du IV^e siècle⁴, L. Campeau qu'il remonte au début du V^e, sous le pontificat de Boniface I^{er} (418-422)⁵, M. Simonetti qu'il fut écrit à Rome au V^e-VI^e siècle⁶, V. Saxer, lui, s'aligne sur Bévenot⁷. Il tient les deux rédactions pour authentiques et répète que, si

1. « Primatus Petro datur », art. cit. *supra*.

2. P. 244-247.

3. P. 245.

4. *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958, p. 164, n. 2.

5. « Le texte de la primauté dans le 'De catholicae ecclesiae unitate' de S. Cyprien », *Sciences Ecclésiastiques* 19, 1967, p. 81-110 et 225-275.

6. *Gli inizi della riflessione teologica in Occidente*, dans *Storia della teologia*. I. *Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993, p. 269, n. 19.

7. « Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin », dans M. MACCARRONE éd., *op. cit.*, p. 184 s. et 216. Cf. aussi Cyprien, *L'unité de l'Église*, Paris 1979, p. 20 s.

l'évêque africain a mis tant de soin à modifier un texte qui pouvait sembler favorable à une primauté effective de Pierre et de l'Église romaine, c'est que celle-ci, en la personne d'Étienne, « tirait à elle », dans la question baptismale, des lignes écrites peu d'années avant à propos des *lapsi*. Une raison de fond expliquerait pourquoi Cyprien réagit si vivement : des déclarations qui visaient à ressouder l'unité et la paix dans l'Église devenaient des armes de polémique et de division¹.

Bévenot reconnaît se situer dans la tradition inaugurée par l'intuition centrale de Chapman, l'authenticité des deux versions². Cette tradition avait été assez largement reçue³. Certains critiques, cependant, préférèrent ne pas trancher, comme Labriolle ou Bardy⁴. D'autres, tels Sysmond⁵ et Jalland⁶, soulignaient le caractère épiscopalien du texte qui aurait été composé durant la querelle avec Étienne (le TR).

Il existe aussi un autre courant interprétatif, représenté dans la première moitié du siècle dernier surtout, mais pas uniquement, par des catholiques de langue allemande. Ce courant met en doute ou nie le sens « romain », et même l'authenticité, du PT. Voir les positions défendues dès 1910

1. J. LUDWIG (*Die Primatworte Mt 16, 18-19, in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952, p. 26 et 34) avait déjà avancé l'idée qu'une seconde rédaction avait été rendue nécessaire par le comportement de Rome, qui aurait forcé le sens des mots de Cyprien, pour les tourner à son propre avantage. Il avait ajouté que le TR aurait pu être rédigé par des cercles africains antiromains. Dans ce cas, seul le PT serait de Cyprien.

2. Cf. Cyprian, 'De lapsis' and 'De ecclesiae catholicae unitate', Oxford 1971, p. 13.

3. Entre autres, P. CAPELLE, *RTAM* 10, 1938, p. 405.

4. LABRIOLLE, éd. *Vnit.*, p. xxiv s. ; G. BARDY, 3^e éd. revue et augmentée de P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne* I, Paris 1947, p. 213-214.

5. *The Church and the See of Rome*, Londres 1939, p. 59 et n. 6.

6. *The Church and the Papacy. An Historical Study*, Londres 1944, p. 163-166 et 167.

par K. Adam¹, J. Ernst², B. Poschmann³, L. Saltet⁴, ou encore O. Casel⁵ – lequel observe que la rédaction du PT n'ajoute rien sur Rome à celle du TR – et J. Lebreton⁶. C. Journet⁷ accueille favorablement l'hypothèse selon laquelle le PT aurait un caractère « épiscopalien », comme le TR. D'autres hésitent ou émettent des réserves (Haller, Moreton, Heiler, Willis, Klink)⁸. D'autres encore nient l'authenticité de l'une des deux rédactions (ainsi Wickert, touchant le PT⁹). Les propositions de solution aux épineux problèmes que posent les deux versions, nourries (cas fréquent) de longues et minutieuses analyses ou seulement esquissées à l'occasion d'autres débats, se sont multipliées, et il est arrivé qu'un même historien, au fil du temps, changeât d'opinion : on ne peut dresser de bilan exhaustif.

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, l'attention critique portée au chapitre 4 du *De unitate* est retombée, sans néanmoins s'éteindre. Avec la prudence qu'imposent la richesse et la diversité des idées exprimées, on peut répéter ce qui a été dit plus haut : la thèse de Bévenot rencontre encore aujourd'hui un large assentiment¹⁰. Parmi

1. *Theol. Revue* 9, 1910, p. 476. Cf. aussi « Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre », *Theol. Quartalschrift* 109, 1928, p. 211 s.

2. *Cyprian und das Papsttum*, Mayence 1912, p. 10 s.

3. *Ecclesia principalis*, Breslau 1938, p. 76.

4. *BLE* 21, 1920, p. 186-206.

5. *Pastor bonus*, 1914, p. 312-314.

6. « La double édition du *De unitate* de saint Cyprien », *RecSR* 24, 1934, p. 456-467.

7. *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*. I, *La hiérarchie apostolique*, (Paris 1941 ?), p. 483, n. 1.

8. Cf. LE MOYNE, art. cit. (*RBén* 63), p. 73, n. 5-9, dont s'inspire le présent développement.

9. *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin-New York 1971, p. 32.

10. Voir aussi la contribution récente de F. CORSARO, « Il primato di Pietro e della Chiesa di Roma nel *De catholicae ecclesiae unitate* di Cipriano », dans *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Rome 2001, p. 445-456.

les auteurs récents, on citera H. Montgomery¹ – dans un exposé où, entre autres, il rapproche l'*amicitia* politique, pratiquée dans l'antiquité romaine, de la collégialité telle que la vit Cyprien. En 1991, R. Minnerath², avec peut-être trop d'optimisme, observait que l'authenticité des deux rédactions était désormais chose acquise. Mais, dès l'année suivante, P.A. Gramaglia³ affirma que le PT dans sa genèse est un faux de la chancellerie pontificale ; il se fondait sur trois indices : absence du PT dans les citations patristiques jusqu'au milieu du VI^e siècle, présence du seul TR dans le manuscrit le plus ancien remontant au VI^e siècle, structure non cyprianique des syntagmes du PT. L'auteur attirait spécialement l'attention sur l'opération de falsification menée par la chancellerie pontificale dans la période qui va de Pélage I^{er} (556-561) à Pélage II (579-590), époque où le siège romain était isolé du fait des Lombards et où les papes s'inquiétaient fortement de leur « primauté » en Occident ; selon Gramaglia le PT, tel qu'on le lit aujourd'hui, aurait encore subi d'autres modifications au VIII^e siècle. Cette construction n'a pas rencontré l'approbation, par exemple, de S. Deléani⁴. Tout récemment H. Chadwick⁵ a avancé encore une autre hypothèse : les deux versions du chapitre 4 seraient nées au temps des controverses donatistes. J.P. Burns⁶ a soutenu que l'évêque a mis la main à trois rédactions différentes : une première contre les laxistes de Carthage, que le critique suppose avoir

1. « Subordination or Collegiality ? St. Cyprian and the Roman See », dans S.-T. TEODORSSON, *Greek and Latin Studies in Memory of Caius Fabricius*, Göteborg 1990, p. 41-54.

2. « La position de l'Église de Rome », p. 164, n. 113.

3. « Cipriano e il primato di Pietro », *RSLR* 28, 1992, p. 185-213, spéc. 200 et 212 s.

4. « CTC 1992 », n° 38, *REAug* 39, 1993, p. 459-460.

5. *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001 (Cyprien : p. 149 s.).

6. *Cyprian the Bishop*, Londres-New York 2002, p. 93 s. et 159 s.

été inspirée par le conflit avec une partie du clergé et des confesseurs sur la réconciliation des *lapsi*, une deuxième envoyée à Rome et une troisième remaniée dans le cadre de la controverse baptismale.

Nous avons jusqu'ici évoqué la querelle complexe relative aux prétendues interpolations des chapitres 4 et 5. Il en est une autre, mineure, mais en un certain sens parallèle. Dès le début du siècle dernier dom J. Chapman avait signalé qu'il existe dans le *De unitate* un autre passage, et un seul, où les familles des manuscrits contenant le PT aux chapitres 4 et 5 sont de nouveau d'accord contre tous les autres *codices*. Il s'agit du chapitre 19. Chez Bévenot (et déjà chez Hartel) avec quelques différences de ponctuation, on lit :

« Peius hoc crimen est (*scil.* que celui provoqué par les schismes) quam quod admisisse *lapsi* uidentur, qui tamen in paenitentia criminis constituti Deum plenius satisfactionibus deprecantur. *Hic* ecclesia quaeritur et rogatur, *illic* ecclesiae repugnatur ; *hic* potest necessitas fuisse, *illic* uoluntas tenetur in scelere ; *hic* qui lapsus est sibi tantum nocuit, *illic* qui haeresim uel schisma facere conatus est multos secum trahendo deceptit ; *hic* animae unius est damnum, *illic* periculum plurimorum. Certe peccasse se *hic* et intellegi et lamentatur et plangit, *ille* tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oues a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat ; et cum lapsus semel peccauerit, *ille* cottidie peccat ; postremo lapsus martyrium postmodum consecutus est potest regni promissa percipere, *ille* si extra ecclesiam fuerit occisus ad ecclesiae non potest praemia peruenire. »

Le texte oppose *lapsi* et *schismatiques*. Or, partout, dans les manuscrits du PT, au lieu de *hic* (pronom ou adverbe), on a *ille-illic* et, au lieu de *ille-illic*, on lit *hic*. Une intervention introduite à dessein par la même main, a-t-on dit, qui a 'interpolé' le chapitre 4, et diversement interprétée

en fonction des opinions relatives au TR et au PT¹. Cela du reste n'affecte pas la substance de la pensée exprimée dans cette page du *libellus*.

En outre, Bévenot a bien mis en lumière une variante des manuscrits témoins du PT : dans ces *codices*, au chapitre 19 (début du texte cité ci-dessus), au lieu de *lapsi*, se lit *hi qui sacrificauerunt* (« Peius hoc crimen est quam quod hi qui sacrificauerunt admisisse uidentur... »). Bévenot a conclu que cette expression n'a pu être écrite que dans la période qui sépare les conciles carthaginois de 251 et 252. En 251 il fut en effet décidé de n'imposer de pénitence qu'à ceux qui avaient offert un sacrifice (*sacrificati*) et de réconcilier ceux qui s'étaient bornés à obtenir un certificat de sacrifice (*libellatici*) ; en 252 les *sacrificati* furent réadmis à la communion ecclésiale, en prévision d'une persécution imminente, qui d'ailleurs n'advint pas. Le PT refléterait la décision de 251 ; le TR aurait un sens plus large, moins dépendant de cette décision. La variante *hi qui sacrificauerunt* était pour Bévenot un indice supplémentaire le confirmant dans sa conviction que le PT était le texte le plus ancien, l'original.

PRIMACY TEXT ET TEXTVS RECEPTVS : QUELLE SOLUTION ?

Sur un problème aussi débattu que celui des deux versions il faut d'emblée faire une observation, fût-elle banale : dans l'état de nos connaissances il n'est pas possible de proposer de solution sûre. La position des critiques est forcément conditionnée par l'idée qu'il se font de Cyprien, de ses œuvres et de certaines pages desdites œuvres, de

1. Voir, entre autres, CHAPMAN, *RBén* 20, 1903, p. 45-47 ; KOCH, *Cathedra Petri*, p. 117 ; BÉVENOT, « 'Hi qui sacrificauerunt'. A Significant Variant in St. Cyprian's *De unitate* », *JThS* 5, 1954, p. 68 et 72, n. 1.

l'abondante et complexe tradition manuscrite qui nous a transmis le *De unitate*, des témoignages d'autres écrivains, en sorte qu'il sera toujours possible, selon que l'on met en lumière l'un ou l'autre de ces éléments, d'opposer, à bon droit, dirai-je, interprétation à interprétation. L'essentiel est que l'interprétation proposée ne soit suggérée par rien d'autre que des facteurs plausibles et correctement documentés.

Il est temps à présent de confronter les deux versions telles qu'elles se présentent aux chapitres 4 et 5.

PT

(4.) Et idem post resurrectionem suam dicit illi : *Pasce oues meas*. Super illum (*scil.* Petrum) aedificat ecclesiam et illi pascendas oues mandat suas, et, quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatur Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur; et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis unanimes consensione pascatur. Hanc Petri unitatem qui non tenet, tenere fidem se credit? Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est,

TR

(4.) Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : *Sicut misit me Pater et ego mitto uos. Accipite Spiritum sanctum : si cuius remiseritis peccata remittentur illi ; si cuius tenueritis tenebuntur*, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in Cantico Canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat,

deserit, in ecclesia se esse confidit?

et dicit : *Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa generatrici suae*. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit in ecclesia se esse confidit, quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens : *Unum corpus et unum Spiritus una spes uocationis uestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus?*

5. Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei ueritatem perfida praeuaricatione corrumpat.

Les idées-forces qui se retrouvent dans l'une et l'autre version du chapitre 4 sont au moins au nombre de cinq : 1. Le Christ a édifié son Église sur Pierre (Mt 16, 18 s.) ; il lui a donné les clefs du Royaume des cieux, symbole du pouvoir de « fermer » et « d'ouvrir », de « lier » et de « délier ». 2. Pour rendre l'unité manifeste, il a donc établi que la source de cette unité découle d'un seul. 3. Toutefois,

il a donné une autorité égale à tous les apôtres. 4. Qui s'oppose à cette unité ne peut croire être dans l'Église. 5. L'unité qui est celle de l'Église dans son origine se maintient aussi dans son développement ; d'où le devoir des évêques, successeurs des apôtres, de la garantir.

À ce point, avant de tirer quelques conclusions, je pense utile de procéder à deux opérations. La première consiste à voir si les idées exprimées dans les chapitres en question se retrouvent en d'autres écrits de Cyprien. La seconde, à examiner le rapport entre les deux versions.

1. Au fil des années Cyprien n'a pas varié dans son interprétation des versets matthéens qui au chapitre 4 ouvrent le texte commun. Voir *Ep.* 59, 7, 3 (été 252) ; 66, 8, 3 (254 ou 255) ; 71, 3, 1 (après le concile carthaginois de 255, qui s'était prononcé en faveur du baptême des hérétiques et des schismatiques et donc en opposition avec la thèse d'Étienne), ou encore 73, 7, 1 (été 256). Sans conteste Cyprien, par citation de Mt 16, 18-19 ou allusion à cette péricope, insiste souvent sur le fait que le Seigneur a édifié son Église sur Pierre et qu'il l'appuie sur lui¹.

2. Les exemples rapportés au chapitre 5 du *De unitate* sont évidents : comme les rayons du soleil jaillissent d'un foyer unique, comme les branches d'un arbre naissent d'une unique force vitale qui se nourrit des racines, comme les ruisseaux tirent la vie d'une seule source, de même l'Église : en Pierre, qui seul a reçu les clefs du Royaume, Jésus a indiqué l'origine de l'unité (cf. *Ep.* 73, 7, 11). Dans l'*Ad Fortunatum* (11), s'interrogeant sur les Maccabées, Cyprien note qu'ils atteignent la perfection – leur nombre, sept, en est le symbole – dans le témoignage qu'ils donnent tous ensemble, en union avec leur mère ; or, cette mère est la figure de l'Église des origines qui, première dans le temps

1. Cf. aussi *Ep.* 43, 5, 2 ; 73, 11, 1.

(*prima*) et unique (*una*), a été fondée sur la pierre (*super petram*) par la parole même du Seigneur. En *Ep.* 73, 11, 1 il est écrit que l'Église « est une et a été fondée par la parole du Seigneur sur un seul qui en a reçu les clefs (*una est et super unum et claves eius accepit Domini uoce fundata est*) ». Et en *Ep.* 74, 4, 2 : « L'Église n'est pas chez les hérétiques, car elle est unique et ne peut être divisée (*apud haereticos ecclesia non est, quia una est et diuidi non potest*). » En *Vnit.* 4 on lit, respectivement : « Dominus... et unitatis originem atque rationem... disposuit... » (PT) ; « Dominus... unitatis eiusdem originem ab uno incipientem... disposuit » (TR). Inutile de multiplier les citations.

3. Entre le tout et la partie s'établit un rapport d'égalité. Les deux versions du chapitre 4 s'accordent à dire que les apôtres étaient ce que fut Pierre. De même les évêques, comme le suggère une phrase du chapitre 5 : « *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur.*¹ » L'épiscopat est unique et chaque évêque en fait partie de manière indivise, en bloc. En *Ep.* 33, 1, 1 (août 250²), Cyprien, citant Mt 16, 18-19, observe que c'est de là que, à travers la série des temps et des successions, découlent le choix (*ordinatio*) des évêques et l'organisation (*ratio*) de l'Église, en sorte que celle-ci se fonde sur les évêques et que toute son action obéit à leur autorité. L'épiscopat est en même temps « monarchique » et « collégial ». Monarchique : « Il n'est qu'un Dieu, un Christ, une Église, une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur (*Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata*). Un autre autel ne peut être établi ni un autre épiscopat (*sacerdotium*) être créé en dehors de l'unique autel et de l'unique épiscopat »

1. *Vnit.* 5. Cf. n. c. 9.

2. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 139.

(*Ep.* 43, 5, 2, « à tout le peuple », *plebi uniuersae*, mi-mars 251¹). À ce principe de l'épiscopat monarchique Cyprien resterait fidèle au long des années ; il devait le développer à l'occasion du schisme de Novatien, en affirmant que seul le premier élu et ordonné est le véritable évêque. Chaque évêque a donc le pouvoir total qui lui revient, un pouvoir que détiennent aussi tous les évêques ensemble : le « tout » n'a pas d'attributions plus grandes que la « partie », ni la « partie » que le « tout » ; c'est le principe de la collégialité, du « consentement unanime » du corps apostolique et épiscopal. L'Église locale, avec l'évêque qui la gouverne, n'est pas isolée, elle est en rapport nécessaire avec l'Église totale ou universelle. Si Pierre est l'origine de l'unité, le collège apostolique l'est de l'épiscopat dans son ensemble. À leur tour les fidèles, étant en communion avec leur pasteur, le sont avec les fidèles de toutes les autres Églises. Il est donc indispensable que se réalisent deux conditions pour constituer l'Église : être chacun en communion avec l'origine ; réaliser chacun l'intercommunion avec les autres. Ce qui se lit en *Vnit.* 5 (« *Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur* ») correspond à ce que dit, par exemple, la lettre 55 (24, 2) rédigée à la fin de 251, en tout cas après le concile de Carthage et celui de Rome² : « Et alors qu'il existe à travers le monde une unique Église répartie, de par l'institution du Christ, en beaucoup de membres, et un unique épiscopat répandu dans une foule d'évêques unis entre eux, lui (*scil.* Novatien)... s'efforce de créer une église humaine³. » Redisons-le : les images des rayons, des branches et des ruisseaux démontrent que la fécondité de

1. CLARKE, t. 2, p. 211 ; DUQUENNE, *Chronologie*, p. 147. Sur ce texte, cf. aussi *infra*, p. 109-110.

2. CLARKE, t. 3, p. 159 s.

3. « ... Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra diuisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordii

l'Église est destinée à croître sans détriment pour l'unité. Très exactement cette conception de la stricte égalité d'honneur et de pouvoir entre tous les apôtres et tous les évêques reste inexplicable pour qui voit dans le PT un faux ou une interpolation insérée plus tard dans le traité par quelque partisan du siège romain.

4. Dans la vision cyprianique il est donc clair que quiconque s'oppose à l'*unitas ecclesiae* est hors de l'Église. Le PT demande : comment celui qui ne se conforme pas à cette *unitas Petri* peut-il croire se conformer à la foi ? Comment celui qui se sépare de la *cathedra Petri*, sur laquelle l'Église a été fondée, peut-il croire être dans l'Église ? Le contexte démontre que Cyprien entend s'opposer aux schismatiques et défendre les prérogatives de l'évêque (de tout évêque) contre les étrangers : quand donc il affirme que celui qui abandonne la *cathedra Petri* n'est plus dans l'Église, il veut dire que celui qui s'oppose à son propre évêque n'appartient plus à l'Église universelle. Ce que confirme la *sententia*, déjà plusieurs fois citée, qui vient après et commune aux deux recensions : « *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur.*¹ » Même question, sous une autre forme, dans le TR : comment peut-il croire se conformer à la foi celui qui ne se plie pas à cette *ecclesiae unitas* ? Celui qui s'oppose opiniâtement à l'Église, comment peut-il croire lui appartenir (*in ecclesia se esse*) ? Entre autres textes, la lettre 59, sans doute écrite après mai 252², exprime une pensée identique. Cyprien y prévient Corneille des complots qu'ourdissent des gens comme Fortunatus ou Felicissimus. Il part de l'idée que développe *Vnit.* 1 : le danger ne vient pas seulement de la persécution extérieure,

numerositate diffusus, ille (*scil.* Nouatianus)... humanam conetur ecclesiam facere... »

1. Cf. n. c. 9.

2. CLARKE, t. 3, p. 235 s.

il vient aussi de l'intérieur de la communauté ; là-dessus, il énumère plusieurs épisodes des deux Testaments (ch. 4), pour déclarer ensuite que ceux qui demeurent dans la maison de Dieu sont l'Église, que certains, en revanche, par leur propre faute cherchent eux-mêmes la ruine, délaissent le Christ et périssent (ch. 8 s.), et conclure enfin qu'il ne peut y avoir de communauté (*nulla societas*) entre la foi et l'hérésie – que quiconque n'est pas avec le Christ, est adversaire du Christ, est ennemi de l'unité et de la paix, ne peut rester avec l'Église (ch. 20).

5. Cette conception ecclésiologique exige que les évêques maintiennent et garantissent l'unité. Il en résulte que toute communauté n'a pour guide qu'un seul responsable, qui reçoit l'ordination selon les règles établies. Celui qui usurpe ce poste n'existe pas en tant qu'évêque : principe plusieurs fois répété. C'est ce principe en particulier qui commande la polémique contre Novatien, en défense de la légitime élection de Corneille. Polémique dont témoigne la lettre 55, déjà mentionnée : « Corneille a été fait évêque par le jugement de Dieu et de son Christ, par le témoignage favorable de quasi tous les clercs, par le suffrage du peuple alors présent, par le collège des évêques, hommes d'âge et de bien, personne ne l'ayant été avant lui, alors qu'était vacante la place de Fabien, c'est-à-dire la place de Pierre et le rang qui est celui de la chaire épiscopale. Ce rang étant occupé et son occupation appuyée de la volonté de Dieu et de notre accord à tous, il est inévitable que qui voudrait devenir évêque serait hors de l'Église et n'aurait point l'investiture ecclésiastique, puisqu'il ne maintient pas l'unité¹. » Tout évêque et l'épiscopat dans son ensemble

1. Ep. 55, 8, 4-5 : « Factus et autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum uirorum collegio, cum nemo se factus esset, cum Fabiani locus, id est locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis uacaret. Quo occupato et de

doivent se dépenser pour l'unité et lutter contre tout schisme, toute hérésie qui brise l'unité. Ce qui signifie que tout évêque doit s'occuper et se préoccuper non seulement de sa propre communauté, mais de la totalité des Églises locales¹. Dans cette perspective, il faudrait d'autant plus déplorer le cas d'un évêque qui, bien que légitimement ordonné, se mettrait en opposition avec l'Église *una et unica* et donc romprait la communion avec ses confrères : il se séparerait du corps des autres évêques et *ab unitate ecclesiae*².

À côté des coïncidences entre les deux rédactions, il est des divergences. Les particularités du PT ont spécialement fait l'objet d'analyses répétées, qui aboutissent à des conclusions différentes et souvent antagonistes. On le sait : il y a dans le PT (4) des expressions inconnues du TR et qui apparemment mettent plus en relief le siège pétrinien. Sur la base de Jn 17, 21, cité, il est stipulé que Jésus a donné mandat à Pierre de paître ses brebis (« *et illi [scil. Petro] pascendas oues mandat* »), institué une seule chaire (« *unam tamen cathedram constituit* »), conféré à Pierre la primauté (« *primatus Petro datur* »), indiqué que qui se sépare de la *cathedra Petri* n'est plus dans l'Église³.

En Ep. 43, 5, 2 – la lettre, on le sait, est adressée « à tout le peuple » peu avant Pâques 251 : elle est par consé-

Dei uoluntate atque omnium nostrorum consensione firmato quisque iam episcopus fieri uoluerit foris fiat necesse est nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui ecclesiae non tenet unitatem. »

1. Comparer Ep. 55, 24, 2, où Novatien est accusé de construire une « église humaine » (*humana ecclesia*), en jetant les fondements d'une institution nouvelle (*recentia institutionis suae fundamenta*). Voir encore Ep. 46, 1, 2, où l'évêque dit sa tristesse à des confesseurs qui ont donné leur soutien à l'élection de Novatien, autrement dit à la création d'une autre église (*ecclesia altera*), chose qui va contre tout droit divin et humain (*quod nec fas est nec licet fieri*).

2. Ep. 55, 24, 4. Cf. CATTANEO, *I ministeri*, p. 509 s.

3. Détail des sens de *cathedra*, *infra*, n. c. 5. Grandes lignes de ceux de *primatus*, tels qu'analysés ci-après, *ibid.*, n. c. 6.

quent contemporaine d'*Vnit.* —, le contexte est analogue à celui du traité : Cyprien met en garde contre ceux qui corrompent l'Église et pointe avec énergie la notion d'unité, rappelant qu'« il n'est qu'un Dieu, un Christ, une Église et une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur (*Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata*) ». Dans ce développement proche d'*Vnit.* 4 — aucun des deux ne fait référence à l'Église romaine —, le recours au terme *cathedra* attire l'attention : il montre que le même mot en *Vnit.* 4 n'a rien pour surprendre.

Quant au mot *primatus*, il semble avoir été suggéré par le Nouveau Testament (Col 1, 18 : « *ipse [scil. Christus] primatum tenens* »). Hors du contexte qui est celui d'*Vnit.*, il figure plusieurs fois dans Cyprien. En *Ep.* 69, 8, 3 (lettre à Magnus sur le baptême hérétique, 254 ou 255¹) on lit : « ... ces gens-là (*scil.* Novatien et autres schismatiques), divisant l'Église et révoltés contre la paix et l'unité du Christ, entreprennent de s'établir une chaire (*cathedram sibi constituere*), de s'arroger une primauté (*primatum adsumere*) et de revendiquer la liberté de baptême et d'oblation (*baptizandi atque offerendi licentiam uindicare*) ». Passage à mes yeux important parce qu'y reviennent les termes présents aussi dans le PT (*cathedra* et *primatus*) et que *primatus* semble utilisé avant tout avec le sens de « primogéniture », « droit d'aînesse », « droit de légitime succession »². Ce qui est absurde pour Novatien, car il ne succède à personne et a été consacré évêque quand Corneille exerçait déjà ce ministère³. En outre le droit de baptiser — et d'offrir le sacrifice — découlait du pouvoir de remettre les péchés

1. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 24-27.

2. Mais il faut avouer que le contexte n'aide pas ici à discerner clairement le sens du vocable.

3. CLARKE, t. 4, p. 184 s.

imparti à Pierre par Jésus. Mais celui qui, comme le schismatique, attente à la paix et à l'unité de l'Église et la divise, est hors de l'Église même. Dans le *De bono patientiae*, qui compte au nombre des traités les plus tardifs, il est dit qu'Ésaü perdit son droit d'aînesse (*primatus*) pour un plat de lentilles (ch. 19 ; cf. Gn 25, 29 s.).

Ainsi se confirme la signification que Cyprien donne en général à *primatus* et qu'il semble lui attribuer dans le PT. Signification qu'achève de garantir *Ep.* 71, 3, 1 ; la lettre, fortement polémique à l'égard d'Étienne, est adressée à Quintus, évêque de Maurétanie, après le concile carthaginois de 255¹. Dans des lignes où est mis en relief l'exemple d'indulgence, de modération, de bon sens que donne un Pierre contesté par Paul², l'évêque écrit : « Pierre, de fait, que le Seigneur a choisi en premier (*quem primum Dominus elegit*) et sur lequel il a bâti son Église, se trouvant par la suite en désaccord avec Paul au sujet de la circoncision, ne montra point d'arrogance ou de prétention insolente ; il ne dit pas qu'il avait une primauté (*se primatum tenere*), que les novices et les plus tard venus (*nouellis et posteris*) lui devaient plutôt obéissance, et il ne méprisa point Paul au motif que celui-ci avait d'abord été persécuteur de l'Église, mais il se rendit de bonne grâce à la vérité et à la juste raison que Paul faisait valoir. Il nous donnait ainsi une leçon de concorde et de patience, et nous apprenait à ne point nous attacher avec obstination à notre propre sentiment, mais à faire plutôt nôtres, quand elles sont conformes à la vérité et à la justice, les idées bonnes et salutaires qui peuvent nous être suggérées par nos frères et collègues. » Ici revient une idée que nous connaissons : le Christ a édifié l'Église sur Pierre ; d'autres s'y ajoutent : le Seigneur a choisi Pierre en premier (avec André) comme

1. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 24-27.

2. Cf. Ac 15, 7-11.

apôtre ; dans une certaine circonstance Pierre, confronté à Paul, n'a pas excipé de la primauté qui lui avait pourtant été conférée. Il a montré par là jusqu'où va l'amour. Il s'est en effet détaché de lui-même, a reconnu les raisons de Paul, a posé un acte de cet amour suréminent que le Christ lui avait demandé par trois fois (Jn 21, 15-17), justement parce qu'il l'avait choisi en premier et lui avait confié les clefs du Royaume. Le terme *primatus* semble donc faire allusion pour Cyprien avant tout à une « primogéniture », une antériorité chronologique par rapport aux autres apôtres – ce qui est conforme aux récits évangéliques¹ –, mais en même temps il semble suggérer une prééminence découlant de l'amour pratiqué sans relâche. Le contexte confirme ce sens. Pierre, dit-on, dans la confrontation avec Paul ne s'est pas vanté d'avoir le *primatus*, il n'a pas prétendu qu'un novice lui obéit, un homme qui n'avait pris qu'après lui la même route que lui, en d'autres termes, quelqu'un de fraîche « élection », entré bien après lui dans la troupe des apôtres, qui avait lui-même admis être l'« avorton », le moindre d'entre les apôtres, indigne même d'être appelé apôtre, pour avoir persécuté l'Église de Dieu (cf. 1 Co 15, 9). Au *primatus* de Pierre s'oppose le fait pour Paul d'être *novellus* et *posterus*². Ce n'est pas tout : l'acte de Pierre accueillant Paul et ses raisons n'est rien d'autre que le fruit de cette *agapè* que Jésus avait exigée de lui. Primogéniture donc, et prééminence, mais qui se fonde sur l'amour le plus pur et le plus désintéressé.

1. Mt 4, 18-20 ; Mc 1, 16-18 : Simon Pierre, avec son frère André, fut le premier que Jésus appela. En Lc 5, 1-11 les premiers appelés sont Simon Pierre, Jacques et Jean.

2. Cf. LABRIOLLE, éd. *Vnit.*, p. xxix, qui met toutefois en évidence la polysémie du terme (p. 51 s.). Cf. aussi M. POIRIER, « Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di San Cipriano », *RSLR* 9, 1973, p. 22.

En somme, au terme de notre parcours, il me semble qu'on est solidement fondé à tirer deux conclusions. Cyprien connaît et utilise *primatus* avant et après le *De unitate* : le mot n'est donc pas incongru dans le PT. Le sens que l'auteur lui attribue se réfère à la primogéniture de Pierre, ce qui n'exclut pas, et même implique, que Pierre soit considéré comme le signe et la source de l'unité de l'Église¹ ; que l'évêque de Rome, successeur de Pierre, soit tenu comme le témoin et le garant de cette unité, enracinée dans l'amour, non comme le détenteur d'un pouvoir juridictionnel et doctrinal ; qu'enfin l'on regarde le Siègre romain comme la présence « sacramentelle » de l'origine, encore et toujours, de cette même unité².

La deuxième observation touche au rapport des deux versions. À la suite d'un examen attentif, auquel nous renvoyons, A. Demoustier affirme que le PT reproduit le mouvement littéraire du TR et que les deux versions ont fondamentalement le même sens ; puis il ajoute : « Quoi qu'il en soit de la divergence de la datation des deux versions, la doctrine de fond est absolument identique, telle qu'elle s'énonce par ailleurs dans sa correspondance. Nous donnons spontanément à *primatus* et à *cathedra Petri* un sens actuel et nous comprenons : pouvoir du siège romain sur tous les autres. Mais l'analyse du texte montre qu'il s'agit d'autre chose. Pierre et tous les apôtres sont égaux dans l'épiscopat : simplement Pierre l'a reçu le premier, afin que fût posé en lui – et en ses successeurs sur le siège primatial – le signe de l'unité³. » Dans une étude

1. CLARKE, t. 3, p. 257.

2. ADOLPH, *Theologie der Einheit*, p. 41-63.

3. « Épiscopat et union à Rome », p. 363 s. et 366. Poussant l'analyse, DEMOUSTIER soutient que les deux versions s'adressent à deux destinataires différents : les évêques en TR, les fidèles en PT, et visent deux situations distinctes, vécues l'une, en Afrique, par un épiscopat divisé, l'autre, à Rome, par un troupeau que déconcerte la double élection de Corneille

neutre, non confessionnelle, et récente, au IV^e volume du *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, dirigé par K. Sallmann¹, on lit que face au point de savoir s'il faut comprendre le PT en un sens favorable à la papauté ou à l'épiscopatisme, aujourd'hui l'opinion générale est qu'en vérité, dans ce texte, Cyprien n'a voulu justifier aucune revendication particulière de Rome.

Du reste, que les deux versions ne soient pas sensiblement différentes, Labriolle l'avait fait discrètement entendre dès 1942². D'autres spécialistes l'ont dit après lui, au terme d'analyses serrées. Il suffit de rappeler une confirmation supplémentaire : d'autres viendraient facilement s'y ajouter. À la question de savoir si le PT est une interpolation due à un défenseur de la primauté romaine ou si, comme le TR, il faut l'attribuer, avec la majorité des chercheurs, à Cyprien, Michel Poirier répondait en 1973 que la discussion demeurerait ouverte, précisant toutefois qu'elle a peut-être moins d'importance doctrinale qu'on ne l'a cru. Le Christ a accordé tout d'abord tous les pouvoirs de paître « ses brebis » à un seul, Pierre ; plus tard il a donné les mêmes pouvoirs à tous les apôtres. Et « pour indiquer clairement (*monstrare*, écrit Cyprien, non *regere*, *gubernare* et moins encore *seruare*) l'unité de ces pouvoirs, attestée depuis l'unité originaire, un primat ou une priorité a été donné à Pierre : *primatus* signifie simplement être premier, *primus* (...). Le terme *primatus* ne doit pas tromper : il ne s'agit

et de Novatien. Cyprien, selon lui, aurait donc adressé le TR aux évêques africains, le PT au peuple et au clergé romains. Plus tard, durant la controverse baptismale, il aurait encore modifié son texte, y insérant la citation du *Cantique* et les expressions exhortatives finales du TR.

1. *Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117-283 n. Chr.*, Munich 1997, § 478, p. 566 (= *Nouvelle histoire de la littérature latine*. 4. *L'âge de transition. De la littérature romaine à la littérature chrétienne. De 117 à 284 après J.-C.*, version française sous la direction de F. HEIM, Turnhout 2000, p. 627).

2. Éd. cit., p. xx.

pas ici pour Cyprien de reconnaître un primat de pouvoir au successeur romain de Pierre, ni dans l'une ni dans l'autre recension : il s'agit plutôt d'admettre une priorité significative d'élection, dont Pierre bénéficie en vue de la manifestation de l'unité¹. J'ajouterai seulement ceci : la « primauté » de Pierre et de ses successeurs selon Cyprien trouve sa propre justification dans la sauvegarde de l'unité et non moins dans l'exercice de la charité.

Les analyses et les observations qui précèdent apportent, je l'espère, quelques éléments supplémentaires à l'appui de cette ligne, dans les limites permises à l'incertitude, auxquelles j'ai déjà fait allusion, vu l'insuffisante documentation en notre possession. La question de l'authenticité reste ouverte. Pour ma part, j'ai acquis la conviction que les deux textes sont bien attribuables à Cyprien ; et plusieurs éléments m'induisent à juger le PT antérieur au TR : la rédaction du premier daterait du printemps 251, celle du second de la controverse baptismale.

Paolo SINISCALCO

1. POIRIER, « Vescovo, clero e laici », p. 22. - Soulignant quel relief, pour des motifs expressément religieux, l'évêque de Carthage donne à l'évêque de Rome, en tant que successeur de Pierre, et à son siège, même au temps d'Étienne (pour lequel il n'a aucune sympathie), E. GALLICET (*La Chiesa*, p. 43) observe que la vieille question, qu'il n'aborde pas directement, des leçons authentiques d'*Vnit.* 4 n'a pas grande importance : le PT aussi répète « que le troupeau est un », et que, « dans la concorde », « tous » les évêques ont même dignité et même devoir ; juste après, au chapitre 5, il est déclaré : « L'épiscopat est un et chacun en détient une partie dans l'indivision. » Plus loin (p. 197, n. 1) le même spécialiste invite à ne pas oublier les circonstances et le but dans lesquels le *De unitate* fut rédigé : c'est, de l'exil où il se trouve, un appel passionné que, dans un moment difficile, Cyprien lance à la communauté qu'il préside, afin que soient évitées les scissions et l'unité maintenue ; ce n'est pas un traité d'ecclésiologie ; et ne pas tenir compte du contexte constitue une erreur où sont tombés bien des chercheurs.

CHAPITRE 6

NOTE SUR LE TEXTE LATIN

Le texte latin que nous imprimons est celui de M. Bévenot, tel que paru dans le *CCL* 3¹, sans divergences. On a introduit cependant des modifications de ponctuation, mineures, et qui n'affectent pas le sens : mais il s'agissait de respecter quelques règles reçues en France et d'introduire, parfois, un peu de rationalisation et de logique.

LES RAISONS D'UN PARTI PRIS ÉDITORIAL : RETOUR SUR LES TRAVAUX DE M. BÉVENOT

Les œuvres – traités et lettres – de S. Cyprien sont transmises dans un grand nombre de manuscrits : quelque 160 pour le *De ecclesiae catholicae unitate* – certains antérieurs au VIII^e s.². Au surplus, ces manuscrits nombreux attestent une tradition « contaminée ». Or, on le sait, le grand nombre des manuscrits d'un texte ou d'un auteur, sans frapper d'impossibilité absolue le classement généalogique des témoins selon la méthode « stemmatique », rend un tel classement pénible et périlleux. Quant à la contamination,

1. Référence complète donnée *infra*, Bibliogr., p. 147 ; cf. aussi *supra*, p. 95.

2. BÉVENOT, *The Tradition*, p. 7, qui donne le chiffre global de 160, en recense 9. La situation sous ce dernier rapport est beaucoup plus favorable que dans le cas de Tertullien, mais bien moins que dans celui d'Hilaire : PETITMENGIN, art. cit. *infra*, p. 358.

c'est-à-dire au fait que, dans le cours de la transmission, les manuscrits étant corrigés les uns sur les autres, les variantes circulent d'une famille à l'autre et brouillent la claire délimitation desdites familles, elle paraît, pour sa part, mettre la méthode en échec absolu : car, selon le mot de Paul Maas, « contre la contamination il n'est point de remède¹ ». C'est pour parer à ces dangers et asseoir l'édition des œuvres de Cyprien sur une base aussi peu arbitraire que possible, le texte établi par Hartel au *CSEL*² s'étant par ailleurs, de l'avis de tous, révélé insatisfaisant, que M. Bévenot avait entrepris, dès avant la Seconde guerre mondiale³, des recherches qui aboutirent à la publication de son livre : *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford 1961⁴.

Le but premier de Bévenot était de définir un choix de manuscrits pour servir à une nouvelle édition critique des traités de Cyprien ; en raison de ses particularités textuelles, le traité pris pour champ d'expérience fut le *De unitate*. Bévenot a donc été conduit à se faire l'éditeur du *De unitate*, l'édition de ce seul traité ne constituant, on le voit, qu'un but subordonné. Quoi qu'il en soit de la dualité, voire de la pluralité⁵, des finalités et de leur hiérarchisation, le

1. *Textkritik*, 3^e éd., Leipzig 1957, p. 31 : « Gegen die Kontamination ist kein Kraut gewachsen ».

2. Référence complète donnée *supra*, p. 91, n. 3 ; cf. aussi *infra*, Bibliogr., p. 147.

3. *St Cyprian's De Unitate Ch. 4* (*supra*, p. 24, n 1) ; « Note sur le ms. de Morimond (H) contenant les œuvres de S. Cyprien », *RBén* 44, 1937, p. 191-195.

4. Cf. ci-dessus, p. 95 s.

5. Sur les deux buts ici explicités, voir essentiellement *The Tradition*, p. 15 et 55. Mais, p. 6 s., BÉVENOT signale qu'un « produit dérivé » (*by-product*) de sa recherche est de suggérer un « spécifique » contre l'obstacle à la constitution non arbitraire d'un texte que représente la contamination.

jésuite anglais a mis au point une méthode dont on peut résumer comme suit les étapes¹ :

- Approche « externe », qui essaie de (1) classer les manuscrits en familles selon leur contenu et l'ordre des pièces qu'ils retiennent ; (2) dégager des « têtes » de famille, ou plutôt des représentants significatifs.

- Approche « interne » qui se concentre sur le seul *De unitate*, afin de (1) rassembler les représentants précédemment retenus en des groupes mieux identifiés selon la forme du texte qu'ils adoptent pour *Vnit.* 4-5, et les leçons qu'ils retiennent en 30 passages du traité réputés « cruciaux » – des groupes aussi appréciés avec plus d'exactitude, dans ces « crucial passages », par le recours combiné au principe de la *lectio difficilior* et à l'*usus auctoris*, et non sans sondages, le cas échéant, dans la tradition indirecte ; (2) fonder sur cette assise un texte de base (« résultant text »), avec apparat critique ; (3) affiner la sélection des manuscrits, ou plutôt réduire la liste des témoins utilisables en éliminant ceux qui s'éloignent par trop du texte de base, ou feraient double emploi. Sur ce dernier point, Bévenot, comparant les témoins deux à deux, écarte ceux qui, déjà de peu de valeur en soi, offrent un nombre élevé de variantes communes avec d'autres, dont le texte se révèle dans l'ensemble meilleur : ainsi se trouve établi un choix diversifié. Car aussi bien, réciproquement, une leçon a d'autant plus de chances d'être vraie que les manuscrits qui la présentent sont en général plus éloignés l'un de l'autre².

1. Voir par exemple une présentation préliminaire (et d'ailleurs très cursive) de la méthode, *The Tradition*, p. 4-5.

2. Ce dernier principe se trouve énoncé en *CCL* 3, p. VIII, de la façon suivante : « Ceteris paribus eadem lectio, quae in duobus uel pluribus codicibus (etiam mendis plenis) contra ceteros inuenitur, eo probabilius uera est quo rarius iidem codices in mendis suis inter se congruunt. »

- Ces approches à la fois linéaires et concentriques aboutissent à une sélection finale, dont on trouvera la liste plus loin.

Les travaux du P. Bévenot sont solides. Il est admis que le choix qu'il propose est sans doute « le meilleur possible¹ ». Et c'est celui que, pour les traités – à l'exception, du reste prévue par Bévenot lui-même, des *Testimonia ad Quirinum* et sans doute aussi de l'*Ad Fortunatum*² –, ont en général adopté, *mutatis mutandis*, les éditeurs postérieurs, tant au *Corpus Christianorum*, par exemple, que dans les *Sources Chrétiennes*³. Assurément, ces travaux ne sont pas à l'abri de toute critique : ainsi, P. Petitmengin se déclare « un peu gêné que l'auteur combine une méthode divinatoire et une méthode arithmétique⁴ » et tente de donner au *Veronensis deperditus* une importance que lui refuse Bévenot. De fait, ce *codex* perdu, qui n'est plus connu que par les notes, d'ailleurs abondantes, portées par Latini dans les marges d'un exemplaire, aujourd'hui à Naples, de l'édition Gryphe (Lyon 1537), permet, semble-t-il, de « remonter à une sorte d'édition critique » établie « par quelque contemporain d'Arnobe » : plusieurs de ces leçons livrent peut-être « un état du texte étonnamment proche de saint Cyprien⁵ ».

1. P. PETITMENGIN, « Le *codex Veronensis* de saint Cyprien. Philologie et histoire de la philologie », *REL* 46, 1968, p. 330-378, spéc. 363.

2. *The Tradition*, p. 55.

3. Cf. *CCL* 3A. En *CCL* 3, dom R. Weber, pour *Test.* et *Fort.*, s'écarte de la sélection de Bévenot. En *SC*, voir l'édition du *De opere* par M. Poirier (qui suit à la fois Simonetti et Bévenot) ; pour *Dem.*, J.-C. Fredouille, enrichissant la sélection de BÉVENOT (Bévenot entendait s'en tenir à un petit nombre), mobilise 30 témoins.

4. Art. cit., p. 363.

5. *Ibid.*, p. 368. – Concernant les citations et allusions bibliques, PETITMENGIN, p. 367, relève, en citant dom P. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique*, Rome 1913, p. 37, que « V conserve 'des leçons spéciales non cyprianiques, d'origine africaine et très anciennes' ». En conséquence, même si dans l'apparat critique, dont les principes sont exposés ci-après, je note, à côté du sigle « V », le sigle « Vg », il ne faut pas en conclure que je considère que le *Veronensis* s'alignait sur la Vulgate : je laisse la question ouverte.

Confiants en ces jugements élogieux¹, nous avons examiné de près les données du *Veronensis* touchant le *De unitate*. Tout bien pesé, et si grand que soit l'intérêt du document de Latini, que, comme on le verra ci-après, nous avons exploité dans sa totalité², en fournissant au lecteur toutes les pièces utiles, aucune de ces variantes rejetées par Bévenot ne nous a paru s'imposer avec une telle force qu'elle obligeât à modifier le texte même de celui-ci. Voilà pourquoi notamment, après mûre délibération, nous n'avons pas estimé nécessaire d'établir un texte à frais nouveaux.

PRINCIPES DE L'APPARAT CRITIQUE

Étant libres de l'ambition d'établir un texte à frais nouveaux, nous n'avons pas non plus à rédiger un apparat critique complet, fût-ce sur la base de la sélection des manuscrits opérée par Bévenot. L'apparat que nous proposons est donc sélectif. Il néglige de relever les modifications de ponctuation rappelées en tête de cette note. Il se fonde sur les apparats des trois éditions successives de Bévenot, mais il est moins sec que celui de la collection « Oxford Early Latin Texts », plus développé que celui du *CCL*. Il essaie surtout d'obéir à quelques principes constants.

1. D'autres savants, avant P. Petitmengin, avaient fait grand cas de *V*: références dans Molager, *SC* 291, p. 57.

2. Cette exploitation ne crée aucune difficulté majeure, les signes critiques de Latini étant clairs et leur emploi par lui en général sans ambiguïté (explications et commentaires dans PETITMENGIN, art. cit., p. 353; voir cependant *infra*, Annexe 2, *passim*, et surtout 24, 7 *diuina mandata*, avec note critique *ad loc.*, p. 264-265). - Ne pas oublier non plus que Latini ne donne sans doute pas *toutes* les leçons de *V* divergentes par rapport à l'édition Gryphe qui lui servait de base, et qu'il faut en conséquence, plus que jamais, se méfier de l'argument du silence: PETITMENGIN, p. 354. J'ai cependant conservé les quelques rares leçons que Bévenot attribue au *Veronensis* apparemment *e silentio collationis*, en soulignant le fait et en assortissant mon acceptation d'un prudent point d'interrogation.

Il ne cherche pas à retracer l'histoire du texte. Il est conçu dans un triple dessein.

En premier lieu, il vise à présenter tous les lieux « variants » mais sans absurdité, des manuscrits choisis par Bévenot: discordances qui laissent place à un doute raisonnable et suscitent la réflexion, présentant des leçons qui toutes ont quelque chance d'être authentiques¹. Notamment sur deux points: les citations bibliques, tous les « écarts » par rapport à la Vulgate étant relevés, et les « passages cruciaux ». L'apparat fait aussi état des leçons que, pour l'essentiel sur la base de la famille H (mss *HTh*), Bévenot impute à la « première édition » publiée par Cyprien lui-même: de fait, l'incidence de la révision d'auteur qui devait aboutir au « Textus Receptus » paraît aller au-delà des chapitres 4 et 19. À cet égard, par une contradiction qui n'est qu'apparente avec ce qui précède, nous avons cru devoir procéder de manière systématique et inclure tous les passages concernés, quand bien même, à la réflexion, telle prétendue trace du « Primacy Text » paraît ressortir à une simple erreur de la tradition textuelle ultérieure; l'annexe 1 ci-après rassemble la totalité de ces leçons, un astérisque signalant les variantes à notre avis fautives ou improbables².

En deuxième lieu, l'apparat entend situer le texte de Bévenot face à ses deux prédécesseurs immédiats: Baluze (c'est-à-dire, à deux coquilles près, *PL*)³ et Hartel (*CSEL*), pour que le lecteur puisse mieux apprécier son apport. Dans ce dessein, on a reporté toutes les leçons, même aberrantes, de Baluze et Hartel. À noter que, en deux passages, dont

1. Ce qui rejoint la conception que P. Mazon défendait d'un apparat rigoureusement critique: voir A. DALIN, *Les manuscrits*, n^{elle} éd. revue Paris 1964, p. 176.

2. À l'inverse, Bévenot ne retient pas dans sa liste telle leçon des mss *HTh* qui, selon son induction, relèverait de la « première édition »: voir au moins **eudist* (6, 10). Je n'ai pas été plus royaliste que le roi.

3. Références complètes données *supra*, p. 91, n. 2.

un « crucial »¹, *Bév*² et *Bév*³ diffèrent, sans jamais le dire, de *Bév*¹. L'apparat relève les coquilles de Migne et les repentirs de Bévenot.

Enfin l'apparat fournit toutes les variantes connues du *Veronensis deperditus*. Le public sera donc en état de se former sur ce témoin de toute façon important, une idée plus complète que celle suggérée par Bévenot. Car les apparats successifs de celui-ci n'enregistrent que les leçons de *V* qu'ils repoussent. Nous avons au contraire tenu à rendre perceptible l'appui, même partiel, que le *Veronensis* apporte au « bon texte » : ce qui, dans le lemme des unités critiques concernées, est signalé par l'indication *et V*. L'annexe 2 ci-après rassemble dans un tableau les leçons de *V*, exactement sur le modèle de ce que J.-C. Fredouille a fait pour l'*Ad Demetrianum*, en suivant lui-même la voie ouverte par P. Petitmengin à propos du *De habitu uirginum*².

La tradition indirecte n'est mentionnée dans l'apparat qu'occasionnellement. Mais un appendice en fin de volume³ fournit l'ensemble, à notre connaissance, et l'intégralité des passages que citent les Anciens et les Médiévaux, avec toutes références, mais, sauf très rares et très légères exceptions, sans appareil critique ; les leçons divergentes les plus significatives par rapport au texte retenu de Cyprien sont imprimées en gras.

Les témoins manuscrits régulièrement mentionnés dans l'apparat sont ceux de la sélection restreinte de Bévenot

1. 16, 2 (*exurgere*) ; 22, 8 (*euacuabit*). Ajouter une troisième variation, de nature différente, en 21, 9-11 (*cui multum - seruitutis*). Sur ces trois passages, cf. *infra*, Appendice 1 « Notes critiques ».

2. FREDOUILLE, *SC* 467, p. 48-53 ; PETITMENGIN, art. cit., p. 371-378.

3. P. 285-309 - Cet appendice donne l'occasion d'esquisser un aperçu de la fortune des idées d'*Vuit*. (mais non pas de l'ecclésiologie de Cyprien en général : ce qui serait démesuré, et hors de propos) dans la patristique ultérieure.

augmentée des *codd. H et h* : voir *Conspectus siglorum*¹. Les lectures ont été vérifiées sur les originaux, sur des microfiches ou des photocopies mises à notre disposition par l'IRHT, ou encore, pour les manuscrits dont l'IRHT ne possède pas de film, sur des documents fournis par les Bibliothèques qui les conservent². Le *Conspectus* répertorie les témoins dans l'ordre chronologique. Mais dans l'apparat, les leçons rejetées sont rangées selon leur proximité verbale au regard de la leçon adoptée ; les témoins sont cités dans « l'ordre des manuscrits collationnés » qui est celui de Bévenot, lequel les regroupe en familles, sans tenir compte de la chronologie ; toutefois, dans l'intention de mieux mettre en relief l'appoint du *Veronensis*, nous mentionnons celui-ci en queue de liste (Bévenot le cite avant *HTb*). Parmi les abréviations utilisées, deux emprunts au système « sémiographique » :

+ : addition

> : omission

(nous n'avons pas retenu le symbole de la transposition³).

1. Dans l'apparat sélectif du *CCL*, BÉVENOT néglige toutes les leçons des mss *J* et *D* et, partiellement, celles de *H* et *h* (cf. *CCL* 3, p. 248). Nous ne l'avons pas suivi. - Pour les mss de la sélection « large » (*M* et *Q*), ne leur sont imputables dans notre appareil que les leçons qui leur sont de fait imputées.

2. Cette vérification a permis de corriger en quelques endroits les collations de BÉVENOT, qui restent en général fiables. Il n'est pas nécessaire de dresser la liste de ces corrections.

3. Précision subsidiaire. Sauf rares exceptions (que justifie un souci de clarté), l'apparat est négatif. Les unités doivent se lire en référence aux témoins de la sélection restreinte de Bévenot (à l'exception, bien sûr, de *V*). Toutefois, quand est rapportée une leçon isolée de *V* (le plus souvent exacte), ou bien de *Bal* ou *Hart* (le plus souvent aberrante), il ne faut pas préjuger des variations entre les divers témoins de cette sélection, dont rien n'est dit.

ANNEXE 1

Leçons propres à la « première édition » (en substance *HTb*). D'après BÉVENOT, *The Tradition*, « Appendix 1. The First Edition of the Treatise », p. 140-141.

Chap. et l.	Présente édition (=CCL)	« Première édition »
1, 8	ea quae subruendis	ac non ea quae subuertendis
*1, 9	grassatur	grassantur
1, 16	et	om.
1, 17	dominum	deum
1, 18	conatus	c. est
1, 20	detectus	d. est
2, 4	inmortalitate ²	immortalitatem
2, 5	ea	in
2, 15	uenerunt	flauerunt
2, 15	inpegerunt	inpigerunt
2, 16	fuit	erat
3, 13	fidem	et fidei
3, 13	scinderet	et scinderet
3, 16	lumini	lumen
3, 23	subornat suos	suos subornat
4, 4	inquit	inquit Petre
4, 6	tibi	et tibi
4, 9-33		<i>Primacy Text</i>
5, 14	robur	robor
*5, 24	copia	copiam
6, 4	segregatus	segregatur
6, 6	praemia	praemium
6, 11	aduersus	aduersum
6, 16	de	om.
6, 19-20	non tenet dei legem	om.
7, 18	discidit	scidit
7, 23	discidit	scindit

Chap. et l.	Présente édition (=CCL)	« Première édition »
*8, 8	et dicit	et docet, dicens
8, 18	item sacramentum	sacramentum quoque
8, 19	contineat	continet
8, 21	comedetur	ederur
8, 26	inhabitare	habitare
*10, 5	discrimen	discrimine
10, 17	serpentes	serpentis
11, 1	ab	et ab
11, 7	errore	in e.
11, 18	illa	ista
12, 21	haeresis	heresis
*12, 22	dum	cum
12, 27	duo aut tres licet sint	om.
12, 36	resolutis	solutis
13, 5	iubet	i. hunc
14, 9	contestatur	testatur
14, 14	non inflatur	om.
14, 15-16	omnia diligit	om.
14, 18	semper	s. et
14, 20	discordia	d. nec
14, 22	uos	uos ad Christum
14, 32	et	se
15, 6	illo	illa
15, 17	te	te ipsum
*16, 8	indictoaudentes	inaudientes (?)
16, 9	foedere	fide
16, 9	incontinentes	inertes
16, 10	uoluptates	uoluptatem
16, 16	hi	hii
16, 16	proficient	proficiunt
16, 18	et	om.

Chap. et l.	Présente édition (=CCL)	« Première édition »
17, 3	ut	ut quoniam
17, 7	atque	atque ab
18, 7	ducentos quinquaginta	ccl
18, 8	isdem	hiisdem
18, 17-18	ubi signantur qui Dominum	qua saluari obtemperantes Domino
19, 6	quod admisisse	q. hi qui sacrificauerunt a.
19, 8-12 (<i>quater</i>)	hic... illic	illic... hic
19, 13	hic	ille
19, 14.16.18 (<i>ter</i>)	ille	hic
20, 10	deo	eo
21, 8	hoc	<i>om.</i>
*21, 19	sapientia	patientia
23, 10	uiae	uitae
23, 11	inquit	<i>om.</i>
23, 20	unus deus est et christus unus	deus unus est et christus unus est
23, 21-22	plebs in solidam corporis unitatem	plebs una in solida corporis unitate
24, 9	uobis dimitto	dimitto uobis
25, 4	ac	et
26, 2	infracta est	i. sit
26, 11	iustitiae in dilectione	i. et in d. et
*26, 12	cogitat	c. nemo cogitat
27, 3	tales	stabiles

ANNEXE 2

Leçons connues du *Veronensis deperditus*

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537 <i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
Tit.	de simplicitate praelatorum	de unitate ecclesiae catholicae unitate
1, 6	induimur	induimur
1, 8	et ea	et ea (<i>e sil. coll.</i>)
1, 9	grassantur	<u>grassatur</u>
1, 19	retrusus	<u>retusus</u>
2, 4	immortalitate	immortalitate ²
2, 5	a quibus	<u>quibus</u>
2, 15	flauerunt	<u>uenerunt</u>
2, 17	et docuit et fecit	et docuit et fecit
2, 18	in christum	in christo
2, 19	facere	facere
3, 1-2	aperte manifesta	<u>aperta atque manifesta</u>
3, 3	subtilius	subtilius
3, 7	ad deum	ad dominum
3, 8	claudi	<u>clodi</u>
3, 9	uidens	<u>u. ille</u>
3, 12	haereses	<u>haeresis</u>
3, 25	praetextu	<u>praetexto</u>
3, 27	subtilitate	subtilitate
3, 29	magistri	magistri
4, 2	opus non est	opus non est (<i>ut uid.</i>)
4, 8	<i>add.</i> Et eidem post resurrectionem suam dicit : pasce oues meas (= PT)	<i>add.</i> Et eidem post resurrectionem suam dicit : pasce oues meas (= PT - <i>e sil. coll.</i>)
		caelis

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
4, 9-10	oues meas (PT). Et quamuis	oues meas (PT). Super unum aedi- ficat ecclesiam. Et quamuis	(<u>et in caelis</u>) Super <u>unum aedificat</u> <u>ecclesiam. Et</u> <u>quamuis</u>
4, 16	cui	cuius	<u>cuius</u>
4, 17	cui	cuius	<u>cuius</u>
4, 24	fuit petrus	fuit et petrus	fuit petrus
4, 28-29	ecclesia una	ecclesia una (<i>e sil.</i> <i>coll.</i>)	ecclesia Christi una
4, 36	genitrici	genetrici	<u>genetrici</u>
4, 42	hoc	hoc idem	<u>hoc idem</u>
5, 5	episcopatum quoque ipsum	episcopatum ipsum	episcopatum quoque ipsum
5, 9	perfida	perfidiae	perfida
5, 18	corpore diuisionem	corpore et diuisionem	corpore, diuisionem
5, 21	arescet	arescit	<u>arescit</u>
5, 25	expandit	spandit	<u>spandit</u>
5, 27	copiosa	gloriosa	copiosa
6, 5	pertinet	perueniet	<u>perueniet</u>
6, 9	noe fuit	noe tunc fuit	noe fuit
7, 5	incorrupta	et i.	<u>et i.</u>
7, 6	indiuidua	indiuisa	<u>indiuisa</u>
7, 7	quae	quia	<u>quia</u>
7, 9	eam	illam	<u>illam</u>
7, 12	simul et	semel	semel et
7, 15	salomone	solomone	<u>solomone</u>
7, 23	scidit	discidit	<u>discidit</u>
7, 26	indiuidua copulata connexa	indiuiduam copu- latam connexam	indiuidua copulata conexa
7, 28	uestis	u. et signo	<u>u. et signo</u>
8, 2	ut	ut aut (<i>ut uid.</i>)	<u>ut aut</u>
8, 4	erit	erunt	<u>erunt</u>

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
8, 6	item	autem	item
8, 7-8	hortatur, dicens	hortatur et dicit	<u>hortatur et dicit</u>
8, 15	ad raab	ad raab (<i>e sil. coll.</i>)	ei
8, 17	hostium	ostium	<u>ostium</u>
8, 18	erit	sibi e.	<u>sibi e.</u>
8, 18	pascha non	paschae nihil	<u>paschae nihil</u>
8, 19	exodi	in e.	<u>in e.</u>
8, 21	comedetur	edetur	comedetur
9, 1	columba	columbam (<i>errore app. CCL:</i> columban)	columba
9, 2	laetum	l. est	<u>l. est</u>
9, 19	aestimet	existimet	<u>existimet</u>
9, 22	iactantur	i. et	i.
9, 23	euertuntur	uertuntur	<u>uertuntur</u>
10, 4	propriae	proprio	propriae
10, 7	oportet et	o.	<u>o.</u>
10, 7	esse	esse et scismata	esse
10, 11	hi	hinc	hi
10, 19	tactus	tractatus	<u>tractatus</u>
11, 5	dei	domini	<u>domini</u>
11, 6	omnis	omnis (<i>e sil. coll.</i>)	omni
11, 7	cum	te	<u>te</u>
11, 8	audissent uerba mea et sic	si	audissent uerba mea et si
11, 9	populum meum	plebem meam	populum meum
11, 9	conuertissem	conuertissent	<u>conuertissent</u>
11, 12	uiuiae	uitae	uiuiae
11, 12	effoderunt	foderunt	effoderunt
11, 13	quum	quando	<u>quando</u>
12, 3	illis	eis	<u>eis</u>

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
12, 5	partim	partis (<i>ut uid.</i>)	<u>partis</u>
12, 5	partim	partem (<i>ut uid.</i>)	<u>partem</u>
12, 5	corrumpentes	comprimentes	<u>comprimentes</u>
12, 10-11	ubicumque	u. enim	<u>u. enim</u>
12, 20	illis	ipsis	illis
12, 24	ad hos	et ad hos	<u>et ad hos</u>
12, 26	licet collecti unanimitèr	licet si collecti sint unanimitèr	licet collecti unanimitèr
12, 28	duo aut tres collecti in nomine meo ego	duo aut tres ego	<u>duo aut tres ego</u>
12, 29	pacatis	pacificis	pacatis
12, 30	deum	dominum	deum
12, 32	deum	domino	deum
12, 33	permanebant	perseuerabant	permanebant
12, 39	duo aut tres collecti in nomine meo ego	duo aut tres ego	<u>duo aut tres ego</u>
12, 44	plurimis	pluribus	plurimis
12, 45	discordi	discordiosa	<u>discordiosa</u>
13, 7	deum	dominum	deum
13, 10	an secum	s.	<u>s.</u>
14, 8	seruari mandauit	m.	<u>m.</u>
14, 11	cibos pauperum	cibos	<u>cibos</u>
14, 12	corpus meum ut	c. m. ita ut	c. m. ut
14, 14	inflatur	inflammatur	inflatur
14, 15	malum omnia	malum non gaudet super iniustitiam omnia	malum omnia
14, 16-17	charitas... excidit	caritas... excidet (<i>ut uid.</i>)	<u>caritas... excidet</u>

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
14, 17	charitas excidit	excidet caritas.	<u>excidet caritas</u>
14, 20	nec ad praemia	ad praemium	<u>ad praemium</u>
14, 22	pertingere	pertinere	<u>pertinere</u>
14, 25-26	qui in dilectione manet, manet in deo	qui manet in dilectione in deo manet	qui manet in deo in dilectione manet
14, 25-26	et deus in illo manet	om.	et deus in illo manet
14, 35	in nomine illius	in n.	<u>in n.</u>
14, 35	ita nec christianus	ita nec hic christianus	ita nec christianus
15, 6	in illo	illa	in illo
15, 9	me qui	me omnes qui	me qui
15, 10	iniquitatem	iniustitiam	<u>iniustitiam</u>
15, 12	euangelio	e. suo	e.
15, 14	unus est	dominus unus est	<u>dominus unus est</u>
16, 1	fidelissimi	dilectissimi	fidelissimi
16, 2	et surgere	et surgere (<i>e sil. coll.</i>)	exurgere
16, 2	et (pullulare)	ac (p.)	<u>ac (p.)</u>
16, 4	occasum	occasu	<u>occasu</u>
16, 6	et erunt	erunt	<u>erunt</u>
16, 8	inobedientes	indictoaudientes	<u>indictoaudientes</u>
16, 8	affectione	affectu	<u>adfectu</u>
16, 12	in domos uiduarum	in d.	<u>in d.</u>
16, 15	iamnes	iannes	iamnes
16, 16	sic et hi	ita et hi	sic et hi
16, 16	sed ultra	sed	<u>sed</u>
16, 19	appropinquante	a. iam	<u>a. iam</u>
16, 20	probatione	probationes	probatione
17, 2	praenuntiante	praenuntiatæ	<u>praenuntiatæ</u>

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
17, 7	atque	atque ab	atque
17, 9	sepi	saepi	<u>saepi</u>
17, 11	talibus	t. esse	t.
17, 12	et duces	d.	<u>d.</u>
17, 13	ambo	simul	<u>simul</u>
17, 13	aduersandus talis	auersandus (?) est t.	<u>auersandus est t.</u>
17, 15	et a	et est a	<u>et est a</u>
17, 17	uel plebis	et p.	<u>et p.</u>
17, 21	contemptis	contemtis	contemptis
17, 25	temeritatis	t. suae	t.
18, 2	sacrificantes	sacrificandi	<u>sacrificandi</u>
18, 3	penderunt	pependerunt	<u>pependerunt</u>
18, 4	patuit	p. et	p.
18, 6	tantum	tantummodo	tantum
18, 6	fuerant	f. eiusdem dementiae	f.
18, 11	deum	dominum	deum
18, 16	corporis	c. scilicet	c.
19, 7	deum	dominum	deum
19, 14	suis	sibi	<u>sibi</u>
19, 17	primitionem (<i>in mg</i> : alias, postmodum)	postmodum	<u>postmodum</u>
20, 1	etiam	e. et	e.
20, 2	procedere	prosilire	procedere
20, 3	nefanda quam	nefaria tamque	nefanda tam
20, 6	ad hoc	adhuc	<u>adhuc</u>
20, 10	aut charior	aut deo carior	<u>aut deo carior</u>

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
20, 14	et ideo scriptum est	sicut scriptum est et excitauit dominus satanan ipsi solomoni et ideo in apoca- lypsi dominus ad iohannem grauiter comminatur	et ideo scriptum est
21, 1-2	coronae	c. (<i>e sil. coll.</i>)	iam c.
21, 4	is	hic	<u>hic</u>
21, 23	blasphemetur	b. per ipsum	<u>b. per ipsum</u>
21, 24-25	non sit turbulenta	non turbulenta	<u>non turbulenta</u>
21, 26	laudis	l. et confessionis	laudis
21, 27-28	et detestabilis	om.	et d.
21, 29	prodiderit	prodegerit	<u>prodegerit</u>
21, 30	denique	d. ipsam	d.
21, 34	quum	quando	<u>quando</u>
22, 6	apostolus	a. paulus	a.
22, 8	fidem	f. dei	<u>f. dei</u>
22, 9	euacuauit	euacuauit (<i>e sil. coll.</i>)	euacuabit
22, 11	in legis	legis	in l.
22, 13	atqui	atqui (<i>e sil. coll.</i>)	atque
22, 14	ampliozem	maiozem	ampliozem
22, 14	laudem	l. immo ampliozem	l.
23, 1	opto	hortor	opto
23, 9	nos	uos	<u>uos</u>
23, 12	domini	d. nostri	d.
23, 20-21	ecclesia eius una fides una	et una ecclesia eius et fides una	<u>et una ecclesia eius et fides una</u>
23, 21	plebs	p. una	p.
23, 22	unitatem	firmitatem	unitatem
23, 23	dissidio	discidio	<u>discidio</u>
23, 23	separari	s. nec	s.

Présente édition Chap. et l.	Édition de 1537	<i>Veronensis</i>	Présente édition (= CCL)
24, 1	nos	nos in psalmis	nos
24, 4	sequere	consequere	sequere
24, 7	diuina	denique (<i>dubit.</i>)	diuina
24, 10	haereditatem	h(a)ereditatem christus	hereditatem
24, 11	cohaeredes	haeredes	<u>heredes</u>
25, 3	scriptura	s. diuina	s.
25, 5	unanimis	omnes un(i)animis	<u>omnes unianimes</u>
25, 8	domini	dei	<u>dei</u>
26, 14	quod	quae	quicquid
26, 16	euaderet	et e.	e.
27, 4	esse nos ipse	ipse nos esse	esse nos ipse
27, 9	impeditos	impeditos nos Caecilii Cyp. De ecclesiae unitate explicit	inpeditos
		*	
		* *	

On trouvera dans un appendice critique toutes les discussions et justifications relatives aux leçons adoptées – avec exposé des légitimes hésitations qui peuvent naître en pareille matière. L'annotation au bas du texte et de la traduction ou en fin de volume¹ concerne pour sa part les aspects historiques, littéraires et doctrinaux.

Touchant justement l'aspect doctrinal, il est entendu, et cela a été, avec toute la précision et toute la mesure souhaitables, souligné à plusieurs reprises dans la présente

1. C'est-à-dire les notes complémentaires (en abrégé : n. c.) qui forment l'Appendice 2. – Sur l'articulation entre notes de bas de page et notes complémentaires, voir le chapeau en tête de cet Appendice, p. 266.

Introduction¹, que Cyprien n'avait pas en tête d'écrire, à supposer qu'il en pût concevoir le dessein, un traité exhaustif d'ecclésiologie : le *De ecclesiae catholicae unitate* est largement conditionné par les circonstances. Reste que la pensée de l'évêque, telle qu'elle s'exprime non seulement dans notre opuscule, mais dans sa Correspondance et ailleurs dans ses traités, n'est pas disparate, ni *a fortiori* contradictoire – qu'au contraire elle tient, avec constance, du moins pour l'essentiel, certains thèmes assez fortement liés. Un apparat de « lieux parallèles » essaie de rassembler les similitudes de toute espèce, verbales et de fond, et spécialement les récurrences du matériel biblique : ces similitudes – et l'on ne se flatte pas d'être parvenu à l'exhaustivité – sont nombreuses². Dans ces conditions il n'était pas incongru que l'annotation s'assignât pour principale mission de marquer cette *unité*, – entendons les concordances, surtout entre pièces contemporaines –, sans gommer les nuances, et d'élucider un langage théologique, lui aussi conséquent, et aussi fondé sur la reprise – la méditation – incessante du texte scripturaire, par le canal notamment de recueils testimoniaux. Il s'agissait de replacer dans la continuité d'une doctrine dont les événements successifs commandèrent la mise en plein jour de telle ou telle facette et qui, éprouvée dans une action, fonde en retour cette action, un petit ouvrage qui ne saurait passer pour une somme, mais qui est bien, toutefois, un point nodal.

Paul MATTEI

1. *Supra*, p. 38 ; 115, n. 1.

2. Cet apparat ne recense pas les « lieux parallèles » touchant des notions ou des termes d'occurrences aussi riches qu'*unitas*, *Ecclesia mater*, *sponsa* ou *corpus*. Là-dessus, l'annotation fournit les références principales.

NOTE SUR LA TRADUCTION

Traduire impose des choix. Ceux auxquels le traducteur s'est trouvé ici confronté ont donné lieu à des échanges suivis avec les autres collaborateurs du volume. Pour fructueux qu'ils aient été le plus souvent, ces échanges n'ont pas toujours permis de dégager un accord total.

Le point de débat le plus important a concerné la traduction du mot *haeresis* que Cyprien, dans la pratique, se refuse à distinguer de *schisma*, même s'il sait considérer à part – mais sans les nommer *haereses* – les schismes liés à une divergence sur la doctrine (*Test.* 3, 86). Lorsqu'un correspondant (*Ep.* 54, 24) emploie *haeresis* au sens d'atteinte à la foi, en demandant quelle hérésie Novatien a introduite (*quam haeresim introduxisset*), Cyprien refuse d'entrer dans cette manière de voir, et répond qu'il est indifférent de savoir ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne hors de l'Église (*quid ille doceat, cum foris doceat*). Dès lors qu'on est entré en dissidence, on est à ses yeux *haereticus* quoi qu'on enseigne, et il ne se prive pas de qualifier ainsi Novatien et ses amis. J'ai donc préféré « dissidence » à « hérésie », réservé en français à la divergence sur le dogme.

En revanche, j'ai traduit *schisma* par « schisme », sauf dans une citation de 1 Co 1, 10 (chap. 8), où j'utilise « division », pour ne pas introduire là une notion qui ne correspond pas à la situation que Paul affrontait, même si Cyprien, en le lisant, pense aux schismes de son temps.

Michel POIRIER

ANALYSE

L'Introduction avance l'hypothèse que le De unitate s'inspire du modèle de l'epistula exhortatoria : d'où la souplesse perceptible dans l'application des canons rhétoriques contraignants en d'autres genres littéraires – le sermon, par exemple, au premier chef. Cela ne signifie pas que Cyprien oublie ou délaisse les procédés oratoires qu'il avait appris dans sa jeunesse, comme aussi bien il ressort de la disposition que laisse entrevoir un examen de la structure.

L'exorde (1-3) néglige de se concilier, comme c'est d'ordinaire le cas, l'attention des auditeurs ; il jette in medias res, dévoilant les pièges ourdis par le diable, qui, devant la force retrouvée du peuple des croyants, suscite hérésies et schismes au sein de l'Église pour en fissurer l'unité. Un tel morceau correspondrait bien à une narratio, consistant dans l'exposé des faits touchant directement le sujet traité – c'est-à-dire la situation que vivent les chrétiens de Carthage au milieu du III^e siècle. La narratio, sur sa fin, montre par quel chemin mener la contre-attaque : pour ne pas céder aux machinations diaboliques il importe de mettre en pratique les préceptes divins (3).

La seconde partie de l'œuvre (4-9), relative au dessein du Christ sur l'Église, peut se définir comme une *confirmatio* : présentation des arguments dont le pivot est l'idée d'unité de l'Église. Encore faut-il remarquer que les preuves contenues dans la *confirmatio* ne sont pas de nature rationnelle : elles ont pour source l'Écriture, qui, pour les chrétiens, est Parole de Dieu et constitue de la sorte comme un arsenal de preuves indiscutables.

Les troisième et quatrième parties de l'œuvre concernent d'une part les hérétiques et les schismatiques (10-19), d'autre part les confesseurs (20-22) : toutes gens qui, d'une manière ou d'une autre, et pour divers motifs, attentent à l'unité de l'Église. Plutôt que de combattre leurs arguties, l'évêque entend montrer le caractère erroné et dangereux de leur attitude. Telle quelle, toutefois, sa démarche ici pourrait s'apparenter à une *refutatio*.

La dernière partie (23-26), avant l'épilogue (27), est réservée à l'exhortation : Cyprien reprend des arguments déjà employés au début du traité, se fondant sur la parole biblique, pour tenter de convaincre une dernière fois ses auditeurs et de les amener à ses vues. Il ne serait pas indû d'y voir l'analogie d'une *amplificatio* – développement qui vise à impressionner l'auditoire et dont les théoriciens antiques soulignaient les liens avec la *péroraison*¹.

*

* *

Première partie (« exorde » ou « *narratio* » : 1-3)

Les pièges du diable. Pour ne pas y succomber, il faut accueillir et mettre en pratique les commandements de Jésus-Christ (1-2).

1. Voir A. YON, *Introd. à Cicéron, Orator, CUF*, Paris 1964, p. LXII et LXX-LXIII (avec toutes références utiles à Cicéron et Quintilien).

Hérésies et schismes sont des machinations inventées par l'« Ennemi » (3).

Deuxième partie (« *confirmatio* ») : l'Église et son unité (4-9)

L'Église est fondée sur l'unicité de l'appel de Pierre par le Seigneur (4-5 in. PT et TR)

La charge épiscopale est une et chaque évêque participe en plénitude au pouvoir et à l'honneur de tous les autres. L'Église mère et épouse est une, quoique répandue par tout l'univers : images naturelles de cette unité (soleil et rayons, arbre et rameaux, source et ruisseaux – 5).

L'*unitatis sacramentum* qui caractérise l'Église dérive de Dieu même : abandonner l'Église, c'est s'opposer au Christ, et hors d'elle, comme hors de l'arche de Noé, il n'est pas de salut. Unité de l'Église et Trinité (6).

Objet du Nouveau Testament (la tunique sans couture, 7) qui représente l'unité. Épisodes et personnages de l'Ancien (7-8) qui en donnent un contre-exemple ou la préfigurent. Paroles de Jésus et de Paul qui l'enseignent (8). Détail néotestamentaire (l'Esprit descendu sous la forme d'une colombe) qui en suggère les caractères (9).

Troisième partie (« *refutatio* » : 10-22)

Hérétiques et schismatiques face à la parole de Dieu.

Les divisions provoquées par ceux qui cherchent à détruire la foi sont une épreuve pour les fidèles, et servent à séparer la paille du bon grain (10).

Contre les semeurs de discorde les prophètes font entendre la voix divine (11).

L'interprétation de deux passages évangéliques (Mt 18, 19-20 ; Mc 9, 25) permet de souligner la nécessité de la paix entre croyants pour obtenir la présence du Christ au milieu d'eux et offrir à Dieu le sacrifice convenable (12-13).

Sans la charité fraternelle le martyr n'a aucune valeur : nul n'est martyr hors de l'Église. La justice est indispensable pour acquérir des mérites auprès de Dieu. Les deux préceptes qui résument la Loi et les Prophètes montrent comment vivre dans la foi et l'espérance. Celui qui introduit la division dans l'Église ne maintient pas l'unité et n'observe pas la loi de l'amour (14-15).

Hérésies et schismes ont d'antiques origines, mais ils s'enveniment en ce temps où le monde tire sur son déclin : l'Écriture l'a prédit, la fin du monde approche. Réitération de l'invite à ne pas fréquenter ceux qui combattent les *sacerdotes* et se séparent du clergé et de la *plebs*. Rappel des funestes exemples de ceux qui, selon l'Ancien Testament, provoquèrent le courroux divin : leurs imitateurs partent en quête de doctrines étrangères et excipent d'une autorité d'origine humaine. Ils sont pires que ceux qui ont failli durant la persécution, les *lapsi* (16-19).

Les confesseurs Leur confession ne les met pas à l'abri des tentations et des chutes (20).

Après la confession le danger est plus grand et la responsabilité, plus haute. Le mauvais comportement de certains confesseurs ne doit pas inciter les autres à les suivre (21).

Judas aussi fut apôtre, et il a trahi. Celui des confesseurs qui reste ferme dans l'unité obtient une gloire égale à celle que lui a valu sa confession (22).

Quatrième partie (« *amplificatio* ») : *exhortation* (23-26)

Reprenant une veine déjà largement exploitée plus haut, et s'appuyant sur des paroles de Paul et de Jésus, Cyprien adjure de fuir ceux qui s'aventurent sur les chemins de l'erreur et de la faute, de chercher la paix et la douceur

de cœur, le refus du double langage, la concorde dans l'affection mutuelle. Comme dans les premiers chapitres, il insiste sur le fait que Dieu est un, et un le Christ, une son Église, une la foi, une la *plebs* rassemblée dans la concorde (23-24).

Comparaison entre la primitive Église de Jérusalem et celle de Carthage à présent, en une époque où diminuent la ferveur de la foi et la force des croyants (25-26).

Épilogue (27)

Appel final à l'observance des préceptes divins et à une attente vigilante et active, les reins ceints, la lampe allumée, pour être prêts à recevoir le Seigneur qui vient : seul moyen de ne pas être surpris dans notre sommeil par le Séducteur et de régner, au temps marqué, avec le Christ triomphant – perspective eschatologique sur laquelle, comme les autres traités de Cyprien, se clôt le *De ecclesiae catholicae unitate*.

Paul MATTEI et Paolo SINISCALCO

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

Œuvres de Cyprien

<i>Dem.</i>	<i>Ad Demetrianum</i>
<i>Don.</i>	<i>Ad Donatum</i>
<i>Ep.</i> (<i>Ep.</i> 1, 2, 3, etc.)	<i>Epistulae</i>
<i>Fort.</i> (<i>praef.</i> ; <i>tit.</i>)	<i>Ad Fortunatum</i>
<i>Id.</i> (<i>Cyprien</i> ?)	<i>Quod idola dii non sint</i>
<i>Laps.</i>	<i>De lapsis</i>
<i>Mort.</i>	<i>De mortalitate</i>
<i>Op.</i>	<i>De opere et eleemosynis</i>
<i>Or.</i>	<i>De dominica oratione</i>
<i>Pat.</i>	<i>De bono patientiae</i>
<i>Test.</i> (<i>Quir</i> I, II, III ; <i>praef.</i> ; <i>tit.</i>)	<i>Testimonia ad Quirinum libri III</i>
<i>Virg.</i>	<i>De habitu uirginum</i>
<i>Vnit.</i>	<i>De ecclesiae catholicae unitate</i>
<i>Zel.</i>	<i>De zelo et liuore</i>
<i>Sent. episc.</i>	<i>Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis</i>

Vie, Actes

<i>ACypr.</i>	<i>Acta Cypriani (Acta proconsularia)</i>
<i>VCypr.</i>	<i>Pontius, Vita Cypriani</i>

Périodiques

Ils sont désignés par les sigles en usage dans la collection *Sources Chrétiennes*, ou à défaut dans l'*Année Philologique* ou la *Bibliographia Patristica*.

Usuels et collections

ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , Berlin.
ACW	<i>Ancient Christian Writers</i> , Westminster (Maryl.).
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> , Paris.
CCL	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> , Turnhout.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne.
CTC	<i>Chronica Tertulliana et Cyprianea</i> , Paris.
CUF	<i>Collection des Universités de France</i> , Les Belles Lettres, Paris.
HLAC	<i>Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne</i> (cf. <i>infra</i> , Bibliogr., Études, ad Monceaux).
LHS	Leumann-Hofmann-Szantyr (cf. <i>infra</i> , Bibliogr., Études).
NHLL	<i>Nouvelle histoire de la littérature latine</i> (cf. <i>infra</i> , Bibliogr., Études, ad Sallmann).
OECT	<i>Oxford Early Christian Texts</i> , Oxford.
PL	<i>Patrologia Latina</i> (J.-P. Migne), Paris.
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum</i> , Paris.
RE	<i>Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll-Mittelhaus), Stuttgart.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , Munich.
VetLat	<i>Vetus (-teres) Latina (-ae)</i> .
Vg	<i>Vulgate</i> .

BIBLIOGRAPHIE

Une bibliographie des éditions de Cyprien et des études sur lui a été établie par M. BÉVENOT et publiée au *CCL* 3 (1972), p. XII-XLVI (*Vnit.* : p. XVII-XXI). Mise à jour par G.F. DIERCKS, *CCL* 3D (1999), p. 949 s.

Depuis 1986, dans le second des deux fascicules annuels de la *Revue des Études augustiniennes* paraît une bibliographie critique des travaux publiés l'année précédente sur la première littérature latine chrétienne : *Chronica Tertulliana et Cyprianea* (CTC). Ces *Chronica* font suite aux *Chronica Tertulliana*, parus dans les mêmes conditions depuis 1975, et qui ne concernaient que Tertullien. Les bulletins des années 1975-1994 sont à présent réunis en un volume : *Chronica Tertulliana et Cyprianea 1975-1994*, Paris 1999 (avec compléments, pour les années 1975-1994, sur les travaux non recensés, et suppléments, pour les années 1975-1984, sur les auteurs autres que Tertullien).

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DES ŒUVRES DE CYPRIEN

L'œuvre de Cyprien est citée d'après l'édition du *Corpus Christianorum* pour :
Fort. ; *Test.* *CCL* 3 (1972) R. Weber
Laps. — M. Bévenot

<i>Don. ; Mort. ; Dem. ;</i>		
<i>Zel. ; Op.</i>	CCL 3A (1976)	M. Simonetti
<i>Or. ; Pat.</i>	—	C. Moreschini
<i>Ep. 1-57</i>	CCL 3B (1994)	G.F. Diercks
<i>Ep. 58-81. Appendix</i>	CCL 3C (1996)	G.F. Diercks
<i>Sent. episc.</i>	CCL 3E (2004)	G.F. Diercks

Elle est citée d'après l'édition du *CSEL* pour les ouvrages suivants :

Id. ; Virg. CSEL 3/1 (1868) G. von Hartel.

Les références aux opuscules donnent, outre le numéro du chapitre, celui de la page et des lignes de l'édition suivie. Les références à la Correspondance donnent, outre le numéro de la lettre, celui du chapitre et du paragraphe.

Pour les opuscules, nous avons utilisé les éditions traduites et commentées suivantes :

<i>Dem.</i>	À <i>Démétrien</i> . Introduction, texte critique, traduction et commentaire par J.-C. Fredouille, SC 467, Paris 2003.
<i>Don. ; Pat.</i>	À <i>Donat</i> et <i>La vertu de patience</i> . Texte latin du CCL. Introduction, traduction et notes par J. Molager, SC 291, Paris 1982.
<i>Op.</i>	<i>La bienfaisance et les aumônes</i> . Introduction, texte critique, traduction, notes et index par M. Poirier, SC 440, Paris 1999.
<i>Or.</i>	<i>De dominica oratione</i> (« L'Oraison dominicale »). Texte, traduction, introduction et notes par M. Réveillaud, Paris 1964.

Pour la traduction de la *Correspondance* nous avons consulté L. Bayard, *Saint Cyprien. Correspondance*, CUF : vol. I (*Lettres 1-39*), 2^e éd. 1962 ; vol. II (*Lettres 40-81*), 2^e éd. 1961.

Pour le commentaire, G.W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, Transl. and annotated : vol. I (*Letters 1-27*), ACW 43, 1984 ; vol. II (*Letters 28-54*), ACW 44, 1984 ; vol. III (*Letters 55-66*), ACW 46, 1986 ; vol. IV (*Letters 67-82*), ACW 47, 1989.

DE VNITATE¹

- M. BÉVENOT, *Cyprian, The Lapsed. The Unity of the Catholic Church*, translated and annotated, ACW 25, Westminster (Maryl.) 1957.
- *Cyprian : 'De lapsis' and 'De ecclesiae catholicae unitate'*, edited and translated, OECT, Oxford 1971.
- *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, CCL 3, Turnhout 1972, p. 243-268.
- G. VON HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, CSEL 3/1, Vienne 1868, p. 207-233.
- P. DE LABRIOLLE, *Saint Cyprien. De l'unité de l'Église catholique*, introd., trad. et notes, Vnam Sanctam 9, Paris 1942.

Traduction annotée de :

- V. SAXER, *Cyprien. L'unité de l'Église catholique. Augustin, Sermons sur l'Église unie, Les Pères dans la Foi 9*, Paris 1979, p. 25-50.

1. Les éditions anciennes sont répertoriées dans C.T.G. Schœnemann, *Bibliotheca historico-literaria. Patrum Latinorum*, vol. I, Leipzig 1792, p. 105-131 et par Hartel, CSEL 3/3, Vienne 1868, p. LXX-LXXXVIII. Voir aussi Molager, SC 291, p. 63-65. - Les deux éditions de Bévenot ici recensées (OECT ; CCL) sont citées dans l'Introd., chapitre 6, et l'Appendice 1 (notes critiques) sous les abréviations *Bév*² et *Bév*³ (*Bév*¹ = « Resultant text », dans *The Tradition*, p. 96-123).

ÉTUDES¹

- L. ACERBI, « Località e universalità nella Chiesa antica », dans A. GIOVAGNOLI dir., *L'identità cristiana tra località e universalità*, Rome 2001, p. 19-42.
- K. ADAM, « Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre », *Theol. Quartalschrift* 109, 1928, p. 165-256 (= *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1936, p. 123-186).
- A. ADOLPH, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Francfort-Berlin-Berne 1993.
- A. D'ALÈS, *La Théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922.
- G. BARDY, « Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques », *RBén* 47, 1935, p. 356-380.
- « Tractare, tractatus », *RecSR* 33, 1946, p. 211-235.
- A.A.R. BASTIAENSEN, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origine et premiers développements*, Nimègue 1964.
- P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909⁴.
- L. BAYARD, *Le latin de saint Cyprien*, Paris 1902.
- E.W. BENSON, *Cyprian: His Life, His Times, His Work*, Londres 1897.
- M. BÉVENOT, *St. Cyprian's De unitate, Chap. 4 in the Light of the MSS*, Rome 1937.
- « Note sur le ms. de Morimond (H) contenant les œuvres de S. Cyprien », *RBén* 44, 1937, p. 191-195.
- « A Bishop is Responsible to God Alone: Saint Cyprian », dans *Mélanges Lebreton* 1 = *RecSR* 39, 1951, p. 399-415.

1. Dans cette section ne sont pas recensées les éditions d'auteurs anciens (Tertullien, par exemple) auxquelles il est ponctuellement renvoyé dans l'Introduction et les notes.

- « 'Primatus Petro datur'. St. Cyprian on the Papacy », *JThS* n.s. 5, 1954, p. 19-35.
- « 'Hi qui sacrificauerunt'. A Significant Variant in St. Cyprian's *De unitate* », *JThS* n.s. 5, 1954, p. 68-72.
- « *In solidum* and St. Cyprian: a Correction (*De unitate ecclesiae*, V) », *JThS* n.s. 6, 1955, p. 244-248.
- « An Old Latin Quotation (II *Tim.* 3, 2) and its Adventures in the MSS. of St. Cyprian's *De unitate Ecclesiae XVI* », *Studia Patristica* 1, Berlin 1957 [= *TU* 63], p. 249-252.
- *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford 1961.
- « Épiscopat et primauté chez S. Cyprien », *EThL* 42, 1966, p. 176-185.
- « Cyprian and his Recognition of Cornelius », *JThS* n.s. 28, 1977, p. 346-359.
- C.A. BOBERTZ, *Cyprian of Carthage as Patron: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, Yale University 1988.
- « The Historical Context of Cyprian's 'De unitate' », *JThS* n.s. 41, 1990, p. 107-111.
- « Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity », dans E.A. LIVINGSTONE éd., *Studia Patristica* 24, Louvain 1993, p. 20-27.
- P.-M. BOGAERT, « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RThL* 19, 1988, p. 137-159 ; 276-314.
- R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2^e éd. revue et corrigée, Paris 1977.
- A. BRENT, « Cyprian's Exegesis and Roman Political Rhetoric », dans *Lesegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, I, Rome 2000, p. 145-158.

- J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958.
- J.P. BURNS, « On Rebaptism: Social Organisation in the Third Century Church », *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, p. 367-403.
- *Cyprian the Bishop*, Londres-New York 2002.
- L. CAMPEAU, « Le texte de la primauté dans le 'De catholicae ecclesiae unitate' de S. Cyprien », *Sciences Ecclésiastiques* 19, 1967, p. 81-110 ; 225-275.
- P. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique*, Rome 1913.
- E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milan 1997.
- S. CAVALLOTTO, « Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici », *Divus Thomas* 91, 1988, p. 375-407 ; 92, 1989, p. 33-73.
- J. CHAPMAN, « Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église », *RBén* 19, 1902, p. 246-254 ; 357-373 ; 20, 1903, p. 26-51.
- G.W. CLARKE, « Two Mid-Third Century Bishops: Cyprian of Carthage and Dionysius of Alexandria. Congruences and Divergences », dans *Ancient History in a Modern University. 2, Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids 1998.
- Y. M.-J. CONGAR, Introduction générale à *Saint Augustin, Traités antidonatistes*, vol. 1, BA 28, Paris 1963, p. 48-124.
- *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968.
- F. CORSARO, « Il primato di Pietro e della Chiesa di Roma nel *De catholicae ecclesiae unitate* di Cipriano », dans *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Rome 2001.

- H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- A. DAIN, *Les manuscrits*, n^{elle} éd. revue Paris 1964.
- J. DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, 1^{re} éd., Paris 1978, (*Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Vol. III).
- L. DATTRINO, « L'ecclésiologia di San Cipriano nel contesto della Chiesa del III secolo », *Lateranum* 50, 1984, p. 127-150.
- K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par P. VERGRIETE et É. BOUIS, préface de Y. M.-J. CONGAR, Paris 1964.
- S. DELÉANI, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979.
- « Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume selon saint Cyprien », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XIII^es*. Colloque CNRS, Paris 9-12 mars 1981, Paris 1984, p. 328-343.
- « *Gentiles uiae* (Cyprien, Lettre 55, 17, 2). Contribution à l'étude du style de saint Cyprien », *REAug* 23, 1977, p. 221-244.
- (S. DELÉANI-NIGOUL), « Les 'exempla' bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle », dans J. FONTAINE et C. PIETRI dir., *Le monde latin antique et la Bible, Bible de tous les temps* 2, Paris 1985, p. 315-338.
- « Les titres des traités de saint Cyprien : forme et fonction », dans J.-C. FREDOUILLE et al. éd., *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994, Paris 1997, p. 396-425.
- « Les caractères du latin chrétien », dans E. DAL COVOLO - M. SODI dir., *Il latino dei cristiani. Un*

- bilancio all'inizio del terzo millennio*, Cité du Vatican 2002, p. 2-25.
- A. DEMOUSTIER, « Épiscopat et union à Rome selon saint Cyprien », *RecSR* 52, 1964, p. 337-369.
- « L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien », *RecSR* 52, 1964, p. 554-588.
- A. DI PILLA, « Unità e martirio (Note a Cipriano, *De unitate* 14) », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia* 32, n.s. 18, 1995-1997, p. 111-123.
- G.D. DUNN, « The Carthaginian Synod of 251 : Cyprian's Model of Pastoral Ministry », dans *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*, Rome 2002, p. 235-257.
- « Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254 », *REAug* 48, 2002, p. 229-247.
- « *Sententiam nostram non novam promimus*. Cyprian and Episcopal Synod of 255 », *Annuario Historiae Conciliorum* 35, 2003, p. 211-221.
- « Cyprian and His *Collegae*: Patronage and the Episcopal Synod of 252 », *Journal of Religious History* 27, 2003, p. 1-13.
- « Heresy and Schism According to Cyprian of Carthage », *JThS* n.s. 55, 2004, p. 551-574.
- L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972.
- Y. DUVAL, « Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien », *MEFRA* 96, 1984, p. 493-521.
- « Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, *Ep.* 37) », *REAug* 46, 2000, p. 157-172.
- « La *plebs* chrétienne au 'siècle de Cyprien', jusqu'à la paix de l'Église », *REAug* 47, 2001, p. 251-282 ; 48, 2002, p. 23-41 ; 43-78.

- J. ERNST, *Cyprian und das Papsttum*, Mayence 1912.
- M.A. FAHEY, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971.
- A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*, Paris 1977.
- *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992.
- J.A. FAVAZZA, « Chaos Contained: the Construction of Religion in Cyprian of Carthage », *Questions liturgiques. Studies in Liturgy* 80, 1999, p. 81-90.
- J. A. FISCHER – A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997, p. 153-157.
- P. J. FITZGERALD, « A Model for Dialogue: Cyprian of Carthage on Ecclesial Discernment », *Theological Studies* 59, 1998, p. 236-253.
- J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Turin 1968.
- « Sur un titre de Satan chez Tertullien : Diabolus interpolator », *SMSR* 38, 1967, p. 197-216.
- J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- S. FREUND, *Vergil im frühen Christentum*, Paderborn 2000.
- E. GALLICET, « Cipriano e la Bibbia: 'Fortis ac sublimis uox' », dans *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Turin 1975, p. 43-52.
- *Cipriano di Cartagine: la Chiesa*, Milan 1997.
- C. G. GARCÍA MAC GAW, « La construcción del poder episcopal por Cipriano », *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 32, Buenos Aires 1999, p. 37-71.
- P. A. GRAMAGLIA, « Cipriano e il primato di Pietro », *RSLR* 28, 1992, p. 185-213.

- J. GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », dans *Le monde latin antique et la Bible*, p. 43-65.
- A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich 2000.
- H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimègue 1961.
- H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue 1938.
- H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
— *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen 1930.
- I. LAMELAS, « Estado actual dos estudos da ecclesiologia de S. Cipriano », *Itinerarium. Revista Quadrimestral de Cultura* 41, 1995, p. 3-18.
- P. LANGA, « San Cipriano en la eclesiología de san Agustín contra los donatistas », *Teología y Catequesis* 75, 2000, p. 23-41.
- J.D. LAURANCE, *'Priest' as Type of Christ. The Leader of the Eucharist in Salvation History According to Cyprian of Carthage*, New York 1984.
- L. LAURAND, « Satzschlüsse der Interpolation in dem Traktate *De unitate ecclesiae* », *Berliner Philologische Wochenschrift* 29, 1909, p. 1015 s.
- J. LEBRETON, « La double édition de *De unitate* de saint Cyprien », *RecSR* 24, 1934, p. 456-467.
- J. LE MOYNE, « Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du 'De unitate', chapitre IV ? », *RBén* 63, 1953, p. 70-115.
- V. LEPPIN, « Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 4, 2000, p. 255-269.

- M. LEUMANN – J.B. HOFMANN – A. SZANTYR, *Lateinische Grammatik*. Bd. II, *Lateinische Syntax und Stilistik*, Munich 1965.
- E. LO CASCIO, « Dinamiche economiche e politiche fiscali fra i Severi e Aureliano », dans *Storia di Roma*. III/1, *L'età tardoantica. Crisi e trasformazione*, Turin 1993, p. 247-282.
— « Una possibile testimonianza sul valore dell'*antoninianus* negli anni di Decio ? », dans F. CHAUSSON – E. WOLFF éd., *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (II^e-V^e siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Rome 2003, p. 299-309.
- X. LORiot – D. NONY, *La crise de l'Empire romain*. 235-285, Paris 1997.
- J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952.
- P. MATTEI, « L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites », *REAug* 38, 1992, p. 235-259.
— « La figure de Novatien chez Pacien de Barcelone. Sources et valeur documentaire des *Lettres* à Simpronianus sur le sujet », *Augustinianum* 38, 1998, p. 355-370.
— « Baptême hérétique, ecclésiologie et Siracide 34, 25. Note sur l'influence de Cyprien dans un texte de Pacien de Barcelone », *RThL* 30, 1999, p. 180-194.
— « L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire », dans M.-A. VANNIER – O. WERMELINGER – G. WURST éd., *Anthropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg (Suisse) 2000, p. 162-178.
— « *Angelus ad imaginem Dei* ? L'anthropologie de Tertullien : essai de synthèse et nouveaux aperçus par le biais de son angéologie [avec une note conjointe sur Novatien] », *Augustinianum* 41, 2001, p. 291-327.

- « Regards inactuels sur une Église en mutation : Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », *RevSR* 75, 2001, p. 275-287.
- « Les relations entre Cyprien et le Siège Apostolique dans le récit de Le Nain de Tillemont (*Mémoires*, t. 3 & 4) », dans L. PIETRI – B. NEVEU – J. FONTAINE éd., *Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité romaine* (Actes du Colloque international, Paris 1998), Paris 2002, p. 231-247.
- « La figure de Novatien chez Pacien de Barcelone », dans D. BERTRAND – J. BUSQUETS – M. MAYER OLIVÉ éd., *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle* (Actes des Colloques de Barcelone et de Lyon, mars et octobre 1996), Paris-Barcelone 2004, p. 187-196.
- « L'ecclésiologie de saint Cyprien. Structures et situation historique », *Connaissance des Pères de l'Église* 96, 2004, p. 15-27.
- « Note sur *unitas* chez Cyprien de Carthage », *Connaissance des Pères de l'Église* 100, 2005, p. 3-15.
- J.E. MERDINGER, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven-Londres 1997.
- H.J. MERKX, *Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian*, Nimègue 1939.
- R. MINNERATH, « La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles », dans M. MACCARRONE éd., *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Cité du Vatican 1991, p. 158 s.
- C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol., Rome 1961-1977.
- « Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens », *The Harvard Theological Review* 47, 1954, p. 141-152 (= *Études sur le latin des chrétiens* I, 1961, p. 233-244).
- J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris 1966-1969.

- M.-E. MOMBILI THUMAINI, *L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome (III^e-V^e siècles). Essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain*, Rome 2001.
- P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. II, *Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902 (réimpr. anast. Bruxelles 1966).
- R. MONIER, *Manuel élémentaire de droit romain*, 2 tomes, 5^e éd. revue et complétée, Paris 1945.
- H. MONTGOMERY, « Saint Cyprian's Postponed Martyrdom. A Study of Motives », *Symbolae Osloenses* 63, 1988, p. 123-132.
- « Saint Cyprian's Secular Heritage », dans *Studies in Ancient History and Numismatics Presented to Rudi Thomsen*, Aarhus 1988, p. 214-223.
- « Subordination or Collegiality? St. Cyprian and the Roman See », dans S.-T. TEODORSSON éd., *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, Göteborg 1990, p. 41-54.
- C. PASTORINO, « Unità, divisione, ricomposizione dell'unità della Chiesa in Cipriano », dans *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania 1972, vol. 3, p. 525-544.
- M. PAVAN, « Filippo l'Arabo e il millenario dell'Urbe », dans G. BONAMENTE éd., M. P., *Tra classicità e cristianesimo. Scritti raccolti in memoria*, Rome 1995, vol. II, p. 349-360.
- M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, Rome 1947.
- I. PEREIRA, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo : leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Lisbonne 2002.
- (I. PEREIRA LAMELAS), « Eucaristia e comunhão eclesial segundo S. Cipriano de Cartago », *Eboresia*.

- Revista de Instituto Superior de Teologia de Evora* 13, 2000, p. 271-311.
- O. PERLER, « Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels *De unitate ecclesiae* », *RQ* 44, 1936, p. 1-44 (= D. VAN DAMME – O. WERMELINGER – F. NUVOLONE éd., *Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag*, Fribourg, Suisse, 1990, p. 13-56).
- « Le 'De unitate' (chap. IV-V) de saint Cyprien, interprété par saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris 1954, vol. 2, p. 835-858 (= *Sapientia et Caritas*, p. 75-98).
- M. J.-L. PERRIN, « Dépouillement et esthétique dans le Traité de Cyprien de Carthage », dans *Hommages à Carl Deroux. V, Christianisme et Moyen Âge néo-latin et survivance de la latinité*, Bruxelles 2003, p. 203-209.
- P. PETITMENGIN, « Le *codex Veronensis* de saint Cyprien. Philologie et histoire de la philologie », *REL* 46, 1968, p. 330-378.
- « Latino Latini (1513-1593) : une longue vie au service des Pères de l'Église », dans P. GILLI dir., *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e-milieu du XVI^e s.)*, Rome 2004, p. 381-407.
- C. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vol., École française de Rome 1976.
- C. et L. PIETRI dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995.
- J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington 1943.

- M. POIRIER, « Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di San Cipriano », *RSLR* 9, 1973, p. 7-36.
- « Évolution du vocabulaire chrétien latin du sacerdoce et du presbytérat des origines à saint Augustin », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 1997, p. 230-245.
- B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslau 1933.
- J.B. POUKENS, « Saint Cyprien et ses contemporains », dans J. DE GHELLINK – E. DE BACKER-J. – B. POUKENS – G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*. I. *Les anténicéens*, Louvain-Gembloux 1924, p. 153-220.
- R. RÉMONDON, *La crise de l'empire romain, de Marc Aurèle à Anastase*, Paris 1964.
- B. RENAUD, « L'Église comme assemblée liturgique selon saint Cyprien. Ses caractéristiques. Ses principes d'unité », *RecTh* 38, 1971, p. 5-68.
- J. RIST, « Cyprian von Karthago und Paul von Samosata. Überlegungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert », *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, p. 257-286.
- M.M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge (Mass.) 1975.
- J.E. SALISBURY, « The Bond of a Common Mind : A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine », *Journal of Religious History* 13, 1985, p. 235-247.
- K. SALLMANN dir., *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*. Bd 4, *Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117-283 n. Chr.*, Munich 1997 (= *Nouvelle histoire de la littérature latine*. 4. *L'âge de transition. De la littérature romaine à la littérature chrétienne. De 117 à 284 après J.-C.*, version française sous la direction de F. HEIM, Turnhout 2000).

- V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, *Studi di antichità cristiana* 29, Rome 1969.
- « La Bible chez les Pères latins du III^e siècle », dans *Le monde latin antique et la Bible*, p. 339-369.
- « Afrique latine », dans G. PHILIPPART dir., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. I, Turnhout 1994, p. 25-95.
- S. SCHIMA, *Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin*, Vienne 2000.
- C. SCHULER, « Cyprian: der christliche Blick auf die Zeitgeschichte », dans *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jahrhundert n. Chr. : Kolloquium zu Ehren von Karl-Ernst Petzold (Juni 1998) anlässlich seines 80. Geburtstags*, Stuttgart 1999, p. 183-202.
- R. SEAGRAVES, *Pascentes cum Disciplina: A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Fribourg (Suisse) 1993.
- R. SELINGER, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Francfort-Berlin-Berne 1994.
- *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Francfort 2002.
- B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.
- M. SIMONETTI, « Gli inizi della riflessione teologica in Occidente », dans *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993.
- W. SIMONIS, *Ecclesia uisibilis et inuisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Francfort 1970.

- P. SINISCALCO, « La lettera 63 di Cipriano sull'Eucrestia », dans A. CERESA GASTALDO dir., *Storia e interpretazione degli antichi testi eucaristici*, Gênes 1995, p. 69-82.
- *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Rome 2004⁵.
- H. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig 1909.
- E. STEIN, *RE* X/1, 1917, c. 770, s. v. « Iulius Philippus ».
- C.E. STRAW, « Cyprian and Mt 5, 45 : the Evolution of Christian Patronage », dans E.A. LIVINGSTONE éd., *Studia Patristica* 18, 3, Kalamazoo-Louvain 1989, p. 329-339.
- M.B. VON STRITZKY, « Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seinen Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch Cyprian », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 81, 1986, p. 1-25.
- K. STROBEL, *Das Imperium Romanum im III Jahrhundert : Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsgeschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh.n.Chr.*, Stuttgart 1993.
- B. STUDER, « 'Sacramentum' et 'exemplum' chez saint Augustin », dans *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Rome 1992, p. 141-212.
- K.T. TORJESEN, « The Episcopacy: Sacerdotal or Monarchical? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the *Didascalía* », dans M.F. WILES - E.J. YARNOLD - P.M. PARVIS éd., *Studia Patristica* 36, Louvain 2001, p. 387-406.
- J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, vol. II, Paris 1906.
- C.H. TURNER, *Studies in Early Church History*, Oxford 1912.

- P. VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain 1974.
- D. VAN DEN EYNDE, « La double édition du *De unitate* de saint Cyprien », *RHE* 29, 1933, p. 5-24.
- E.W. WATSON, *The Style and Language of St. Cyprian*, Oxford 1896 (= *Studia biblica et ecclesiastica* 4, p. 189-324).
- U. WICKERT, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin-New York 1971.
- L.W. WISCHMEYER, « A Christian? What's that? On the Difficulty of Managing Christian Diversity in Late Antiquity », dans M.F. WILES - E.J. YARNOLD - P. M. PARVIS éd., *Studia Patristica* 34, Louvain 2001, p. 270-281.
- « *Ecclesia in Monte* », dans E.A. LIVINGSTONE éd., *Studia Patristica* 19, Louvain 1989, p. 130-140.
- P. ZMIRE, « Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique », *Recherches augustiniennes* 7, 1971, p. 3-72.
- E. ZOCCA, *Dai « Santi » al « Santo ». Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa Romana sec. II-V)*, Rome 2003.

Pour les recherches lexicologiques, outre les outils sur CD-Rom (*CLCLT*) ou sur microfiches (*Thesaurus Sancti Cypriani*, Turnhout 1997), nous avons utilisé :

P. BOUET - P. FLEURY - A. GOULON - M. ZUINGHEDAU (avec la collaboration de P. DUPRAIGNE), *Cyprien. Traités. Concordance. Documentation lexicale et grammaticale*, 2 vol., Hidesheim-Zurich-New York 1986.

TEXTE ET TRADUCTION

CONSPECTVS SIGLORVM

Sélection restreinte

V	<i>Veronensis deperditus</i> , s. VI-VII
S	Paris, BNF, <i>lat. 10592</i> , s. v-vi ¹
Y	Munich, Bayr. Staatsbibl., <i>Clm 4597</i> , s. IX in.
R	Vatican, BAV, <i>lat. 116</i> , s. IX in.
P	Paris, BNF, <i>lat. 1647 A</i> , s. IX in.
J	Angers, BM, <i>148</i> , s. IX in.
T	Vatican, BAV, <i>lat. 118</i> , s. IX med.
D	Oxford, Bodleian Libr., <i>Laud. Misc. 451</i> , s. IX
p	Vatican, BAV, <i>lat. 202</i> , s. XI
h	Leyden, Bibl. Rijksuniv., <i>Voss. Lat. oct. 7</i> , s. XI
a	Admont, Stiftbibl., <i>587</i> , s. XII
e	Londres, British Libr., <i>Royal 6 B XV</i> , s. XII
H	Paris, BNF, <i>lat. 15282</i> , s. XII

Sélection large

M	Munich, Bayr. Staatsbibl., <i>Clm 208</i> , s. IX in.
Q	Troyes, BM, <i>581</i> , s. IX in.

Ordre de citation des témoins manuscrits habituels

p Y a P | S R J D e H T h V

Éditions citées dans l'apparat

<i>Bal</i>	É. BALUZE, Paris 1726 (= <i>PL</i>)
<i>Hart</i>	W. VON HARTEL, <i>CSEL</i> 3, 1, 1868
<i>Bév</i> ¹	M. BÉVENOT, « The resultant text, with critical apparatus », <i>The Tradition</i> , p. 96-123

1. Ce *codex* est lacunaire : il ne donne plus d'*Vnit.* que 1, 1-5, 24 (*ramos*) – ainsi qu'un fragment du chapitre 17.

DE ECCLESIAE CATHOLICAE VNITATE

1. Cum moneat Dominus et dicat : *Vos estis sal terrae*^a, cumque esse nos iubeat ad innocentiam simplices et tamen cum simplicitate prudentes^b, quid aliud, fratres dilectissimi, quam prouidere nos conuenit et sollicito corde uigilantes subdoli hostis insidias intellegere pariter et cauere^c, ne qui Christum sapientiam Dei^d Patris induimur^e minus sapere in tuenda salute uideamur? Neque enim persecutio sola metuenda est ea quae subruendis ac deiciendis seruis Dei aperta inpugnatione grassatur. Facilior cautio est ubi manifesta

1, 1-3. *Test.* 3, 87 (165, 2-3) [Mt 5, 13 /Mt 10, 16]. Cf. *Or.* 17 (100, 314) [Mt 10, 16]; *Zel.* 1 (75, 7-8) [Mt 10, 16 /1 P 5, 8]. *Vid. etiam infra*, 9 (8 s.) [Mt 10, 16] 4-5. *Ep.* 43, 3, 1 6. *Infra*, 21 (19). *Test.* 2, 1, tit. (27, 1); 2, 1 (30, 40-44); 2, 2, tit. (30, 1) [*Christus Dei sapientia*] 6. *Infra*, 7 (4-5. 27). *Fort., praef.* 3 (184, 48); *Laps.* 30 (238, 592); 35 (240, 682); *Pat.* 9 (123, 164). *Ep.* 74, 5, 2; 75, 12, 1; 76, 2, 4 [*Christum induere*] 7 s. *Laps.* 15-16

Tit. de ecclesiae catholicae unitate *a/HTh*: de catholicae ecclesiae unitate *pYSD* aduersus nouatianum scismatum de ecclesiae unitate *P* de unitate ecclesiae *ReV* (*de tituli formis quas testatur Cyprianus ipse nec non et ei qui antiqui et medioaueales auctores de opusculo nonnulla exerpserunt, uidesis* Introd., p. 35-37; Appendice 3, p. 303-304)

1, 6 induimur: -mus *PSJDHV Bal Hart* || 8 ea: et *a* et ea *pYPS RDH²bV* (?) *Bal Hart* ac non ea *T* ac non et ea *H¹* > *J* || subruendis: subuertendis *pRHT^h* || 9 grassatur (*et V*): grassantur *SR¹J¹H¹T¹h Bal* crassatur *aPR²* crassantur *pT²*

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE¹

1. Puisque le Seigneur nous avertit en ces termes : « *Vous êtes le sel de la terre*^a », et qu'il nous recommande d'être tout simples pour éviter le mal, et cependant de joindre à cette simplicité la prudence^b, quelle autre attitude nous convient, frères bien-aimés, que de nous montrer prévoyants, que d'appliquer la vigilance d'un cœur en alarme à discerner les embûches d'un Ennemi plein de ruse et tout ensemble à nous garder d'elles pour éviter^c, nous qui revêtons le Christ^e sagesse de Dieu^d le Père, de nous révéler trop peu sages dans la préservation de notre salut? Car il ne faut pas craindre la seule persécution², qui pour obtenir la ruine et la chute des serviteurs de Dieu procède par une attaque franche. Il est plus facile d'être sur ses gardes quand le

a. Mt 5, 13 b. Cf. Mt 10, 16 c. Cf. 1 P 5, 8 d. Cf. 1 Co I, 24 e. Cf. Rm 13, 14; Ga 3, 27

1. **Titre.** Sur le titre originel probable du traité (notamment l'inclusion ou non de l'adjectif *catholicus*), voir Introd. p. 35-37, renvoyant entre autres à S. DELÉANI, « Les titres des traités de saint Cyprien », p. 396-425, spéc. 404, n. 30. - Sur *ecclesia catholica* et *unitas*, voir Appendice 2, n. c. 1 et 2.

2. *Neque enim persecutio, etc.* Le diable ne sévit pas que par la violence de la persécution; il tente de manière encore plus dangereuse en faisant miroiter une paix illusoire. *Laps. (app. loc. par.)* offre une étroite similitude (en particulier 16, 230, 330-332: « *Persecutio est*

formido est, et ad certamen animus ante praestruitur, quando se aduersarius confitetur. Plus timendus est et cauendus inimicus cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit, unde et nomen Serpentis accepit^f. Ea est eius semper astutia, ea est circumueniendi hominis caeca et latebrosa fallacia : sic ab initio statim mundi fefellit, et uerbis mendacibus blandiens rudes animas incauta credulitate decepit ; sic Dominum ipsum temptare conatus, quasi obreperet rursus et falleret, latenter accessit : intellectus tamen est et retusus, et ideo prostratus quia agnitus atque detectus^g.

I, 14-17. Ep. 43, 6, 3 17. Laps. 25 (235, 488) ; Pat. 12 (125, 225) [rudis anima]

I, 11 aduersarius : + palam *a* || 15 latebrosa : tenebrosa *e* || 16 et : > *H¹T* || 16-17 rudem animam *Hart* (ex rude anima *S* ?) || 17 credulitate : crudel- *paP¹SeH* crudelitas *R* (credel- *Y¹*) || sic : > *Bal* || dominum : deum *HT* || 18 conatus : + est *aJHT* || 19 retusus (et *V*) : retrusus *DeT²* || 20 detectus : + est *HTh*

haec alia et alia temptatio, per quam subtilis inimicus impugnandis adhuc lapsis *oculta* populatione *grassatur* – je souligne les mots identiques). Cela confirme que notre traité est dirigé au moins aussi contre les schismatiques laxistes de Carthage (Introd., p. 33-35). Les parallèles avec l'Ep. 43 (cf. *app. loc. par. et infra*, n. 2) renforcent cette supposition.

1. *Aduersarius*. Sur le dualisme « historique » de Cyprien, qui conditionne son ecclésiologie, voir n. c. 3.

2. *Serpentis*. Ep. 43, 6, 3 est très semblable : « ... uitate linguam diaboli uenenatam qui ab initio mundi fallax semper et mendax mentitur ut fallat, blanditur ut noceat, bona promittit ut malum tribuat, uitam pollicetur ut perimat... Pacem pollicetur ne possit perueniri ad pacem ». Les analogies verbales (ici soulignées) attirent l'attention sur une probable proximité chronologique (l'Ep. 43 date des alentours de Pâques 251 : DUQUENNE, *Chronologie*, notamment p. 147-148 ; voir aussi Introd., p. 106-109).

3. *Rudes animas*. Adam et Ève se sont laissé d'autant plus aisément tromper par le Serpent qu'ils étaient de naïfs enfants, à peine créés.

danger est évident, et le cœur se prépare à l'avance pour le combat lorsque l'adversaire¹ avoue ce qu'il est. Il y a plus à redouter et à prendre garde devant un ennemi qui se déguise pour se glisser vers nous, lorsqu'à la faveur d'une trompeuse apparence de paix il s'approche sans se faire voir en rampant, d'où le nom de serpent^{f2} qu'il a reçu. Voilà comment il ruse sans cesse, comment il piège les hommes avec une fourberie voilée et dissimulée ; c'est ainsi que dès le commencement du monde il a aussitôt trompé, et abusé par des flatteries mensongères des âmes encore neuves³, à la crédulité sans méfiance ; c'est ainsi que, lorsqu'il a entrepris de tenter le Seigneur lui-même, recommençant en quelque sorte à venir en rampant et à tromper, il s'est déguisé pour l'approcher ; malgré cela il a été découvert et repoussé, et terrassé précisément parce qu'il avait été reconnu et démasqué^g.

f. Cf. Gn 3, 1 s. g. Cf. Mt 4, 3 s.

La *iunctura* « rudis anima » se lit ailleurs chez Cyprien pour désigner l'âme nouvellement née ; elle renvoie ici au thème de l'enfance d'Adam, attesté chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*ad Autol.* 2, 25) et chez IRÉNÉE (*e.g. Haer.* 4, 38, 1 ; *Dem.* 12) ; NOVATIEN, *Cib.* 2, 7 déclare les premiers hommes « et teneros et rudes », non pas sans doute, il est vrai, à cause de leur faiblesse, mais de leur innocence (cf. MATTEI, « L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites », *REAug* 38, 1992, p. 235-259, spéc. 251-252). - D'une manière générale, dans sa représentation du mythe originel, Cyprien se fait l'écho de la tradition antérieure. Voir *Zel.* 4 (76, 51 s.) : c'est par jalousie que Satan a provoqué la chute d'Adam, ne pouvant supporter que l'homme fût image de Dieu et sommet de la création, face à lui, qui n'était qu'un ange (cf. *Pat.* 19 ; comp. IRÉNÉE, *Haer.* 4, 40, 3 ; 5, 24, 4 ; *Dem.* 16 ; TERTULLIEN, *Pat.* 5, 5, source de CYPRIEN, *Pat.* 19). MATTEI, « *Angelus ad imaginem Dei ?* L'anthropologie de Tertullien : essai de synthèse et nouveaux aperçus par le biais de son angéologie [Avec une note conjointe sur Novatien] », *Augustinianum* 41, 2001, p. 291-327, spéc. 317-318.

2. Vnde nobis exemplum datum est ueteris hominis^a uiam fugere, uestigiis Christi uincens^b insistere^c, ne denuo incauti in mortis laqueum reuoluamur, sed ad periculum prouidi accepta immortalitate potiamur. Immortalitate autem potiri quomodo possumus, nisi ea quibus mors expugnatur et uincitur Christi mandata seruemus, ipso monente et dicente : *Si uis ad uitam uenire, serua mandata*^d, et iterum : *Si feceritis quod mando uobis, iam non dico uos seruos sed amicos*^e ? Hos denique fortes dicit et stabiles, hos super petram robusta mole fundatos, hos contra omnes tempestates et turbines saeculi immobili et inconcussa firmitate solidatos : *Qui audit*, inquit, *uerba mea et facit ea, similabo eum uiro sapienti qui aedificauit domum suam super petram : descendit pluuia, aduenerunt flumina, uenerunt uenti et inpegerunt in domum illam, et non cecidit ; fundata enim fuit super petram*^f. Verbis igitur eius

2, 1. *Test.* 3, 11 (102, 59 s.) ; *Virg.* 23 (H 204, 6). *Ep.* 11, 7, 2 [uetus homo] 2. *Pat.* 9 (123, 169-173) ; *Test.* 3, 39 (131-132, 2-6) ; *Zel.* 11 (81, 203-205) [uestigiis Christi insistere = I P 2, 21] 2. *Fort.* 11 (202, 18-20) ; *Pat.* 12 (125, 237-238) ; *Test.* 3, 6 (95, 15-17) [Christus uincens = Jn 16, 33] 9-12. *Virg.* 2 (H 188, 9-11). Cf. *Zel.* 12 (81, 215). *Ep.* 37, 4, 2 ; 55, 3, 1 12-16. *Test.* 3, 96 (169, 8-16)

2, 4 immortalitate² : -tem *PSJ¹H¹T¹V Hart* || 5 ea (et V) : in *HTh¹* (+ a P) || 7 uenire : peru- R || 8 quod : quae *pS¹* (= Vg) || 14 aduenerunt : et a. J et uenerunt P || 15 uenerunt (et V) : flauerunt *pHTh Bal* (= Vg ; 14 descendit - 16 super petram > e) || inpegerunt : infig- *SJ¹H¹T¹* || 16 fuit : erat *DeHTh* (= Vg)

1. *Super petram.* Naturellement, anticipation de la péricope matthéenne citée juste après (12-16), mais aussi, par jeu sur les mots, préparation du motif fondamental de l'« ecclesia super Petrum fundata »

2. L'exemple qui nous est donné là nous invite à ne pas suivre la voie du vieil homme^a, et à mettre nos pas dans ceux du Christ victorieux^{b,c}, afin de ne pas rouler de nouveau par défaut de méfiance dans les filets de la mort, mais de parer au danger et de recevoir l'immortalité et en prendre possession. Prendre possession de l'immortalité, comment le pourrions-nous, si nous n'observons pas les commandements du Christ, par lesquels la mort est forcée dans ses retranchements et vaincue, alors que lui-même nous avertit en ces termes : « *Si tu veux accéder à la vie, observe les commandements*^d », et encore : « *Si vous faites ce que je vous commande, je ne vous déclare plus mes serviteurs, mais mes amis*^e » ? Enfin, voici quels sont ceux qu'il déclare fermes et solides, édifiés sur le roc¹ grâce à de robustes assises, bien assurés contre toutes les tempêtes et les tornades du siècle grâce à une résistance que rien ne peut ébranler ni bousculer : « *Celui qui écoute*² *mes paroles, dit-il, et qui les met en pratique, je le comparerai à un homme sensé qui a bâti sa maison sur le roc : la pluie est tombée, les rivières sont arrivées jusque-là, les vents sont venus, et ils se sont jetés sur cette maison, et elle ne s'est pas écroulée, car elle avait été édifiée sur le roc*^f ». Donc nous devons nous attacher

a. Cf. *Ep.* 4, 22 b. Cf. *Jn* 16, 33 c. Cf. I P 2, 21 d. *Mt* 19, 17 e. *Jn* 15, 14-15 f. *Mt* 7, 24-25

(chap. 4, PT et TR). - Trois des allusions à *Mt* 7, 24-25 sont très proches, par leur libellé, du présent passage : *Virg.* 2 (« radicibus fortius fixi et domiciliis nostris *super petram robusta mole solidatis inconcussa ad procella et turbines saeculi stemus* ») ; *Ep.* 37, 4, 2 (« martyres Christi radicibus eius innixi, *super petram robusta mole fundati* ») ; *Ep.* 55, 3, 1 (« graues uiros et semel *super petram solida stabilitate fundatos* » ; je souligne les analogies). La 4^e (*Zel.* 12), comme *Vnit.* 2, connaît la séquence *Mt* 19, 17 / *Mt* 7, 24.

2. *Qui audit*, etc. Sur l'appui que la citation faite en *Test.* 3, 96 donne à la leçon *uenerunt* contre **flauerunt*, voir notes critiques.

insistere, quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit, qui non facit quod Christus facere praecepit ? Aut unde perueniet ad praemium fidei, qui fidem non uult seruare mandati ? Nutet necesse est et uagetur et, spiritu erroris abreptus, uelut puluis quem uentus excutit, uentiletur ; nec ambulando proficiet ad salutem, qui salutaris uiae non tenet ueritatem.

3. Cauenda sunt autem non solum quae sunt aperta atque manifesta, sed et astutae fraudis subtilitate fallentia. Quid uero astutius quidue subtilius quam ut Christi aduentu detectus ac prostratus inimicus^a, postquam lux gentibus uenit et sospitandis hominibus salutare lumen effulsit^b – ut surdi auditum gratiae spiritalis admitterent, aperirent ad Deum oculos suos caeci, infirmi aeterna sanitate reualescerent, clodi ad ecclesiam currerent, muti claris uocibus et precibus orarent^c – uidentem ille idola derelicta et, per nimium credentium populum, sedes suas ac templa

2, 17. *Laps.* 10 (226, 198) ; *Zel.* 11 (81, 202). *Ep.* 55, 19, 2 ; 58, 1, 3 [et docuit et fecit]. *Ep.* 63, 1, 1 [fecit et docuit = cod. *Veronensis lectio*] ; 63, 10, 3 [docuit et fecit]

3, 9-14. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 17 9-27. *Ibid.* 2, 38

2, 17 et docuit et fecit : docuit et fecit *ae* fecit et docuit *V* || 18 christum : -to *PSRJeV Hart* || 19 facere : fieri *RV*

3, 1 autem : + fratres dilectissimi *Bal* || 1-2 aperta atque manifesta et *V* || 3 subtilius : supt- *V* (ac sic semper deinceps de cunctis eiusdem familiae uerbis) || 7 deum : dominum *YaSJV Hart*, > *D* || suos : > *S* || sanitate : salute *e* || 8 clodi (et *V*) : claudi *pYa²PJ²eHT² Bal* || 9 ille et *V* || 10 ac : et *S Hart*

1. *Et docuit et fecit.* Lieu commun cyprien : le Christ a mis lui-même en pratique son enseignement. Adaptation d'une idée de Tertullien, pour qui les philosophes, à l'inverse, parlent sans agir, du moins en conformité avec leurs paroles (J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, p. 309-310). Mais le

à ses paroles, nous devons apprendre de lui et faire tout ce qu'il a enseigné et fait¹. D'ailleurs, comment prétendre qu'on croit au Christ si on ne fait pas ce que le Christ a prescrit de faire ? Ou bien où prendra-t-on le moyen de parvenir au prix promis à la foi, si on refuse de se garder fidèle au commandement ? Il est fatal alors qu'on flotte et qu'on aille en tout sens, et que sous l'emprise de l'esprit d'erreur, comme la poussière que le vent soulève, on soit emporté dans le vent ; et on ne gagnera rien pour son salut à s'être mis en route, si on ne demeure pas sur le vrai chemin du salut.

3. Nous ne devons pas prendre garde seulement aux dangers francs et évidents, mais aussi à ceux qui nous trompent par la subtilité d'une fourberie astucieuse. Qu'y avait-il en effet de plus subtil ou de plus astucieux, pour l'Ennemi démasqué et terrassé par la venue du Christ^a, quand la clarté fut venue pour les nations et que la lumière du salut eut brillé sur les humains pour les sauver^b – et alors les sourds pouvaient entendre annoncer la grâce de l'Esprit, les aveugles ouvraient leurs yeux à Dieu, les malades guéris par l'éternelle santé retrouvaient leurs forces, les boiteux couraient à l'assemblée de l'Église, les muets élevaient une voix claire pour se mettre à prier^c – oui, qu'y avait-il de mieux pour lui, en voyant les idoles délaissées, et le désert où un peuple immense de croyants abandonnait ses demeures et ses temples, que d'imaginer une fourberie

a. Cf. 1 Jn 3, 8 b. Cf. Lc 2, 32 c. Cf. Is 35, 5-6 ; Mt 11, 4-5 (et //)

topos éthique et polémique recèle, dans la simplicité de ses mots, une sotériologie implicite : le Christ n'est pas seulement un Maître qui parle (« magister caelestis » : *infra*, 3, 29), il est un Sauveur qui agit (« auctor et doctor » : *Ep.* 63, 1, 1 – cf. n. c. 9). Avec un corollaire ecclésiologique : l'évêque martyr, *alter Christus*, réalise dans le don de sa vie ce qu'il a prêché et sacramentellement célébré : voir *Ep.* 81.

deserta, excogitauerit nouam fraudem ut sub ipso christiani
 12 nominis titulo fallat incautos ? Haeresis inuenit et schismata
 quibus subuerteret fidem, ueritatem corrumperet, scinderet
 unitatem. Quos detinere non potest in uiae ueteris caecitate,
 16 circumscribit et decipit ; noui itineris errore rapit de ipsa
 ecclesia homines et, dum sibi adpropinquasse iam lumini
 atque euasisse saeculi noctem uidentur, alias nescientibus
 tenebras rursus infundit ut, cum euangelio Christi et cum
 obseruatione eius et lege non stantes, christianos se uocent
 20 et ambulantes in tenebris habere se lumen existiment^d ;
 blandiente aduersario atque fallente qui, secundum apostoli
 uocem, transfiguratur se uelut angelum lucis et ministros
 subornat suos uelut ministros iustitiae^e, adserentes noctem
 24 pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu
 spei, perfidiam sub praetexto fidei, antichristum sub
 uocabulo Christi, ut dum uerisimilia mentiuntur, ueritatem
 subtilitate frustrentur. Hoc eo fit, fratres dilectissimi, dum
 28 ad ueritatis originem non reeditur, nec caput quaeritur, nec
 magistri caelestis doctrina seruatur.

3, 12. *Infra*, 12 (21) ; 19 (10-11). *Zel.* 6 (78, 112). *Ep.* 55, 15, 1 ; 59,
 5, 1 ; 66, 5, 1 ; 69, 1, 2 ; 71, 2, 1 [*haeresis et schismata*] 20. *Test.*
 3, 3 (91, 46-47) ; *Zel.* 11 (81, 192-194) 28-29. *Infra*, 5 (25-26) ;
 12 (22-23) ; 19 (1-3). *Fort.* 11 (206, 107). *Ep.* 63, 1, 1 [*Christus magister ;*
radix atque origo dominicae traditionis]

3, 12 h(a)eresis (et V) : h(a)ereses pYPJDe h(?) Bal Hart || 13 fidem :
 et fidei HTb || corrumperet : + et DHT || 16 lumini : lumen RHTh
 || 23 suos subornat DHTb || 25 praetexto (et V) : -tu pPJ²DeH²T²
 Bal || 29 magistri : -sterii SJeV Hart

1. *Haeresis... et schismata.* Sur *haeresis* et *schisma*, voir Appendice
 2, n. c. 4.

d'un nouveau genre qui, sous le couvert même du nom
 chrétien, tromperait des gens sans méfiance ? Il a inventé
 les dissidences et les schismes¹ pour ruiner la foi, altérer la
 vérité, briser l'unité. Lorsqu'il ne peut retenir les gens dans
 l'aveuglement de la voie ancienne, il les circonviert et les
 abuse ; en les égarant sur un chemin nouveau, il se saisit
 de victimes dans l'Église même, et tandis qu'elles croient
 être parvenues déjà presque à la lumière et avoir échappé
 à la nuit du siècle, il répand sur elles à leur insu d'autres
 ténèbres une seconde fois, si bien que, tout en rompant
 avec l'Évangile du Christ, avec son service et sa loi, elles se
 donnent le nom de chrétiens et croient posséder la lumière
 alors qu'elles marchent dans les ténèbres^d, cela par l'effet des
 flatteries et des tromperies d'un Adversaire qui, selon le mot
 de l'Apôtre, se métamorphose en ange de clarté et déguise
 ses ministres en ministres de justice^e : ils font passer la
 nuit pour le jour, le trépas pour le salut, la renonciation à
 tout espoir sous le voile de l'espérance, l'infidélité sous le
 manteau de la foi, l'Antichrist sous l'appellation de Christ,
 et ainsi avec des mensonges qui ont la couleur du vrai
 ils changent astucieusement la vérité en illusion. Voilà ce
 qui arrive, frères bien-aimés, lorsqu'on ne remonte pas à
 l'origine de la vérité, qu'on ne recherche pas sa source²,
 qu'on ne garde pas l'enseignement du maître céleste.

d. Cf. 1 Jn 2, 9.11 e. Cf. 2 Co 11, 14-15

2. *Veritatis originem... caput.* Voir *infra*, 5 : « caput et origo » ;
 12 : « ueritatis caput atque origo » ; comp. *Ep.* 63 : « radix atque origo »
 (*app. loc. par.*). Ici, comme en 12 (et *Ep.* 63), il s'agit de revenir au
 Christ « auctor et doctor ». En 5, l'idée est plus complexe : il s'agit
 sans doute de l'Église œcuménique, contredistinguée *in abstracto* de
 ses implantations particulières (comp. *Fort.* 11 [*app. loc. par.*] ; sur ce
 texte, voir *Introd.*, p. 104-105), mais considérée dans son rapport à ce
 (ou celui) qui la fonde : car la fécondité de l'Église lui est octroyée
 (n. c. 11).

4. Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio ueritatis; loquitur Dominus ad Petrum: 4 *Ego tibi dico*, inquit, *quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non uincunt eam. Tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaueris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solueris super* 8 *terram erunt soluta et in caelis*^a.

Et idem post resurrectionem suam dicit illi: ecclesiam et, quamuis apos-

4, 3-8. *Fort.* 11 (206, 108); *Pat.* 9 (123, 168); *Virg.* 10 (H 194, 26). *Ep.* 33, 1, 1; 43, 5, 2; 57, 1, 1; 59, 7, 3; 66, 8, 3; 70, 3, 1; 71, 3, 1; 73, 7, 1; 73, 11, 1; 75, 16, 1; 75, 17, 1 9. (TR). *Ep.* 73, 11, 1 [*super unum*]

4, 3 s. Cf. PACIAN. BARCIN., *Ep. ad Simpr.* 3, 11, 6 3-8-9-26. (TR) Cf. ISID. HISPAL., *De ecclesiasticis officiis* 2, 5

4, 1 quae: quam *h* quod *J* || 2 non opus est *V* (?) || 3 compendio: *ium aT²* || 4 tibi dico: d. t. *RT* (= *Vg*) || *anie* quia *add.* *petre JHTh* || *istam*: hanc *T Bal* (= *Vg*) || 6 tibi dabo: d. t. *Sf Hart* et t. d. *eHh Bal* (= *Vg*) et d. t. *J* || 8 caelis: + et idem (eidem *V?* ideo *J* iterum *Bal*) post resurrectionem suam dicit pasce oues meas *JeV* (?) *Bal* || PT 9-33 hunc qui inde a Bévenot « Primacy Text » uulgo nuncupatur miscuit « Textui Recepto » *Bal*, in apparatu critico tantum posuit *Hart* || 9 idem: eidem *Hh²* iterum eidem *Bal* || 10 illi: > *H²T²h²* || TR 9 super unum aedificat ecclesiam et *V* || aedificauit *e* || 10 ecclesiam: + et illi pascendas oues mandat *Je*

1. *Compendio ueritatis*. Le « résumé de la vérité », ou le « moyen court » qui la manifeste, est à la fois le geste du Christ et la parole (Mt 16, 18) qui l'accompagne: l'investiture conférée à Pierre seul pour rendre l'*unitas* plus immédiatement perceptible. - Éloge de la concision et de sa force démonstrative (alors que le mensonge est verbeux): vieux motif rhétorique, peut-être emprunté à TERTULLIEN (*An.* 2, 7; *Marc.* 4, 28, 3; *Virg.* 4, 4; FREDOUILLE, *Conversion*, p. 32-34; E. SCHULZ-FLUEGEL, éd. *Virg.*, SC 424, 1997, p. 213-214). Voir aussi *Introd.*, p. 42-43.

2. *Ego tibi dico*, etc. Dans la masse des utilisations que Cyprien fait de Mt 16, 18-19, une seule citation explicite: *Ep.* 33, 1, 1. Sur l'établissement du texte, voir notes critiques.

4. Si l'on regarde les choses attentivement et en pesant bien, il n'est pas besoin de débattre et argumenter longuement. La démonstration qui emporte l'adhésion se tire facilement d'une vérité qui tient en peu de mots¹; le Seigneur s'adresse ainsi à Pierre: « Je te dis, moi², que tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église, les puissances des enfers ne triompheront pas d'elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, ce que tu auras lié sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié aussi dans les cieux³. »

Et³ après sa résurrection C'est sur un seul qu'il il lui dit encore: « Pais mes édifie l'Église. Et bien

a. Mt 16, 18-19

3. *Et idem* (PT) / *Super unum* (TR). Sur les deux recensions et leur très probable commune authenticité cyprienne, voir *Introd.*, p. 89 s. Une comparaison met en évidence les éléments suivants. (1) Du point de vue grammatical, l'une et l'autre version est bâtie sur la figure de l'antithèse: *quamuis...tamen; utique...sed* (quoique tous les apôtres soient égaux, Pierre cependant fut distingué le premier): dans les deux cas il s'agit de souligner l'*unitas* dont Pierre est le signe. Le TR se borne à expliciter ce qui restait enveloppé dans le prétendu PT: l'ordre chronologique des paroles du Christ signifie qu'il n'y a pas, entre Pierre et les apôtres, de différence de pouvoirs, mais que Pierre a été investi avant les autres parce que l'investiture d'un seul était la mise en évidence de l'*unitas*; il n'y a de différence que dans le temps. On ne saurait postuler entre les deux versions une divergence de fond. (2) Le matériel biblique montre cependant que les accents sont différemment distribués (PT: Mt 16, 18-19/Jn 21, 17; TR: Mt 16, 18-19/Jn 20, 21-23/Ct 6, 9/Ep 4, 4-6). PT, par la citation conjointe de Mt 16 et Jn 21, souligne le « privilège » de Pierre; TR, par le recours à Jn 20, souligne l'égalité des apôtres et, par l'utilisation de Ct 6 et Ep 4, appuie encore davantage sur le thème de l'unité, mais sans référence au rôle de Pierre. Parallèlement, les termes *primatus* et *cathedra* ne figurent pas dans le TR; au lieu de « hanc Petri unitatem » se lit « hanc ecclesiae unitatem »; les renvois à Ct 6, 9 et Ep 4, 4-6 débouchent sur une ferme invite, qu'ignore le PT, à la cohésion de l'épiscopat universel. (3) La totalité de ces constatations ne semble devoir bien se comprendre que dans la perspective que BÉVENOT, après d'autres, a dégagée: la réécriture par Cyprien

12 *Pasce oues meas*^b. Super illum
aedificat ecclesiam et illi
pascendas oues mandat et,
quamuis apostolis omnibus
16 unam tamen cathedram
constituit et unitatis
originem atque rationem sua
auctoritate disposuit. Hoc
20 erant utique et ceteri quod
tolis omnibus post resurrec-
tionem suam parem potes-
tatem tribuat et dicat:
*Sicut misit me Pater et ego
mitto uos. Accipite Spiritum
sanctum: si cuius remiseritis
peccata remittentur illi; si cuius
tenueritis tenebuntur*^c, tamen,
ut unitatem manifestaret,
unitatis eiusdem originem

4, 11. (PT) *Virg.* 10 (H 194, 25-26) [Jn 21, 17/Mt 16, 18]. *Ep. inter Cypr.* 8, 1, 2 [Jn 21, 17] 16.23.30. (PT) *Ep.* 59, 14, 1 [*una cathedra; cathedra Petri*] 17-18. (PT) *Ep.* 70, 3, 1 [unitatis origo atque ratio] 14-18. (TR) *Ep.* 73, 7, 1-2; 75, 16, 1 [Mt 16, 18/Jn 20, 21-23]. Cf. *Ep.* 69, 11, 1

4, 19-27. (PT) Cf. BEDA VEN., *Hom.* 2, 22 19-29. (TR) ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 3. Cf. PELAGIUS PP. I, *Ep.* 39

4, PT 11 illum : + unum *Bal* || 12 ecclesiam : + suam *Bal* || 13 oues : + suas *Bal* || TR 16 cuius (*et V*) : cui *aSR²T²b²* || 17 remittentur : -tuntur *YaRb* (= *Vg*) || cuius (*et V*) : cui *R²* || 18 tenueritis : ret-*pe* (= *Vg*) || tenebuntur : retenta sunt *e* (= *Vg*) || 19 manifestaret : + unam cathedram constituit *Bal* (= *PT*) || 20 eiusdem : eius *aRD* ||

lui-même d'un PT mal interprété, et cela dans des circonstances où l'épiscopat légitime se divisait. Ce qui correspond bien au temps de la controverse baptismale. Et les parallèles intracypriens concernant le matériel biblique propre au TR vont dans ce sens. (4) C'est une interprétation abusive que de donner au PT un sens « romain » : dans le PT comme dans le TR, Cyprien n'a en vue que l'*exemplum Petri*; dans le PT comme dans le TR deux thèmes théologiques seulement sont développés, de manière au demeurant indissoluble : unicité de l'Église universelle gouvernée par les évêques dans l'unité, unité de chaque Église locale gouvernée par son unique évêque. (5) Il n'est pas exact de juger le PT moins bien intégré au contexte ; la question ne se pose pas pour le contexte antécédent ; pour le contexte subséquent, il est vrai que PT ne fait allusion qu'au collège apostolique et que l'évocation de l'« unique épiscopat » (5, 11-12 : « *Episcopatus unus est,*

brebis^{b1} » ; c'est sur lui qu'il édifie l'Église, et il lui confie ses brebis à paître. Et bien qu'il attribue à tous les apôtres un pouvoir égal, il a établi pourtant une chaire² unique, et son autorité a mis ainsi en place l'origine et le régime de l'unité. Bien sûr les autres aussi étaient ce que fut

qu'après sa résurrection il attribue à tous les apôtres un égal pouvoir, et qu'il leur dise : « *Comme le Père m'a envoyé*³, moi aussi je vous envoie. Recevez l'Esprit saint ; si vous remettez les péchés de quelqu'un, ils lui seront remis, si vous les retenez à quelqu'un, ils lui seront retenus^c », cependant, pour bien faire voir l'unité,

b. Jn 21, 17 c. Jn 20, 21-23

etc. ») semble marquer un glissement plus brutal qu'en TR ; mais le passage du collège apostolique au collège épiscopal est naturel chez Cyprien, qui identifie ministère apostolique et ministère épiscopal (*Ep.* 3, 3, 1). (6) Argument subsidiaire. Sur un autre plan, il y a identité entre PT et TR : la façon d'envisager la *potestas* des apôtres (et des évêques) – même si, là encore, les modifications du matériel biblique montrent un déplacement des préoccupations en raison des circonstances. Voir n. suiv.

1. *Pasce oues meas* (PT). Cyprien n'exploite véritablement Jn 21, 17 qu'ici et en *Virg.* 10, et dans les deux cas couplé avec Mt 16, 18 (*app. loc. par.* ; ajouter sans doute une allusion à Jn 21, 17 en *Zel.* 12, pour justifier le nom d'agneaux et de brebis donné par le Christ à ses fidèles : Mt 16, 18 n'apparaît pas). Or, *Virg.* est à dater du début de l'épiscopat de Cyprien (249) : *NHLL* 4, § 478, p. 604. - La *potestas* de Pierre (et des apôtres) consiste identiquement dans le *pouvoir des clés* et la charge de *pasteur*. Cette dernière notion, qui renvoie à Ez 34, revient souvent chez Cyprien : en particulier *Ep.* 68, 4, 1 s. intègre dans son contenu la sollicitude dont les évêques ont à faire preuve en accueillant les pécheurs, pour ne pas les acculer au désespoir. *Vnit.* 4 PT pourrait donc suggérer, à travers la *potestas* des apôtres, le droit éminent des évêques à régler, avec prudence et par la concertation, la question des *lapsi*. Ce qui cadrerait avec la situation du printemps-été 251, et aiderait à dater le PT.

2. *Cathedram* (PT). Sur *cathedra*, voir Appendice 2, n. c. 5.

3. *Sicut misit me, etc.* (TR). Jn 20, 21-23 ne se rencontre ailleurs chez Cyprien que dans des lettres baptismales (voir *app. loc. par.*).

fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur ;
 24 et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unianimi consensione pascatur. Hanc
 28 Petri unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ? Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est,
 32 deserit, in ecclesia se esse confidit ?

ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in *Cantico Cantorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit : Vna est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa*

4, 21. (PT) *Pat.* 19 (129, 368) ; *Test.* 2, 1 (29, 20 ; 30, 37). *Ep.* 69, 8, 3 ; 71, 3, 1 ; 73, 25, 3 [*primatus*] 24-25. (PT) *Ep.* 59, 14, 2 ; 68, 4, 2 [*omnes pastores - unus grex*]. Cf. *etiam infra*, 8 (4-6) 34-36. (TR) *Ep.* 69, 2, 1

4, 21-27. (PT) / 27-28. (TR) PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2 (*ad episcopos Histriae*), 21 22-26. (TR) Cf. LEO MAGNUS PP. I, *Ep.* 14, 11 30-33. (PT) / 36-38. (TR) PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2, 22

4, PT 28 petri et pauli MQ || TR 24 fuit : + et DV || 27-28 proficiscitur : + et primatus petro datur Bal (= PT) || 28 ecclesia christi : christi > V una ecclesia christi et cathedra Bal || 30 etiam : > ST || 35 matri : -is aD (=Vg) ||

1. *Primatus* (PT). Sur *primatus*, voir Appendice 2, n. c. 6.

2. *Grex unus* (PT). Allusion à Jn 10, 16, cité 8, 4-5. Désigne ici l'Église universelle. Mais au chap. 8 il s'agit de l'unique troupeau que mène un unique évêque, c'est-à-dire d'une communauté locale. Le passage de l'un à l'autre aspect est facile, et en *Vnit.* 4 PT (comme TR) l'explicite mention du premier entraîne *ipso facto* l'évocation du second. Pareillement, par une identique allusion à Jn 10, 16, *Ep.* 68, 4, 2 (« même si les pasteurs que nous sommes sont nombreux, nous ne paissions qu'un seul troupeau », *etsi pastores multi sumus, unum tamen*

Pierre, mais il est donné à Pierre d'être le premier¹, et une unique Église, une chaire unique sont mises sous nos yeux. Tous sont pasteurs, mais on ne donne à voir qu'un troupeau², fait pour être gardé dans un accord unanime par tous les apôtres. Celui qui ne maintient pas cette unité présente en Pierre croit-il maintenir la foi ? Celui qui abandonne la chaire de Pierre, sur qui l'Église a été fondée, peut-il avoir confiance qu'il est dans l'Église ?

son autorité a mis en place pour cette même unité une origine partant d'un seul. Bien sûr les autres apôtres étaient ce que fut Pierre, dotés d'une égale possession commune de l'honneur et du pouvoir³, mais au point de départ il y a l'unité, pour qu'il soit mis sous nos yeux que l'Église du Christ est une. Ce caractère unique de l'Église, l'Esprit saint le met aussi en évidence dans le *Cantique des Cantiques* en faisant parler le Seigneur en ces termes : « *Unique est ma colombe⁴, ma parfaite, elle est unique pour sa mère, exquise pour celle*

gregem pascimus), très proche du présent texte, vise l'Église universelle et *Ep.* 69, 5, 1 l'unicité de pasteur à la tête d'une communauté locale. Rapprocher aussi *Ep.* 59, 14, 2 (« à chaque pasteur une part du troupeau <est> attribuée », *singulis pastoribus portio gregis <est> adscripta*).

3. *Et honoris et potestatis* (TR). Les deux mots sont synonymes (cf. *Ep.* 3, 3, 3 : « potestas honoris » ; 54, 24, 4 : « potestas (et) honos » ; 73, 2, 1 : « potestatis honos »). Opposer la différenciation que met entre eux Léon le Grand, justement dans un souvenir du présent texte (*app. test.*). - Il s'agit du pouvoir des clés, comme en PT (*supra*, p. 179, n. 1), mais ici sans référence à la fonction pastorale : ce qui appuierait l'hypothèse de l'autonomie du TR par rapport aux événements de 251. Plus loin (5, 3 TR), de façon convergente, emploi du terme *episcopus*. - Sur *potestas et honor* chez Cyprien, voir R. SEAGRAVES, *Pascentes cum Disciplina : A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Fribourg (Suisse) 1993, *passim* et spéc. p. 35 s. (*honor*).

4. *Vna est columba mea, etc.* (TR). Sur la colombe symbole de l'Église, voir *infra*, p. 199, n. 2. - Ct 6, 9 ne se rencontre ailleurs chez Cyprien que dans une lettre baptismale (*app. loc. par.*) - en un

36

genetrici suae^d. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit, quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Vnum corpus et unus Spiritus, una spes uocationis uestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus*^e?

40

44

5.

Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus

4, 43. (TR) *Infra*, 7, 1. *Ep.* 69, 6, 1; 73, 11, 2; 74, 11, 2; 74, 11, 3. Cf. etiam *Ep. inter Cypr.* 75, 14, 2 [*sacramentum unitatis*] 43-47 *Infra*, 11 (14); 23 (20-21). *Praesertim Ep.* 43, 5, 2; 70, 3, 1; 74, 11, 1. Cf. etiam *Ep.* 71, 1, 2; 75, 24, 3; 75, 25, 3. *Vid. adn. (ad Sent. episc. refertur)*

5, 1 s. (TR) *Ep.* 70, 3, 3; 73, 11, 2; 73, 20, 2; 73, 22, 3 [*imprimis: praesidere*]. Cf. etiam *Sent. episc.*, 21; 23; 36

5, 1-7. (TR) ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 3.19

4, 36 *genetrici et V* || 42 *idem et V*

temps où il se montre soucieux de souligner l'unicité de l'Église: détail qui renforce l'hypothèse que le TR aurait été composé alors par le Carthaginois, contre les interprétations « pontificalistes » qu'Étienne et les siens pouvaient tirer du PT. C'est d'ailleurs dans ce temps (et lui seul: *infra*, p. 184, n. 5) que le *Cantique* fournit à Cyprien d'autres réminiscences insistant sur l'exclusion: l'Église « jardin fermé », « source scellée », *hortus conclusus, fons signatus* (Ct 4, 12) – métaphores de la clôture, et invoquées comme telles (*Ep.* 69, 2, 1, qui couple Ct 6, 9 et 4, 12; 74, 11, 2; cf. *Ep. inter Cypr.* 75, 15, 1; 23, 1).

qui l'a enfantée^d. » Celui qui ne maintient pas cette unité de l'Église croit-il maintenir la foi? Celui qui s'oppose à l'Église et qui lui résiste, peut-il avoir confiance qu'il est dans l'Église, alors que le bienheureux apôtre Paul lui aussi enseigne la même doctrine et présente le mystère de l'unité¹ en ces termes: « *Un seul corps*² et un seul Esprit, une seule espérance attachée à votre vocation, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu^e »?

5.

Voilà l'unité que nous devons tenir et défendre avec fermeté, surtout nous les

d. Ct 6, 9 e. *Ep.* 4, 4-6

1. *Sacramentum unitatis* (TR). Sur *sacramentum unitatis*, voir Appendice 2, n. c. 7.

2. *Vnum corpus, etc.* (TR). *Ep.* 4, 4-6 se rencontre ailleurs chez Cyprien, surtout (mais pas tout à fait exclusivement: *app. loc. par.*) dans des lettres baptismales; la péripécie est sollicitée d'abondance en *Sent. episc.* (19 allusions ou citations). Dans cette masse, relever *Ep.* 70, 3, 1: « ... puisqu'il y a un seul baptême, un seul Esprit saint, et une seule Église fondée par le Christ Notre-Seigneur sur Pierre, en qui se trouve l'origine et le régime de l'unité (*una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata*) » (référence à Mt 16, 18 et expression identique à *Vnit.* 4, 17-18 PT; voir CLARKE, t. 4, p. 204, n. 16).

maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indiuissum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei ueritatem perfida praeuaticatione corrumpat.

Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur: quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno riuu plurimi defluunt, numerositas licet diffusa uideatur exundantis copiae largitate, unitas tamen seruatur in origine. Auelle radium solis a corpore diuisionem lucis

5, 11-28. FLOR. LUGD., *Or. in concilio Carisiensi (Quierzy) habita* 14-21. Cf. OPTAT. MILEU., 2, 9, 1-2 18-21. AUG., *C. Cresc.* 2, 33, 42

5, TR 5 quoque: > V || 6-7 indiuissum probemus: indiuissum probemus p || 9 fidei ueritatem: fidem ueritatis S Hart || perfida: -diae V || 12 ecclesia: + quoque Bal || quae: quam dominus in christo instituit. haec p || 14 robur SY¹P¹H¹Th¹ (arbor h²) || 18 corpore: + et V

1. *Episcopi qui in ecclesia praesidemus* (TR). Sur *episcopus* et *praesidere*, voir Appendice 2, n. c. 8.

2. *Episcopatum* (TR). « Charge épiscopale ». Comp. surtout *Ep.* 55, 24, 2; autres réf. et bibliogr. dans V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Rome 1969, p. 84-85, n. 56.

3. *Fraternitatem* (TR). Sur *fraternitas*, voir Introd., p. 53, renvoyant à M. DUJARIER, *L'Église-fraternité*. Le mot se lit aussi en 9, 10; 12, 18; 14, 18.

4. *Episcopatus, etc.* Sur cette formule, et notamment la locution *in solidum*, voir Appendice 2, n. c. 9.

évêques, qui exerçons la présidence¹ dans l'Église, afin d'apporter la preuve que la charge épiscopale² elle aussi est une et sans division. Que personne ne trompe les frères³ par un mensonge, que personne n'altère la vérité de la foi par une perfide trahison!

L'épiscopat⁴ est un, et chaque évêque en tient une partie en indivision. L'Église est une, tout en devenant multitude quand elle s'élargit par la croissance que lui procure sa fécondité: c'est de cette manière⁵ que les rayons du soleil sont multiples mais sa lumière unique, que les branches d'un arbre sont multiples mais son tronc unique, bien planté sur une racine qui tient bon, et que, lorsque d'une fontaine unique l'eau s'écoule en d'innombrables ruisseaux, bien que leur profusion apparaisse dispersée à cause de la générosité d'une abondance débordante, leur unité est malgré tout préservée dans leur source. Sépare du corps du

5. *Quomodo solis, etc.* Les comparaisons naturelles (soleil et rayon; arbre et rameau; source et ruisseau), auxquelles *Vnit.* 5 donne une portée ecclésiologique, sont dans Tertullien, mais avec une valeur exclusivement trinitaire (e.g. *Prax.* 8, 5-7: prolation du Fils et de l'Esprit; 22, 6: prolation du Fils). Toutes choses en quoi Tertullien à son tour dépend de ses prédécesseurs (Apologues, Justin surtout; pour *Prax.*, tradition « du Paraclète », c'est-à-dire montanisme; Irénée ne reprend pas ces images à son compte, mais il signale des spéculations gnostiques qui s'en rapprochent): sur ces comparaisons, leur valeur trinitaire et leur origine complexe, chez Tertullien et avant lui, voir J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol. Paris 1966-1969, t. 3, p. 975 s. - M. RÉVEILLAUD (éd. *Or.*, Paris 1964, p. 19 s.) croit déceler dans les mots *arbor* et *fons* une réminiscence de Ct 4, 12 (de même dans *sponsa* utilisé *infra*, 6, 1): il en déduit que l'enchaînement Ct 6, 9/Ct 4, 12/1 P 3, 20, constaté en *Vnit.* 4 TR-6, et qui se retrouve en *Ep.* 69 et 75, suggère l'existence de *Testimonia inedita* d'origine orientale (Firmilien connaît l'enchaînement) et garantit l'authenticité

20 unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus
 24 germinare non poterit; a fonte praecide riuum, praecisus
 28 arescit. Sic et ecclesia, Domini luce perfusa, per orbem
 totum radios suos porrigit, unum tamen lumen est quod
 ubique diffunditur nec unitas corporis separatur; ramos
 suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit;
 profluentes largiter riuos latius spandit, unum tamen caput
 est et origo una, et una mater fecunditatis successibus
 copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu
 eius animamur.

6. Adulterari non potest sponsa Christi^a, incorrupta est et
 pudica: unam domum nouit, unius cubiculi sanctitatem casto
 pudore custodit. Haec nos Deo seruat, haec filios regno quos
 4 generauit adsignat. Quisque ab ecclesia segregatus adulterae
 iungitur, a promissis ecclesiae separatur, nec perueniet ad

5, 25-26. *Supra*, 3 (28); *infra*, 12 (23). *Ep.* 74, 10, 2 [caput et
 origo]

6, 1. *Ep.* 43, 4, 3. Cf. *etiam Sent. episc.* 49 [adulterari non potest sponsa
 Christi] 1-2. *Ep.* 73, 11, 2 [ecclesia incorrupta et pudica] 3-4. *Ep.*
 74, 6, 1-2 [filios generare]

5, 21-22.23-24. *AUG.*, *C. Cresc.* 3, 65, 73; *C. Gaud.* 2, 13, 14. Cf. *Ep.*
 108, 11 21-27 *AUG.*, *C. Cresc.* 2, 33, 42; *C. Gaud.* 2, 2, 2 23-
 24. *AUG.*, *C. Cresc.* 3, 58, 64

6, 1-10. *FULG. RUSP.*, *De remissione peccatorum* 1, 21, 1 11-
 14. *ANON. ANTIGREGORIANUS*, *De unitate ecclesiae conseruanda* 1,
 7 11-12. *Liber Scintillarum* (DEFENSOR) 2, 53

5, 20 fonte: fron- *Bal* || 21 arescit et *V* || 24 copiam *H¹T¹* || 25
 spandit (et *V*): pandit *YaPJe Hari* (cf. *Florus*) expandit *RDHT² Bal*
 (cf. *Aug.*, *C. Gaud.*) || 27 copiosa: gloriosa *V*

6, 4 generauit: -rat *R* || quisque: quisquis *Bal* || segregatur *eTh* ||
 5 perueniet et *V*

soleil un de ses rayons, l'unité de sa lumière ne se laisse
 pas diviser; casse à l'arbre une branche, la branche cassée
 ne pourra bourgeonner; coupe de la fontaine un ruisseau,
 après la coupure il s'assèche. De même l'Église, inondée de
 la clarté du Seigneur, étend ses rayons à travers toute la
 terre¹ et c'est pourtant une unique lumière qui partout se
 répand sans que l'unité du corps soit divisée; elle déploie
 ses branches sur le monde entier grâce à l'abondance de sa
 fertilité; elle étale largement des ruisseaux au flot généreux,
 pourtant il n'y a qu'une source et une origine, et une mère²
 unique riche des fruits renouvelés de sa fécondité: de son
 enfantement nous recevons la naissance, de son lait la
 nourriture, de son Esprit la vie.

6. Il est impossible de rendre adultère l'épouse³ du
 Christ^a, rien ne vient endommager sa pudeur, elle ne
 connaît qu'une maison, une seule chambre dont avec une
 chaste pudeur elle protège la sainteté. Elle nous garde
 sains et saufs pour Dieu, elle marque pour le Royaume
 les fils qu'elle a mis au monde. Quiconque se sépare de
 l'Église pour s'unir à l'adultère se retranche des promesses
 faites à l'Église, et il n'accédera pas aux récompenses que

a. Cf. 2 Co 11, 2; Ep 5, 23 s.

du seul TR, le PT, qui ignore Ct 6, 9, rompant cet ensemble. Mais
 on ne voit pas que Ct 4, 12 affleure en *Vnit.* 5-6: le remploi de
 Tertullien suffit à expliquer les images (d'ailleurs, un arbre n'est pas
 un jardin!) et le titre *sponsa* est attiré par le titre *mater*. Au vrai, la
 seule parenté entre *Vnit.* et les lettres baptismales consiste dans les
 citations de Ct 6, 9 (4 TR) et 1 P 3, 20: ce qui confirme l'hypothèse
 d'une rédaction postérieure du TR.

1. *Per orbem totum... in uniuersam terram.* Allusion on ne peut
 plus claire à l'œcuménicité de l'Église, dont l'expression a particuliè-
 rement frappé Augustin dans la controverse donatiste (*app. test.*).

2. *Mater.* Sur *mater ecclesia*, voir Appendice 2, n. c. 10.

3. *Sponsa.* Seule occurrence en *Vnit.* du terme *sponsa*, par ailleurs
 banal chez Cyprien (e.g. *Test.* 2, 19; *Ep.* 52, 1, 3; 74, 6, 2) pour
 désigner l'Église.

Christi praemia qui relinquit ecclesiam Christi: alienus est, profanus est, hostis est. Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit euadere quisque extra arcam Noe fuit^b, et qui extra ecclesiam foris fuerit euadet. Monet Dominus et dicit: *Qui non est mecum aduersus me est, et qui non mecum colligit spargit*^c. Qui pacem Christi et concordiam rumpit, aduersus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Dicit Dominus: *Ego et Pater unum sumus*^d, et

6, 6-7. Ep. 55, 8, 5; 69, 5, 1; 71, 2, 3; 73, 10, 2 [*alienus, profanus, hostis uel inimicus*] 7-8. Ep. 74, 7, 2 [*habere Deum patrem, ecclesiam matrem*] 8-9. Ep. 69, 2, 2; 74, 11, 3; 75, 15, 2 [*arca Noe*] 10-11. Test. 3, 86 (164, 7-8). Ep. 43, 5, 2; 69, 1, 2; 70, 3, 2; 75, 14, 2. Sent. episc. 11; 24 (cf. etiam 17; 21; 51; 87) 14. Ep. 69, 5, 1

6, 11-16. FULG. RUSP., *Responsiones ad Arianos* 10, 9 14-16. FAC. HERM., *Pro defensione Trium Capitulorum* 1, 3, 13

6, 6 praemium HT || relinquit: reliquit Hart derelinquit De || 7 iam: > YPRE Hart (cf. Fulg. Rusp.) || 9 quisque: quisquam qui Bal || noe: + tunc V || 10 euadet: -dit YaP RDHTb Bal Hart || 11 aduersum YaDhb || spargit: dis- aR || 13 facit: sentit T¹

1. *Habere iam*, etc. *Sententia* célèbre, qui se retrouve quasi *ad uerbum* en Ep. 74 (*app. loc. par.*): « Vt habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem ». L'inspirateur immédiat de ce *theological joke* doit être Tertullien, e.g. Or. 2, 6: « *Moi et le Père, est-il dit, nous sommes un* ». La mère Église non plus n'est pas oubliée: car père et fils impliquent mère, vu que sans mère il n'existe ni père ni fils ». - Sur l'imagerie (*Dieu Père, Église Mère/Église épouse du Christ*) mise en œuvre dans cette *sententia*, et plus largement dans ce chapitre, voir Appendice 2, n. c. 11.

2. *Arcam Noe*. Première en *Vnit.* des figures bibliques de l'Église, qui disent et la cohésion et le rejet, illustrant l'ambiguïté du concept d'*unitas* et la complexité de l'ecclésiologie cyprienne, à la fois exclusiviste et compréhensive: l'arche de Noé, qui sauve ceux qu'elle renferme, mais laisse aller à la mort ceux qui n'y entrent pas. Cyprien ne recourt ailleurs à cette interprétation typologique que dans les lettres sur le rebaptême (*app. loc. par.*). Il ne l'a pas inventée: voir e.g. TERTULLIEN, *Id.* 24, 4; ORIGÈNE, *Hom. in Gen.* 4, 3; le pape Calliste, d'après l'auteur de l'*Élenchos* (9, 12, 23), qui s'en indigna, assurait que, comme Noé avait accueilli des animaux purs et des animaux impurs,

dispense le Christ s'il quitte l'Église du Christ: il est un étranger, un sacrilège, un ennemi. On ne peut plus avoir¹ Dieu pour père si l'on n'a pas l'Église pour mère. Si qui que ce soit a pu se sauver du déluge en restant hors de l'arche de Noé^b, alors celui qui se sera trouvé en dehors de l'Église³ se sauvera lui aussi. Le Seigneur nous avertit en ces termes: « *Qui n'est pas avec moi*⁴ est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dilapide^c. » Celui qui brise la paix et la concorde du Christ agit contre le Christ, celui qui amasse ailleurs que dans l'Église dilapide l'Église du Christ. Le Seigneur déclare⁵: « *Le Père et moi, nous sommes un*^d », et il est encore écrit à propos du Père, du

b. Cf. Gn 7, 23; 1 P 3, 20 c. Mt 12, 30 d. Jn 10, 30

ainsi de l'Église il ne faut pas repousser les pécheurs (dans le même esprit, contre le rigoriste Novatien, l'Anonyme pseudo-cyprienique *Ad Nouatianum* 2, 9-10). Cyprien ne connaît pas ce dernier détail d'exégèse: mais il partageait l'idée que les pécheurs repentants ne sont pas étrangers à la mère Église et utilisait en ce sens 2 Tm 2, 20 (Appendice 2, n. c. 15).

3. *Extra ecclesiam foris*. Sur les « frontières de l'Église » selon Cyprien, et les prépositions (*intra*; *extra*) et/ou adverbes (*foris*) qui expriment cette idée, voir Appendice 2, n. c. 12.

4. *Qui non est mecum*, etc. Verset souvent répété par Cyprien, à l'appui de son exclusivisme: *app. loc. par.* En Ep. 43, l'allusion à cette péricope est couplée avec une allusion à Ep 4, 4-5; de manière convergente, en Ep. 75, Firmilien la cite pour illustrer l'*unitatis sacramentum*. - BÉVENOT (« OECT », p. 67, n. 2) observe que l'évêque ne compense jamais l'exploitation de Mt 12, 30 par l'évocation de Mc 9, 40: « *Qui n'est pas contre nous est pour nous* » (trad. Bf 1998; = Lc 9, 50). Mais il est juste de remarquer que le logion marcion, dans les trois premiers siècles, à se fier aux *Bibl. Patr.* (I-III), n'est cité que dans un fragment d'évangile (?) apocryphe (Pap. Oxyrhynque 1224; voir F. BOVON et P. GEOLTRAIN dir., *Écrits apocryphes chrétiens, Coll. de La Pléiade*, Paris 1997, p. 417-419 [notice et trad. de D.A. Bertrand]) et ORIGÈNE, *Comm. Matth.* 17, 14 (Lc 9, 50 serait totalement oublié).

5. *Dicit Dominus*, etc. Sur le paradigme trinitaire de l'Église, voir n. c. 13. - Observer qu'*unitas* ici a une signification indubitablement générique: les Trois sont « un », *unum*, au neutre. Or, chez Tertullien

16 iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : *Et tres unum sunt*^c. Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis caelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse et uoluntatum confidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem.

6, 15-16. *Ep.* 73, 12, 2 16-17. *Ep.* 69, 5, 1 [*unitas de diuina firmitate uenientem*]. *Cf. etiam Or.* 23 (105, 448-449)

6, 19-20. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* I, 1.7 ; 2, 6.36

6-8, 14-21.1-28.1-3. FLOR. LUGD., *Or. in concilio Carisiensi* (Quierzy) *habita*

6, 15 et³ : + hi *Bal* (= *Vg*) || 16 de : > *T¹h* || 19-20 non tenet dei legem : > *JDHT* (*cf. Anon. Antigreg.*) d. l. n. t. *Bal* dei legem *Y* (*qui et post unitatem om. qui*)^e

(*e.g. Prax.* 22, 10-11), et en règle générale dans l'expression grammaticale de la triadologie grecque (*e.g. GRÉG. NAZ., Or.* 31, 9) et latine (HILAIRE, *Trin.* 10, 19), le neutre signifie l'unité (de substance) et le masculin l'unicité (de personne).

1. *Et tres unum sunt*. Cette exégèse de 1 Jn 5, 8 a dès longtemps attiré l'attention des biblistes ; elle leur a paru être une des premières traces du « *comma Iohanneum* », *i. e.* de l'ajout à la teneur réelle de 1 Jn 5, 7-8 de la mention explicite des Trois Personnes : «⁷quia tres sunt qui testimonium dant <in caelo pater uerbum et spiritus sanctus et hi tres unum sunt⁸ et tres sunt qui testimonium dant in terra> spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt » (*Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem* II, éd. R. WEBER, Stuttgart 1969, *app. crit. ad loc.* : «⁷car il y en a trois qui portent témoignage <dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit saint, et ces trois sont un ;⁸ et il y en a trois qui portent témoignage sur terre> : l'Esprit, l'eau et le sang, et les trois sont un ») ;

Fils et de l'Esprit saint : « *Et les trois sont un*^{e 1}. » Y a-t-il quelqu'un pour croire que cette unité, qui a pour origine la solidité de Dieu et dont la cohésion repose sur les mystères célestes, peut être déchirée dans l'Église, peut être mise en morceaux parce que des volontés en conflit cherchent à la briser ? Celui qui ne garde pas cette unité ne garde pas la loi de Dieu, ne garde pas la foi au Père et au Fils, ne garde pas la vie et le salut.

e. 1 Jn 5, 8

cet ajout est propre aux Latins. En réalité, rien ne prouve que le texte scripturaire de Cyprien comportât déjà le *comma*. Celui-ci n'apparaît clairement hors d'Afrique que dans un des traités priscillianistes (fin IV^e s. ; dû sans doute à Priscillien lui-même : M. SIMONETTI, dans QUASTEN III, Casale Monferrato 1978, p. 129-130) ; en Afrique, que dans la *Professio* rédigée en 484 par les évêques catholiques en vue de la conférence contradictoire qu'avait convoquée le roi vandale Huneric (VICTOR DE VITA, *Historia persecutionis Vandalicae* 2, 82). Une génération plus tard, citation du présent texte cyprienique à l'appui (*app. test.*), Fulgence de Ruspe le rapporte et le commente, sans même poser la question de son authenticité. Facundus d'Hermiane est plus ambigu : lui aussi commente 1 Jn 5, 8, en citant également Cyprien (*Ibid.*), mais du *comma* il ne donne que les mots « in terra » ; ce qui néanmoins, je crois, pourrait induire qu'il n'exclut pas que la portée trinitaire de 1 Jn 5, 7-8 représente plus qu'une simple spéculation typologique. En tout cas, c'est de cette spéculation que Cyprien est le premier témoin occidental explicite (ici et en *Ep.* 73, 12, 2 : *app. loc. par.*), et l'on admettra qu'elle favorisait à terme l'insertion d'une glose dans les *codices* bibliques. D'ALÈS, *Théologie*, p. 42-45 (pour lui Facundus ignore le *comma*) ; M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible : A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971, p. 534.

7. Hoc unitatis sacramentum, hoc uinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur quando in euangelio tunica Domini Iesu Christi non diuiditur omnino nec scinditur sed, sortientibus de ueste Christi quis Christum potius indueret, integra uestis accipitur et incorrupta atque indiuisa tunica possidetur. Loquitur ac dicit scriptura diuina : *De tunica autem, quia de superiore parte non consutilis sed per totum textilis fuerat, dixerunt ad inuicem : 'Non scindamus illam sed sortiamur de ea cuius sit'*^a. Vnitatem ille portabat de superiore parte uenientem, id est de caelo et a Patre uenientem, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam semel et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat : possidere non potest indumentum Christi qui scindit et diuidit ecclesiam Christi. Contra denique cum, Solomone moriente, regnum eius et populus scinderetur, Achias propheta Hieroboam regi obuius factus in campo in duodecim scissuras uestimentum suum discidit, dicens : *Sume tibi decem scissuras quia haec*

7, 1. *Supra*, 4 (43 TR) 4-7.27. *Supra*, 1 (6)

7, 3-13. Cf. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 5

7, 5 potius : > *Bal* || et *et V* || 6 indiuisa (*et V*) : indiuidua *YP* || 7 quia *et V* || non consutilis : inconsutilis *a* (= *Vg*) || 9 illam *et V* || 12 semel et : semel *RJeV* simul et *YBal* || 15 solomone *pV* : *salcett. codd.* (*a Bévenot selecti*) *Bal Hart* || 16 hieroboam : *jer- Bal* || 18 discidit : discindit *R* scidit *JHT*

1. *Vnitatis sacramentum*. Cf. *supra*, 4, 44-45 TR. L'expression qui suit (« hoc uinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis »), tout autant que l'image de la tunique sans couture, garantit le sens d'*unitas* ici. - Cette image n'a pas d'autre exemple dans Cyprien, ni auparavant. Mais on la référera à un thème paléochrétien très répandu : la vie du Christ, reçue dans l'Église par les chrétiens, représentée sur la base de réminiscences pauliniennes (*supra*, 1, 7) comme un vêtement. Le thème est explicite *infra*, 13, 26. Il se combine avec une théologie du corps mystique : Appendice 2, n. c. 14.

2. *De tunica autem, etc.* Le latin ne respecte pas la syntaxe de

7. Ce mystère de l'unité¹, ce lien d'une concorde à la cohésion infrangible, se trouve manifesté lorsque dans l'Évangile la tunique du Seigneur Jésus-Christ n'est pas le moins du monde partagée ni déchirée, mais qu'un tirage au sort de son vêtement décide qui doit de préférence revêtir le Christ, en sorte que le bénéficiaire reçoit cet habit intact et possède la tunique sans qu'elle ait été endommagée ni partagée. L'Écriture divine s'exprime en ces termes : « *Quant à sa tunique*², parce qu'elle était faite depuis le haut non de morceaux cousus mais d'un tissu d'une seule pièce, ils se dirent les uns aux autres : 'Ne la déchirons pas, mais tirons au sort qui de nous doit l'avoir'^a. » Le Christ portait sur lui l'unité³ qui vient du haut, c'est-à-dire du ciel et du Père, absolument indéchirable pour qui la recevait en possession, et assurée de garder sa solidité une fois pour toutes totale et stable de manière infrangible : il ne peut être en possession de l'habit du Christ celui qui déchire et partage l'Église du Christ.

À l'inverse en effet, à l'époque où Salomon mourait et où son royaume et son peuple se déchiraient, le prophète Achias rencontra le roi Jéroboam dans la campagne, et il découpa son manteau en douze morceaux, en disant : « *Prends pour toi*⁴ dix morceaux, car voici ce que dit le

a. Jn 19, 23-24

l'original : « Or la tunique était sans couture, tissée d'une pièce à partir du haut : ils se dirent donc entre eux... » (trad. *BJ* 1998). Cette liberté n'est peut-être pas le fait de Cyprien, ou de la *Vetus Afra* qu'il cite : comp. IRÉNÉE, *Dém.* 80 « mais, pour ce qui était de la tunique, comme elle était, etc. » (trad. A. Rousseau, *SC* 406, 1995, p. 195 - avec rétroversion, p. 336 ; on sait que, le grec étant perdu, *Dém.* n'existe plus que dans une version arménienne, mais très servile).

3. *Vnitatem ille portabat*. Sur cette formule et le concept de corps qui lui est centrale, voir Appendice 2, n. c. 14.

4. *Sume tibi, etc.* Pas d'autre citation de ce verset chez Cyprien. Mais on retrouve l'épisode du schisme d'Israël (avec utilisation de 1 R 13, 1-25) en *Ep.* 69 (voir *app. loc. par.*).

20 *dicat Dominus: 'Ecce scindo regnum de manu Solomonis, et*
dabo tibi decem sceptrum, et duo sceptrum erunt ei propter seruum
meum Dauid et propter Hierusalem ciuitatem, quam elegi ut
ponam nomen meum illic'^b. Cum duodecim tribus Israel
 24 scinderentur, uestimentum suum propheta Achias discidit;
 at uero quia Christi populus non potest scindi, tunica eius
 per totum textilis et cohaerens diuisa a possidentibus non
 est: indiuidua, copulata, conexa ostendit populi nostri, qui
 Christum induimus, concordiam cohaerentem; sacramento
 28 uestis et signo declarauit ecclesiae unitatem.

8. Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae
 furore uesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere
 unitatem Dei, uestem Domini, ecclesiam Christi? Monet
 4 ipse in euangelio suo et docet, dicens: *Et erunt unus grex*
et unus pastor^a, et esse posse uno in loco aliquis existimat
 aut multos pastores aut greges plures? Apostolus item Paulus
 hanc eandem nobis insinuans unitatem obsecrat et hortatur
 8 et dicit: *Obsecro, inquit, uos, fratres, per nomen Domini nostri*
Iesu Christi, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in uobis
schismata, sitis autem compositi in eodem sensu et in eadem
sententia^b; et iterum dicit: *Sustinentes inuicem in dilectione,*
 12 *satis agentes seruare unitatem Spiritus in coniunctione pacis*^c.

7, 18-22. Ep. 69, 6, 1-2 26. Ep. 55, 24, 2; 69, 5, 1 [conexa]
 8, 4-6. Ep. 69, 5, 1 (bis) [unus grex et unus pastor]. Cf. etiam supra,
 4 (24-25 PT) 8-11. Test. 3, 86 (164-165, 9-12) 11-12. Pat. 15
 (127, 293-295). Ep. 75, 24, 3; 75, 25, 2

8, 1-3. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda*
 2, 5

7, 19 solomonis HT: sal- cett. codd. Bal Hart || 23 discidit (et V):
 scindit H¹T¹ scidit eH²T² || 25 cohaerens: + quae Latini, quam
 coniecturam ad cod. V lectionem (l. sequ.), ut uidetur, censuit melius
 quadrare || 26 indiuiduam copulatam conexam V || 27 induimus:
 -mur h (> e) || 28 et signo et V

8, 1 sic¹: + est Bal || 2 ut: qui p || aut¹ et V (?) || 4 erunt et V:

Seigneur: 'Voici que je déchire le royaume de Salomon, et je
te donnerai le sceptre sur dix tribus, et deux lui resteront par
considération pour mon serviteur David et pour la ville de
Jérusalem, que j'ai choisie pour y faire résider mon nom'^b. »
 Les douze tribus d'Israël subissaient une déchirure, alors
 le prophète Achias découpa son manteau, mais parce que
 le peuple du Christ ne peut connaître la déchirure, sa
 tunique tissée d'une seule pièce et d'un seul tenant n'a pas
 été partagée entre divers possesseurs: indivise en un seul
 morceau et d'une seule venue, elle manifeste la concorde
 qui tient uni le peuple que nous formons, nous qui avons
 revêtu le Christ: par le mystère et le signe de son vêtement
 il a mis en lumière l'unité de l'Église.

8. Qui donc est assez criminel et sans foi, ou rendu assez
 fou par la fureur de la discorde, pour croire que peuvent
 être déchirés, et pour avoir l'audace de déchirer l'unité
 de Dieu, le vêtement du Seigneur, l'Église du Christ?
 Lui-même nous avertit et nous instruit dans son Évangile
 en ces termes: « *Et il y aura un seul troupeau et un seul*
pasteur^a », et quelqu'un va estimer qu'en un lieu unique il
 peut y avoir plusieurs pasteurs, ou plus d'un troupeau? De
 même l'apôtre Paul, pour nous faire accueillir cette même
 unité, conjure et exhorte en ces termes: « *Je vous conjure,*
frères, par le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, de ne dire
tous qu'une même chose, de bannir parmi vous les divisions,
d'avoir ensemble même sentiment et même pensée^b », et en
 un autre endroit il dit: « ... *vous supportant mutuellement*
dans l'amour, vous donnant du mal pour préserver l'unité de
l'Esprit par le lien de la paix^c. » Crois-tu donc que puisse

erit P²R || 6 item: autem V || 8 et dicit (et V): et docet J dicens
 D et docet dicens HTh || 9 ipsum: ipsus R || 12 coniunctione:
 uinculo Y (= Vg)

b. 1 R 11, 31-32.36

a. Jn 10, 16

b. 1 Co 1, 10

c. Ep 4, 2-3

Stare tu et uiuere putas posse de ecclesia recedentem, sedes sibi alias et diuersa domicilia condentem, cum dictum sit ei in qua praeformabatur ecclesia: *Patrem tuum et matrem tuam et fratres tuos et totam domum patris tui colliges ad te ipsam in domum tuam: et erit, omnis qui exierit ostium domus tuae foras, reus sibi erit*^d; item sacramentum Paschae nihil aliud in *Exodi* lege contineat quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur? Loquitur Deus, dicens: *In domo una comedetur: non eicietis de domo carnem foras*^e. Caro Christi et sanctum Domini eici foras non potest, nec alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est. Hanc domum, hoc unianimitatis hospitium designat et nuntiat Spiritus sanctus in *Psalms*, dicens: *Deus qui inhabitare facit unianimes in domo*^f.

8, 14-18. *Ep.* 69, 4, 1(-2) 18-22. *Ep.* 69, 4, 1 26. *Or.* 8 (94, 125); 23 (105, 441-442); *Test.* 3, 86 (165, 13). *Ep.* 11, 3, 1; 69, 5, 1. *Vid. adn.* (quotiens ponit uoces un(i)animis, un(i)animiter, un(i)animitas Cyprianus, *Psalmo* 67 [68], 1 alludi uideri potest)

8, 15 ei: ad raab *YaPRJeHT V(?)* Bal (rahab) Hart (thaab) || 17 ostium et V || 18 sibi et V || item: + cum ad p + de a > *JT¹h* || sacramentum: -to a + quoque *H¹Th* || 18-19 paschae nihil et V || 19 in¹ et V || contineat: -e^t J -et *HT²h* || 21 comedetur: edatur *Y¹H¹* edetur *JH²ThV* (20 loquitur - 21 comedetur > a) || 24 unianimitatis: unan- Bal Hart (ac sic semper deinceps de omnibus eiusdem familiae uocabulis; codices mss autem alii alia, nec refert cuncta minutatim recensere: uidesis n. crit. ad loc.) || 25 nuntiat: den- *YPRh²* Bal Hart

1. *Cum dictum sit, etc.* Après l'arche de Noé, deux nouvelles images du rassemblement et de l'exclusion: la maison de Rahab et l'agneau pascal mangé en famille. Elles aussi font voir dans un seul regard la solidarité salvatrice du groupe (les proches de la prostituée, les convives de la Pâque) et le refus mortel de ceux qui n'en sont pas. Les deux images sont également couplées en *Ep.* 69, 4, 1: la polémique amène alors Cyprien à en souligner la signification négative.

2. *Ei.* Sur l'importance, dans la typologie de l'Église ancienne, du personnage de Rahab, figure du salut des Gentils, et des détails du récit

rester debout et en vie celui qui se retire de l'Église, qui va bâtir une autre demeure et une habitation différente, alors qu'il a été dit¹ à celle² en qui était préfigurée l'Église: « *Tu rassembleras ton père et ta mère, tes frères et toute la maison de ton père à tes côtés dans ta maison; et toute personne qui passera la porte de ta maison pour sortir sera responsable de ce qui lui arrivera*^d », et que de même le mystère de la Pâque, dans la loi du livre de l'*Exode*, se concentre en ceci qu'un agneau, dont la mort figure celle du Christ, sert au repas d'une seule maison? Dieu le dit en ces termes: « *Il sera consommé dans une seule maison, de sa chair vous ne jeterez rien hors de la maison*^e. » La chair du Christ, le saint corps du Seigneur, ne peut être jeté au dehors, et les croyants n'ont pas d'autre maison que l'unique Église. C'est cette maison, c'est ce gîte du parfait accord, que l'Esprit saint désigne et annonce dans les *Psaumes* en ces termes: « *Dieu, qui fait habiter*³ *en parfait accord dans la maison*^f. » Dans la maison de Dieu¹,

d. Jos 2, 18-19 c. Ex 12, 46 f. Ps 67 (68), 7

la concernant, voir *La Bible d'Alexandrie* 6. *Jésus (Josué)*, trad. du texte de la Septante, introd. et notes par J. MOATTI-FINE, Paris 1996, p. 31 (renvoyant à J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 217). Sur la maison de Rahab, figure de l'Église, cf. plus spécialement ORIGÈNE, *Hom. Jos.* 3, 5, qui précise: « Si quelqu'un veut être sauvé... qu'il vienne à cette maison, où se trouve le sang du Christ », car « hors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, personne n'est sauvé » (trad. A. Jaubert, *SC* 71, n^{elle} éd. revue et corrigée 2000, p. 143); déjà CLÉMENT DE ROME (*Ad Cor.* 12, 1-7) « not(ait) avec insistance que périront ceux qui seront en-dehors de la maison de Rahab » (*Ead.*, *SC* 167, 1971, p. 118-119, n. 4).

3. *Deus qui inhabitare, etc.* Ps 67 [68], 7 ne figure qu'une fois en *Vnit.* Les citations explicites de ce verset ne sont pas non plus très nombreuses dans le reste de l'œuvre cyprianique: voir *app. loc. par.* La teneur de leur traduction est constante, Cyprien, ou la *Vetus Afra* qu'il suit, rendant par un(i)animes le grec μονοτρόπους (cet adj. signifie en réalité « simple » - « plain » ou « single-minded », G.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 4^e éd. Oxford 1976, s. v.; ce que le *Psautier* vulgate, ou « gallican », révisé par Jérôme sur la Septante origénienne,

28 In domo Dei, in ecclesia Christi unianimes habitant, concordés et simplices perseuerant.

9. Idcirco et in columba uenit Spiritus sanctus^a. Simplex animal et lactum est: non felle amarum, non morsibus saeuum, non unguium laceratione uiolentum; hospitia humana diligere, unius domus consortium nosse; cum generant simul filios edere, cum commeant uolatibus inuicem cohaerere; communi conuersatione uitam suam

9, 2-3. PACIAN. BARCIN., *Ep. ad Simpr.* 3, 21, 4

9, 1 columbam DV || 2 est et V || 3 hospitia: + consueuit e || 4 consortia e

traduit par *unius moris*): P. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique*, p. 98. En tout cas, par ses deux mots-clés, *unianimes* et *domus*, ce texte psalmique est cardinal, et l'on peut supposer que tous les emplois chez Cyprien de l'adjectif *un(i)animis* et mots de même famille (*un(i)animitas*; *un(i)animiter*) renferment une allusion à lui plus ou moins estompée. - *Vnianimis* revient à sept autres reprises dans le traité: 4, 26 PT; 8, 26-27; 12, 33-36; 14, 6.27; 25, 5. Comme le substantif (8 occ.: 8, 24; 9, 8; 12, 7.12.13; 24, 16; 25, 1; 26, 1) et l'adverbe (2 occ.: 12, 26.43), et surtout quand il est joint à *simplex* (8, 27-28; 12, 33-35.36) et/ou *concors* (8, 27-28; 14, 6), il exprime le versant psychologique et moral de l'*unitas*. Mais cet aspect, le plus extérieur - perceptible dans le comportement -, se révèle aussi comme le plus intérieur: l'*unianimitas* est la *dilectio* même, qui est Dieu; le paradigme trinitaire demeure sous-jacent: pour Tertullien, l'unité de volonté et d'opération entre le Père et le Fils manifeste leur unité de substance (MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, p. 420 s., avec dossier de textes), et cette affirmation devait rester celle de l'orthodoxie au IV^e s., face au subordinatianisme « arien » (ainsi, entre cent, AMBROISE, *Fid.* 1, 17, 111).

1. *In domo Dei*. L'Église comme « maison de Dieu ». Nombreuses occurrences de l'image (souvent, précisément, en relation avec Ps 67 [68], 7): e.g. *Ep.* 4, 4, 3; 59, 7, 3; 60, 3, 1; 69, 5, 1; pour *Vnit.*, tous les emplois en sont regroupés dans le présent chapitre. - De soi, au-delà des références à Jos 2, Ex 12 et Ps 67 [68], l'image dessine

dans l'Église du Christ, on habite en parfait accord, on y demeure dans la concorde et sans malice.

9. C'est encore pour cela que l'Esprit saint est venu sous la forme d'une colombe^{a 2}. Il s'agit d'un animal sans malice et joyeux, qui ne connaît ni l'amertume du fiel, ni la cruauté des morsures, ni la brutalité des griffes qui lacèrent; il aime le gîte que lui offrent les hommes, il prend part à la vie d'une seule maison; pour la reproduction ces animaux font ensemble venir au monde leurs petits; dans leurs déplacements ils se tiennent étroitement unis en vol; ils passent leur vie dans une commune intimité, en se

a. Cf. Mt 3, 16 (et //)

spatialement un « dedans » et un « dehors », par analogie avec les bâtiments cultuels où se tenaient les assemblées: cf. SAXER, *Vie liturgique*, p. 50 s. (spéc. 56: ces bâtiments reçoivent peut-être déjà chez Cyprien le nom d'*ecclesia* - ainsi en *Ep.* 30, 16, 3 et 59, 16, 2, l'expression « limen ecclesiae », « seuil de l'église », où sont relégués les *lapsi*, ne serait pas à prendre en un sens purement métaphorique; on ajoutera qu'un même jeu littéraire, sur les mêmes *realia* architecturaux, se lit dans TERTULLIEN, *Paen.*, éd. C. Munier, SC 316, 1984, p. 59 s.).

2. *In columba*. L'unique du *Cantique*, la colombe (Ct 6, 9: cf. *supra*, p. 181, n. 4), oiseau de paix et d'exclusivité dans l'affection « conjugale »: elle ne connaîtrait qu'un seul mariage et son foie n'aurait point de fiel, selon les bestiaires moralisés dont, sans doute indirectement, s'inspire Cyprien. Sur l'*exemplum* de la colombe chaste et pacifique, et ce qu'en l'espèce Cyprien doit à ses prédécesseurs, à Tertullien surtout, ainsi que, ultimement et médiatement, à Pléne l'Ancien et à la forme ancienne du *Physiologus*, voir par exemple TERTULLIEN, éd. Mattei, *Mon.*, SC 343, 1988, p. 295. - La colombe caractérise bien, elle aussi, les deux faces de l'idée d'*unitas*: unité et unicité. C'est sans doute à Cyprien qu'Augustin devait emprunter cette image pour représenter l'Église des prédestinés: sur la « *Societas sanctorum* » comme « colombe » chez Augustin, voir CONGAR, *BA* 28, p. 104-105.

28 In domo Dei, in ecclesia Christi unianimes habitant,
concordes et simplices perseuerant.

9. Idcirco et in columba uenit Spiritus sanctus^a. Simplex
animal et laetum est: non felle amarum, non morsibus
saeuum, non unguium laceratione uolentum; hospitia
4 humana diligere, unius domus consortium nosse; cum
generant simul filios edere, cum commeant uolatibus
inuicem cohaerere; communi conuersatione uitam suam

9, 2-3. PACIAN. BARCIN., *Ep. ad Simpr.* 3, 21, 4

9, 1 columbam DV || 2 est et V || 3 hospitia: + consueuit e || 4 consortia e

traduit par *unius moris*): P. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique*, p. 98. En tout cas, par ses deux mots-clés, *unianimes* et *domus*, ce texte psalmique est cardinal, et l'on peut supposer que tous les emplois chez Cyprien de l'adjectif *un(i)animis* et mots de même famille (*un(i)animitas*; *un(i)animiter*) renferment une allusion à lui plus ou moins estompée. - *Vnianimis* revient à sept autres reprises dans le traité: 4, 26 PT; 8, 26-27; 12, 33-36; 14, 6.27; 25, 5. Comme le substantif (8 occ.: 8, 24; 9, 8; 12, 7.12.13; 24, 16; 25, 1; 26, 1) et l'adverbe (2 occ.: 12, 26.43), et surtout quand il est joint à *simplex* (8, 27-28; 12, 33-35.36) et/ou *concors* (8, 27-28; 14, 6), il exprime le versant psychologique et moral de l'*unitas*. Mais cet aspect, le plus extérieur - perceptible dans le comportement -, se révèle aussi comme le plus intérieur: l'*unianimitas* est la *dilectio* même, qui est Dieu; le paradigme trinitaire demeure sous-jacent: pour Tertullien, l'unité de volonté et d'opération entre le Père et le Fils manifeste leur unité de substance (MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, p. 420 s., avec dossier de textes), et cette affirmation devait rester celle de l'orthodoxie au IV^e s., face au subordinatianisme « arien » (ainsi, entre cent, AMBROISE, *Fid.* 1, 17, 111).

1. *In domo Dei*. L'Église comme « maison de Dieu ». Nombreuses occurrences de l'image (souvent, précisément, en relation avec Ps 67 [68], 7): e.g. *Ep.* 4, 4, 3; 59, 7, 3; 60, 3, 1; 69, 5, 1; pour *Vnit.*, tous les emplois en sont regroupés dans le présent chapitre. - De soi, au-delà des références à Jos 2, Ex 12 et Ps 67 [68], l'image dessine

dans l'Église du Christ, on habite en parfait accord, on y demeure dans la concorde et sans malice.

9. C'est encore pour cela que l'Esprit saint est venu sous la forme d'une colombe^{a 2}. Il s'agit d'un animal sans malice et joyeux, qui ne connaît ni l'amertume du fiel, ni la cruauté des morsures, ni la brutalité des griffes qui lacèrent; il aime le gîte que lui offrent les hommes, il prend part à la vie d'une seule maison; pour la reproduction ces animaux font ensemble venir au monde leurs petits; dans leurs déplacements ils se tiennent étroitement unis en vol; ils passent leur vie dans une commune intimité, en se

a. Cf. Mt 3, 16 (et //)

spatialement un « dedans » et un « dehors », par analogie avec les bâtiments cultuels où se tenaient les assemblées: cf. SAXER, *Vie liturgique*, p. 50 s. (spéc. 56: ces bâtiments reçoivent peut-être déjà chez Cyprien le nom d'*ecclesia* - ainsi en *Ep.* 30, 16, 3 et 59, 16, 2, l'expression « limen ecclesiae », « seuil de l'église », où sont relégués les *lapsi*, ne serait pas à prendre en un sens purement métaphorique; on ajoutera qu'un même jeu littéraire, sur les mêmes *realia* architecturaux, se lit dans TERTULLIEN, *Paen.*, éd. C. Munier, SC 316, 1984, p. 59 s.).

2. *In columba*. L'unique du *Cantique*, la colombe (Ct 6, 9: cf. *supra*, p. 181, n. 4), oiseau de paix et d'exclusivité dans l'affection « conjugale »: elle ne connaîtrait qu'un seul mariage et son foie n'aurait point de fiel, selon les bestiaires moralisés dont, sans doute indirectement, s'inspire Cyprien. Sur l'*exemplum* de la colombe chaste et pacifique, et ce qu'en l'espèce Cyprien doit à ses prédécesseurs, à Tertullien surtout, ainsi que, ultimement et médiatement, à Pline l'Ancien et à la forme ancienne du *Physiologus*, voir par exemple TERTULLIEN, éd. Mattei, *Mon.*, SC 343, 1988, p. 295. - La colombe caractérise bien, elle aussi, les deux faces de l'idée d'*unitas*: unité et unicité. C'est sans doute à Cyprien qu'Augustin devait emprunter cette image pour représenter l'Église des prédestinés: sur la « *Societas sanctorum* » comme « colombe » chez Augustin, voir CONGAR, *BA* 28, p. 104-105.

degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa
 8 omnia unianimitatis implere. Haec est in ecclesia noscenda
 simplicitas, haec caritas obtinenda : ut columbas dilectio
 fraternitatis imitetur, ut mansuetudo et lenitas agnis et
 ouibus aequetur. Quid facit in pectore christiano luporum
 12 feritas et canum rabies et uenenum letale serpentium et
 cruenta saevitia bestiarum ? Gratulandum est cum tales
 de ecclesia separantur, ne columbas, ne oues Christi
 saeva sua et uenenata contagione praedentur. Cohærere
 16 et coniungi non potest amaritudo cum dulcedine, caligo
 cum lumine, pluuia cum serenitate, pugna cum pace ;
 cum fecunditate sterilitas, cum fontibus siccitas, cum
 tranquillitate tempestas. Nemo existimet bonos de ecclesia
 20 posse discedere : triticum non rapit uentus, nec arborem
 solida radice fundatam procella subuertit ; inanes paleae
 tempestate iactantur, inualidae arbores turbinis incursione
 uertuntur. Hos execratur et percutit Iohannes apostolus,
 24 dicens : *Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis ; si enim
 fuissent ex nobis, mansissent nobiscum*^b.

9, 8 s. *Supra*, 1 (2-3) 21-22. *Infra*, 10 (11). *Mort.* 12 (23, 203) ;
Test. 2, 17 (53, 11 = Dn 2, 31-35). *Ep.* 54, 3, 2 ; 55, 25, 1 ; 59, 7, 3
 [paleae] 23-25. *Test.* 3, 78 (161-162, 4-6). *Ep.* 59, 7, 3 ; 69, 1, 3 ;
 70, 3, 2

9, 8-22. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda*
 2, 42

9, 11 aequetur : adequetur e || 19 existimet et V || 22 iactantur : + et
 DHThV || 23 uertuntur (et V) : cu- Bal || 24 si enim : nam si J (= Vg)
 || 25 mansissent : perm- e + utique J Bal (ambo cum Vg)

1. **Oris osculo.** Sous la douceâtre vignette de pigeons se becquetant, allusion au baiser de paix dans la liturgie et à sa signification ecclésiologique : *infra*, Appendice 2, n. c. 17.

2. **Luporum feritas, etc.** *Exempla*, banals eux aussi, d'animaux représentant des vices. Mais dans la tradition chrétienne, ces lieux communs sont souvent entendus de façon réaliste : sur le thème chez Origène de la mens (voûc) pécheresse revêtant une image bestiale et des affinités entre démons et animaux, voir H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez*

becquetant¹ ils manifestent leur entente dans la paix, en tout ils observent la loi d'un parfait accord. Voici comment dans l'Église il faut ignorer toute malice, comment il faut y entretenir la charité : en imitant les colombes dans l'amour entre frères, en égalant les agneaux et les brebis pour la docilité et la douceur.

Que viennent faire dans un cœur chrétien la sauvagerie des loups², la rage des chiens, le venin assassin des serpents, la cruauté sanglante des fauves ? Il faut se féliciter quand de telles gens se séparent de l'Église, de peur qu'ils ne fassent des ravages parmi les colombes et les brebis du Christ en leur transmettant³ leur cruauté et leur venin. Il ne peut y avoir union ni accord de l'amer avec le doux, de l'obscurité avec la lumière, de la pluie avec un temps serein, de la bataille avec la paix, ni entre la fécondité et la stérilité, les sources vives et la sécheresse, le calme et la tempête. Que personne n'aille penser que de bons chrétiens peuvent quitter l'Église : le vent n'emporte pas le bon grain, la bourrasque ne renverse pas un arbre bien planté sur de solides racines ; ce sont les balles vides que la tempête fait voltiger, les arbres malades que le choc de la tourmente fait verser. Ces gens-là, l'apôtre Jean les maudit et les fustige en ces termes : « *Ils sont sortis de nos rangs, mais ils n'étaient pas des nôtres, car s'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous*^b. »

b. 1 Jn 2, 19

Origène, Paris 1956, p. 197-206 (comp. ATHANASE, *Vita Antonii*, 9, 4-11 : les démons assaillent Antoine sous diverses formes animales). Il n'est pas impossible que, chez Cyprien aussi, les dissidents se trouvent sans plus assimilés à des bêtes sataniques : la comparaison avec le serpent paraît à cet égard suggestive.

3. **Contagione.** Ici et *infra*, 10, 17 discret souvenir des serpents virgiliens fatals aux troupeaux (*Georg.* 3, 414-439) ? En tout cas, « inanes paleae... iactantur » (*infra*, 21) est une reprise littéraire de *Georg.* 3, 134 « paleae iactantur inanes » (même souvenir en *Mort.* 12 : *app. loc. par.*) : S. FREUND, *Vergil im frühen Christentum*, Paderborn 2000, p. 238.409.

10. Hinc haeresis et factae sunt frequenter et fiunt, dum peruersa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem. Fieri uero haec Dominus permittit et patitur manente propriae libertatis arbitrio ut, dum corda et mentes nostras ueritatis discrimen examinat, probatorum fides integra manifesta luce clarescat. Per apostolum praemonet Spiritus sanctus et dicit: *Oportet haeresis esse ut probati manifesti sint in uobis*^a. Sic probantur deles, sic perfidi deteguntur, sic et ante iudicii diem hic quoque iam iustorum atque iniustorum animae diuiduntur, et a frumento paleae separantur. Hi sunt qui se ultro apud temerarios conuenas sine diuina dispositione praeficiunt,

10, 11. *Supra*, 9 (21-22) 11 s. *Ep.* 69, 5, 1

10, 1-3. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 42

10, 1 h(a)eresis R : h(a)ereses *cott. codd. Bal Hart* || 4 proprio V || 5 discrimine *HTb* || 7 oportet (et V) : + et *pYPRJeT Hart (= Vg)* || h(a)eresis P : h(a)ereses *cott. codd. Bal Hart* || esse : + et scismata V || 11 hi : hinc *YPJDHV Hart*

1. *Ante iudicii diem*. Sur l'ambivalence du « temps de l'Église » chez Cyprien, voir Appendice 2, n. c. 15.

2. *Hi sunt, etc.* Utile indication sur la chronologie et les adversaires visés. (1) Ces gens s'arrogent l'épiscopat. S'il s'agit de faits avérés et non pas de pures craintes, allusion aux désordres romains causés par l'élection de Corneille (mi-mars 251) et la consécration de Novatien (avril). Car dans la fourchette de datation retenue pour *Vnit.*, c'est seulement à Rome que se dresse évêque contre évêque. Les révoltés laxistes africains, groupés autour du laïc Felicissimus, n'ont pas encore d'évêque : ils ne devaient confier l'épiscopat au prêtre Fortunatus qu'après mai 252. Les novatianistes à Carthage ne prennent pour « pseudo-évêque » Maximus que vers le même temps. Voir sur les deux points *Ep.* 59, respectivement 10, 3 et 9, 2 (comm. de CLARKE, t. 3, p. 235 s. ; p. 249, n. 41 ; p. 254, n. 52). (2) L'expression *sine ulla ordinationis lege* permet un pas de plus dans la détermination des adversaires et la supputation chronologique. *Ep.* 44, 1, 1 décrit l'accession de

10. Les dissidences ont eu et ont souvent pour origine le fait qu'une intelligence fourvoyée ne garde pas la paix, que l'infidélité installant la discorde abandonne l'unité. Le Seigneur permet et supporte ces choses, sans intervenir dans le libre choix de chacun, pour que, dans l'examen que le tri opéré par la vérité fait subir à nos cœurs et nos intelligences, la foi intacte de ceux qui ont surmonté l'épreuve brille d'un éclat bien visible. Par la voix de l'Apôtre l'Esprit saint nous avertit par avance en ces termes : « *Il faut qu'il y ait des dissidences pour que parmi vous on voie bien ceux qui ont surmonté l'épreuve*^a. » Ainsi sont reconnus à l'épreuve les fidèles, et détectés les individus sans foi, ainsi encore avant le jour du jugement¹, en ce monde déjà, les âmes des justes et des injustes sont départagées, les balles sont séparées du grain. C'est le cas de ceux² qui de leur propre mouvement et sans que Dieu en ait disposé³ ainsi se mettent à la tête

a. 1 Co 11, 19

Novatien à l'épiscopat, en termes proches, comme « *illicite et contra ecclesiam catholicam factae ordinationis prauit(cas)* » ; le caractère illicite de cette accession vient sans nul doute pour Cyprien de ce qu'elle est postérieure à l'élévation de Corneille (CLARKE, t. 2, p. 227, n. 4, sur *Ep.* 44, 1, 1). La proximité des termes suggère que dans notre texte aussi il est fait référence à Novatien. Par conséquent cette phrase au moins d'*Vnit.* serait à dater du moment où Cyprien a définitivement pris parti pour Corneille (fin du printemps 251). Double conclusion que ne repousse pas CLARKE, t. 2, p. 302, n. 15 (sur *Ep.* 54, 3, 4) ; dans le même sens, et avec la même prudence, S. DELÉANI, « *CTC* 1990 », n° 47, *REAug* 1991, p. 362, rendant compte de C.A. BOBERTZ, « The Historical Context of Cyprian's 'De unitate' » (lequel juge qu'*Vnit.* ne concerne que les troubles de Carthage). Cf. *Introd.*, p. 34.

3. *Sine diuina dispositione*. C'est Dieu même qui « crée » et « investit » les évêques. Voir *e.g.* *Ep.* 66, 9-10 (spéc. 9, 1 : « ... maiestatem Dei qui sacerdotes ordinat Christi » ; 10, 1 : « ... Christo... sacerdotem facienti... ») ; comp. aussi *Ep.* 61, 3, 1 (« *episcopus diuina ordinatione delectus* ») ; les évêques schismatiques vont contre le plan divin (*ordinatio Dei* : *infra*, 17, 25 et 18, 12).

qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt; quos designat in *Psalms* Spiritus sanctus ¹⁶ *sedentes in pestilentiae cathedra*^b: pestes et lues fidei, serpentes ore fallentes et corrumpendae ueritatis artifices, uenena letalia linguis pestiferis euomentes; quorum sermo ut cancer serpit^c, quorum tractatus pectoribus et cordibus ²⁰ singulorum mortale uirus infundit.

11. Contra eiusmodi clamat Dominus, ab his refrenat et reuocat errantem plebem suam, dicens: *Nolite audire sermones pseudoprophetarum, quoniam uisiones cordis eorum frustrantur eos; locuntur sed non ab ore Domini. Dicunt eis qui abiciunt uerbum Domini: 'Pax erit uobis et omnibus ambulatibus in uoluntatibus suis'; omni qui ambulat errore cordis sui: 'Non uenient super te mala'*^a...

10, 18-19. *Laps.* 34 (240, 659-660); *Test.* 3, 78 (162, 6-7). *Ep.* 59, 20, 1; 73, 15, 1. Cf. *etiam Sent. episc.* 1; 10; 18

11, 2-5. *Ep.* 43, 5, 1

10, 13. Cf. PACIAN. BARCIN., *Ep. ad Simpr.* 2, 3, 3 14-15. Cf. PACIAN. BARCIN., *Ep. ad Simpr.* 3, 6, 4

10, 17 serpentis *YaPRDeHT Bal* || 19 tractatus et *V*

11, 1 dominus: + et *HTb* || 5 domini (et *V*): dei *YPe Bal Hart* || 6 omni: omnis *pYaPJDV(?) Bal Hart* || 7 ambulat: + in *P²RDHTb* (ex *Vg?*) || te (et *V*): eum *Bal*

1. **Ordinationis.** Le mot a ici le sens large d'« investiture » et inclut la mention de l'élection: voir P. VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain 1974, p. 93 s., spéc. 131-133 (examen du présent passage).

2. **Nemine episcopatum dante.** *Ep.* 69, 3, 2 dit de Novatien que, « méprisant la tradition évangélique et apostolique, (il) est sorti de lui-même et ne succède à personne » (*euangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a seipso ortus est*; cf. même lettre, 5, 1: *nemini succedens et a se ipse incipiens*): claire affirmation de la notion de succession apostolique, qui reste voilée en *Vnit.*

3. **Tractatus.** Le mot se lit *supra*, 4, 1, au sens de « débat ». Il a ici

d'un ramassis de compagnons aventureux, qui se constituent chefs sans respecter aucune règle d'investiture¹, et qui sans que personne leur accorde l'épiscopat² s'adjugent le nom d'évêque. L'Esprit saint dans les *Psaumes* les représente *assis sur la chaire de la peste*^b, car ils infectent et pourrissent la foi, leur parole de serpents trompe les gens et altère artificieusement la vérité, leurs langues empestées vomissent des venins qui tuent, leur discours s'insinue comme un chancre^c, leur prédication³ répand dans les cœurs et les esprits de chacun un poison mortel.

11. Contre cette engeance le Seigneur crie, et pour éloigner d'eux son peuple qui s'égare il le retient et le rappelle en ces termes: « *N'écoutez pas*⁴ *le discours des faux prophètes, car les visions de leur cœur les abusent; ils parlent, mais cela ne vient pas de la bouche du Seigneur. Ils disent à ceux qui rejettent la parole du Seigneur: 'Ce sera la paix pour vous et pour tous ceux qui vont leur chemin selon leur volonté', et à tout homme qui va son chemin selon l'égarément de son cœur: 'Le malheur ne s'abattra pas sur toi'*^a... Je ne

b. Ps 1, 1 c. Cf. 2 Tm 2, 17
a. Jr 23, 16-17

une signification plus technique: « homélie », « sermon » (cf. *Op.* 12). De même, en *Test.* 1, *praef.*, *tractare* = « prêcher ». G. BARDY, « Tractare, tractatus », *RecSR* 33, 1946, p. 211-235, spéc. 213-216 (Cyprien).

4. **Nolite audire, etc.** Suite de longues citations du prophète Jérémie. Jr 23, 21-22 ne figure nulle part ailleurs dans Cyprien; Jr 2, 13 (excepté son inclusion à deux reprises en *Test.*) n'apparaît que dans une lettre de la querelle baptismale; Jr 23, 16-17 se lit en *Ep.* 43, 5, 1 (citation identique à la présente, mais arrêtée aux mots « Pax erit uobis »). L'*Ep.* 43, dont *Vnit.* est souvent proche (*supra*, p. 168, n. 2), s'en prend aux laxistes carthaginois qui promettent faussement la paix aux *lapsi*. Ici, de même, Cyprien, après avoir eu Novatien en ligne de mire (chap. précédent), passe sans transition à la dissidence inverse: on ne peut dans notre opuscule séparer les deux fronts, pourtant théologiquement opposés, sur lesquels l'évêque combat. Mais aussi bien, à la date d'*Vnit.*, connaissait-il exactement la position doctrinale de Novatien?

8 *Non locutus sum ad eos, et ipsi prophetauerunt. Si stetitissent in substantia mea et audissent uerba mea et si docuissent populum meum, conuertissent eos a malis cogitationibus eorum*^b. Hos eosdem denuo Dominus designat et denotat, 12 *dicens: Me dereliquerunt fontem aquae uiuae, et effoderunt sibi lacus detritos qui non possunt aquam portare*^c. Quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare posse se opinantur; uitae fonte deserto, uitae et salutaris 16 aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines sed potius sordidantur, nec purgantur delicta sed immo cumulantur; non Deo natiuitas illa sed diabolo filios generat: per mendacium nati ueritatis promissa non 20 capiunt, de perfidia procreati fidei gratiam perdunt. Ad pacis praemium uenire non possunt qui pacem Domini discordiae furore ruperunt.

12. Nec se quidam uana interpretatione decipiant quod dixerit Dominus: *Vbicumque fuerint duo aut tres collecti in*

11, 12-13. *Test.* 1, 3 (8, 15-16); 3, 59 (148, 37-38). *Ep.* 70, 1, 2 14. *Supra*, 4 (44-48 TR) 16-18. *Ep.* 69, 16, 2. *Sent. episc.* 18

11, 20-21. PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2, 23

11, 9 audissent uerba mea et: > V || 10 populum meum: plebem meam V || conuertissent (et V): -em Ph Bal Hart conuerterem p non uertissent D || 12 uiuae: uitae PT¹V Hart || foderunt ehV (ex Vg ?) || 13 detricos Bal || quando et V || 15 posse se: se YJ Hart posse Rh se posse Bal || 18 cumulantur: maculantur YPD || illa: ista HTh

1. *Aliud baptisma praeter unum.* Sur la vacuité du « baptême hérétique » chez Cyprien, voir Appendice 2, n. c. 16. - Le thème de l'« eau profane qui souille » se retrouve en *Ep.* 69, 16, 2 (« ... qui extra ecclesiam... profana aqua polluuntur... ») et dans les *Sent. episc.* 18 (*Sedatus a Tuburbo*). Il était dans Tertullien, pour railler les ablutions des juifs (*Bapt.* 15, 3).

2. *Nec se quidam, etc.* Exégèse de Mt 18, 20. Pour la comprendre, il faut bien évaluer la portée de l'interprétation « fractionniste » à laquelle

leur ai pas parlé, et c'est d'eux-mêmes qu'ils ont prophétisé. S'ils étaient restés appuyés sur moi et avaient écouté mes paroles, et s'ils avaient alors instruit les gens de mon peuple, ils les auraient détournés de leurs desseins mauvais^b. » Ce sont les mêmes encore que le Seigneur désigne et flétrit en ces termes: « Ils m'ont délaissé, moi la source d'eau vive, et ils se sont creusé des citernes lézardées incapables de retenir l'eau^c. » Alors qu'il ne peut y avoir un autre baptême à côté de l'unique¹, ils croient qu'ils peuvent baptiser; ils ont abandonné la source de la vie, et ils promettent la grâce d'une eau vivifiante et salutaire. Chez ces gens-là on n'est pas lavé mais bien plutôt souillé, les fautes ne sont pas effacées mais au contraire redoublées; la naissance reçue chez eux met au monde des enfants non pour Dieu mais pour le diable: nés par l'entremise du mensonge ils n'ont pas droit aux promesses de la vérité, issus de l'infidélité ils sont privés des grâces de la foi. Accéder à la récompense de la paix est impossible pour ceux qui ont brisé la paix du Seigneur par la fureur de la discorde.

12. Et que l'on n'aille pas se leurrer² par une interprétation illusoire de la déclaration du Seigneur: « *Partout où deux ou*

b. Jr 23, 21-22 c. Jr 2, 13

Cyprien tente de faire pièce: ses promoteurs se revendiquent comme la véritable Église et refusent cette qualité à la *catholica* dont ils sont sortis. L'argumentation procède en deux temps. (1) S'appuyant sur le verset 19, elle affirme que la réunion de deux (ou trois) doit être *unanimis* - c'est-à-dire habitée d'authentique charité. Formellement, la démarche est rhétorique: il s'agit, au-delà de la lettre, de dégager l'*intention* de l'auteur des paroles, et pour cela de les replacer dans la logique de leur contexte (sur cette façon d'envisager la discussion d'un texte [« status de scripto »] que les techniciens nommaient « *discrepantia scripti et uoluntatis* », voir FREDOUILLE, *Conversion*, p. 136 s.); elle ne va pas sans sophistication: tirer le maximum du verbe *conuenerit*, expliqué comme signifiant l'*unanimitas*. (2). La charité authentique ne peut exister que dans la communion de l'Église, qui est son organe.

nomine meo, ego cum eis sum^a. Corruptores euangelii atque
 4 interpretes falsi extrema ponunt et superiora praetereunt ;
 partis memores et partem subdole comprimentes ; ut ipsi ab
 ecclesia scissi sunt, ita capituli unius sententiam scindunt.
 Dominus enim cum discipulis suis unianimitatem suaderet
 8 et pacem : *Dico, inquit, uobis quoniam si duobus ex uobis
 conuenerit in terra de omni re quamcumque petieritis,
 continget uobis a Patre meo qui in caelis est. Vbicumque
 enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum*
 12 *eis sum*^b : ostendens non multitudini sed unianimitati
 deprecantium plurimum tribui. *Si duobus, inquit, ex
 uobis conuenerit in terra* : unianimitatem prius posuit,
 concordiam pacis ante praemisit, ut conueniat nobis
 16 fideliter et firmiter docuit. Quomodo autem potest ei cum
 aliquo conuenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum
 uniuersa fraternitate non conuenit ? Quomodo possunt duo

12, 2-3 ; 8-12 ; 28-29 ; 39-40. *Infra*, 13 (10-11). *Test.* 3, 3 (89, 10-13). *Ep.* 11, 3, 1 3-6. *Laps.* 20 (232, 406-408) 12-13. *Ep.* 11, 2, 2 [*unianimis oratio*]

12, 8-28. Cf. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 31

12, 3 eis et V || 5 partis (et V?) : -tim P²DH² || partem (et V?) : -tim YPD || comprimentes et V || 9 quacumque Migne, mero mendo typographico || 11 enim et V || aut : uel eT

Formellement, le raisonnement adapte un schéma hérésiologique hérité d'Irénée et de Tertullien, la relation entre l'antériorité de la vérité et la postériorité de l'erreur (cf. FREDOUILLE, *Conversion*, p. 274 s. - lequel, sauf erreur, ne renvoie pas en l'espèce à Irénée) : par une succession ininterrompue, l'Église se rattache à l'origine, qui est le Christ, son fondateur, les hérésies et schismes sont venus après. - Il n'est pas sans intérêt de comparer la substance de l'exégèse cyprienne avec celle que Tertullien avait produite. Contrairement aux apparences, l'exégèse tertullianéenne de Mt 18, 20 ne recoupe pas celle des dissidents stigmatisés en *Vnit.* 12. Elle consiste à affirmer que la « conspiration »

trois sont assemblés en mon nom, je suis avec eux^a. » Ces gens altèrent l'Évangile et en faussent l'interprétation en citant la fin d'une parole et en omettant ce qui précède, retenant alors une fraction du texte et dissimulant subrepticement l'autre ; tout comme eux-mêmes se sont isolés de l'Église, ils isolent une phrase dans un passage qui a son unité. En effet le Seigneur, recommandant à ses disciples le parfait accord et la paix, dit ceci : « *Je vous le déclare, si deux d'entre vous s'entendent sur la terre à propos de quoi que ce soit que vous demanderez, vous l'obtiendrez de mon Père qui est dans les cieux. Partout en effet où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis avec eux*^b. » Il montre par là que ce n'est pas le nombre mais le parfait accord des suppliants qui compte le plus pour être exaucé. *Si deux d'entre vous, dit-il, s'entendent sur la terre* : il a placé en tête le parfait accord, il a mis avant le reste la concorde dans la paix, par un enseignement fidèle et ferme il nous a engagés à nous entendre. Mais comment peut-on s'entendre avec un autre si on ne s'entend pas avec le corps de l'Église même et avec tout l'ensemble des frères ? Comment deux ou trois peuvent-ils s'assembler au nom du Christ, quand il est avéré

a. Mt 18, 20 b. Mt 18, 19-20

de trois chrétiens dans la foi orthodoxe au Père, au Fils et à l'Esprit n'est pas étrangère à l'Église catholique, laquelle demeure aux yeux de Tertullien, même montaniste, le « corps des Trois » (MATTEI, « L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire », dans *Anthropos laikos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, édités par M.-A. VANNIER - O. WERMELINGER - G. WURST, Fribourg [Suisse] 2000, p. 162-178, spéc. 175). Tertullien arrêta son regard sur la foi en la Trinité, Cyprien considère la charité, qui est celle de la Trinité. Le paradigme trinitaire est à l'œuvre dans les deux cas, et le glissement de la foi à la charité semble d'autant moins illégitime que Cyprien lie intimement amour et vérité et, de manière symétrique, identifie pratiquement schisme et hérésie. - On relèvera que les dissidents ici attaqués sont apparemment peu nombreux par rapport à la masse de la *fraternitas* : l'Ép. 59 pointe de même le petit nombre des partisans de Felicissimus.

20 aut tres in nomine Christi colligi, quos constet a Christo et
 ab eius euangelio separari? Non enim nos ab illis, sed illi a
 nobis recesserunt et, cum haeresis et schismata postmodum
 24 nata sint dum conuenticula sibi diuersa constituunt, ueritatis
 caput atque originem reliquerunt. Dominus autem de
 ecclesia sua loquitur, et ad hos qui sunt in ecclesia loquitur
 ut, si ipsi concordēs fuerint, si secundum quod mandauit
 et monuit, duo aut tres licet collecti, unanimitē orauerint,
 duo aut tres licet sint, impetrare possint de Dei maiestate
 28 quod postulant. *Vbi cumque fuerint duo aut tres, ego, inquit,*
cum eis sum^c. Cum simplicibus scilicet atque pacatis, cum
 Deum timentibus et Dei praecepta seruantibus, cum his
 duobus uel tribus licet esse se dixit; quomodo et cum
 32 tribus pueris in camino ignis fuit et, quia in Deum
 simplices atque inter se unanimes permanebant, flammis
 ambientibus medios spiritu roris animauit^d; quomodo
 apostolis duobus in custodia clausis, quia simplices,
 36 quia unanimes erant, ipse adfuit; ipse resolutis carceris
 claustris, ut uerbum quod fideliter praedicabant multitudini

12, 20-23. *Ep.* 46, 2, 1-2 [non recesserunt catholici a scismaticis, sed scismatici a catholicis] 21. *Supra*, 3 (12) 23. *Supra*, 3, (28-29); 5 (25-26); 19 (1-3) 31-34. *Fort.* 11 (204, 72 s.); *Laps.* 31 (238, 610 s.). *Ep.* 6, 3, 1. Cf. *etiam Test.* 3, 20 (116, 65 s.); 3, 42 (134, 11-12 [I M 2, 59])

12, 19 constat *YJeT² Bal* || 20 illis: ipsis *V* || 21 h(a)ereses *pV²aP²JH²T²h Bal Hart* || 22 dum: cum *HT* || 24 et *et V* || 26 duo aut tres licet collecti: d. aut t. c. *a* d. aut t. l. sint c. *J* d. aut t. l. si c. sint *V* d. aut t. l. *H* || 28 tres (*et V*): + collecti in nomine meo *Bal* || 29 pacatis: pacificis *V* || 30 deum: dominum *pRV* dei *a¹* (domino *D*) || 32 deum: deo *a* domino *DV* || 33 permanebant: perseuerabant *V* || 34 medio *aRJDb* || 36 resolutis: resoluit *a* solutis *HTh* || 37 claustris: -tra *a*

1. *Quomodo et cum tribus pueris* – *quomodo apostolis*. L'exemplum des trois enfants est assez banal dans Cyprien mais la référence à la libération miraculeuse de Paul et Silas s'y révèle plus rare: seul *Test.* 3, 14 (*app. loc. par.*) cite Ac 16, 25. Touchant cette référence, observer que, si BÉVENOT, *ACW*, p. 115, n. 106, renvoie bien à Ac 16, 25 s.,

qu'ils se séparent du Christ et de son Évangile? Car ce n'est pas nous qui avons rompu avec eux, mais eux avec nous, et dès lors que dissidences et schismes sont nés par la suite avec la constitution de groupuscules aux positions contradictoires, ils ont abandonné la source et l'origine de la vérité.

Le Seigneur parle de son Église, et il parle à ceux qui sont dans cette Église, afin que, si la concorde les unit et si dans le respect de ses commandements et de ses avertissements ils se rassemblent, même à deux ou trois, pour prier en parfait accord, ils puissent même s'ils ne sont que deux ou trois obtenir de la majesté de Dieu ce qu'ils sollicitent. *Partout où se trouvent deux ou trois*, dit-il, *je suis avec eux*^c. Cela veut dire: avec des gens sans malice et paisibles, avec des gens qui craignent Dieu et observent les prescriptions de Dieu, même s'ils ne sont que deux ou trois il est, a-t-il déclaré, avec eux. C'est ainsi par exemple qu'il a été avec les trois enfants¹ dans la fournaise et que, parce qu'ils se maintenaient purs de toute malice envers Dieu et en parfait accord entre eux, il a fait souffler sur eux une brise chargée de rosée au milieu des flammes qui les cernaient^d. C'est ainsi qu'il est venu lui-même à l'aide des deux apôtres enfermés en prison, à cause de leur cœur sans malice, à cause de leur parfait accord: lui-même a rompu les verrous de la geôle et les a réinstallés sur la place publique pour qu'ils transmettent à la foule la Parole

c. Mt 18, 20 d. Cf. Dn 3, 49-50 (LXX et Vg)

le même, en *OECT* et *CCL*, lit une allusion à Ac 5, 19-21: à tort sans doute, car ce texte, dont au reste l'utilisation serait un hapax chez Cyprien, ne parle pas de deux apôtres, et ne mentionne pas l'*unanimitas* dans la prière. Mais il est vrai qu'Ac 16 ne dit rien d'une prédication publique des apôtres après leur élargissement, au contraire d'Ac 5. Cyprien aurait-il mêlé ses souvenirs?

traderent, ad forum rursus inposuit^c. Quando ergo in
 40 praeceptis suis ponit et dicit : *Vbi fuerint duo aut tres, ego*
cum eis sum^c, non homines ab ecclesia diuidit, qui instituit
 et fecit ecclesiam ; sed, exprobrans discordiam perfidis et
 fidelibus pacem sua uoce commendans, ostendit magis esse
 44 se cum duobus aut tribus unianimiter orantibus quam cum
 dissidentibus plurimis, plusque impetrari posse paucorum
 concordi prece quam discordiosa oratione multorum.

13. Ideo et, cum orandi legem daret, addidit dicens : *Et*
cum steteritis ad orationem, remittite si quid habetis aduersus
aliquem, ut et Pater uester qui in caelis est remittat peccata
 4 *uobis*^a ; et ad sacrificium cum dissensione uenientem reuocat
 ab altari et iubet prius concordare cum fratre, tunc cum pace
 redeuntem Deo munus offerre^b ; quia nec ad Cain munera
 respexit Deus, neque enim habere pacatum Deum poterat
 8 qui cum fratre pacem per zeli discordiam non habebat^c.
 Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum ? Quae
 sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum ? Secum esse
 Christum, cum collecti fuerint, opinantur qui extra Christi
 12 ecclesiam colliguntur ?

13, 1-4. *Or.* 23 (104-105, 435-439) ; *Test.* 3, 22 (120, 4-7) 4-
 6. *Or.* 23 (105, 445 s.) ; *Test.* 3, 3 (91, 40-44) ; *Zel.* 17 (85, 331) 6-
 8. *Or.* 24 (105, 450 s.) ; *Mort.* 17 (26, 286-287) ; *Pat.* 19 (129, 366-
 367) ; *Zel.* 5 (77, 68) ; 11 (80, 187-188) ; 18 (85, 336) 10-11.
Supra, 12 (2-3.8-12.28-29.39-40)

13-14, 4-12.1-5. PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2, 24 13, 9-12. ANON.
 ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 1, 7

12, 39 duo aut tres ego et *V* : d. aut t. collecti in nomine meo ego *Bal*
 || 43 se cum : secum *Migne*, item mero mendo typographico || 44 plurimis :
 pluribus *paeV* || 45 discordiosa et *V* : discordiae *R* discordi *J*

13, 3-4 uobis peccata e *Bal* peccata uestra *af* (ambo ex *Vg*) || 5
 iubet : + hunc *pHT* || 7 habere pacatum : h. placatum *eH* p. h.
Bal || deum : dominum *DV* || 10 secum (et *V*) : an s. *Bal*.

1. *Et ad sacrificium, etc.* Sur la signification ecclésiologique de cette
 exégèse de Mt 5, 23-24, voir Appendice 2, n. c. 17.

qu'ils proclamaient fidèlement^c. Donc, lorsque dans ses
 prescriptions il énonce et déclare : *Là où se trouvent deux*
ou trois, je suis avec eux^c, il ne met pas des gens à part
 de l'Église, lui qui a institué et créé l'Église ; au contraire
 il réproouve la discorde imputable aux gens sans foi, et il
 élève la voix pour recommander la paix aux fidèles, en
 mettant en évidence qu'il est davantage au côté de deux
 ou trois qui prient en parfait accord, plutôt qu'avec une
 multitude désunie, et qu'on peut obtenir davantage par
 la supplication unie d'un petit nombre, plutôt que par la
 prière discordante d'une foule.

13. C'est pourquoi encore, en nous donnant la loi de la
 prière, il a ajouté ces mots : « *Et quand vous vous tiendrez*
debout pour prier, remettez tout grief que vous avez contre
quelqu'un, pour que votre Père qui est aux cieux vous remette
lui aussi vos péchés^a », et si quelqu'un est en dispute quand
 il vient sacrifier¹, il le renvoie de l'autel et lui enjoint de
 se réconcilier d'abord avec son frère, et de revenir ensuite
 avec cette paix présenter son offrande à Dieu^b. Car Dieu
 n'a pas non plus regardé avec faveur les offrandes de Caïn² :
 il ne pouvait en effet avoir Dieu en paix avec lui, puisqu'il
 n'avait pas de paix avec son frère contre lequel le dressait
 sa jalousie^c. Quelle paix se promettent donc ceux qui sont
 les ennemis de leurs frères ? Quels sacrifices croient célébrer
 ceux qui se posent en rivaux des évêques ? Se figurent-ils
 qu'ils ont le Christ avec eux quand ils sont assemblés, ceux
 qui s'assemblent en dehors de l'Église du Christ ?

c. Cf. Ac 16, 25 s. (*uid. etiam* Ac 5, 19-21 ?)

a. Mc 11, 25 b. Cf. Mt 5, 23-24 c. Cf. Gn 4, 5 s.

2. *Quia nec ad Cain munera.* Le rejet de Caïn et de ses offrandes
 est un trait familier à Cyprien. Là encore, *Or. (app. loc. par.)* est parti-
 culièrement éclairant : ce texte invite à ne pas attribuer aux notations
 cypriennes une simple portée moralisante, les *munera iusti Abel* étant
 une figure de l'eucharistie.

14. Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur: inexpressibilis et grauis culpa discordiae nec passione purgatur. Esse martyr non potest qui in ecclesia non est; ad regnum peruenire non poterit qui eam quae regnatura est derelinquit. Pacem nobis Christus dedit^a, concordēs atque unianimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit. Exhibere se non potest martyrem qui fraternam non tenuit caritatem. Docet hoc et contestatur Paulus apostolus, dicens: *Et si habuero fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum; et si in cibos distribuero omnia mea, et si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil proficio. Caritas magnanima est, caritas benigna est; caritas non aemulatur, non inflatur, non irritatur, non agit perperam, non cogitat malum; omnia diligit, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Caritas*

14, 1 s. (spéc. 3-4; 30-31). *Infra*, 19 (18-20). *Ep.* 55, 17, 2; 60, 4; 73, 21, 1 s. 5-6. *Infra*, 24 (9) 10-17. *Pat.* 15 (127, 289-292); *Test.* 3, 3 (90, 20-27). *Ep.* 73, 21, 1

14, 5 dereliquit *p*²*PJT Hart* reliquit *R* || 7 inuiolata: + seruare *e* + seruari *DH*² *Bal* || 8 mandauit *et V* || 9 tenuit: -net *Rje* || contestatur: testatur *HTh* hortatur *R* || 11 cibos (*et V*): + pauperum *pf Bal* (= *Vg*) || 12 meum: + ita *V* (*ex Vg* ?) || 13 proficio: sum *p* (*ex Vg* ?) || 14 non inflatur: > *eHTh* non inflammatur *V* || 14-15 non agit perperam *ante* non inflatur *transl. Bal* || 15 malum: + non gaudet iniustitiam *R* + non gaudet super iniustitiam *V* (*ex Vg* ?) || 15-16 omnia diligit: > *HT*

1. *Tales etiam si occisi*. Rapprocher la *sententia*: « Occidi talis potest, coronari non potest » (*infra*, 30-31). Autres réf. dans *app. loc. par*. Le martyr hors de l'Église n'a pas de sens; ce qui est expression de l'amour ne peut exister dans le schisme, par définition négation de l'amour. L'opinion de Cyprien est unanimement partagée par la

14. Les gens comme eux seraient-ils mis à mort¹ lors d'une confession du Nom, leur souillure n'est pas lavée même par le sang versé, la faute grave et impardonnable de la désunion n'est pas effacée même par la passion subie. On ne peut être un martyr si l'on n'est pas dans l'Église, on ne pourra parvenir au Royaume si l'on abandonne celle qui est destinée à y régner². Le Christ nous a donné la paix³, il nous a prescrit d'être unis et en parfait accord, il nous a commandé de ne faire subir au pacte de l'amour et de la charité ni altération ni violence. On ne peut se prétendre martyr si on n'a pas gardé la charité qui unit les frères. C'est ce qu'enseigne et atteste l'apôtre Paul, en ces termes: « *Même si j'ai une foi capable de transporter les montagnes, mais sans avoir la charité, je ne suis rien; même si je distribue tous mes biens pour donner à manger aux gens, même si je livre mon corps aux flammes, mais sans avoir la charité, cela ne me sert à rien. La charité est généreuse, la charité est bienveillante, la charité ne jalouse pas, ne s'enfle pas, ne s'irrite pas, elle n'agit pas à tort, elle ne médite pas le mal, elle aime tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte*

a. Cf. Jn 14, 27

patristique: voir en particulier (*app. test.*), s'inspirant d'*Vnit.*, Pacien de Barcelone et Augustin, chez lequel elle n'est pas une pure survivance cyprienne, mais une exigence en pleine cohérence avec le cœur de son ecclésiologie (les dissidents ont bien avec eux les signes sacramentels, ils n'ont pas la charité; leurs sacrements sont donc sans fruit et leurs martyres sans utilité: CONGAR, *BA* 28, p. 92, n. 2).

2. *Regnatura*. L'Église régnera: quoique homogène à lui, elle n'est pas encore le Royaume. Rapprocher *supra* 6, 3-4: « Haec nos Deo seruat, haec filios regno quos generauit adsignat ».

numquam excidet^b. Numquam, inquit, excidet caritas: haec enim semper in regno erit, haec in aeternum fraternitatis sibi cohaerentis unitate durabit. Ad regnum caelorum non potest peruenire discordia; ad praemium Christi, qui dixit: *Hoc est mandatum meum ut diligatis inuicem quemadmodum dilexi uos*^c, pertinere non poterit qui dilectionem Christi perfida dissensione uiolauit. Qui caritatem non habet, Deum non habet; Iohannis beati apostoli uox est: *Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in Deo, in dilectione manet, et Deus in illo manet*^d. Cum Deo manere non possunt qui esse in ecclesia Dei unianimes noluerunt: ardeant licet flammis, et ignibus traditi uel obiecti bestiis animas suas ponant, non erit illa fidei corona sed poena perfidiae, nec religiosae uirtutis exitus gloriosus sed desperationis interitus. Occidi talis

14, 21-22. *Test.* 3, 3 (89, 6-9); cf. *etiam Zel.* 12 (82, 222) 24-26. *Test.* 3, 3 (91, 44-46)

14, 24-27. *Liber Scintillarum* (DEFENSOR) 3, 63 26-31. PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2, 25. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 31 28-31. Cf. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 1, 7 30-31. AUG., *Ep.* 108, 9. Cf. PACIAN. BARCIN., *Ep. ad Simpr.* 2, 7, 7

14, 17 excidet¹ (et V, ut uid., qui etiam caritas scripsit): excidit J²DeH Bal (= Vg) excidit J¹ || excidet caritas (et V): excidit c. J²DeH Bal (= Vg) excidit c. J¹ excidet c. H¹ || 18 semper: + et RTh || 20 discordia (et V): + non a, + nec PRJDeHTb || ad praemium et V || 22 uos: + ad regnum dei a + ad deum R + ad christum DHTh || pertinere (et V): peruenire J || poterit: + ad praemium christi YPJe || 25 deo... dilectione: dilectione... deo DTV Bal Hart (= Vg) || 25-26 et deus (dominus D) - manet: > aV

1. *Et si habuero, etc.* Le texte de 1 Co 13, 2-8 mérite attention. Il se lit aussi en *Pat.* 15 et *Test.* 3, 3 (*app. loc. par.*). La traduction donnée en *Test.* est assez largement différente: « Et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, agapem autem non habeam, nihil sum. Et si in cibis distribuero omnia mea et si tradidero corpus meum ut ardeam, agapem non habeam, nihil proficio, agape magnanima est,

tout. La charité ne disparaîtra jamais^{b1}. » Jamais, dit-il, la charité ne disparaîtra: toujours en effet elle subsistera dans le Royaume, pour l'éternité elle se perpétuera par l'unité d'un attachement étroit entre frères. Le Royaume des cieux ne peut laisser venir à lui la désunion; et la récompense du Christ, qui a déclaré: « Mon commandement est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés^c », sera interdite à qui a fait violence à l'amour du Christ par une dissension contraire à la foi. Qui n'a pas la charité n'a pas Dieu non plus; le bienheureux apôtre Jean le proclame: « Dieu, dit-il, est amour², et qui demeure en Dieu demeure dans l'amour, et Dieu demeure en lui^d. » Ceux-là ne peuvent demeurer avec Dieu qui n'ont pas voulu vivre en parfait accord dans l'Église de Dieu: peu importe qu'ils brûlent dans les flammes, que livrés au feu ou jetés aux bêtes ils donnent leur vie, ils n'y gagneront pas la couronne de la foi mais la punition de l'infidélité, ils n'auront pas la fin glorieuse attachée à un saint courage, mais un trépas dépourvu d'espérance. Pareil individu

b. 1 Co 13, 2-8 c. Jn 15, 12 d. 1 Jn 4, 16

agape benigna est, agape non aemulatur, agape non agit perperam, non inflatur, non inritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniustitiam, conlaetatur autem in ueritate. Omnia diligit, omnia cedit, omnia sperat, omnia sustinet. Agape numquam excidit » (je souligne les divergences avec Vnit.). La traduction donnée en *Pat.* concorde avec celle d'Vnit., omettant seulement « non agit perperam »: comme elle, en particulier, elle néglige le v. 6 (*Test.*: « non gaudet... ueritate »). En Vnit., peut-être pour la commodité de son public, Cyprien a dû substituer sciemment caritas au grécisme agape qui devait figurer dans sa Bible: cf. H. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig 1909, p. 68; FAHEY, *Cyprian and the Bible*, p. 431; les perturbations sensibles dans les v. 4-7 s'expliquent par une citation de mémoire: cf. BÉVENOT, *ACW*, p. 115, n. 114. En *Pat.*, Cyprien a pu se borner à reproduire ce qu'il avait écrit en Vnit.

2. *Deus, inquit, dilectio est, etc.* Sur cette citation au texte aberrant, mais d'une aberration voulue, voir notes critiques.

32 potest, coronari non potest. Sic se christianum esse profitetur
 quomodo et Christum diabolus saepe mentitur, ipso Domino
 praemonente et dicente : *Multi ueniunt in nomine meo dicentes :
 'Ego sum Christus', et multos fallent*^c. Sicut ille Christus non
 36 est, quamuis fallat in nomine, ita nec christianus uideri potest
 qui non permanet in euangelii eius et fidei ueritate.

15. Nam et prophetare et daemonia excludere et uirtutes
 magnas in terris facere sublimis utique et admirabilis res
 est, non tamen regnum caeleste consequitur quisque in his
 4 omnibus inuenitur, nisi recti et iusti itineris obseruatione
 gradiatur. Denuntiat Dominus et dicit : *Multi mihi dicent
 in illo die : 'Domine, Domine, nonne in tuo nomine
 prophetauimus et in tuo nomine daemonia exclusimus et
 8 in nomine tuo uirtutes magnas fecimus?' Et tunc dicam
 illis : 'Numquam uos cognoui ; recedite a me qui operamini
 iniustitiam'*^a. Iustitia opus est ut promereri quis possit Deum
 iudicem ; praeceptis eius et monitis obtemperandum est ut
 12 accipiant merita nostra mercedem. Dominus in euangelio,

14, 33-34. *Fort.* 11 (202-203, 22-60 [Mt 24, 4-31]). *Ep.* 73, 16,
 2 ; 75, 9, 2

15, 6-10. *Test.* 3, 26 (121-122, 8-12)

14, 32 et : se *HT* || 33 in nomine et *V* || 35 nec : + hic *V* || 36
 euangelio *pR Hart*

15, 3 quisque : quisquis *Bal* || 6 in¹ : > *V?* || illa *ReHTbV* (= *Vg*) ||
 nomine tuo *aDH* (= *Vg*) || 8 magnas : multas *HT* (= *Vg*) || tuo nomine
p (= *Vg*) || 9 me : + omnes *V* || 10 iniustitiam (et *V*) : iniquitatem *YP*
Bal Hart (= *Vg*) || 12 euangelio : + suo *V Bal*

1. *Nec christianus uideri potest.* Là encore, conséquence naturelle
 d'une idée rigide des frontières de l'Église : le dissident est un « non-
 chrétien ». Cf. *supra* 3, 19 : « christianos se uocent » ; surtout *Ep.* 69,
 6, 3. Tertullien déniait de même aux hérétiques la qualité de chrétien :
Praes. 16, 2.

2. *Daemonia excludere.* À la suite de TERTULLIEN, notamment

peut se faire tuer, il ne peut se faire couronner. La manière
 dont il se déclare chrétien ressemble à celle dont bien souvent
 le diable se travestit en Christ, ce dont le Seigneur lui-même
 nous avertit par avance en ces termes : « *Beaucoup viendront
 en mon nom en disant : 'Je suis le Christ', et ils tromperont
 beaucoup de monde*^c. » De même que le diable n'est pas le
 Christ, bien qu'il prenne trompeusement son nom, de même
 ne peut être regardé comme chrétien¹ celui qui ne demeure
 pas dans la vérité de son Évangile et de la foi.

15. Car prophétiser, expulser les démons², faire sur cette
 terre de grands miracles, c'est assurément chose magnifique
 et admirable, mais pourtant on n'atteint pas le royaume
 céleste simplement parce qu'on se montre capable de tout
 cela, si on ne respecte pas pour s'y rendre le chemin juste
 et droit. Le Seigneur nous le fait savoir en ces termes :
 « *Beaucoup me diront ce jour-là : 'Seigneur, Seigneur, n'avons-
 nous pas prophétisé en ton nom, expulsé les démons en ton
 nom, fait en ton nom de grands miracles?' Alors je leur
 dirai : 'Jamais je ne vous ai connus ; écarterez-vous de moi,
 vous qui faites œuvre d'injustice!'*^a » Il y a besoin de la
 justice pour qu'on puisse mériter la faveur de Dieu notre
 juge, il faut obéir à ses prescriptions et ses avertissements
 pour que nos mérites reçoivent leur salaire. Le Seigneur

c. Mt 24, 5

a. Mt 7, 22-23

Ap. 23, 4-24, 1 (et de MINUCIUS FELIX, *Oct.* 27, 5-7, qui dépendait
 de Tertullien - cf. J. Beaujeu, éd. *CUF*, 1964, p. 135), Cyprien voit
 dans les exorcismes victorieux pratiqués par les chrétiens un argument
 en faveur de la vérité de leur foi : *Dém.* 15 (42, 285-291) ; *Don.* 5 (6,
 93-100). De tels exorcismes étaient apparemment le fait de tous les
 fidèles. Mais Cyprien mentionne aussi les exorcistes comme détenteurs
 d'une fonction ecclésiastique spécifique, intervenant dans les rites prébap-
 tismaux (*Ep.* 69, 15, 2 ; cf. *Ep. inter Cypr.* 23 ; 75, 10, 4) : CLARKE,
 t. 1, p. 343, n. 6 (sur *Ep.* 23 - avec bibliogr. : ajouter A. FAIVRE,
Naissance d'une hiérarchie, p. 307).

cum spei et fidei nostrae uiam compendio breuiante dirigeret : *Dominus Deus tuus*, inquit, *Dominus unus est, et diliges Dominum Deum tuum de toto corde tuo et de tota anima tua et de tota uirtute tua.*' Hoc primum, et secundum simile huic : *Diliges proximum tuum tamquam te.*' In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae^b. Vnitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit ; prophetas omnes et legem praeceptis duobus inclusit. Quam uero unitatem seruat, quam dilectionem custodit aut cogitat qui, discordiae furore uesanus, ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat ?

16. Malum hoc, fidelissimi fratres, iam pridem coeperat sed nunc creuit eiusdem mali infesta clades, exurgere ac pullulare plus coepit haereticae peruersitatis et schismatum uenenata
4 perniciis, quia et sic in occasu mundi oportebat, praenuntiantie per apostolum nobis et praemonente Spiritu sancto : *In nouissimis*, inquit, *diebus aderunt tempora molesta ; erunt*

15, 14-18. *Fort.* 2 (189, 13-18) ; *Or.* 28 (108, 529-533). Cf. etiam *Laps.* 1 (221, 10) ; *Or.* 15 (99, 274) [Mt 22, 37 tantum]

16, 1-5 ; 18-23. *Dem.* 3-5 (36, 41 s.) ; *Fort., praef.* 1 (183, 3-5) ; *Mort.* 25 (30-31, 416-429) 3. *Ep.* 51, 1, 1 [*prauitas haeretica*]

15-16, 18-23.1-4. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2. 28

15, 14 dominus² (et V) : deus aH Bal (= Vg) > D || 15 de² : ex a (= Vg) || 16 hoc : + est aDH (= Vg) || simile : + est aH || 17 te : + ipsum aJHTh (= Vg) || 18 praeceptis : mandatis H (= Vg)

16, 1 fidelissimi : dilectissimi R/V || 2 exurgere : et surgere pYPRJDV Hart Bév¹ et e. Bal || ac (et V) : et pJ || 4 occasu (et V) : -um aPJDe || 6 molesta : + et J² (= Vg) erunt (et V) : e. et Bal

1. *Dominus Deus tuus*, etc. Citation composite, mêlant inextricablement, en son milieu, Mc et Mt (seuls les premiers mots, absents de Mt, viennent sûrement de Mc : « *Dominus tuus Dominus unus est* » ; seuls les derniers, absents de Mc, viennent sûrement de Mt : « *In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae* »). Même contamination en *Fort.* 2 et *Or.* 28.

2. *Sacramentum*. Le contexte (*profanat* : comp. *infra*, 17, 23-24

a tracé dans l'Évangile la route de notre espérance et de notre foi sous la forme de ce raccourci : « *Le Seigneur ton Dieu*¹, déclare-t-il, *est le Seigneur Un, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta puissance.*' C'est là le premier point, et le second lui est semblable : *'Tu aimeras ton prochain comme toi-même.'* De ces deux prescriptions dépend toute la loi et tous les prophètes^b. » L'unité et l'amour ont été simultanément l'objet de son enseignement ; il a renfermé dans ces deux prescriptions tous les prophètes et toute la Loi. Mais quelle unité conserve-t-il, quel amour pratique-t-il et médite-t-il, celui qui, rendu fou par la fureur de la discorde, déchire l'Église, détruit la foi, perturbe la paix, saccage la charité, profane le mystère² ?

16. Voilà longtemps, frères très fidèles, que ce mal était apparu, mais aujourd'hui ce même mal s'est développé en un désastre pernicieux, on a vu davantage se dresser et se répandre le fléau empoisonné du dévoiement dans la dissidence et des schismes, parce qu'il fallait qu'il en fût ainsi au soir du monde³, comme nous l'annonce et nous en avertit par avance l'Esprit saint par la voix de l'Apôtre : « *Dans les derniers jours, arriveront des temps peu supportables : il y aura des gens contents d'eux-mêmes,*

b. Mc 12, 29-31 + Mt 22, 37-40

« ueritatem... profanare » suggère le sens précis de « mystère eucharistique ». BÉVENOT, *ACW*, p. 117, n. 127 (renvoyant à J.-B. POUKENS, « Saint Cyprien et ses contemporains », dans J. DE GHELLINK *et al.*, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »* I, p. 216 ; voir aussi p. 212). Mais dans l'eucharistie se célèbre et s'accomplit le *sacramentum unitatis*.

3. *In occasu mundi*. Lieu commun chez Cyprien : le monde approchant de sa fin, vices et catastrophes pullulent. Conception eschatologique proprement chrétienne qui en *Dem.*, mais non ici, se trouve amalgamée à l'idée physique et biologique de l'inévitable sénescence de toutes choses : cf. FREDOUILLE, *SC* 467, p. 32 s. (spéc. 37). Le dualisme historique qui commande l'ecclésiologie de Cyprien se trouve ainsi exaspéré par sa croyance en la proximité de la fin.

8 *homines sibi placentes, superbi, tumidi, cupidi, blasphemi,*
parentibus indictoaudientes, ingrati, impii, sine adfectu, sine
foedere, delatores, incontinentes, inmites, bonum non amantes,
proditores, procaces, stupore inflati, uoluptates magis quam
12 *Deum diligentes, habentes deformationem religionis, uirtutem*
autem eius abnegantes. Ex his sunt qui repunt in domos
et praedantur mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur
uariis desideriis, semper discentes et numquam ad scientiam
16 *ueritatis peruenientes. Et quomodo Iamnes et Mambres*
restiterunt Mosi, sic et hi resistunt ueritati; sed non proficiunt
plurimum, imperitia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut
et illorum fuit^a. Adimplentur quaecumque praedicta sunt
20 *et, adpropinquante iam saeculi fine^b, hominum pariter ac*
temporum probatione uenerunt. Magis ac magis aduersario
saeuiente, error fallit, extollit stupor, liuor incendit, cupiditas
excaecat, deprauat impietas, superbia inflat, discordia
exasperat, ira praecipitat.

17. Non tamen nos moueat aut turbet multorum nimia et
 abrupta perfidia, sed potius fidem nostram praenuntiatae rei
 ueritate corroboret: ut quidam tales esse coeperunt quia haec
 4 ante praedicta sunt, ita ceteri fratres ab eiusmodi caueant quia
 et haec ante praedicta sunt, instruente Domino et dicente:
Vos autem caute: ecce praedixi uobis omnia^a. Vitae, quaeso,

17, 6. Ep. 73, 16, 2 [Mc 13, 23/Mt 24, 5]

16, 8 indictoaudientes (et V): indicto inaudientes HT^h indicto
 inobedientes P indicto non obedientes aR² (= Vg) inaudien-
 tibus D' inaudientes D² > e inobedientes Bal in dicto
 non audientes Hart || adfectu et V (aff.): adfectione P (= Vg) ||
 9 foedere: fide HT || incontinentes: inertes HT || 10 uoluptatem
 JHT uoluntates aD || 11 deum: dominum p || 12 in domos et
 V || 15 iamnes: iannes aT²V Hart || 16 mosi Bévenot (ex W, cod.
 Wurzburgensi, saec. IX in.): moysi Y moysi cett. codd. Bal Hart
 || sic: ita V (= Vg) || hi: hii YJ¹HT (= Vg) isti R ii e || sed et
 V || proficiunt H¹T¹ || 18 et: > HT^h || praedicta a || 19 iam et V
 || 20 probationes paTV

17, 2 praenuntiatae (et V): praenuntiata aR praenuntiante H¹Bal

hautains, orgueilleux, avides, blasphémateurs, rebelles aux
volontés de leurs parents, ingrats, impies, sans cœur, sans
loyauté, délateurs, sensuels, cruels, sans amour pour le bien,
traîtres, impudents, gonflés de vanité, plus amis des plaisirs
que de Dieu, montrant les dehors de la religion tout en
récusant ce qui fait sa vigueur. De cette espèce sont ceux qui
s'insinuent dans les maisons et font leur proie de péronnelles
chargées de péchés et qui se laissent mener par des désirs
changeants, toujours en train d'apprendre sans jamais parvenir
à la connaissance de la vérité. Et comme Jamnès et Mambres
se sont opposés à Moïse, ainsi ils s'opposent à la vérité, mais ils
n'avanceront pas bien loin, car leur stupidité éclatera aux yeux
de tous, comme jadis celle de ceux-là^a. » Tout ce qui a été
prédit s'accomplit et, à l'approche de la fin de ce monde^b,
est venu éprouver la qualité des hommes et celle des
temps tout ensemble. Tandis que l'Adversaire se déchaîne
toujours davantage, l'erreur trompe, la vanité exalte, l'envie
enflamme, la convoitise aveugle, l'impiété pervertit, l'orgueil
enfle, la discorde aigrit, la colère mène à l'abîme.

17. Ne nous laissons pourtant pas émouvoir et troubler
 par l'énorme et brutale infidélité de tant de gens, que notre
 foi en soit plutôt fortifiée puisque cela vérifie l'annonce qui
 en avait été faite: si certains ont évolué ainsi en vertu de
 ce qui a été prédit, eh bien! que les autres frères se gardent
 de cette engeance, en vertu de ce qui nous a encore été dit
 par avance, quand le Seigneur nous instruisait en ces termes:
 « Quant à vous, soyez sur vos gardes, voici que je vous ai par
 avance tout dit^a. » Fuyez, je vous en supplie, une pareille

renuntiante D || 2 rei: > R || 3 ueritate corroboret: ueritas roboret
 p || ut: + quoniam JHT^h || tales: fallaces D || 5 et¹: > pR (4 ita
 - 5 sunt > Y)

a. 2 Tm 3, 1-9

b. Cf. 1 P 4, 7

a. Mc 13, 23

uos eiusmodi homines, et a latere atque auribus uestris
 8 perniciosa conloquia uelut contagium mortis arcete, sicut
 scriptum est : *Saepe aures tuas spinis et noli audire linguam
 nequam*^b ; et iterum : *Corrumpunt ingenia bona confabulationes
 pessimae*^c. Docet Dominus et admonet a talibus recedendum :
 12 *Caeci sunt, inquit, duces caecorum : caecus autem caecum
 ducens simul in foueam cadent*^d. Auersandus est talis atque
 fugiendus quisque fuerit ab ecclesia separatus : peruersus est
 huiusmodi et peccat, et est a semetipso damnatus^e. An esse
 16 sibi cum Christo uidetur qui aduersum sacerdotes Christi
 facit, qui se a cleri eius et plebis societate secernit ? Arma ille
 contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat.
 Hostis altaris, aduersus sacrificium Christi rebellis, pro
 20 fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens seruus,
 filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei

17, 9-10. *Test.* 3, 95 (168, 8-9). *Ep.* 59, 20, 1 ; 66, 7, 1 10-11
Test. 3, 95 (168, 11-12). *Ep.* 59, 20, 1 12-13. *Ep.* 43, 5, 2 [Mt 15,
 14/2 Tm 2, 17] 15 *Test.* 3, 78 (161, 3). *Ep.* 59, 20, 1 ; 69, 4, 2 ;
 74, 2, 3 [a semetipso damnatus] 16-18. Cf. *Ep.* 55, 24, 4

17, 13-26. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda*
 2, 29 15-22. PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2, 26

17, 7 uos : + fratres *JD Bal* || atque : + ab *eHTbV* || 9 saepe et *V* ||
 10 ingenia bona : mores bonos *J* (= *Vg*) || 11 talibus : + esse *V* || 12
 duces et *V* || 13 simul et *V* || cadunt *aPDe Bal* (= *Vg*) || auersandus
 (et *V* ?) : adu- *DH* || est et *V* || 14 quisque : quisquis *Bal* || 15 et est
 a et *V* || 17 et et *V* || 21 contemtis *V*

1. *Corrumpunt, etc.* En *Ep.* 59, 1 Co 15, 33 figure, avec un texte
 identique, dans une chaîne testimoniale : 2 Tm 2, 17/1 Co 15,
 33/Tt 3, 10-11/Pr 16, 27/Si 28, 24 (28)/Pr 17, 4. Texte identique
 aussi, mais chaîne différente, en *Test.* 3, 95, sous le titre « Qu'il faut
 fréquenter les gens de bien, et éviter les méchants (*bonis conuiuendum,
 malos autem uitandos*) » : Pr 24, 15/Si 9, 16 (22)/Si 6, 16/Si 9,
 13 (18)/Si 25, 9 (12)/Si 28, 24 (28)/Ps 17, 26-27/1 Co 15, 33.

engeance, écarter de votre personne et de vos oreilles
 des entretiens dangereux qui représentent une contagion
 mortelle, selon qu'il est écrit : « *Isole tes oreilles derrière
 un rempart d'épines, n'écoute pas la langue malfaisante*^b,
 et encore : *Les conversations perverses corrompent*^c les bonnes
 natures^c. » Le Seigneur enseigne et avertit qu'il faut s'éloigner
 de telles gens : « *Ce sont des aveugles*², dit-il, *qui guident des
 aveugles : un aveugle guide un aveugle, ils tomberont ensemble
 dans le trou*^d. » Il faut tourner le dos à qui est comme eux,
 et fuir toute personne qui s'est séparée de l'Église, car cette
 sorte de gens est dévoyée et pécheresse, et s'est condamnée^e
 elle-même : croit-il donc être avec le Christ celui qui officie
 dans l'opposition aux évêques³ du Christ, celui qui se
 dissocie de son clergé et de son peuple ? Il porte les armes
 contre l'Église, il se bat contre les dispositions instituées
 par Dieu. Ennemi de l'autel, en révolte contre le sacrifice
 du Christ⁴, substituant l'infidélité à la foi, le sacrilège à la
 religion, serviteur rétif à l'obéissance, fils sans piété, frère
 ennemi de ses frères, dans le mépris pour les évêques et la
 défection à l'égard du sacerdoce établi par Dieu il a l'audace

b. Si 28, 24 (28) c. 1 Co 15, 33 d. Mt 15, 14 e. Cf. Tt
 3, 11

Cette dualité de chaînes tendrait à renforcer l'hypothèse avancée
 par M. Réveillaud (éd. *Or.* citée, p. 7-24) de *Testimonia inedita* que
 Cyprien aurait compilés en plus des trois livres *Ad Quirinum* et
 de *Ad Fortunatum* – à la condition toutefois de dépouiller cette
 hypothèse de ce qu'elle a d'outrancier et d'arbitraire (origine orientale
 desdits *Testimonia* : *supra*, p. 185, n. 5). En tout cas, de ce double
 ensemble, *Vnit.* 17 ne connaît que la triade Si 28, 24 (28)/1 Co 15,
 33/Tt 3, (10-)11 (qui n'est pas dans *Test.* 3, 95 mais dans *Test.* 3,
 78), augmentée de Mt 15, 14.

2. *Caeci sunt, etc.* *L'Ep.* 43, qui cite Mt 15, 14 dans une traduction
 identique, apparie ce texte avec 2 Tm 2, 17, utilisé *supra*, 10, 18.

3. *Sacerdotes... cleri... plebis.* Sur les rapports entre *sacerdos, clerus*
 et *plebs*, voir Appendice 2, n. c. 18.

4. *Sacrificium Christi.* Sur *sacrificium Christi*, voir Appendice 2,
 n. c. 19.

24 sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis uocibus facere, dominicae hostiae ueritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem Dei nititur ob temeritatis audaciam diuina animaduersione punitur.

18. Sic Chore et Dathan et Abiron, qui sibi contra Mosen et Aaron sacerdotem sacrificandi licentiam uindicare conati sunt, poenas statim pro suis conatibus pependerit :
 4 terra compagibus ruptis in profundum sinum patuit, stantes atque uiuentes recedentis soli hiatus absorbit. Nec tantum eos, qui auctores fuerant, Dei indignantis ira percussit, sed et ceteros ducentos quinquaginta participes
 8 eiusdem furoris et comites, qui coagulati cum isdem simul ad audaciam fuerant, exiens a Domino ignis properata ultione consumpsit^a : admonens scilicet et ostendens contra Deum fieri quicquid inprobi fuerint ad destruendam
 12 ordinationem Dei humana uoluntate conati. Sic et Ozias

17, 22. *Ep.* 43, 5, 2 [*aliud altare*]

18, 1-12. *Ep.* 3, 1, 2 ; 67, 3, 2 ; 69, 8, 1-2 ; 69, 9, 1 ; 73, 8, 1

18-19, 18-20.1-17. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda* 2, 41

17, 24 nec scire : nescire *paT* || 25 temeritatis : + *suae V*

18, 1 core *Hart* || 2 mosen *P* : moysen *cett. codd. Bal Hart* || sacerdotes *YReh* || sacrificandi *et V* || 3 pro suis statim *Bal* || pependerit (*et V*) : de- *J* re- *pP²RD* (perpenderit *H*) || 4 sinus *RHart V* || patuit : + *et V* || 5 hiatus : hiatibus *T* || 6 tantum : tantummodo *V* || fuerant : + eiusdem dementiae *V* || 7 ducentos quinquaginta : cel *J¹HTh* ducentos *I Y* || 8 hisdem *pPDHT²* iisdem *b* || 11 deum : dominum *DV*

1. *Aliud altare*, etc. Sur la vacuité des eucharisties hérétiques, voir Appendice 2, n. c. 20. Comp. *supra*, 10, 11-14 : l'allusion à un autre autel et à des sacrifices sacrilèges ne peut s'expliquer que si les schismatiques – ou du moins une partie d'entre eux – ont un évêque, Novatien en l'occurrence.

2. *Precem*. Associé, comme ici, à *sacrificium* (et synonymes), désigne spécifiquement la « prière eucharistique ». SAXER, *Vie liturgique*, p. 206-207.

d'ériger un autre autel¹, de présenter une autre prière² en prononçant des mots sans en avoir le droit, de profaner l'authenticité de la victime dans le sacrifice du Seigneur par des cérémonies frelatées, d'ignorer que celui qui se dresse contre l'investiture conférée par Dieu voit l'audace de sa témérité punie par le châtement divin.

18. C'est ainsi que Coré, Dathan et Abiron³, pour avoir entrepris, contre Moïse et le prêtre Aaron, de revendiquer le droit de sacrifier, ont payé aussitôt la peine de leurs entreprises : la terre rompit ses jointures et s'ouvrit en une profonde crevasse, le sol se déroba et le trou béant les engloutit debout et encore vivants. Et ceux-là, qui avaient été les instigateurs, ne furent pas les seuls que frappa la colère de Dieu dans son indignation, mais deux cent cinquante autres aussi, leurs associés et compagnons dans la même démente, qui s'étaient agglomérés autour d'eux pour une audace commune, un feu sorti d'auprès du Seigneur exerça une prompte vengeance en les consumant^a : assurément c'était un avertissement qui montrait qu'est dirigé contre Dieu tout ce que des pervers entreprennent pour abolir par l'effet d'une volonté humaine l'investiture conférée par Dieu. Il en fut de même pour le roi Ozias,

a. Cf. Nb 16, 1-35

3. *Chore et Dathan et Abiron. Ozias rex. Filii Aaron*. Trois exempla vétéro-testamentaires de révolte contre le pouvoir sacerdotal : cf. *Introd.*, p. 59. L'épisode de Coré et consorts revient à plusieurs reprises dans les lettres baptismales (*app. loc. par.* ; *l'Ep.* 3, où il se lit également, est aujourd'hui datée des années 252-255 : CLARKE, t. 1, p. 164). Le personnage d'Ozias n'apparaît nulle part ailleurs dans Cyprien. L'épisode des fils d'Aaron se trouve associé au premier *exemplum* en *Ep.* 73, 8, 2. – Ces *exempla* prennent toute leur signification doctrinale dans la perspective, chère à Cyprien, d'un accomplissement par les *sacerdotes* chrétiens, dans le Christ grand prêtre (*Ep.* 63, 14, 4 : n. c. 19) et antitype de Melchisédech (*Ep.* 63, 4, 1), de la sacrificature mosaïque (e.g. *Ep.* 59, 4, 2 ; 66, 3, 2-3). – Coré, Dathan, Abiron et les fils d'Aaron (ainsi que Jéroboam) sont dans IRÉNÉE, *Haer.* 4, 26, 2. Ils

rex, cum turibulum ferens et contra legem Dei sacrificium sibi uiolenter adsumens, resistente sibi Azaria sacerdote, obtemperare nollet et cedere, diuina indignatione confusus et leprae uarietate in fronte maculatus est^b, ea parte corporis notatus, offenso Domino, ubi signantur qui Dominum promerentur. Et filii Aaron, qui inposuerunt altari ignem alienum quem non praeceperat Dominus, in conspectu statim Domini uindicantis extincti sunt^c.

19. Quos imitantur scilicet atque sectantur qui, Dei traditione contempta, alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt; quos increpat Dominus et obiurgat in euangelio suo, dicens: *Reicitis mandatum Dei ut traditionem uestram statuatis*^a. Peius hoc crimen est quam quod admisisse lapsi uidentur, qui tamen in paenitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur.

18, 18-20. *Ep.* 73, 8, 2

19, 1-3. *Supra*, 3 (28-29) 4-5. *Or.* 2 (90, 27-28). *Ep.* 43, 6, 1 [Inc.: *Monet nos Dominus in euangelio suo dicens*]; 63, 14, 2; 74, 3, 2

19, 5-20. PELAGIUS PP. II, *Ep.* 2, 27

18, 16 corporis: + scilicet V || 17 ubi – dominum: qua saluari obtemperantes domino (dominum h) *HTh* (*uid. n. crit. ad loc.*)

19, 4 reicistis *RD* || 6 quod: + hi qui sacrificauerunt *HTh* (*cf. Pel. II*) || 7 deum: dominum *aDV*

y servent à condamner les hérétiques introduisant d'autres doctrines que celles des presbytres bénéficiaires du « charisma certum ueritatis » en vertu de la succession apostolique. Mais une exégèse proprement sacerdotale est inconnue du lyonnais.

1. *Vbi signantur qui Dominum promerentur*. Allusion au rite postbaptismal de l'onction, ou signation, sur le front. Cette onction, qui s'accompagne d'un autre rite, l'« imposition de main » (*impositio manus*), confère l'Esprit – sur un mode que Cyprien d'ailleurs ne parvient pas à bien distinguer, théologiquement, de l'intervention du même Esprit lors du bain d'eau *stricto sensu*: du moins discerne-t-il deux phases dans le processus d'initiation liturgique (*utrumque sacramentum*), préluant à ce qui dans la tradition ultérieure devait devenir le découplage entre baptême et confirmation. Sur le rite de la *signatio*,

lorsque l'encensoir à la main et s'appropriant par violence le sacrifice en infraction à la loi de Dieu il a malgré l'opposition du prêtre Azarias refusé d'obéir et de reculer: l'indignation divine le défigura et bariola son front de taches de lèpre^b; il fut ainsi, pour avoir offensé le Seigneur, flétri dans la partie de son corps où sont marqués ceux qui obtiennent la faveur du Seigneur¹. Et les fils d'Aaron, pour avoir déposé sur l'autel² un feu profane que n'avait pas prescrit le Seigneur, perdirent aussitôt la vie en présence du Seigneur qui punissait leur usurpation^c.

19. Assurément ils imitent et suivent leur exemple, ceux qui, dans leur mépris pour la tradition venue de Dieu³, recherchent des enseignements d'origine profane et font appel à des autorités d'institution humaine; le Seigneur les reprend et les blâme dans son Évangile en ces termes: « *Vous rejetez le commandement de Dieu pour installer votre tradition à vous*^a. » Leur forfait est plus grave que celui dont sont reconnus coupables ceux qui ont failli dans la persécution, et qui malgré tout sont entrés dans une démarche de pénitence et supplient Dieu en lui offrant des satisfactions

b. Cf. 2 Ch 26, 16-20 c. Cf. Lv 10, 1-2

a. Mc 7, 9

liturgique, p. 130-136; sur la « confirmation » chez Cyprien, D'ALÈS, *Théologie*, p. 243-248.

2. *Inposuerunt altari*. Possible souvenir virgilien: *Aen.* 1, 49 (« *supplex aris imponet honorem* »). FREUND, *Vergil*, p. 238-239.409.

3. *Dei traditione*. *Traditio* signifie chez Cyprien non pas « tradition » mais « enseignement ». En bonne part, et en majorité, enseignement que Dieu ou le Christ ont transmis et qu'il s'agit de préserver; dans cette acception, le substantif est souvent flanqué d'adjectifs: *diuina, dominica, euangelica, euangelica atque apostolica*. Cf. *Or.* 2; *Ep.* 63, 1, 1; 2, 1; 9, 3; 17, 2; 19, 1; 74, 10, 2.3-11, 1. À cette *traditio* s'oppose un enseignement tout humain (« *humana traditio* »), que l'évêque réprouve en citant le plus souvent, comme ici, Mc 7, 9 (cf. *app. loc. par.*) – ou une coutume sans vérité (« *consuetudo sine ueritate* »: *Ep.* 74, 9, 2). D'ALÈS, *Théologie*, p. 70-73; SAXER, *Vie liturgique*, p. 139-141 (sur la *traditio* du Pater).

- 8 Hic ecclesia quaeritur et rogatur, illic ecclesiae repugnatur ;
 hic potest necessitas fuisse, illic uoluntas tenetur in scelere ;
 hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic qui haeresin uel
 schisma facere conatus est multos secum trahendo decepit ;
 12 hic animae unius est damnum, illic periculum plurimorum.
 Certe peccasse se hic et intellegit et lamentatur et plangit,
 ille tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis placens
 a matre filios segregat, oues a pastore sollicitat, Dei
 16 sacramenta disturbat ; et cum lapsus semel peccauerit, ille
 cottidie peccat ; postremo lapsus martyrium postmodum
 consecutus potest regni promissa percipere, ille si extra
 ecclesiam fuerit occisus ad ecclesiae non potest praemia
 20 peruenire.

20. Nec quisquam miretur, dilectissimi fratres, etiam
 de confessoribus quosdam ad ista procedere, inde quoque
 aliquos tam nefanda, tam graua peccare. Neque enim
 4 confessio immunem facit ab insidiis diaboli, aut contra tempta-
 tiones et pericula et incursus atque impetus saeculares
 adhuc in saeculo positum perpetua securitate defendit :
 ceterum numquam in confessoribus fraudes et supra et

19, 10-11. *Supra*, 3 (12) ; 12 (21) 17-18. *Laps*. 13 (228, 259-263).
Ep. 19, 2, 3 ; 55, 4, 1-2 [*laudat Ep.* 19, 2, 3]. *Cf. etiam Ep.* 55, 16,
 3 ; 60, 2, 5 18-20. *Supra*, 14 (1 s.)

20, 3-6. *Ep.* 13, 2, 1 7-9. *Ep.* 13, 4, 1 ; 13, 5, 1

19, 8-12 hic... illic (*quater*) : illic... hic *HTh* (*cf. Pel. II*) || 10
 h(a)eresim *pPJDeHTh Bal* (hereses et scismata *a*) || 13 hic : ille *HTh*
(cf. Pel. II) || 14.16.18 ille (*ter*) : hic *HTh* (*cf. Pel. II*) || 14 sibi et *V*
 || 17 postmodum et *V*

20, 1 etiam : + et *V* || 2 procedere : proslire *V* || 3 nefanda tam :
 nefaria tamque *V* n. quam *Bal* || 6 adhuc et *V*

1. *Hic potest... scelere*. La force a pu manquer aux *lapsi* pour résister à la violence persécutrice, le schismatique n'a pas ce prétexte : il reste libre (10, 4 : « manente propriae libertatis arbitrio »). Souvenir probable de TERTULLIEN, *Mon.* 15, 2 ; *Pud.* 22, 11-15 : il est à la rigueur pardonnaible de succomber, vaincu par la douleur physique, aux tortures, il est sans excuse d'abdiquer, faute de volonté, devant la tentation charnelle.

complètes. Ici on cherche et implore l'Église, là on se bat contre l'Église ; ici on peut avoir cédé à la nécessité, là c'est la volonté qui se maintient dans le crime¹ ; ici celui qui a failli n'a causé de tort qu'à lui-même, là le fauteur de dissidence ou de schisme a entraîné avec lui et abusé une foule de gens ; ici une âme a reçu un dommage, là une multitude est mise en péril. Celui-ci se rend compte qu'il a péché, c'est sûr, il en gémit, il s'en lamente ; celui-là, gonflé d'orgueil dans son péché et content de lui dans ses fautes, sépare les fils de la mère, détourne les brebis du pasteur, saccage les mystères de Dieu² ; et tandis que celui qui a failli n'a péché qu'une fois, l'autre pêche tous les jours ; enfin celui qui a failli, s'il obtient par la suite le martyre, peut recueillir les promesses attachées au Royaume, l'autre, s'il se fait tuer hors de l'Église, ne peut parvenir aux récompenses réservées à l'Église.

20. Que personne ne s'étonne, frères bien-aimés, si même certains des confesseurs³ en viennent là, et si parmi eux aussi quelques-uns pèchent si indignement, si lourdement. C'est qu'avoir confessé la foi ne met pas à l'abri des embûches du diable, ni ne protège avec une sécurité définitive contre les tentations, les dangers, les attaques et les assauts propres à ce siècle tant qu'on est encore dans le siècle : autrement jamais nous ne verrions chez des

2. *Dei sacramenta*. Vu le contexte (début du chapitre), non pas sans doute « mystères liturgiques », mais « commandements », ou plutôt « dispositions (divines) ». BÉVENOT, *ACW*, p. 120, n. 158 (renvoyant à POUKENS, p. 201). En tout cas, dispositions qui visent à préserver le *sacramentum unitatis*.

3. *Confessoribus*. La distinction entre *martyr* et *confessor* n'était pas toujours nette chez Tertullien. Elle est beaucoup mieux marquée chez Cyprien, même si à l'occasion, en quelque sorte par anticipation laudative, il honore les confesseurs du titre de martyr : *Ep.* 10, tit. ; 15, tit. CLARKE, t. 1, p. 228-229, n. 1 (sur l'adresse de l'*Ep.* 10 - avec bibliogr. complète) ; 272-273, n.1 (sur l'adresse de l'*Ep.* 15). Voir aussi H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyr, de Tertullien à Lactance*, Nimègue 1961, p. 38-41 (Tertullien) ; 91-99 (Cyprien).

- 8 adulteria postmodum uideremus, quae nunc in quibusdam uidentes ingemescimus et dolemus. Quisque ille confessor est, Solomone maior aut melior aut Deo carior non est, qui tamen quamdiu in uis Domini ambulauit tamdiu gratiam quam de Domino fuerat consecutus obtinuit ; postquam dereliquit Domini uiam, perdidit et gratiam Domini^a.
 12 Et ideo scriptum est : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*^b, quod utique Dominus non minaretur auferri posse coronam iustitiae, nisi quia recedente iustitia recedat necesse est et corona.

21. Confessio exordium gloriae est non meritum iam coronae, nec perficit laudem sed initiat dignitatem ; cumque scriptum sit : *Qui perseverauerit usque ad finem hic saluus erit*^a, quicquid ante finem fuerit, gradus est

20, 9-13. Ep. 13, 2, 2 14-15. Fort. 8 (197, 30-31) ; Pat. 13 (126, 267-268)

21, 3-4. Fort. 8 (196, 8) ; Pat. 13 (125, 244) ; Test. 3, 16 (109, 36). Ep. 12, 1, 3 ; 14, 2, 2. Cf. etiam Ep. inter Cypr. (Nouatianus) 31, 4, 1
 21, 4-6. Ep. 13, 2, 1

20, 9 quisque : quisquis Bal || 10 solomone : sal- h Bal Hart salam- PT || deo (et V) : domino R eo HT > D || 13 uiam domini ae || 14 et ideo : sicut V || est : + et excitauit dominus satanan ipsi solomoni et ideo in apocalypsi dominus ad iohannem grauitur comminatur V

21, 1 iam : > hV || 3 ad : in pDeHT¹h¹ Bal Hart (= Vg) || 4 hic (et V) : is P > D

1. *Qui tamen quamdiu, etc.* La formulation d'Ep. 13, 2, 2 (app. loc. par.) est très proche : « Salomon... et Saul et ceteri multi, quamdiu in uis Domini non ambulauerunt, datam sibi gratiam tenere non potuerunt » (je souligne les mots identiques). L'expression « in uis Domini ambulare » est plutôt une réminiscence de 1 R 3, 14.

2. *Tene quod habes, etc.* Pat. 13, qui cite Ap 3, 11, couple ce verset avec Ez 33, 12b, non repris ici (« La justice du juste ne le sauvera pas au jour de son crime », trad. BF 1998), et s'ouvre par Mt 10, 22 (ici, 21, 3-4). Fort. 8 (rubrique intitulée : « Qu'il faut persister et persévérer dans la foi, la vertu et la mise en pratique, jusqu'à sa perfection, de la grâce céleste et spirituelle [in... uirtute et caelestis ac spiritualis gratiae

confesseurs reconnus les malhonnêtetés, les débauches, les adultères que nous voyons maintenant chez certains avec gémissement et douleur. Quel que soit le confesseur, il n'est pas plus grand ni meilleur ni plus cher à Dieu que Salomon, qui certes¹ a conservé la faveur qu'il avait obtenue du Seigneur aussi longtemps qu'il a marché sur les chemins du Seigneur, mais qui, dès qu'il eut délaissé le chemin du Seigneur, perdit aussi sa faveur^a. C'est pourquoi il est écrit : « Tiens bien ce que tu as², de peur qu'un autre ne reçoive ta couronne^b. » Car assurément Dieu ne prononcerait pas cette menace, qu'on peut se voir enlever la couronne de justice, si ce n'était que lorsque la justice s'en va, la couronne aussi ne peut que s'en aller.

21. La confession est un début de gloire, mais non pas déjà un titre à recevoir la couronne³ ; 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^a », tout ce qui précède la fin est une

a. Cf. 1 R 11, 1-13 (spéc. 9-10) b. Ap 3, 11
 a. Mt 10, 22 (= 24, 13)

consummatione], pour pouvoir parvenir à la palme et à la couronne) met dans la même chaîne, avec d'autres textes, Ez 33, 12b, Mt 10, 22 et Ap 3, 11.

3. *Exordium gloriae non meritum iam coronae.* La vie spirituelle du chrétien « adhuc in saeculo positus » est mouvement : risque de chute (20, 3-9, sur les faux pas des confesseurs, déplorés en des termes répétés ailleurs : app. loc. par.) ou occasion de progrès. Ce progrès est conçu par Cyprien d'une manière paradoxale : il s'agit d'abord de garder ce que l'on a (nombreux emplois de verbes comme tenere, seruare, custodire : e.g. supra, 20, 14-15 ; voir aussi les emplois de substantifs comme uigor ou robur : e.g. infra, 22, 11 ; 26, 7 ; sur uigor chez Cyprien, cf. J. DANIELOU, Les origines du christianisme latin, 1^{re} éd. Paris 1978 [Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. III], p. 349-355) – mais il s'agit tout autant de monter (infra, 4-6). Cette apparente incohérence cherche en réalité à exprimer l'idée d'une sanctification définie comme fructification et développement homogène, par l'action méritoire, des grâces reçues : S. DELÉANI, Christum sequi, p. 104-110 ;

- quo ad fastigium salutis ascenditur non terminus quo iam culminis summa teneatur. Confessor est : sed post confessionem periculum maius est, quia plus aduersarius
- 8 prouocatus est. Confessor est : hoc magis stare debet cum Domini euangelio, per euangelium gloriam consecutus a Domino. Cui multum datur multum quaeritur ab eo ^b, et cui plus dignitatis adscribitur plus de illo exigitur seruitutis.
- 12 Nemo per confessoris exemplum pereat, nemo iniustitiam nemo insolentiam nemo perfidiam de confessoris moribus discat. Confessor est : sit humilis et quietus, sit in actu suo cum disciplina modestus ut, qui Christi confessor dicitur,
- 16 Christum quem confitetur imitetur. Nam cum dicat ille : *Qui se extollit humiliabitur et qui humiliat se exaltabitur* ^c, et ipse a Patre exaltatus sit quia se in terris sermo et uirtus et sapientia Dei ^d Patris humiliavit, quomodo potest
- 20 extollentiam diligere qui et nobis humilitatem sua lege mandauit, et ipse a Patre amplissimum nomen praemio

21, 6-8. Cf. Ep. 13, 2, 2 8-10. Laps. 20 (232, 413-414). Cf. etiam Ep. inter Cypr. (Nouatianus) 36, 2, 1 14. Ep. 13, 3, 1 [humilis et quietus] 14-16. Ep. 14, 2, 3. Cf. Ep. 13, 4, 2 17. Or. 6 (93, 91-92) ; Test. 3, 5 (93, 10). Ep. 14, 3, 1 16-22. Op. 1 (55, 6) ; Test. 2, 13 (47, 36-43) ; 3, 39 (132, 7-14) 19. Supra, 1 (6) [Christus Dei uirtus et sapientia]

21, 8 hoc : > HT || 10 domino : + ait enim deus DH² + ait enim dominus Bal || quaeretur pYPRT^{1h} (= Vg) || 17 se humiliat pDH (= Vg) || 18 quia : qui e || 19 sapientia : patientia T^{1h}

« Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume selon saint Cyprien », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XIII^e s.* Colloque CNRS, Paris 9-12 mars 1981, Paris 1984, p. 328-343. Semblable conception de la vie chrétienne a une portée ecclésiologique : Appendice 2, n. c. 15.

1. *Cui multum*, etc. Paraphrase, plus que citation, vu la liberté prise avec l'original grec et l'absence de formule liminaire d'insertion : voir note critique, p. 263.

2. *Nam cum dicat*, etc. L'allusion à Ph 2, 6-11 qui forme la trame

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 un 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 gloire. Qui reçoit beaucoup ¹ se voit réclamer beaucoup, et de celui qui est admis à une dignité plus haute on exige de plus grands services ^b. Que personne ne soit mené à sa perte par l'exemple d'un confesseur, que personne n'apprenne l'injustice, l'arrogance, l'infidélité, en se réglant sur la conduite d'un confesseur. C'est un confesseur : qu'il soit humble et paisible, qu'il se montre dans son comportement réservé en même temps que discipliné, en sorte que celui qu'on appelle confesseur du Christ imite le Christ qu'il confesse. Car puisque le Christ déclare ² : « *Qui s'élève sera abaissé, et qui s'abaisse sera élevé* ^c », et que lui-même a été exalté par le Père parce que, tout en étant Parole et Puissance et Sagesse de Dieu ^{d3}, il s'est abaissé sur la terre, comment pourrait-il aimer la prétention à s'élever, lui qui nous a dans sa loi commandé l'humilité, et qui lui-même a reçu du Père le nom le plus magnifique pour prix de son

b. Cf. Lc 12, 48 c. Lc 14, 11 (= 18, 14 ; Mt 23, 12) d. Cf. Ap 19, 13 ; 1 Co 1, 24

de la phrase ne sert qu'à illustrer le thème de l'*imitatio Christi*. Sauf erreur, A. VERWILGHEN, « Ph 2, 5-11 dans l'œuvre de Cyprien et dans les écrits d'auteurs anonymes africains du III^e siècle », *Salesianum* 47, 1985, p. 707-734, spéc. 707-723 (Cyprien), ignore le présent texte.

3. *Sermo et uirtus et sapientia Dei*. Ces titres du Christ sont assurément scripturaires (cf. *app. script.*), mais l'expression globalement se souvient peut-être de TERTULLIEN, *Prax.* 19, 3 : « ... la Parole..., la Puissance et la Sapience de Dieu, voilà le Fils (... *sermo...*, *uirtus et sophia Dei, ipse erit Filius*) ».

humilitatis accepit^e? Confessor est Christi: sed si non
 24 postea blasphemetur per ipsum maiestas et dignitas
 Christi. Lingua Christum confessa non sit maledica, non
 turbulenta, non conuiciis et litibus perstrepsens audiatur,
 non contra fratres et Dei sacerdotes, post uerba laudis,
 28 serpentis uenena iaculetur. Ceterum si culpabilis et
 detestabilis postmodum fuerit, si confessionem suam mala
 conuersatione prodegerit, si uitam suam turpi foeditate
 maculauerit, si ecclesiam denique ubi confessor factus
 est derelinquens et unitatis concordiam scindens, fidem
 32 primam perfidia posteriore mutauerit, blandiri sibi per
 confessionem non potest quasi electus ad gloriae praemium,
 quando ex hoc ipso magis creuerint merita poenarum.

22. Nam et Iudam inter apostolos Dominus elegit, et
 tamen Dominum Iudas postmodum prodidit^a; non tamen
 idcirco apostolorum firmitas et fides cecidit quia proditor
 4 Iudas ab eorum societate defecit. Sic et hic: non statim
 confessorum sanctitas et dignitas conminuta est quia
 quorundam fides fracta est. Beatus apostolus loquitur
 in epistula sua, dicens: *Quid enim si exciderunt a fide*
 8 *quidam illorum? Numquid infidelitas illorum fidem Dei*
euacuabit? Absit: est enim Deus uerax, omnis autem homo
mendax^b. Stat confessorum pars maior et melior in fidei

22, 7-10. Ep. 59, 7, 4; 66, 8, 2; 67, 8, 3. Cf. etiam Sent. episc. 47

21, 31-32. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda*
 2, 29

21, 23 per ipsum et V || 24 non² (et V): + sit Bal || 26 laudis: +
 et confessionis V || 27-28 et detestabilis: > pV || 29 prodegerit (et V):
 prodiderit eT² perdiderit D² > R (prodigerit P²) || 30 denique:
 + ipsam V || 33 quasi: + sit Bal || 34 quando et V

22, 2 prodidit: trad- Y Hart || 3 fides et firmitas Bal || 6 apostolus:
 a. paulus V paulus a. Bal || 6-7 in epistula sua loquitur D Bal ||
 7 dicens: > Bal || 8 infidelitas: incredulitas J (= Vg) || dei et V || 9
 euacuauit Y²P²RJ/DHTbV (?) Bal Hart Bév¹ || enim: autem aJ (= Vg)

abaissement^e? C'est un confesseur du Christ: oui, mais à
 condition que la majesté et la dignité du Christ ne soient
 pas ensuite exposées au blasphème à cause de lui. Que la
 langue qui a confessé le Christ ne se montre ni maligne
 ni factieuse, qu'elle ne fasse entendre aucun vacarme
 d'invectives et de querelles, qu'elle s'abstienne, après des
 paroles qui lui ont valu l'éloge, de lancer contre les frères
 et contre les évêques de Dieu le venin du serpent. Au reste,
 si un confesseur est par la suite devenu fautif et indigne,
 s'il a dissipé la valeur de sa confession par une conduite
 condamnable, s'il a taché sa vie d'une honteuse turpitude, si
 enfin, en abandonnant l'Église dans laquelle il était devenu
 confesseur et en déchirant la concorde qui assure l'unité,
 il a fait l'échange de sa foi première contre une infidélité
 ultérieure, il ne peut se flatter de sa confession comme s'il
 avait été par là élu pour le prix de la gloire, alors que cela
 même a augmenté ses titres au châtement.

22. Car le Seigneur a aussi choisi Judas pour faire
 partie des apôtres, et pourtant Judas par la suite a trahi le
 Seigneur^a; la détermination et la fidélité des apôtres n'ont
 pas pour autant sombré, du fait que le traître Judas avait
 déserté leur groupe. De même aujourd'hui: la sainteté et la
 dignité des confesseurs ne se sont pas trouvées subitement
 ruinées parce que la fidélité de certains d'entre eux s'est
 brisée. Le bienheureux Apôtre s'exprime dans une de ses
 lettres en ces termes: « *Que dire, si certains parmi eux ont*
sombré dans l'infidélité? Est-ce que leur infidélité abolira
la fidélité de Dieu? Loin de moi! Car Dieu est véridique,
et tout homme est menteur^b. » Parmi les confesseurs la
 part la plus nombreuse et la meilleure tient bon attachée

c. Cf. Ph 2, 6-11

a. Cf. Mt 10, 4 (et //)

b. Rm 3, 3-4

12 suae robore et in legis ac disciplinae dominicae ueritate,
 nec ab ecclesiae pace discedunt qui se in ecclesia gratiam
 consecutos de Dei dignatione meminerunt; atque hoc
 ipso amplioem consecuntur fidei suae laudem quod ab
 eorum perfidia segregati, qui iuncti confessionis consortio
 16 fuerunt, a contagione criminis recesserunt. Vero inluminati
 euangelii lumine, pura et candida Domini luce radiati, tam
 sunt in conseruanda Christi pace laudabiles quam fuerunt
 in diaboli congressione uictores.

23. Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter
 et suadeo ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et
 consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens
 4 mater includat. Si tamen quosdam schismatum duces
 et dissensionis auctores, in caeca et obstinata dementia
 permanentes, non potuerit ad salutis uiam consilium salubre
 reuocare, ceteri tamen uel simplicitate capti, uel errore
 8 inducti, uel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti, a
 fallaciae uos laqueis soluite; uagantes gressus ab erroribus
 liberate; iter rectum uiae caelestis adgnoscite. Contestantis
 apostoli uox est: *Praecipimus uobis*, inquit, *in nomine*

22, 13-16. *Ep.* 51, 1, 1-2; 54, 1-2

23, 11-14. *Test.* 3, 68 (157, 3-6). *Ep.* 59, 20, 2

23, 1-26. ANON. ANTIGREGORIANUS, *De unitate ecclesiae conseruanda*
 2, 29

22, 11 in: > V || 13 atque: atqui V (?) || 14 amplioem: maiorem V
 || laudem: + immo amplioem V || 16 contagione: contagio pPD¹eHTb
 Bal Hart confessione J

23, 1 opto: hortor V || 9 uos et V || 10 uiae: uitae pHTb ||
 adgnoscite: assumite e || 11 uobis inquit: i. u. eH uobis YP¹I
 Hart (> inquit)

1. *Recesserunt*. Allusion à tous les confesseurs restés fidèles, à Carthage d'abord, et non pas aux seuls confesseurs romains auparavant auteurs de Novatien, puis ralliés à Corneille. Car lors du ralliement

à la vigueur de sa fidélité et à la vérité de la loi et des instructions du Seigneur, et ils ne se séparent pas de la paix de l'Église, car ils se souviennent qu'ils ont acquis dans l'Église la grâce qu'ils ont reçue de la bonté de Dieu; et ils gagnent d'autant plus d'honneur à se montrer fidèles, que c'est en se dissociant de l'infidélité de gens auxquels les avait unis une confession commune qu'ils se sont mis à l'écart¹ de la contagion du crime. 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 diable.

23. L'objet de mes souhaits, frères bien-aimés, l'objet à la fois de mes soins et de mes conseils, c'est que, s'il se peut, personne d'entre les frères ne se perde, et que notre mère ait la joie de recueillir en son sein un peuple accordé formant un corps unique. Si pourtant il se trouve certains meneurs de schismes, certains fauteurs de discorde, qui persévèrent dans leur démence aveugle et obstinée et qu'un conseil salutaire ne peut rappeler sur la voie du salut, les autres du moins, vous qui avez été victimes de votre cœur sans malice, ou entraînés par un égarement, ou abusés par la rouerie de manœuvres trompeuses, affranchissez-vous des nœuds de la tromperie, libérez vos pas erratiques de leurs égarements, reconnaissez le chemin qui mène droit sur la voie du ciel. Écoutez le témoignage de l'Apôtre: « *Nous vous enjoignons au nom du Seigneur Jésus-Christ*, dit-il, *de*

de ceux-ci, Cyrien avait depuis quelque temps déjà, semble-t-il, envoyé à Rome copie de *Laps.* et *Vnit.*: *Ep.* 54, 3, 4 (Introd., p. 22, n. 2; CLARKE, t. 2, p. 301, n. 15; l'*Ep.* 54 est datée du milieu de l'année 251, peut-être de juillet: sur la chronologie des lettres échangées avec Corneille et les confesseurs romains, voir DUQUENNE, *Chronologie*, p. 31-32; cf. aussi CLARKE, t. 2, p. 264).

12 *Domini Iesu Christi ut recedatis ab omnibus fratribus*
ambulantibus inordinate et non secundum traditionem quam
acceperunt a nobis^a; et iterum dicit : *Nemo uos decipiat*
16 *inanibus uerbis : propterea enim uenit ira Dei super filios*
contumaciae. Nolite ergo esse participes eorum^b. Recedendum
est a delinquentibus, uel immo fugiendum ne, dum quis
male ambulantibus iungitur et per itinera erroris et
criminis graditur, a uia ueri itineris exerrans pari crimine
20 et ipse teneatur. Vnus Deus est et Christus unus, et una
ecclesia eius et fides una^c, et plebs in solidam corporis
unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non
24 potest nec corpus unum discidio compaginis separari,
diuulsis laceratione uisceribus in frustra discerpi ; quicquid
a matrice discesserit, seorsum uiuere et spirare non poterit :
substantiam salutis amittit.

24. Monet nos Spiritus sanctus et dicit : *Quis est homo*
qui uult uitam et amat uidere dies optimos ? Contine
linguam tuam a malo, et labia tua ne loquantur insidiose ;

23, 14-16. *Ep.* 43, 6, 2 ; 65, 5, 1 16-20. *Laps.* 34 (240, 658-665) 20-21. *Supra*, 4 (44-48 TR) ; 11, 14 21-22. *Ep.* 66, 8, 3
[imprimis cf. clausulam : glutino copulata] 25. *Ep.* 48, 3, 1 ; 71,
2, 2 *[matrix]*

24, 1-4. *Test.* 3, 13 (104, 3-5). *Ep.* 45, 2, 4

23, 12 *domini* : + *nostris aJTV (= Vg)* + *dei R* || 14 *dicit* : > *J*
|| 17 uel : > *pT²* || 19 *graditur* : *trahitur a* || 20 *unus deus est* : *unus*
est deus e deus *unus est HTh* || et *christus unus* : et *unus christus*
a et *christus unus est HTh* *unus et christus MQ* || 20-21 et
una *ecclesia eius et fides una et V* || 21 *plebs* : + *una HThV Bal Hart* ||
solida pDHT || 22 *unitatem* : -te *pDHT* *firmitatem V* || 23 *discidio*
et V || *separari* : + *nec RT²V* || 25 *poterit* : + *nec D* + *sed T²*
24, 1 *nos* : + *in psalmis V* || 2 *optimos* : *bonos D (= Vg)* || 3
insidiose : *iniquitatem p* *dolum JHTh (= Vg)*

1. *Matrice*. Entendre, l'Église catholique locale, selon toute appa-
rence, mais aussi, secondairement au moins, universelle. De même,
en *Ep.* 71, 2, 2. Selon *Ep.* 48, 3, 1, il s'agit, pour les Africains qui

vous écarter de tous ceux des frères qui suivent une route de
désordre, contraire à la tradition qu'ils ont reçue de nous^a. »
Et il déclare ailleurs : « *Que personne ne vous abuse par des*
mois creux : c'est bien pour cela que vient la colère de Dieu
sur les fils de la révolte. Gardez-vous d'en faire partie^b ! » Il
faut s'écarter des coupables, ou plutôt fuir le risque qu'en
se joignant à eux sur leur mauvaise route et en mettant
ses pas sur les chemins de l'égaré et de la faute, on
ne s'égaré hors de la voie du vrai chemin et on ne se
retrouve soi-même convaincu d'une faute égale. Dieu est
un et le Christ est un, une est son Église et une la foi^c,
et de même le peuple lié par le ciment de la concorde
pour réaliser l'unité indivisible du corps. L'unité ne peut
être déchirée, ni le corps unique morcelé par la rupture de
ce qui l'assemble, ou réduit en morceaux par l'arrachement
des chairs déchiquetées ; tout ce qui se sera séparé du
sein maternel¹ ne pourra vivre et respirer à part : il perd
l'aliment de son salut.

24. L'Esprit saint nous avertit en ces termes² : « *Quel*
est l'homme qui veut vivre et désire voir les jours les
meilleurs ? Garde ta langue du mal, et tes lèvres de proférer

a. 2 Th 3, 6

b. Ep 5, 6-7

c. Cf. Ep 4, 5-6

vont à Rome, d'entrer là-bas dans la communion de « la matrice et
racine qu'est l'Église catholique » (« *ecclesiae catholicae matricem et*
radicem » : génitif épexégétique, ou de définition) – sans référence
à un titre romain spécial (CLARKE, p. 258, n. 14, avec bibliogr. ; les
emplois ecclésiologiques de *radix* – e.g. *supra*, 5, 15 – confirment l'in-
terprétation ; *contra*, mais à tort, DEMOUSTIER, « Épiscopat et union
à Rome », p. 354.358).

2. *Monet nos, etc.* Trois citations sur le thème de la paix, dont
l'enchaînement est inédit chez Cyprien. Ps 33, 13-14 figure en *Test.*
3, 13 et en *Ep.* 45 (*app. loc. par.*), dans deux séries indépendantes l'une
de l'autre, blâmant la médisance (en *Ep.* 45, la mise en garde s'adresse
aux rebelles carthaginois). Jn 14, 27 et Mt 5, 9 figurent en *Test.* 3, 3. Il
semblerait que pour composer la présente chaîne scripturaire, Cyprien

- 4 *declina a malo et fac bonum, quaere pacem et sequere eam*^a. Pacem quaerere debet et sequi filius pacis, a dissensionis malo continere linguam suam debet qui nouit et diligit uinculum caritatis. Inter sua diuina mandata et magisteria salutaria, passioni iam proximus, Dominus addidit dicens : *Pacem uobis dimitto, pacem meam do uobis*^b. Hanc nobis hereditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et praemia in pacis conseruatione promisit. Si heredes Christi sumus, in Christi pace maneamus ; si filii Dei sumus, pacifici esse debemus : *Beati*, inquit, *pacifici, quoniam ipsi filii Dei uocabuntur*^c. Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, adfectione concordés, fideliter sibi unianimitatis nexibus cohaerentes.

25. Haec unianimitas sub apostolis olim fuit : sic nous credentium populus Domini mandata custodiens caritatem suam tenuit. Probat scriptura quae dicit : *Turba autem*

24, 9. *Supra*, 14 (5-6). *Test.* 3, 3 (89, 6). *Ep.* 11, 3, 2 ; 13, 5, 2 13-14. *Test.* 3, 3 (89, 9-10) ; *Zel.* 18 (85, 338-339)

24, 5. *Liber Scintillarum* (DEFENSOR) 2, 54 5-7. *Liber Scintillarum* (DEFENSOR) 1, 46

24, 4 sequere : consequeris a consequere V inuenies J || 7 sua : + denique V (*sed uidesis notam criticam, infra, p. 264-265*) || 9 dimitto uobis eHT (ex Vg ?) || 10 hereditatem : + christus V || 11 conuersatione a || heredes (haer- V) : coheredes Bal || 13 ipsi : > JD (= Vg)

25, 3 scriptura : + diuina V Bal

a repris ces deux textes topiques, qu'il avait dû déjà compiler (*Test.* date du début de l'épiscopat : *NHLL* 4, § 478, p. 604), et leur a adjoint, complété afin de le plier à son nouvel emploi, le morceau psalmique dont l'intérêt lui était rappelé par une lettre proche dans le temps et traitant un motif connu aussi d'*Vnit.* (21, 22 s.) – ou bien par un dossier préparatoire à cette lettre.

1. *Pacem*. Sur le thème de la paix, point focal de l'ecclésiologie cyprianique, voir Appendice 2, n. c. 21.

des traîtrises ; détourne-toi du mal et fais le bien, recherche la paix et poursuis-la^a. » Un fils de la paix doit rechercher et poursuivre la paix¹, celui qui connaît et aime le lien de la charité doit garder sa langue du mal de la discorde. Au nombre de ses commandements divins et de ses enseignements salutaires le Seigneur, déjà presque au moment de sa passion, a encore ajouté ceci : « *Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix*^b. » Tel est l'héritage qu'il nous a donné, et tous les dons et les récompenses qu'il nous a promis, c'est dans la conservation de la paix qu'il nous les a garantis. Si nous sommes héritiers du Christ, demeurons dans la paix du Christ ; si nous sommes fils de Dieu, nous devons être pacifiques : « *Bienheureux, déclarent-ils, les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu*^c. » Il faut que les fils de Dieu soient pacifiques, doux de cœur, sans malice dans leur discours, en bonne entente dans leurs sentiments, fidèles à se tenir unis par les nœuds d'un parfait accord.

25. Ce parfait accord² a existé jadis au temps des apôtres, et c'est comme cela que le peuple nouveau des croyants, gardant avec soin les commandements du Seigneur, a su maintenir sa charité. L'Écriture le certifie en ces termes : « *La multitude*

a. Ps 33 (34), 13-15 b. Jn 14, 27 c. Mt 5, 9

2. *Haec unianimitas*. L'idéal de la primitive communauté de Jérusalem, telle que décrite par les *Actes des apôtres*. Son profil est double : assiduité à la prière unanime, ardeur au partage. Le premier trait tient en deux citations : Ac 4, 32 et 1, 14. Ac 4, 32 est en *Test.* 3, 3, à la suite de Jn 14, 27 et Mt 5, 9 ; il est aussi en *Ep.* 11, dans une chaîne sur l'efficacité de la prière unanime (qui comporte Ps 67 [68], 7 et Mt 18, 19 [*supra*, chap. 12]) : nouvel aperçu sur la manière dont probablement Cyprien échafaudait l'ossature biblique de ses développements, rassemblant des dossiers qu'il contaminait ensuite et démembrait selon ses besoins. Ac 4, 32 figure encore en *Op.* 25 (cf. *infra*, 26, 2 s.), Ac 1, 14 en *Or.* 8 : passages (avec *Laps.* 6 et 35) où brille, pareil à un monde perdu, le modèle de la *uita apostolica*.

4 *eorum qui crediderant anima ac mente una agebant*^a, et iterum : *Et erant perseuerantes omnes unianimes in oratione cum mulieribus et Maria, quae fuerat mater Iesu, et fratribus eius*^b. Et ideo efficacibus precibus orabant, ideo impetrare
8 cum fiducia poterant quodcumque de Dei misericordia postulabant.

26. In nobis uero sic unianimitas deminuta est ut et largitas operationis infracta est. Domos tunc et fundos uenundabant et thesauros sibi in caelo reponentes^a, distribuenda in
4 usus indigentium pretia apostolis offerebant^b. At nunc de

25, 3-4. *Test.* 3, 3 (91, 37-40) ; *Op.* 25 (71, 517-520). *Ep.* 11, 3, 1 5-7. *Or.* 8 (94, 121-123)

26, 2-4. *Laps.* 6 (223, 96) ; 35 (241, 693) 3-6. *Laps.* 11 (226, 212-215) ; *Op.* 7 (59, 141-149) ; *Test.* 3, 1 (84, 71-74 [Mt 6, 20-21]. 85, 81-87 [Mt 19, 17-21]). *Cf. etiam Mort.* 26 (31, 453) ; *Op.* 22 (69, 443) ; *Or.* 20 (103, 379-380) ; *Virg.* 11 (H 195, 10)

25, 4 ac : et *paJDHTh Bal (cum Vg ?)* || 5 omnes (et V) : > e || unianimes et V || 7 ideo¹ : + quia *Bal* || orabant ideo : o. et i. R orantes deum p || 8 dei (et V) : domini D

26, 1 diminuta *paJeT*² || 2 est : sit *paHT* ||

1. *Domos tunc, etc.* Allusion à Ac 4, 34. Parallèle avec *Op.* 25, sur le détail duquel voir M. POIRIER, *SC* 440, n. compl. 14, p. 186-188. Relever seulement qu'*Vnit.* (593-594 : « in usus indigentium ») et *Op.* (71, 511 : « dispensandam pauperibus ») se figurent l'un et l'autre le « collectivisme » de la communauté jérusalémite comme un système d'organisation de l'assistance aux pauvres : ce que les *Actes* n'expriment pas avec la même force, parlant seulement de redistribution selon les besoins de chacun. Car il importe pour Cyprien de stimuler l'aumône publique supervisée par l'évêque : ladite aumône apparaît comme un enjeu où s'affirme l'unité de l'Église autour de son unique chef. (C'est là le maximum, semble-t-il, que l'on puisse concéder à C.A. BOBERTZ, *Cyprian of Carthage as Patron : A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of the North Africa*, Yale University 1988 : livre radical, car ramenant tout à des conflits de pouvoir sans dimension supratemporelle, et coupable, du coup, d'anachronisme, car ne prenant pas au sérieux l'optique des paléochrétiens,

de ceux qui avaient cru montrait dans son comportement une seule âme et un seul esprit^a. » Et ailleurs : « Et ils étaient tous persévérants dans la prière en un parfait accord, en compagnie de femmes, de Marie, la mère de Jésus, et de ses frères^b. » De ce fait ils priaient avec des supplications efficaces, de ce fait ils pouvaient obtenir en pleine assurance tout ce qu'ils demandaient à la miséricorde de Dieu.

26. Mais parmi nous ce parfait accord s'est à ce point dégradé que la générosité dans la bienfaisance est elle aussi en miettes. Alors ils mettaient en vente leurs maisons¹ et leurs domaines, et par un geste qui plaçait leurs trésors² en dépôt dans le ciel^a, ils en apportaient le prix aux apôtres pour une distribution au profit des pauvres^b. Mais maintenant³ nous

a. Ac 4, 32 b. Ac 1, 14

a. Cf. Mt 6, 20 ; 19, 21 b. Cf. Ac 4, 34-35

préoccupés plutôt de l'accès au salut et du « monopole » efficace de cet accès, comme le suggèrent les travaux, peut-être eux aussi excessifs dans leur ligne, de P. BROWN, depuis *Genèse de l'Antiquité tardive*, traduit de l'anglais par A. ROUSSELLE, préface de P. VEYNE, Paris 1983 ; voir aussi les critiques esquissées par S. DELÉANI, « CTC 1990 », n° 46, *REAug* 1991, p. 361-362 ; de même, *Introd.*, p. 29, n. 2.)

2. *Thesaurus... in caelo*. Leitmotiv cyprienique : voir *app. loc. par.* Cf. aussi Poirier, *SC* 440, p. 94-95, n. 3 (sur *Op.* 7).

3. *At nunc, etc.* Topos du tiédissement de la foi à la fin des temps : comp. *supra*, 16, 3 s. (et n. *ad loc.*). *Laps.* 6 (cf. aussi 35) de même, dans une *syncretis* avec la communauté des *Actes*, déplore la cupidité et l'égoïsme des chrétiens, voire – ce qu'*Vnit.* n'ajoute pas – des évêques qui ne se consacrent pas exclusivement à leur charge, mais se livrent au commerce et à l'administration de biens séculiers (voir *Introd.*, p. 26). Ce pessimisme nostalgique, suscité par le spectacle de « chrétientés » désormais, surtout dans les grandes cités, sociologiquement et démographiquement étouffées, et donc spirituellement et intellectuellement mélangées, était celui d'ORIGÈNE (e.g. *Hom. in Hier.* 4, 3) et, déjà, de Tertullien : MATTEI, « Ecclésiologie de Tertullien », p. 177. Le problème pastoral de Cyprien est d'assurer la cohésion, dans une lutte eschatologique, en vue de l'éternité : on retrouve ainsi le conditionnement, ancré dans le réel – mais un réel pénétré d'imaginaire –, de son ecclésiologie.

patrimonio nec decimas damus et, cum uendere iubeat Dominus^c, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit uigor fidei, sic credentium robur elanguit, et
 8 idcirco Dominus, tempora nostra respiciens, in euangelio suo dicit : *Filius hominis cum uenerit, putas inueniet fidem in terra?*^d Videmus fieri quod ille praedixit : in Dei timore, in lege iustitiae, in dilectione, in opere fides nulla est. Nemo
 12 futurorum metum cogitat ; diem Domini et iram Dei et incredulis uentura supplicia et statuta perfidis aeterna tormenta nemo considerat. Quicquid metueret conscientia nostra si crederet, quia non credit, omnino nec metuit ; si
 16 autem crederet, et caueret ; si caueret, euaderet.

27. Excitemus nos quantum possumus, dilectissimi fratres, et somno inertiae ueteris abrupto ad obseruanda et gerenda Domini praecepta uigilemus^a. Simus tales quales

26, 9-10. *Ep.* 74, 9, 1

26, 11-14 HINCMAR. RHEM., *De praedestinatione dissertatio posterior*

26, 11 iustitiae : + et *HTh* || dilectione : + et *HTh* || 12 metum : + nemo *D* + cogitat nemo *HTh* || 14 quicquid : quae *V* quae quidem *J*² quod *aP Bal* || 15 nec : non *e* || 16 et *et V* || caueret² : + et *aReHT¹V Hart*

27, 3 tales : stables *H*¹ stables et *T*

1. *Decimas*. Il s'agit des dîmes prévues par la Loi mosaïque (Lv 27, 30-33 ; Dt 14, 22 s.). En *Ep.* 1, 1, 2, tentant de faire entrer dans les faits sa conception de clercs ne vivant que de l'autel, Cyprien rappelle que les lévites recevaient le dixième des récoltes. En *Vnit.* comme en *Ep.* 1, volonté de donner à la structure ecclésiale, dans le règlement de ses finances (charges caritatives ; « rétribution mensuelle » [*diuisio mensurna*] des ministres), un patron vétéro-testamentaire : corollaire de la typologie qui se représente l'Église comme l'accomplissement

ne donnons même pas la dîme¹ de notre patrimoine et, alors que le Seigneur nous dit de le vendre^c, nous achetons et nous l'arrondissons. Ainsi parmi nous s'est flétrie la vigueur de la foi, ainsi s'est alanguie l'énergie des croyants, et c'est pourquoi le Seigneur, pensant à notre époque, déclare dans son Évangile : « *Lorsque le Fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il, croyez-vous, la foi sur la terre?*^d » Nous voyons se réaliser ce qu'il a prédit : crainte de Dieu, loi de la justice, amour, bienfaisance, on n'est plus fidèle en rien. Personne ne pense à la crainte de ce qui doit advenir, personne ne réfléchit au jour du Seigneur et à la colère de Dieu, aux supplices promis à qui n'a pas cru Dieu, aux tourments éternels qui attendent les traîtres à la foi. Tout ce que craindrait notre conscience si elle croyait tout cela, parce qu'elle ne croit pas elle n'en a aucune crainte ; si elle le croyait, elle prendrait garde aussi, et si elle y prenait garde, elle y échapperait.

27. Réveillons-nous dans toute la mesure du possible, frères bien-aimés, et après avoir chassé le sommeil² où nous tenait notre vieille indolence, restons éveillés pour observer et appliquer les prescriptions du Seigneur^a. Soyons

c. Cf. Mt 19, 21 d. Lc 18, 8
 a. Cf. 1 Th 5, 6

de l'ancien Israël et son clergé comme la réalisation du sacerdoce aaronique (*supra*, p. 227, n. 3). Ce n'est là toutefois, au temps de Cyprien, qu'un idéal : on ne sache pas que l'évêque ait jamais même essayé d'organiser les offrandes alimentant la caisse de l'Église sous la forme d'une levée de dîme. *Comm. d'Ep.* 1, 1, 2 dans CLARKE, t. 1, p. 156-158, n. 16-21.

2. *Somno... abrupto*. La *iunctura* « somnum abrumpere » est virgilienne : *Georg.* 3, 530, « somnos abruptit cura salubris ». FREUND, *Vergil*, p. 239.409.

- 4 esse nos ipse praecepit, dicens : *Sint lumbi uestri adcincti et lucernae ardentes, et uos similes hominibus expectantibus dominum suum quando ueniat a nuptiis ut, cum uenerit et pulsauerit, aperiant ei. Beati serui illi quos adueniens*
 8 *Dominus inuenerit uigilantes*^b. Adcinctos nos esse oportet ne, cum expeditionis dies uenerit, inpeditos et inPLICITOS adprehendat. Luceat in bonis operibus nostrum lumen^c et fulgeat, ut ipse nos ad lucem claritatis aeternae de
 12 hac saeculi nocte perducatur. Expectemus solliciti semper et cauti aduentum Domini repentinum ut, quando ille pulsauerit, euigilet fides nostra, uigilantiae praemium de Domino receptura. Si haec mandata seruentur, si haec
 16 monita et praecepta teneantur, opprimi dormientes diabolo fallente non possumus : serui uigiles Christo dominante regnabimus.

DE ECCLESIAE CATHOLICAE VNITATE EXPLICIT.

27, 4-8. *Fort.* 8 (196, 12-15) ; *Test.* 2, 19 (57, 46-50) ; 3, 11 (100, 23-26) 9, 16-18. *De clausula tractatus, et parallelis quae adhiberi possunt, uidesis n. ad loc. Notanda tamen sunt haec : Dem.* 26 (51, 523-524) [gloriosi cum Christo] ; *Mort.* 26 (31, 454-455) [properemus] ; *Op.* 26 (72, 551-554) [expediti] ; *Or.* 36 (113, 694-695) [uigilemus] ; *Pat.* 24 (133, 481) [uigilantes] 10. *Test.* 3, 26 (122, 12-14). *Ep.* 13, 3, 2

27, 4 nos ipse praecepit esse *J* ipse nos ipse praecepit esse *JV* || adcincti : praec- *aTh*¹ (= *Vg*) || 5 ardentes : + in manibus uestris *Bal* (= *Vg*) || 7 illi : > *Bal* || 9 inpeditos : + nos *V Bal* || 11 ipse : ipsum *YaP* | *De Bal Hart* ipsut *R*
 caecilii cypriani de catholicae ecclesiae unitate explicit *p* explicit de ecclesiae unitate *Y* de ecclesiae unitate explicit *P* de unitate ecclesiae explicit *R* caecilii cypriani de ecclesiae catholicae unitate finit *J* caecilii cyp. de ecclesiae unitate explicit *V* > *cett.*

1. *Luceat.* Sur le thème de la lumière, autre point focal de l'ecclésiologie de Cyprien, voir Appendice 2, n. c. 22.

conformes à ce qu'il nous a lui-même prescrit en ces termes : « *Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées, soyez pareils à des gens qui attendent leur seigneur à son retour de nocces pour lui ouvrir lorsqu'il viendra frapper à la porte. Bienheureux ces serviteurs qu'à son arrivée leur seigneur trouvera en train de veiller*^b. » Il faut que notre ceinture reste nouée pour que, lorsque viendra le jour où nous plierons bagage, il ne nous surprenne pas encombrés et entravés. Que notre lumière brille^{c1} et respandisse en des œuvres de bien, pour que lui-même nous fasse parvenir de la nuit présente du siècle à la clarté de la gloire éternelle. Soyons en alarme et sur nos gardes pour attendre l'arrivée soudaine du Seigneur afin que, lorsqu'il frappera à la porte, notre fidélité soit en état de veille, prête à recevoir du Seigneur le prix de sa vigilance. Si nous gardons ces commandements, si nous restons attachés à ces avertissements et ces prescriptions, nous ne risquons plus d'être victimes dans notre sommeil de la ruse du diable : serviteurs vigilants nous régnerons sous la seigneurie du Christ².

b. Lc 12, 35-37 c. Cf. Mt 5, 16

2. *Christo dominante regnabimus.* Tous les traités de Cyprien s'achèvent par une « échappée » vers l'au-delà (*Don.* n'est qu'une exception apparente : car l'épilogue que constitue le chap. 16 fait écho, dans une structure circulaire, au prologue ; le chap. 15, qui, par son exhortation, est la vraie péroraison, comporte aussi, *in fine*, un allusion eschatologique). Procédé plus rare, et moins mécanique, dans les opuscules parénétiqes de Tertullien (*Pat.* 16, 5 ; voir aussi *Spec.* 30 entier ; en *Mon.* 17, ce sont les dernières pages, et non pas l'ultime *sententia*, qui évoquent les fins dernières). - Le « tic » littéraire se trouve ici porteur d'une riche intuition. Pour le traduire dans un langage qui n'est pas de Cyprien, il est au fond question, discrètement, du triomphe final du *Christ total* : couronnement de la méditation ecclésiologique.

APPENDICES

APPENDICE I

NOTES CRITIQUES

On ne trouvera pas ici de développement consacré à la dualité textuelle des chapitres 4 et 5 : ce point a été suffisamment étudié au chapitre 5 de l'Introduction (p. 89-115). Il n'a pas non plus été fait un sort à toutes les variantes du Veronensis deperditus (cf. *Introd.*, p. 119-120.122) : seules les plus « tentantes », ou les plus « troublantes », se trouvent discutées. Pareillement, pour les leçons que Bévenot impute, non sans générosité, à la « première édition » : voir aussi *Introd.*, p. 121. En revanche, tous les « passages cruciaux » définis par le même savant (*Introd.*, p. 118), et qui par ailleurs figurent dans l'apparat critique, sont au moins signalés comme tels, même s'ils n'appellent aucune réflexion approfondie (dans les notes relatives à ces passages, les arguments empruntés à Bévenot, ou résumés d'après lui, sont mis expressément sous son nom).

CHAPITRE 1

6. *Induimur*. La leçon, très ancienne par définition, de VS, qui donne la forme active *induimus*, serait peut-être à préférer. De fait, dans les traités, avec le même régime (*Christum*, ou pronom équivalent), cette forme apparaît *infra*, 7 (27 ; voir cependant *app. crit. ad loc.*) et en *Pat.* 9 (123, 164) : elle semble refléter l'*usus auctoris* ; la forme médio-passive *induimur* ne se lirait qu'ici.

9. *Grassatur*. Plusieurs témoins lisent **crassatur* ou **crassantur* : voir *app. crit. ad loc.* *Crassari* peut prendre le sens figuré de « s'appesantir » (A. BLAISE, *DLFAC*, s. v. ; le *TLL*, s. v., 4, 1103, 22 s., ne donne aucune indication sur ce point). Mais ce sens n'est pas attesté dans Cyprien,

alors que *grassari* est courant chez lui, et dans des contextes identiques à celui-ci (voir *Laps.* 16). La faute (par confusion C/G) est banale.

17. *Rudes animas*. Le texte de Hartel (*rudem animam*) est sans conteste une correction personnelle. D'après S, peut-être. Mais appuyée par les autres emplois de la *iunctura* (*Laps.* 25 ; *Pat.* 12 : *app. loc. par.*), qui portent le singulier. Le pluriel désigne le premier couple, le singulier désignerait Adam seul.

17. *Credulitate*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 65-66, aux yeux de qui, en substance, **crudelitate* est moins assorti au contexte et *incauta* s'y rapportant manquerait de clarté.

CHAPITRE 2

4. *Immortalitate*². L'accusatif se trouve bien attesté dans la tradition manuscrite : leçon de SV (et déjà, selon Bévenot, texte de la première édition : *Introd.*, p. 124). *Potior* + acc. est latin (*LHS*, p. 122, qui entre autres renvoie précisément au présent passage). **Immortalitatem* n'est donc pas à rejeter d'emblée. Mais Cyprien ne connaît ailleurs que *potior* + abl. Et il semble peu conforme à son style classicisant de se permettre une abrupte *uariatio casuum*, *immortalitate potiamur* précédant immédiatement. L. BAYARD, *Le latin de saint Cyprien*, Paris 1902, p. 213 ; H.J. MERKX, *Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian*, Nimègue 1939, p. 41-42.

12-16. *Qui audit, etc.* La citation faite en *Test.* 3, 96 est identique, à deux détails près (« omnis qui audit » ; « uenerunt flumina ») : elle confirme la leçon *uenerunt* contre **flauerunt*, contamination par la Vulgate.

17. *Et docuit et fecit*. *Lapp. loc. par.* montre que la leçon du *Veronensis*, telle quelle, se trouve attestée ailleurs chez Cyprien, et qu'elle n'est donc pas improbable ici.

18. *In Christum*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 66-67. Plusieurs témoins, dont S et V, portent **in Christo*, qui semble être la *lectio difficilior*. Exploitant les indications données par l'« Index » de Hartel, BÉVENOT,

ibid., relève 8 emplois de *credere in* + acc. et 4, dont le présent passage, de *credere in* + abl., problématiques, car soit légèrement différents (« *credere in nomine eius* ») soit sans assises bien fermes dans la tradition textuelle. Il en conclut que Cyprien a un *usus* selon toute apparence constant : *credere in* + acc. D'où la leçon qu'il adopte.

CHAPITRE 3

29. *Magistri*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 67, dont le raisonnement se ramène à ce qui suit. La leçon donnée essentiellement par SV (et reprise par Hartel) n'est pas sans parallèle dans Cyprien (*Ep.* 13, 2, 2 ; 17, 2, 2) : partant, elle n'est pas non plus sans attrait. Mais il semble préférable, sur la base d'autres parallèles (cf. *app. loc. par.*), d'estimer qu'il est fait ici allusion à la personne concrète du Christ.

CHAPITRE 4

4-8. *Ego tibi dico, etc.* Le texte de Mt 16, 18-19 donné en *Ep.* 33, 1, 1 est identique à celui d'*Vnit.* 4, à une exception près : « Et tibi dabo ». Cette leçon correspond à la Vulgate. Elle n'est donc pas à retenir en *Vnit.* ; elle pourrait être également écartée en *Ep.* 33, l'apparat critique de Diercks (*CCL* 3B, p. 164) signalant que le *Veronensis deperditus*, au témoignage de Latini, portait « Tibi dabo ».

CHAPITRE 5

25. *Spandit*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 67-68. Celui-ci note que cette forme rare est attestée dans la tradition d'*Vnit.* par des témoins indépendants entre eux : **expandit* et **pandit* se présenteraient comme des tentatives divergentes d'emendation ; *spandit* serait donc à la fois la *lectio difficilior* et la variante la plus probable selon les principes dégagés par Bévenot lui-même (cf. *Introd.*, p. 118) ; au surplus, « *spandere* » ne serait pas inouï dans la langue : après d'autres l'éditeur anglais renvoie à *Visio Pauli* 13 (ms. du VIII^e s.) et Dioscoride latin 1, 85 ; il ajoute que deux témoins importants (IX^e et XIII^e s.) de

Pline l'Ancien en *NH* 9, 103 lisent *spansa* pour *expansa*. Argument subsidiaire (non évoqué par Bévenot) : Augustin cite le présent texte en *C. Cresc.* 2, 33, 42 et *C. Gaud.* 2, 2, 2 (*app. test.*) ; or, en l'occurrence, la majorité des *codices* de ces traités porte *expandit*, tandis que certains « lisent » *pandit* : dualité qui pourrait elle aussi trouver sa source dans un commun *spandit*. Il reste que le raisonnement de Bévenot, même complété, n'échappe pas à toute objection : l'aphérèse *spandit* est un vulgarisme (cf. V. VÄÄNÄNEN, *Introduction au latin vulgaire*, 2^e éd. Paris 1967, § 83, qui ne signale pas *expandere* / *spandere*, mais relève le cas analogue *expectare* / *spectare*, d'ailleurs attesté dès le II^e s.) ; on doit dès lors s'interroger sur la présence chez le classique Cyprien d'un tel vulgarisme et l'on n'exclura pas l'introduction de la forme phonétiquement évoluée à un stade, même ancien, de la tradition : *expandit* serait la leçon primaire, devenue *spandit*, lui-même corrigé soit en *pandit* soit, par une heureuse conjecture, en un *expandit* secondaire.

CHAPITRE 6

7. *Iam*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 68-69. L'adverbe est omis par certains témoins – de même que par FULGENCE DE RUSPE, *Rem.* (*app. test.*). Bévenot le défend, en paraphrasant à peu près ainsi : il est impossible de *conserver* Dieu comme Père, si l'on refuse d'avoir l'Église pour mère.

CHAPITRE 7

6. *Indiuisa*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 69. **Indiuidua* signifie le plus souvent « indivisible », rarement « non divisé » (sur ce dernier point, voir *TLL* 7, 1210, 35 s., renvoyant entre autres justement au présent passage tel qu'édité par Hartel). Vu ce sens habituel, je pense que, si le mot convient bien *infra*, l. 26, où il est question d'un droit – d'un caractère stable –, il convient moins ici, où il est question d'un fait. La variation *indiuisa* (l.6) / *indiuidua* (l. 26) respecte ces nuances et, sur le plan

stylistique, évite la répétition, d'autant plus gauche qu'elle s'accompagnerait d'un léger changement de valeur, d'un même adjectif dans le même développement. *Indiuisa* est d'ailleurs mieux attesté. Il faut donc le préférer. – Plus haut, 5, 6 (TR), il serait davantage permis d'hésiter. Mais la leçon **indiuiduum* est moins bien attestée, et, contrairement à ce qu'affirme BÉVENOT, *ibid.*, on ne voit pas qu'**indiuiduum comprobemus* constitue une meilleure clause qu'*indiuisum probemus* (dichorée dans les deux cas, ce qui est la finale la plus fréquente chez Cyprien : DE JONGE, *Clausules*, p. 58-59).

CHAPITRE 8

15. *Ei*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 70-72. La variante *ad Raab* est la *lectio facilior*, issue d'une glose elucidant l'allusion. Selon Bévenot, Cyprien se serait contenté justement d'une allusion pour ne pas souligner de manière choquante l'assimilation de l'Église, chaste épouse, à la maison d'une prostituée. On peut également avancer qu'il est dans la technique rhétorique d'éviter les noms propres, et de s'exprimer par périphrases.

18-19. *Item... contineat*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 72-73. Non sans quelque hésitation (car il pourrait s'agir d'une simple révision incapable de comprendre la complexité syntaxique de la longue période « Stare tu, etc. »), Bévenot voit dans la leçon **sacramentum quoque... continet* le texte de la première édition. Cyprien n'aurait bâti sa période qu'à l'occasion de la révision qui aboutit au TR.

24. *Vnianimitatis*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 73-75, qui observe que la forme étymologique *unianimis* (*unianimitas* ; *unianimiter*) est plus rare dans la langue : il faut donc l'adopter. – Ajouter que WATSON, *Style and Language*, p. 305, se demande si dans les autres traités de Cyprien, où la forme *unanimis* se trouve majoritairement attestée (ou éditée), cette quasi-constance n'a pas à être suspectée.

CHAPITRE 10

5. *Discrimen*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 75. **Discrimine* serait la leçon du PT : ce qui me paraît douteux (Introd., p. 124), le parallélisme « *discrimen* examinat » / « *fides... clarescat* » s'avérant stylistiquement bien meilleur.

CHAPITRE 11

18. *Cumulantur*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 75. **Maculantur*, proche phonétiquement de *cumulantur*, et quant au fond appelé par *sordidantur* et *purgantur*, n'a aucun sens : que seraient des « péchés souillés » ?

CHAPITRE 12

5. *Partis... partem*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 75-76. De fait, le balancement adverbial **partim... partim* (« en partie... en partie »), moins bien attesté dans la tradition, est aussi, quant au style et au sens, improbable : il faut préférer *partis... partem*. À noter que, cette préférence d'ensemble étant admise, la forme d'accusatif **partim*, au lieu de *partem*, ne paraît pas absurde : elle est bien documentée dans la langue (*TLL*, s. v., 10, 447, 80 s.).

32. *In Deum*. *V* porte **in domino* ; de même *D* ; *a* porte **in deo*. Réfections conscientes ou simples fautes mécaniques dues à la mélecture d'un *compendium* et/ou à la confusion des désinences casuelles, ces variantes sont en tout cas de sens moins plein que la leçon reçue : simplicité des trois jeunes Hébreux « à l'égard de Dieu » (mise en parallèle avec l'unanimité qu'ils gardent « entre eux »), et non pas « en Dieu » ou « dans le Seigneur ».

34. *Medios*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 76. Notons que **medio*, qui se rapporterait à *spiritu*, ne forme avec lui aucun sens.

CHAPITRE 14

20-22. *Ad praemium... pertinere*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 76-78. Quelques réflexions supplémentaires. Le découpage et la coordination des propositions font les frais de graves hésitations dans plusieurs témoins. L'une des formes refléterait l'état du PT (cf. Introd., p. 125). La forme ici retenue, qu'il s'agisse ou non d'un repentir de Cyprien, offre du moins plus de clarté, surtout dans le second membre « *ad praemium... pertinere non poterit...* » (lequel pointe avec vigueur l'incohérence qu'il y aurait à vouloir les récompenses promises à la seule charité tout en bafouant ladite charité).

24-26. *Deus... dilectio est, etc.* « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 78-79, dont je résume l'argumentation. La citation est aberrante, par l'interversion qu'elle contient. Le texte retenu est indubitablement la *lectio difficilior* : on voit mal quel accident ou quelle révision volontaire aurait pu conduire à corrompre ou réécrire un verset aussi connu. Et cette *lectio difficilior* a un sens dans l'argumentation de Cyprien : jouant à plein sur l'équivalence *Deus-caritas*, l'évêque se croit fondé à renverser les termes pour confondre ses adversaires avec plus d'efficacité : on ne peut prétendre être avec Dieu si l'on n'est pas dans la charité.

CHAPITRE 15

5-10. *Multi, etc.* « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 79-80. Celui-ci ne relève pas que Mt 7, 22-23 se lit aussi en *Test.* 3, 26, avec deux différences, du moins selon l'édition Weber (*CCL*), par rapport au présent texte : *in illa die* ; *iniquitatem* pour *iniustitiam*. Ces différences font que *Test.* correspond exactement à la Vulgate. Dès lors, on peut s'interroger sur la solidité du texte tel qu'établi par Bévenot en *Vnit.* Mais on doit distinguer. Le féminin *illa*, du fait de la parenté avec la Vulgate, est la *lectio faciliior* ; en revanche il n'est pas mal attesté dans la tradition manuscrite : il pourrait remonter au PT, et il figure en *V* ; *illa*

ne serait donc pas un choix textuel absurde. **Iniquitatem*, pour le même motif de parenté, est aussi la *lectio facilior*; deux autres arguments jouent en sa défaveur: *iniustitiam* est la leçon de V et c'est volontairement, semble-t-il, qu'il se trouve ensuite repris par son antonyme *iustitia*; *iniquitatem* n'est donc pas un choix textuel probable. Sur la préférence qu'il convient de donner à *iniustitiam*, voir BÉVENOT, *loc. cit.*; ajouter que pour VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament*, p. 143.379, *iniquitatem* est la leçon de la *Vetlat* cypriane.

CHAPITRE 16

2. *Exsurgere*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 80. Bévenot a ici varié: voir *app. crit. ad loc.* Variation vénielle. *Tradition, loc. cit.*, défend **et surgere* au motif que l'asyndète serait trop violente. Mais c'est précisément ce qui en ferait la *lectio difficilior*: d'où peut-être le repentir manifesté dans l'édition CCL. Et la tradition manuscrite laisse perplexe: V porte **et surgere*, mais *exsurgere* pourrait remonter au PT.

4. *In occasu mundi*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 80. **Occasum* est sans doute une simple faute graphique, entraînée par l'initiale du mot suivant. Contrairement à ce qu'affirme BÉVENOT, *ibid.*, il est peu vraisemblable que cet accusatif constitue une correction « lettrée » intentionnelle, signifiant que l'extension du péché à la fin des temps conduit le monde *vers* sa chute.

8. *Indictioaudientes*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 61-65 Celui-ci propose du problème une discussion circonstanciée, dont voici, assortis de compléments, les éléments principaux (cf. encore « An Old Latin Quotation (II *Tim.* 3, 2) and its Adventures in the MSS. of St. Cyprian's *De unitate Ecclesiae XVI* », *Studia Patristica* 1, Berlin 1957 [= *TU* 63], p. 249-252). Cyprien ne cite pas ailleurs 2 *Tm* 3, 1-9. Mais *indictioaudientes* se retrouve en *Test.* 2, 28 (65, 8; citation de *Jn* 3, 36). Il est préférable ici aussi. Préférable même à **indictio inaudientes*, que l'on peine à qualifier: tournure employée par Cyprien dans sa

première édition, ou réfection « lettrée »? Mais *inaudients* n'est pas cypriane et HILAIRE DE POITIERS, qui l'utilise en *In Matth.* 32, 2, lui donne d'abord un sens physique (« qui n'entend pas »; il s'agit de l'oreille « bouchée » du serviteur du grand prêtre mutilé par l'apôtre Pierre selon *Mt* 26, 51 et // - voir trad. Doignon, *SC* 258, p. 243). Les variantes fournies par les autres témoins sont encore plus évidemment des émendations. - Ajouter que VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament*, pour qui, p. 151.337.512, la *Vetlat* de Cyprien, en *Jn* 3, 36, rend ἀπειθεῖν par *in dicto audients non esse*, imprime, p. 609, pour 2 *Tm* 3, 2, sans autre commentaire *in dicto non audientes* (leçon que *Bév*¹, *app. crit. ad loc.*, ne donne même pas comme transmise telle quelle par les témoins d'*Vnit.*).

CHAPITRE 17

3. *Vt quidam*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 81. Réflexions subsidiaires: **ut quoniam quidam* remonterait à la première édition; si oui, on comprendrait que Cyprien ait ensuite désiré alléger sa phrase.

3. *Tales*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 81. Sans doute utile, à mon sens, pour discriminer les groupes de témoins (surtout, sous ce rapport, rapproché de 23, 26 *amittit*): mais le texte, en 17, 3 comme en 23, 26, n'est pas douteux.

13. *Auersandus*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 82-83. **Auersandus* supposerait un *aduersor* transitif direct, ce qui n'est pas inouï dans la langue (*TLL*, cité par Bévenot; réf. précise: 1, 850, 34 s.) mais non attesté chez Cyprien, et du reste, je crois, moins probable dans le présent contexte: on comprendrait mal que les bons chrétiens soient invités à la fois à « s'opposer » et à « fuir ». La substitution de cette forme à *auersandus* pourrait venir de ce qu'*auersor* est un verbe plus rare (Bévenot).

CHAPITRE 18

2. *Sacerdotem*. « Passage crucial »: BÉVENOT, *Tradition*, p. 83. La qualification sacerdotale semble devoir être

réservée au seul Aaron : on ne sache pas que Cyprien fasse jamais de Moïse un « prêtre » (Bévenot), quoiqu'il ait intercédé pour le peuple (*Fort.* 4 : FAHEY, *Cyprian and the Bible*, p. 573 ; mais c'est une généralisation abusive que d'affirmer avec cet auteur, p. 574 : « Aaron is never mentioned without the epithet *sacerdos* »).

17-18. *Vbi signantur qui Dominum promerentur*. La variante **qua saluari obtemperantes domino* représenterait le texte de la première édition (cf. *Introd.*, p. 126). De fait, on conçoit mal comment cette expression obscure aurait pu au cours de la transmission ultérieure se substituer à une formule limpide ; et c'est peut-être justement la maladresse de l'expression qui a conduit Cyprien lui-même, dans le TR, à amender sa phrase (correction qui a prêté dans certains mss à quelques aberrations que néglige notre apparat).

CHAPITRE 19

6 s. *Quod admisisse... hic, illic, etc.* Le texte dont témoignent *HTh* serait celui de la première édition : voir *Introd.*, p. 126. BÉVENOT, « 'Hi, qui sacrificauerunt'. A Significant Variant in St. Cyprian's *De unitate* », *JThS* n.s. 5, 1954, p. 68-72.

CHAPITRE 20

14. *Scriptum est*. *V* ajoute ici une citation biblique (« et excitavit Dominus Satanam ipsi Solomoni », 1 R 11, 14). Or, Cyprien emploie ailleurs le verset, et sous une forme identique (*Or.* 25 [106, 484] ; *Test.* 3, 80 [162, 5] : dans ce second passage, avec la même orthographe *Solomon* qui figure plus haut dans *Vnit.* 20). L'ajout a donc un indéniable cachet cyprianique. Il n'a pourtant été reçu par aucun éditeur. À bon droit : car *V* est isolé. On peut juger que sa variante trahit l'intervention d'un « recenseur » antique, sans doute africain (cf. *supra*, *Introd.*, p. 119, citant P. PETITMENGIN, « Le *Codex Veronensis* », p. 368) – et bon connaisseur du saint de Carthage.

CHAPITRE 21

10-11. *Cui multum – seruitutis*. BÉVENOT a varié, non sur le texte (comme *supra*, 16, 2 et *infra*, 22, 9), mais sur la qualification de cette référence à Lc 12, 48b : citation, imprimée en italique (*Bév'*), ou allusion paraphrastique, laissée en romain (*Bév*²⁻³). – Arguments à l'appui de la paraphrase : (1) teneur de l'original grec (« À qui on aura donné beaucoup il sera beaucoup demandé, et à qui on aura confié beaucoup on réclamera davantage » (trad. *Bf* 1998 ; pas d'autre occurrence de la *sententia* dans l'œuvre cyprianique) ; (2) absence de formule liminaire d'insertion, insolite chez Cyprien en cas de citation. Voir BÉVENOT, *ACW*, p. 121, n. 170.

CHAPITRE 22

2. *Prodidit*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 83-84. **Tradidit* n'apparaît que dans un petit nombre de témoins. C'est la *lectio facilior*, *tradere* ayant passé dans l'usage pour signifier le crime de Judas. *Prodidit* représenterait un emploi plus archaïque : BÉVENOT, *ibid.* qui cite une note inédite de TURNER ('*Prodere* and *proditor* of Judas was perhaps the earliest use in ecclesiastical Latin for « the traitor »'), renvoie après lui, entre autres, à *Ep.* 59, 2, 4 (*proditum*) ; *Ad Nouatianum* 14, 5 (voir aussi, portant le substantif *proditor* : IRÉNÉE latin, *Haer.* 1, 31, 1 ; Ps.-TERTULLIEN, *Haer.* 2, 5). Mieux attesté dans la tradition textuelle et moins commun, *prodidit* constitue la bonne leçon.

9. *Euacuabit*. Ici encore (cf. 16, 2 ; 21, 10-11), Bévenot a varié dans son texte (voir notre apparat critique *ad loc.*), et de façon tout aussi vénielle. Car les arguments contradictoires s'équilibrent. Le futur est dans le grec (καταργήσει), il est aussi dans la Vulgate (*euacuabit*). Cyprien et auteurs apparentés : *euacuavit* se lit en *Ep.* 59, 7, 4 ; 66, 8, 1 (variante minoritaire : **euacuabit*) ; en *Ep.* 67, 8, 3, Hartel imprime le parfait, Diercks le futur ; *Sent. episc.* 47 porte *euacuabit* (Diercks, *CCL* 3E, dont ne diffère pas von

Soden, éd. *Nachr.*, Göttingen 1909, 3 ; Hartel, *CSEL* 3/1 : **euacuauit*). Dans notre passage, la qualité des témoins (TV) qui ont le parfait donne à réfléchir.

CHAPITRE 23

11. *Praecipimus uobis, inquit*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 84. Bévenot suit la majorité des témoins. Il note cependant que, lorsqu'il emploie *inquit*, Cyprien le place au plus près du début de la citation, souvent après le premier mot : remarque qui tendrait à revaloriser, n'était la moindre attestation de cette leçon, **praecipimus, inquit, uobis* ; car il n'en faut pas, je crois, sous-estimer la portée : vérification faite dans les *Indices*, il apparaît que Cyprien n'hésite pas à séparer par *inquit* des mots que soude étroitement la grammaire (cf. 8, 8 ; 12, 8). D'autre part, l'omission de l'incise peut bien être un trait originel ; son insertion passerait plus difficilement pour une addition de la tradition postérieure à l'auteur – encore que, sur ce point, Bévenot se montre trop péremptoire.

20-22. *Vnus Deus, etc.* « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 84-85. Sur la base des leçons données par les mss *HTh*, celui-ci postule un PT assez différent : *Introd.*, p. 126.

CHAPITRE 24

7. *Diuina mandata*. La collation de Latini manque ici de clarté. Le signe critique employé – trait oblique entre deux points – à la fois au-dessus de la leçon de l'édition lyonnaise (*diuina*) et dans la marge, devant la leçon de V (*denique*), signifie une substitution (PETITMENGIN, « *Le Codex Veronensis* », p. 353) ; le texte de V, plus complètement restitué, serait : « *Inter sua denique mandata et magisteria salutaria* » – ce que retiennent *Bév¹* et *Bév³*, *app. crit. ad loc.* Mais il se trouve que, entre *sua* et *denique*, Latini a aussi tracé un petit v, qui est l'indication d'une addition (PETITMENGIN, *ibid.*) ; il est vrai que ce signe n'est pas répété en marge, comme tel est le cas habituel, devant

la leçon à ajouter (qui en l'occurrence serait *denique*) ; quoi qu'il en soit, le texte de V pourrait être alors : « *Inter sua denique diuina mandata et magisteria salutaria* » – qui présenterait l'avantage, stylistique, de conserver le balancement en chiasme des deux groupes nominaux. Reste que, dans sa teneur, et où qu'il faille la placer, la variante du *Veronensis*, isolée, n'est pas à préférer : nouvelle trace de l'activité émendatrice de l'éditeur antique dont le *codex* perdu avait perpétué la mémoire ?

CHAPITRE 26

16. *Euaderet*. « Passage crucial » : BÉVENOT, *Tradition*, p. 85-86. Je juge que la leçon **et euaderet* est une erreur mécanique, par suggestion du contexte. L'absence de la particule, qui évite la plate répétition d'une formule déjà utilisée au membre précédent, introduit une vivacité de style plus recommandable.

CHAPITRE 27

4. *Esse nos ipse*. La leçon de V « **ipse nos esse* », du fait de l'hyperbate « *ipse...praecepit* », ne paraît pas improbable.

11. *Iipse*. Le neutre *ipsum* renverrait à *lumen*. Le masculin s'impose : allusion au thème, bien connu de Cyprien, du Christ lumière (ainsi *Or.* 35, 112, 674 : « ... in Christo, hoc est in sole et die uero... »). BÉVENOT, *Tradition*, p. 57-58 (« passage crucial », p. 86).

APPENDICE 2

NOTES COMPLÉMENTAIRES SUR
QUELQUES TERMES ET NOTIONS CLÉS
DE L'ECCLÉSIOLOGIE DE CYPRIEN

Pour la commodité du lecteur et l'aération des « rez-de-chaussée » sous le texte et sa traduction, nous rassemblons ici, dans l'ordre du texte, quelques notes sur certains aspects du langage et des idées cyprianiques relatifs à l'ontologie de l'Église et à la théologie des ministères (incluant la question du « primat pétrinien »). Ces notes sont à comprendre en relation avec l'Introduction, dont elles synthétisent certains éléments et l'annotation de bas de page, à laquelle elles renvoient et qui renvoie à elles. L'Index analytique (dont les principes sont exposés p. 325) permettra des « mises en réseau » plus ramifiées.

TITRE

(1). *Ecclesiae catholicae*. L'expression se rencontre plus de 40 fois dans les *Lettres* (liste dressée par D'ALÈS, *Théologie*, p. 156-159, qui relève aussi les emplois dans les *Sent. episc.* ; à compléter par les références que donne A. DEMOUSTIER, « Épiscopat et union à Rome », p. 367-368, n. 92). L'adjectif ne se réfère pas à l'œcuménicité de l'Église ; il est antonyme de « schismatique », ou « hérétique », selon la seule acception que lui connaît Cyprien (cf. DEMOUSTIER, p. 367 ; *contra*, mais à tort, D'ALÈS, *loc. cit.*) : usage conforme à celui des premiers auteurs chrétiens – Tertullien d'abord (R.F. Refoulé, éd. TERTULLIEN, *Praes.*, SC 46, 1957, p. 123-124, n. 4), mais aussi Corneille,

lettre à Fabius d'Antioche, citée par EUSÈBE DE CÉSARÉE (*HE* 6, 43, 11 : Novatien a oublié « qu'il ne doit y avoir qu'un évêque dans une Église catholique [ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ] »). Du coup, dans le titre du traité, *ecclesia* ne désigne pas seulement l'Église universelle (5, 21 s.), unie dans la concorde des évêques, mais aussi l'Église « locale » (4, 22 PT), unie autour de son évêque : l'Église « locale » est l'Église universelle (*infra*, n. c. 9).

(2). *Vnitate*. Le mot ne figure pas moins de 27 fois dans le corps de l'opuscule. Chez Cyprien en général il est polysémique. Il concerne l'Église, mais il doit d'abord se comprendre à la lumière de l'emploi trinitaire qu'en faisait Tertullien : dans le lexique de celui-ci, non pas « unicité », « unité 'numérique' » (que rend chez Tertullien le vocable *unio*), mais « partage d'une même nature », « unité 'générique' ». Sur *unitas* et *unio* chez Tertullien, voir R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 68-71.142-151 (*unitas* n'a pas chez Tertullien d'emploi ecclésiologique). C'est qu'aussi bien l'*unitas* de l'Église, locale ou universelle, est celle de la Trinité même, comme il ressort d'*Vnit.* 6 (14 s. : renvoi à Jn 10, 30 et 1 Jn 5, 8 ; *unitas* ne figure pas dans ce passage ; voir cependant, juste après, 7, 1 : « unitatis sacramentum », et la spéculation sur la « tunique sans couture »). Cependant l'Église, qui est une, n'en est pas moins unique (4, 22 PT : « una ecclesia » ; 4, 37 TR : « ecclesiae unitatem », entre les citations de Ct 6, 9 et Ep 4, 4-6) – de sorte qu'*unitas* chez Cyprien prend aussi le sens d'« unicité », et qu'il est parfois difficile de faire le départ entre les deux acceptions (4, 28 PT « Petri unitatem »). À la vérité, unité générique et unité numérique se postulent l'une l'autre. Dans l'« Église locale », sur l'*unicité* d'évêque s'édifie l'*unité* d'une communauté, elle-même *unique*. Dans l'Église universelle, sur l'*unité* des évêques repose l'*unicité* de l'ensemble. Dans les deux cas, *unité* et *unicité*, face aux « non-catholiques » ou, identiquement, aux « non-chrétiens » (hérétiques et schismatiques, autant que juifs et païens) qui sont, ou deviennent, parfaitement étrangers à l'*ecclesia*.

CHAPITRE 1

(3). 11. *Aduersarius*. Pour apprécier le conditionnement de l'ecclésiologie cypranique, il n'est pas indifférent de constater que l'opuscule s'ouvre quasiment par une évocation des méfaits diaboliques. Dans la désagrégation de toutes choses, sensible en cette fin des temps où Cyprien croit que le monde est parvenu (16, 4.19-20), parmi la confusion et les faux-semblants que multiplient les ruses du démon, l'Église, en elle-même sinon en chacun de ses membres, est au sein même du monde vie divine offerte, lieu identifiable du salut, où se vérifient (du moins *en substance* : car toute la lutte de Cyprien est là) les deux aspects de l'*unitas* : cohésion contre le chaos, unicité contre la dispersion. Le dualisme historique – qui se trouvait déjà chez Tertullien – fonde l'exclusivisme du *Kirchenbegriff* cypranique.

CHAPITRE 3

(4). 12. *Haeresis... et schismata*. Deux autres occurrences du couple en *Vnit.* (*app. loc. par.* – avec d'autres références dans l'œuvre cypranique). Le tricolon qui suit le présent emploi ne dissocie pas subversion de la foi, corruption de la vérité et brisure de l'unité : par cette confusion entre aspect doctrinal et aspect disciplinaire Cyprien assimile *haeresis* et *schisma* ; en 10 (1-3) il répute *haeresis* le refus pervers de la paix et l'abandon perfide de l'unité (idée analogue en *Ep.* 59, 5, 1 ; 68, 3, 2). Il connaît pourtant la distinction, devenue classique, entre l'« hérésie » qui blesse la foi et le « schisme » qui attente à l'unité (cf. déjà IRÉNÉE, *Haer.* 4, 26, 2 ; TERTULLIEN, *Bapt.* 17, 2 ; plus sûrement, JÉRÔME, *In Tit.* 3, 10-11) et il sait le sens technique des deux mots, qui est celui de leurs homologues français : une rubrique de *Test.* (3, 86 – laquelle d'ailleurs, sur 6 péricopes, en renferme 4 cardinales dans *Vnit.* : Ex 12, 46 ; Mt 12, 30 ; 1 Co 1, 10 ; Ps 67 [68], 7) a significativement pour titre : « Qu'il ne faut pas faire de schisme,

même si celui qui rompt demeure dans une seule foi et dans la même tradition (*schisma non faciendum, etiamsi in una fide et in eadem traditione permaneat qui recedit*) » (164, 1-2) ; *Zel.* 6 (*app. loc. par.*), dans un morceau scandé par l'anaphore de *hinc*, semble organiser un des membres selon une construction « rapportée », qui met en relation *ueritas* et *haeresis, unitas* et *schisma* : « *hinc adulteratur ueritas, unitas scinditur, ad haereses atque ad scismata prosilitur* » (voir également *Ep.* 74, 7, 3). Mais aussi bien, ce qui importe aux yeux de l'évêque, c'est la rupture avec l'Église, qui fait perdre la qualité de chrétien : *Ep.* 69, 2, 1 ; en *Ep.* 55, à la question de son correspondant Antonianus qui lui avait demandé quelle hérésie Novatien enseignait (2, 1 ; 24, 1), il répond que point n'est besoin de s'enquérir de cet enseignement, « puisque (Novatien) enseigne dehors (*cum foris doceat*) », et de fait, « quel que soit ce personnage, et de quelque qualité qu'il soit, il n'est pas chrétien, n'étant pas dans l'Église du Christ (*quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est*) ».

Sur hérésie et schisme dans Cyprien, voir CLARKE, t. 1, p. 169, n. 18 (sur *Ep.* 3, 3, 2, avec bibliogr.) ; cf. aussi t. 2, p. 269, n. 10 (sur *Ep.* 49, 1, 4) ; contribution toute récente de G.D. DUNN, « Heresy and Schism According to Cyprian of Carthage », *JThS* n.s. 55, 2004, p. 551-574. Comparer l'*usus* de Tertullien : bibliogr. dans Refoulé, éd. *Praes.*, p. 93, n. 1.

CHAPITRE 4

(5). 16.23.30 (PT). *Cathedra*. Au sens matériel, désigne le siège de l'évêque, entouré des bancs du *presbyterium*, dans l'assemblée : SAXER, *Vie liturgique*, p. 62-63. D'où, par métaphore, l'*honor*, envisagé sous tous ses aspects – gouvernement, enseignement, dispensation des sacrements – qui est celui de chaque évêque en son Église : à cette *cathedra* légitime s'oppose la « chaire de pestilence » (10, 16, allusion à Ps 1, 1), que dressent hérétiques et schismatiques. Ici,

l'« unique chaire » signifie l'épiscopat unique octroyé à tous les évêques. Cette chaire unique est celle de Pierre (« cathedra Petri »), d'abord distingué seul par le Christ pour signifier l'*unitas*. En *Ep.* 59, « cathedra Petri » désigne spécifiquement la chaire romaine, en tant que l'Église de Rome et son chef gardent la mémoire pétrinienne, qui inclut le maintien de l'unité. Ce sens romain n'est pas apparent en *Vnit.* 4, et c'est une erreur d'en chercher là l'expression, comme on l'a trop souvent fait : il faut résolument adopter sur ce point les vues de Bévenot. Mais, quand on relie les textes, l'ambivalence du syntagme « cathedra Petri » est révélatrice : l'Église de Rome, riche du souvenir de Pierre, est centre d'unité, et garante de la communion – en accord avec les communautés locales, et sans que cela implique une primauté juridictionnelle ou doctrinale ; la conduite ultérieure de Cyprien, dans l'affaire des évêques espagnols Basilides et Martialis (*Ep.* 67) et dans celle de Marcianus d'Arles (*Ep.* 68), non moins que la réserve qu'il garde envers Étienne, malgré l'aigreur des propos échangés, dans la question du baptême hérétique (*Ep.* 69-75), s'harmonise parfaitement avec cette théorie.

(6). 21 (PT). *Primatus*. Introd., p. 110-113. Le terme apparaît 7 fois dans l'œuvre de Cyprien. Il y désigne toujours une priorité dans l'ordre du temps. Ainsi, en citation biblique, la primogéniture de la Sagesse, présente auprès de Dieu avant toute créature (Pr 8, 31, rapporté en *Test.* 2, 1 [29, 18]), ou du Christ ressuscité (Col 1, 18, rapporté *ibid.* [30, 37]). Ainsi le droit d'aînesse dont Ésaü s'est laissé dépouiller (*Pat.* 19 [129, 368] ; *Ep.* 73, 25, 3 : le mot est dans ces deux occurrences au pluriel), ou bien l'ancienneté dans l'apostolat dont au cours de l'incident d'Antioche (Ga 2, 11-14) Pierre ne s'est pas prévalu face à Paul, « nouveau venu » (*nouellus*, *Ep.* 71, 3, 1). Selon *Ep.* 69, 8, 3, les hérétiques et schismatiques ont tort de revendiquer un *primatus* (en l'espèce, c'est Novatien qui est visé, dans sa révolte contre Corneille, lequel occupait avant lui la

chaire épiscopale romaine). Ici aussi le terme n'a qu'une valeur chronologique : Pierre fut premier institué. Pas plus que *cathedra*, le terme ne prend, en *Vnit.* 4, de sens « romain » : toutefois, en *Ep.* 59, 14, 1, l'Église de Rome est nommée « ecclesia principalis, unde unitas sacerdotialis exorta est », parce que, étant l'Église que Pierre gouverna, où il consumma le témoignage du martyr et que peut-être même, pour Cyprien, il avait fondée – point historiquement faux, mais Irénée était déjà convaincu que Pierre et Paul étaient les fondateurs de la chrétienté romaine (*Haer.* 3, 3, 2) –, elle conserve la mémoire de l'unité pétrinienne : la *principalitas* que Cyprien en l'espèce reconnaît à l'Église de Rome correspond (par souvenir littéral ?) à celle qu'affirmait Irénée, *loc. cit.* (la *Veslat* irénéenne traduit par *principalitas*, selon toute apparence, le grec *archè* : cf. SC 210, note justificative de la rétroversion, p. 223-236, spéc. 229-232, par A. Rousseau).

Sur les mots et concepts de *primatus* et *ecclesia principalis*, qui ont fait couler tant d'encre et prêté à des commentaires défectueux par excès comme par défaut, voir CLARKE, t. 3, p. 257-258, n. 70 (sur *Ep.* 59, 14, 1), qui fournit toute la bibliogr. antérieure utile (notamment BÉVENOT, « Primatus Petro datur » ; « Épiscopat et primauté chez S. Cyprien ») ; l'interprétation la plus pénétrante (à laquelle renvoie aussi Clarke) de la notion cyprianique du « primat » romain se lit dans DEMOUSTIER, « Épiscopat et union à Rome », même si l'on ne saurait adopter sa position quant à la signification de *matrix* (p. 354.358 : 23, 25, et n. *ad loc.*) et à la « double rédaction » (p. 359 s.).

(7). 43-44 (TR). *Sacramentum unitatis*. La *iunctura* revient une autre fois dans *Vnit.* et en 4 occurrences ailleurs chez Cyprien (*app. loc. par.*). *Sacramentum* signifie ici « la préfiguration déjà pleine (d'une) de la réalité sacrée qui est annoncée » (B. RENAUD, « L'Église comme assemblée liturgique », p. 18 – renvoyant à POUKENS, dans *Pour l'histoire du mot « sacramentum »* I, p. 153-220). Hors de la *iunctura* le terme *sacramentum* se lit à 5 reprises en *Vnit.* : 6, 17

(pluriel), avec le même sens que dans *sacramentum unitatis* ; 7, 27 et 8, 18, dans l'acception voisine de « figure » ; en 15, 23 et 19, 16 il convient d'être nuancé (voir n. *ad loc.*).

Du fait même, il est suggéré que la préfiguration ne s'identifie pas parfaitement à la réalité qu'elle annonce : l'Église, si elle est présence de la vie divine, n'est pas Dieu. Quant à l'*unitas* préfigurée, il s'agit ici clairement, vu la citation biblique qui suit, de l'unicité de l'Esprit, du Seigneur, de Dieu (même signification, et pour la même raison, en *Ep.* 74, 11, 2, 3 ; en *Ep.* 54, 1, 3 et 69, 6, 1, il est difficile de se prononcer d'après le contexte). À l'inverse, en *Vnit.* 7 (1), vu les citations bibliques qui précèdent (chap. 6), il s'agit de l'unité des Trois personnes divines. Preuve de l'ambivalence du terme *unitas*. Il convient donc de compléter l'affirmation d'A. DEMOUSTIER : « Le *Sacramentum unitatis*, c'est l'unité de la Trinité se reproduisant dans l'unité de l'Église et se faisant ainsi reconnaître comme l'origine de cette unité » (« L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien », *RecSR* 52, 1964, p. 554-588, spéc. 583). En fait, l'Église une et unique est signe du Dieu unique et trine, par son union (sens des citations de Ct) au Christ un et unique (*unus*, au masc. – pour exprimer l'unicité de sa personne et la centralité de sa mission), dans l'unique Esprit.

CHAPITRE 5

(8). 3-4 (TR). *Episcopi qui in ecclesia praesidemus.*

Par sa seule étymologie, *episcopus* connote l'idée d'un pouvoir de régulation : H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue 1938, p. 83-84.

« Les évêques président dans l'Église » : *praesidere* (comme *praesse*) est courant chez Cyprien (il est aussi en *Sent. episc.*, par réminiscence du présent texte) : *app. loc. par.* ; siégeant dans leur chaire, les évêques font face à leur peuple (CLARKE, t. 4, p. 180, n. 3 sur *Ep.* 69, 3, 1) ; mais ils sont aussi « in ecclesia ». Pareillement, ils sont *praepositi* (équivalents

valent exact d'*episcopus* : CLARKE, t. 1, p. 167-168, n. 16 sur *Ep.* 3, 3, 1 ; SAXER, *Vie liturgique*, p. 86, n. 61) ; mais, serviteurs comme les autres chrétiens, ils sont *praepositi serui* (*Ep.* 59, 7, 1). Réciprocité parlante : rien dans l'Église n'a de consistance sans l'évêque, mais l'évêque n'est pas tout. C'est la formule d'*Ep.* 66, 8, 3 : « L'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque ». C'est la *praxis* de Cyprien : les décisions relatives aux *lapsi* furent arrêtées en accord avec les clercs et les laïcs « debout » (cf. *Ep.* 17, 3, 2).

(9). 11-12. *Episcopatus, etc.* La traduction adoptée reflète l'interprétation habituelle. Labriolle : « La dignité épiscopale est une ; et chaque évêque en possède une parcelle sans division du tout » (*Vnam Sanctam* 9, p. 11) ; Saxer : « L'épiscopat est un, chaque évêque en détient une partie dans l'indivision » (*Les Pères dans la foi* 9, p. 29). La première partie de la *sententia* (« *episcopatus unus est* ») exprimerait l'unicité de la fonction épiscopale dans l'Église universelle et la seconde la solidarité du collège (le mot *collegium* n'est pas dans *Vnit.*). La formule est commentée en ce sens par LABRIOLLE, n. 7, p. 52, et par SAXER, *Vie liturgique*, p. 86-87 ; voir également D'ALÈS, *Théologie*, p. 131-132.

Bévenot défend une autre interprétation (« *In solidum* and St. Cyprian. A Correction [*De unitate Ecclesiae*, V] », *JThS* n.s. 6, 1955, p. 244-248 ; voir aussi « Épiscopat et primauté chez S. Cyprien », spéc. 2^e partie, p. 186-195). Il conteste qu'*in solidum*, syntagme adverbial d'origine juridique et dont c'est ici l'unique occurrence dans Cyprien, signifie la collégialité ; s'appuyant (1^{er} art., p. 245-246) sur plusieurs passages des *Institutes* de Justinien et du *Digeste* (fragments d'Ulpien, Paul et Papinien) où figure *in solidum*, il affirme que, par là, Cyprien « means that any particular part is held totally and exclusively by one man, and that the same is true for all the other parts » (1^{er} art., p. 246) : selon lui, la phrase vise dans sa première partie l'Église universelle (« l'unité de pouvoir dans l'Église universelle », 2nd art., p. 186) et dans sa seconde l'Église locale (« l'unicité de

pouvoir dans l'Église locale », *ibid.* — cf. p. 187). D'où sa traduction : « The authority of the bishops forms a unity, of which each holds his part in its totality » (ACW, 1957, p. 47). On ajouterait volontiers que dans cette interprétation se retrouve l'ambivalence de la notion d'*unitas*.

En fait, *in solidum*, dans les textes juridiques, signifie bien l'indivision (voir surtout *Dig.* 14, 5, 4, pr., apparemment omis par Bévenot : touchant des dettes de succession, chacun des héritiers les assume pour le tout, globalement, et non pas pour sa seule part ; cf. aussi R. MONIER, *Manuel élémentaire de droit romain*, t. 2, 5^e éd., Paris 1945, § 79.219.220.225). Il faut donc revenir à l'explication habituelle, que paraît conforter, avec un autre vocabulaire, *Ep.* 59, 14, 2 (p. 181, n. 2). Mais, au-delà de l'affirmation de l'unicité de la charge et de la solidarité au niveau universel, *in solidum* suggère une paradoxale identité entre le tout et la partie (sur quoi voir DEMOUSTIER, « Épiscopat et union à Rome », p. 345-346 ; LABRIOLLE, n. citée, rappelle *cum grano salis* un vers célèbre de Hugo : « Chacun en a sa part et tous l'ont en entier » ; cf. aussi *Introd.*, p. 106), ce qui implique analogiquement l'unicité d'évêque au niveau local. L'essentiel de la thèse de BÉVENOT se trouve ainsi sauvegardé.

En toute hypothèse, la *sententia* laisse apercevoir les deux faces de l'ecclésiologie de Cyprien : autonomie de chaque évêque (« A bishop is responsible to God alone », pour énoncer dans les termes d'un titre de BÉVENOT [*art. cit. Introd.*, p. 84, n. 1] un adage récurrent sous des dehors divers : *Ep.* 55, 21, 2 ; 57, 5, 2 ; 59, 14, 2 ; 69, 17, 1 ; 72, 3, 2 ; 73, 26, 1) et souci, qui échoit à l'épiscopat universel, de toutes les Églises, dans la communion romaine (*Ep.* 68, 3, 2). Couple indissoluble et en tension : quelle prééminence accorder aux décisions collectives sur les vues personnelles d'un *episcopus* (*Ep.* 55, *loc. cit.*) ? quelle médiation espérer quand Rome prétend censurer un épiscopat régional (ou plusieurs) ? Seule la charité... Mais c'est là, il est vrai, aux yeux de Cyprien, l'étoffe divine de l'*ecclesia* : Augustin l'a

bien compris, qui sans se lasser répète aux donatistes que Cyprien n'a jamais rompu avec Étienne.

Comme en PT, 4, 24 s., à travers la *catholica* dans sa diffusion *œcuménique*, c'est la même qui se profile en chacune de ses implantations *particulières* : il n'y a décidément pas de faille dans la pensée entre le PT et le retour au texte commun.

(10). 26. *Mater*. Sur le titre *mater ecclesia* dans Cyprien, deux études classiques : J. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington 1943, p. 81-108 qui examine les quelque 40 emplois (*Vnit.* : *infra*, 6, 8 ; 19, 15 ; 23, 4 ; cf. aussi *supra*, 4, 35 [cit. Ct 6, 9], omis par PLUMPE) ; DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par P. Vergriete et É. Bouis, préface de Y. M.-J. Congar, Paris 1964, spéc. 100-108.201 (la Mère, e.g. en *Vnit.* 23, ne se sépare pas de la collectivité de ses enfants, sans se confondre avec eux, du fait de sa fonction médiatrice ; à l'inverse, cette fonction, quoique portée par les évêques, est possédée par l'Église prise en sa totalité : analyses balancées qui situent la vraie place du ministère épiscopal et insinuent que, par un don de Dieu il est vrai, l'Église est pour Cyprien, comme plus tard pour les donatistes, le « vrai sujet comme le lieu de l'action sacramentelle et salutaire », selon le mot de Y. M.-J. CONGAR, BA 28, p. 60).

CHAPITRE 6

(11). 7-8. *Habere iam, etc.* Dieu Père, Église Mère / Église épouse du Christ. L'incohérence même de cette imagerie « familiale » est une incitation à saisir la signification doctrinale que Cyprien lui donne. L'Église est épouse du Christ, c'est-à-dire identiquement son corps, selon une assimilation paulinienne connue (en *Vnit.*, où il figure à plusieurs reprises, *corpus*, au-delà de la simple acception d'organisme structuré et unifié, signifie plénièrement *corpus*

Christi : 4, 46 TR ; 5, 23 ; 12, 17 ; 23, 3, 21 ; cf. aussi *infra*, n. c. 14 ; l'évocation dans ces lignes de l'Église comme *corpus* ne me paraît pas comporter de connotation eucharistique, mais voir n. c. 17). L'Église reçoit donc la vie du Ressuscité, qui a sa source dans le Père et qui est la vie même de la Trinité. Sa maternité consiste à donner cette vie dont par le Fils dans l'Esprit le Père lui fait le don.

(12). 9-10. *Extra ecclesiam foris*. Indépendamment de l'*exemplum arcae* et d'autres *exempla*, images ou métaphores de l'enfermement (p. 196, n. 1), fréquence chez Cyprien de deux termes quasi-techniques : *extra (ecclesiam)* et *foris*, formant ou non couple redondant. Voir 13, 11-12 ; 19, 18-19. Fréquence accrue dans les lettres relatives au schisme de Novatien (*Ep.* 55, 8, 5 ; 59, 5, 3 ; 59, 6, 2 ; etc.) et plus encore dans les lettres baptismales (e.g. *Ep.* 69, 4, 1 ; 69, 6, 1 ; 69, 16, 2 ; 70, 1, 2-3 ; 73, 1, 1 ; 73, 2, 2 ; antonyme, lui aussi redondant, *intus in* : *Ep.* 73, 10, 3 ; 74, 8, 4).

Hors des frontières visibles de l'Église, il n'est qu'extranéité et hostilité : 7, 6-7 (et *app. loc. par.*) ; surtout, *Pat.* 21 : « ... au milieu (des) tempêtes d'un monde agité et des persécutions des Juifs et des Gentils, ainsi que des hérétiques (et *hereticorum quoque*)... ».

Cette attitude théologique, et même psychologique, cristallise dans une formule célèbre : « *Salus extra ecclesiam non est* » (*Ep.* 73, 21, 2 ; cf. *Ep.* 4, 4, 3). À bien entendre. (1) La polémique amène Cyprien à la lancer contre les hérétiques et schismatiques ; mais c'est que pour lui, à coup sûr, les païens qui n'entrent pas par le baptême dans la *catholica* courent au naufrage éternel ; la question du « salut des infidèles » endurecis, ou simplement ignorants, ne se pose même pas à ses yeux, et il faut renoncer sur ce point à toute tentative d'exégèse édulcorante (tentative qui semble être celle de B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004, p. 54). (2) Les frontières de l'Église, pour être tranchées, n'ont pas chez Cyprien de définition juridique : l'essentiel est la communion ; voir *infra*, n. c. 16.

(13). 14 s. *Dicit Dominus, etc.* Le paradigme trinitaire de l'Église n'est explicité dans le traité qu'à partir de ce point. Mais la pensée de Cyprien s'orientait vers lui dès le chapitre 5, en donnant une signification ecclésiologique aux images naturelles qui chez Tertullien avaient une signification proprement « théologiques » – et même dès l'intitulé du traité, par la reprise d'un terme clé de la triadologie tertullianéenne, *unitas*. Le paradigme lui-même se lit dans TERTULLIEN (*Bapt.* 6 ; *Pud.* 19, 2) et c'est à son « maître » que Cyprien doit la conviction que l'Église est présence visible de la Trinité dans le monde. Voir aussi *Or.* 23 (105, 448-449 : « De l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit saint le peuple <est> un », *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*).

CHAPITRE 7

(14). 9-10. *Vnitatem ille portabat*. Cyprien emploie le verbe *portare* pour dire l'Incarnation : « ... le Seigneur, montrant la faiblesse de l'homme qu'il portait, *hominis quem portabat...* » (*Or.* 14). Mais cette humanité contient en elle tous les hommes (*Or.* 8) et porte leurs péchés (*Pat.* 6 ; *Test.* 2, 13, citant Is 53, 4) : ce que synthétise *Ep.* 63, 13, 1 (« nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat »). Du corps physique on passe ainsi au corps mystique, celui-ci trouvant son unité en celui-là : le présent passage résume *Or.* 8 (« Le Dieu de la paix et le maître de la concorde, qui a enseigné l'unité, a voulu qu'un seul prie pour tous, comme lui-même en un seul a porté tous les hommes », trad. Réveillaud, p. 86 ; au terme d'une enquête serrée, cet éditeur, p. 24-41, place *Or.* non pas en 251-252, comme on le fait d'habitude, mais aux premiers mois de 250 ; cf. DUQUENNE, *Chronologie*, p. 15 et 49). L'unité s'opère par le moyen du corps eucharistique : *infra*, n. c. 17. Sur la polysémie du mot *corpus* : RENAUD, « L'Église comme assemblée liturgique », p. 23-35.

CHAPITRE 10

(15). 9. *Ante iudicii diem*. Rapprocher *infra*, 17, 15, « a semetipso damnatus ». Le dissident anticipe sur le jugement que Dieu portera contre lui. À l'inverse, ailleurs, Cyprien accuse Novatien de condamner les *lapsi* avant l'heure : *Ep.* 55, 25, 1. Deux affirmations nullement contradictoires. En rejetant l'unique Église le dissident se coupe de la vie divine agissant en elle. Mais l'Église n'est pas le Royaume : réalité eschatologique insérée dans le temps de l'histoire, elle est soumise à la loi du temps, qui est lieu d'évolution (progrès ou régression), et de l'histoire, qui est pénombre où tout n'est pas encore dévoilé ; il y a donc place en elle pour des chrétiens imparfaits (« vases de bois et d'argile », par allusion à 2 Tm 2, 20 : *Ep.* 54, 3, 1 ; 55, 25, 2) et de vrais pénitents, qui sont fils de la Mère par leur communion avec l'évêque (*Ep.* 15, 2, 2 ; 43, 6, 2), et il lui faut tolérer pécheurs cachés et faux pénitents, qui peuvent bien duper l'évêque mais ne sauraient abuser Dieu (*Ep.* 55, 18, 1 ; 57, 3, 2-3). L'Église de Cyprien aussi est véritablement, sous ce rapport, un *corpus permixtum*, saint, mais dont la sainteté est la charité – jusque sous d'incontrôlables déguisements : on est en droit de nuancer les vues, à ce propos, de W. SIMONIS, *Ecclesia uisibilis et inuisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Francfort 1970, p. 20-23. La complexité de la pensée de Cyprien est à la mesure de l'ambivalence de sa notion de *sacramentum* et du conditionnement de celle-ci : son dualisme lui fait voir l'Église comme déjà triomphante, quoique jusqu'en son cœur exposée aux assauts des forces hostiles ; sa conception de la durée la lui montre comme encore en chemin ; la sanctification, personnelle et collective, consiste à réaliser *in uia* ce que l'on est déjà.

CHAPITRE 11

(16). 13. *Aliud baptisma praeter unum*. La thèse de la vacuité du baptême dispensé par les dissidents devait, comme l'on sait, faire à partir de 254-255 l'objet d'une

grave querelle entre l'Afrique et Rome. Ce n'est pas le lieu d'en retracer l'histoire. Il suffira de remarquer ceci.

(1) Cette thèse vient à Cyprien de la tradition africaine, attestée dès TERTULLIEN (*Bapt.* 15, 1-2) mais assez récente dans sa détermination « canonique » : Cyprien rapporte que c'est sous un de ses prédécesseurs, Agrippinus, qu'un concile africain avait fixé la norme (*Ep.* 71, 4, 1 ; 73, 3, 1 ; cf. AUGUSTIN, *De unico baptismo* 13, 22 ; le concile d'Agrippinus se laisse dater de 220-230 : CLARKE, t. 4, p. 196-198 ; Introd., p. 78). Mais elle est tout autant un corollaire logique de l'ecclésiologie exclusiviste de Cyprien et de sa conception, elle aussi héritée, de l'Église comme mère, sujet des sacrements (*supra*, n. c. 10) : tel quel, en lui-même, le signe sacramentel posé par un dissident apparaît aux yeux de l'évêque comme une contrefaçon illégitime et diabolique – en sorte que le baptême catholique conféré aux sujets auparavant convertis dans le schisme ou l'hérésie ne peut même passer pour une réitération.

(2) Le baptême catholique est pour Cyprien de nécessité absolue de salut. Non pas exigence du droit, mais logique de la grâce. Car, par une apparente inconséquence, en *Ep.* 73, 23, 1, l'évêque remet à l'indulgence divine les hérétiques qui, en Afrique autrefois, sans être « rebaptisés », ont été admis dans l'Église et se sont endormis (sont morts) en elle. L'essentiel est bien la communion sincère avec la *catholica* : *supra*, n. c. 12.

(3) Il est sans doute opportun d'ajouter que c'est parce qu'il possédait une « sémiotique » qui lui permettait de distinguer le signe de sa signification – le rite baptismal de sa portée salutaire – et, concurremment, une théologie de l'Incarnation qui l'amenait à voir dans les sacrements des actes du Verbe fait chair qu'Augustin fut en mesure de neutraliser la pensée de Cyprien inlassablement invoquée par les donatistes, et d'ouvrir une perspective différente – il est vrai au fond tout aussi peu favorable aux non-catholiques, puisque leurs sacrements, valides dans leurs signes, non seulement n'apportent aucune grâce, mais sont occasion de condamnation.

CHAPITRE 13

(17). 4-6. *Et ad sacrificium, etc.* Mt 5, 23-24 est surtout exploité en *Or. 23* (*app. loc. par.*), qui associe charité, sacrifice eucharistique et concorde des chrétiens dans l'unité de la Trinité. Le présent passage résume *Or. 23*. Dans les deux cas Cyprien interprète de l'Eucharistie ce que le texte évangélique disait d'une offrande au Temple de Jérusalem : typologie analogue à celle qui fait des *sacerdotes* chrétiens l'antitype des liturges lévites (p. 227, n. 3). Le lien entre paix fraternelle et paix avec Dieu n'en est pas un de simple convenance morale, ni seulement un rappel du baiser de paix qui dans la synaxe eucharistique précédait l'offrande (SAXER, *Vie liturgique*, p. 240-243) : en célébrant le mémorial de la Cène et de la Croix (Cyprien ne distingue pas : *Ep. 63, 4, 1*) la communauté, cordialement ordonnée dans l'union autour de son unique évêque qui « remplit véritablement le rôle du Christ » (*Ep. 63, 14, 4* : « uice Christi uere fung(ens) »), rejoint l'union du Christ au Père et entre dans l'amour trinitaire ; par le corps eucharistique le corps ecclésial s'unit au corps physique du Christ souffrant et ressuscité, lieu de la communication de la vie divine ; ainsi l'Église réalise ce qu'elle est : « l'Église se fait par l'Eucharistie puisqu'en elle ce que signifie le rite est rendu réel et que cette signification est l'union du Christ et de son Église » (DEMOUSTIER, « L'ontologie de l'Église », p. 567). Sur *corpus*, voir *supra*, n. c. 14 ; sur *sacrificium*, *infra*, n. c. 19.

CHAPITRE 17

(18). 16-17. *Sacerdotes... cleri... plebis*. Impossible de supposer dans cette tripartition une structure pyramidale simple.

(1) La phrase met le Christ en relation d'abord avec « ses » *sacerdotes*, ensuite avec « son » *clerus* et la *plebis societas*. Par le parallélisme asyndétique de ses membres (avec anaphore du relatif), elle n'explique aucun lien entre les *sacerdotes* d'une part, le *clerus* et la *plebs* d'autre part.

En revanche, par leur coordination même, elle discrimine nettement *clerus* et *plebs*.

(2) Cette discrimination s'éclaire par la valeur que l'œuvre cyprienne en général donne à *clerus* et *plebs* : le « clergé », dans sa plus large compréhension, regroupe évêques, presbytres et diacres, ainsi que ceux qui sont revêtus de fonctions inférieures (sous-diacres, acolytes, lecteurs, exorcistes) ; la « plèbe » s'identifie aux *laici*. Les « prêtres » (*sacerdotes*) sont très probablement les évêques (à très peu d'exceptions près Cyprien réserve le vocable *sacerdos* à l'évêque). Ensemble, *clerus* (*sacerdos* compris) et *plebs* forment la communauté tout entière.

(3) Dans ces conditions, le rapport que le *sacerdos* entretient d'un côté avec le *clerus*, de l'autre la *plebs* est dissymétrique : inclusion d'un côté, distinction de l'autre. On interprétera sur cette base la bipartition *sacerdos/plebs* attestée ailleurs chez CYPRIEN (e.g. *Ep. 66, 8, 3* ; cf. *Ep. 4, 2, 1* : « praepositis et plebi »). Dans cette bipartition, il ne faut pas ranger le *clerus* avec la *plebs* (thèse d'Y. DUVAL, « La *plebs* chrétienne au 'siècle de Cyprien' »). C'est au contraire, du point de vue de la *théologie* cyprienne des ministères, le *sacerdos* qui résume en lui tout le *clerus* : cela est dit expressément des presbytres (*Ep. 61, 3, 1* ; cf. RENAUD, « L'Église comme assemblée liturgique », p. 56) ; mais on peut le supposer des autres degrés cléricaux (et d'abord des diacres, qui « desservent l'autel » : *Ep. 67, 4, 3-4*). L'évêque occupe le sommet de la hiérarchie, qui n'a de sens que dans une participation à la plénitude de son sacerdoce.

(4) La double mention du Christ aide à achever de situer l'évêque. Représentant le Christ (*supra*, n. c. 17), il se tient face à la *plebs*, ayant autour de lui le reste du *clerus*. Serviteur comme les autres chrétiens (*supra*, n. c. 8), il est avec eux sur un pied d'égalité.

Sur le vocabulaire des fonctions et des groupes constitués dans l'Église selon Cyprien, littérature océanique. Voir un aperçu des problèmes philologiques, historiques et théologiques que ce vocabulaire suscite dans : CLARKE, t. 1, p. 149, n. 1 (sur *Ep. 1*, tit. : sens de *plebs*) ; t. 2, p. 198-199,

n. 6 (sur *Ep.* 40, 1, 2 : *sacerdos* désignant un « presbytre ») ; p. 217, n. 10 (sur *Ep.* 40, 2, 2 : valeur « sacrale » du terme *sacerdos*) ; t. 4, p. 148, n. 13 (sur *Ep.* 67, 4, 3 : extension du terme *sacerdos*) ; FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, p. 253-254, 257-258 (extension variable du terme *clerus*) ; *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992, p. 118, 121-122 (degrés du *clerus* ; identification *plebs/laici*) ; J.D. LAURANCE, 'Priest' as Type of Christ. *The Leader of the Eucharist in Salvation History According to Cyprian of Carthage*, New York 1984 ; RENAUD, art. cit., surtout p. 35-54 (le sacerdoce de l'évêque) ; R. SEAGRAVES, *Pascentes cum Disciplina, passim*. *Commode compendium* (pages traduites, avec introduction) d'E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 503-564. Voir aussi, *Introd.*, p. 69-72.

(19). **19. Sacrificium Christi.** Non pas seulement le sacrifice que le Christ a institué, dont il est « auteur et docteur » (*Ep.* 63, 1, 1 : « *Jesus Christus, Dominus et Deus noster sacrificii huius auctor et doctor* ») – mais le sacrifice où il s'offre lui-même, oblation que par le ministère de l'évêque il perpétue dans l'Église (*ibid.*, 14, 4 : « Si le Christ Jésus notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le grand prêtre de Dieu le Père et le premier s'est offert en sacrifice au Père, prescrivant de faire cela en mémoire de lui, assurément le prêtre remplit vraiment le rôle du Christ qui reproduit [*imitatur*] ce qu'a fait le Christ et il offre dans l'Église à Dieu le Père un sacrifice véritable et plénier quand il entreprend d'offrir selon ce qu'il a vu que le Christ lui-même a offert »).

De même, *dominica hostia* : non pas la victime prescrite par le Seigneur, mais la victime qu'est le Seigneur.

(20). **22 s. Aliud altare, etc.** Comme leurs baptêmes, les eucharisties des dissidents sont sacrilèges, elles souillent le peuple qui y prend part : voir *Ep.* 67, 3, 1, citant *Os* 9, 4 puis *Nb* 16, 1-35 ; de même *Ep.* 69, 1, 1-2 (couple *Nb/Os*). Hantise de la contamination à bien comprendre.

(1) Ce qui fait que le ministre *communiqué* une souillure, c'est qu'il n'est pas dans la *communio* de l'Église, vrai sujet des sacrements (*supra*, n. c. 10) ; la sainteté exigée de lui par Cyprien est d'ordre social, relevant de sa situation ecclésiale, et non pas de sa moralité personnelle ou intime ; sur ce point les donatistes devaient suivre le grand martyr : CONGAR, *BA* 28, p. 56-57.

(2) Ce qui fait que le peuple contracte une souillure, c'est que, le sacrifice du Christ s'offrant par la main de l'évêque, de celui-ci dépendent la vérité ou le mensonge du rassemblement du peuple en ce sacrifice, la réalisation du corps ecclésial par le moyen du corps sacramentel : *supra*, n. c. 14 et 17.

(3) Cela explique pourquoi, alors que tout péché ne salit que son auteur, et qu'il n'y a donc pas à craindre une contagion si l'on accueille les *lapsi* (*Ep.* 55, 27, 2-3), la faute constatée du « prêtre » (schisme, apostasie) fait courir de graves dangers à la communauté. Ici comme ailleurs, la pensée de Cyprien est cohérente.

CHAPITRE 24

(21). **5. Pacem.** Point d'orgue dans l'orchestration d'un thème qui parcourt tout le traité. Le seul substantif *pax* y revient 26 fois (7 au chap. 24). Les origines scripturaires du motif déterminent une riche gamme de connotations : concorde et « unanimité » (souvent appariées à *pax* : 6, 12 ; 9, 7 ; 12, 7-8, 15 ; 14, 5-6 ; comp. *Or.* 8 ; 23), communion retrouvée avec l'Église (13, 9 ; de cette paix le diable et ses séides offrent un ersatz frelaté : 1, 13 – alors qu'ils apportent désordre et combat : 9, 17), la paix est fruit d'un effort (*P*s 33, 13-15), don du Christ (*Jn* 14, 27), elle est Dieu même – car le fils de la paix, « *filius pacis* », est appelé « fils de Dieu » (*Mt* 5, 9). Climax révélateur : comme l'*unitas*, en dernière analyse unicité de Dieu et unité de la Trinité, la *pax* est plénièrement grâce incréée. Seules deux nuances manquent ici : la paix absence de persécution (*Fort.* 13), la paix eschatologique (*Mort.* 3), celle-là donnant un

avant-goût de celle-ci, laquelle est participation à la paix qui est Dieu.

CHAPITRE 27

(22). 10. *Lucaat*. Point d'orgue aussi dans l'orchestration d'un thème non moins central que celui de la paix et d'aussi vaste portée ecclésiologique : le thème de la lumière. Le substantif *lux* figure 7 fois en *Vnit.*, *lumen* 8 fois. Le Christ est lumière (27, 11 : voir n. critique *ad loc.*). Baignée de cette lumière, l'Église devient à son tour lumière (5, 21-22) : médiatrice, elle reçoit ce qu'elle est. À la lumière de l'Église s'allume (22, 16-17) la « lampe » des bonnes œuvres qu'il faut entretenir en vue de la vie éternelle (27, 10 s.), et cet entretien, c'est-à-dire l'effort éthique, est le propre du serviteur (Lc 12, 35-37) : car il semble que chez Cyprien, comme chez Tertullien, si *filius* dit la grâce impartie, *seruus* dit le mérite acquis par l'obéissance au Seigneur et l'observance des préceptes (une étude complète du couple *seruus/filius* confirmerait l'hypothèse : cf. *e.g. Pat.* 3.5) ; l'effort se réalise dans le temps de l'Église, encore *in uia*. À ses racines bibliques (et plus spécialement johanniques – cf. 1 Jn 2, 9-11 : 3, 20) le thème de la lumière doit sa coloration dualiste : la frontière est nette entre *lumen* et *caligo* (9, 16-17), même si, pour semer la confusion, le diable se transfigure parfois en ange de lumière (cf. 2 Co 11, 14-15 : 3, 21-23) – selon un processus de contrefaçon que Tertullien dénonçait aussi (J. FONTAINE, « Sur un titre de Satan chez Tertullien : *Diabolus interpolator* », *SMSR* 38, 1967, p. 197-216). Comme le thème de la paix, celui de la lumière résume, sur un mode poétique (impressif) et non réflexif (discursif), les intuitions de Cyprien touchant l'ontologie de l'Église et ses harmoniques morales et spirituelles.

APPENDICE 3

TESTIMONIA

TEXTES ET COMMENTAIRES

L'astérisque devant la référence signale une citation plus ou moins libre, assimilable à une allusion. De ces « allusions », sauf rares exceptions, justifiées à la fois par la brièveté des textes et leur fidélité, nous donnons en note la traduction. Dans les citations, comme l'annonce l'Introduction, p. 122, nous imprimons en gras les divergences les plus significatives par rapport à l'édition d'*Vnit.* que nous reproduisons.

OPTATVS MILEVITANVS

*(*Contra Parmenianum Donatistam*) 2,9, 1-2 (éd. M. Labrousse, SC 412, 1995, 260, 4-9)

... uos esse fractos ramos ab arbore, uos esse abscisos palmites a uite, uos riuum concisum a fonte. Non enim potest origo esse riuus qui paruus est et non de se nascitur, aut arbor a ramo concidi, cum arbor fundata suis radicibus gaudeat et ramus si fuerit exsecrus arescat¹.

= 5, 14-21

1. « (Comprenez)... que vous êtes des rameaux cassés de l'arbre, que vous êtes des sarments retranchés de la vigne, un ruisseau coupé de sa source. En effet, le ruisseau ne peut pas être l'origine, car il est petit et ne naît pas de lui-même ; et l'arbre ne peut pas être séparé du rameau puisque l'arbre, solidement enraciné, prospère et que le rameau, une fois coupé, se dessèche » (trad. LABROUSSE retouchée).

PACIANVS BARCINONENSIS

**Ep. ad Simpronianum* 2, 3, 3 (éd. C. Granado, *SC* 410, 1995, 190, 19)

... consecrante nullo...
= 10, 13 (sine ulla ordinationis lege)

**Ep. ad Simpronianum* 2, 7, 7 (éd. citée, 200, 39)

... etiamsi occisus, non tamen coronatus...
= 14, 30-31

**Ep. ad Simpronianum* 3 (= *Contra tractatus Nouatianorum*), 6, 4 (222, 22)

... alterius episcopi sibi nomen assumit...
= 10, 14-15

**Ep. ad Simpronianum* 3 (= *Contra tractatus Nouatianorum*), 11, 6 (234, 35-37)

... ad Petrum locutus est Dominus; ad unum ideo ut unitatem fundaret ex uno, mox id ipsum in commune praecipiens¹...
= 4, 3 s.

Ep. ad Simpronianum 3 (= *Contra tractatus Nouatianorum*), 21, 4 (256, 19-21)

... (ecclesiam Dei columbam) non felle amaram, non unguium laceratione uiolentam...
= 9, 2-3

1. « ... Le Seigneur s'est adressé à Pierre, à un seul pour fonder l'unité à partir d'un seul; il prescrira ensuite la même chose à l'ensemble... »

AVGVSTINVS

Contra Cresconium 2, 33, 42 (éd. M. Petschenig, *CSEL* 52, 401, 16-20)

Auelle radium solis a corpore, diuisionem lucis unitas non capit: ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide riuum, praecisus arescit.

= 5, 18-21

Contra Cresconium 2, 33, 42 (éd. citée, 402, 2-9)

... sic et ecclesia, domini luce perfusa, per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter riuos latius **expandit**: unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa.

expandit: pandit *aliquot codd.*

= 5, 21-27

Contra Cresconium 3, 58, 64 (470, 16-18)

(... in ecclesia, quae) ramos suos (, ut uerbis Cypriani utar,) per uniuersam terram copia ubertatis extendit.

= 5, 23-24

Contra Cresconium 3, 65, 73 (479, 4-6)

Sic ecclesia domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrexit, ramos suos per uniuersam terram copia ubertatis extendit.

= 5, 21-22.23-24

Contra Gaudentium 2, 2, 2 (éd. M. Petschenig, *CSEL* 53, 256, 12-19)

... ecclesia, domini luce perfusa, per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter riuos latius

expandit : unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa.

expandit : pandit *aliquot codd.*

= 5, 21-27

Contra Gaudentium 2, 13, 14 (éd. citée, 272, 16-19)

(ipsa est quae) domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit, (ipsa est quae) ramos suos **per** uniuersam terram copia ubertatis extendit. (*Sequitur Cypr., Ep. 54, 3, 1*).

= 5, 21-22.23-24.

**Ep.* 108, 9 (éd. A. Goldbacher, *CSEL* 34, 621, 15)

... (nam ipse [*scil.* Cyprianus] scripsit et fidentissime adserit eos qui extra unitatem etiamsi pro illo nomine moriantur) occidi posse, non posse coronari.

= 14, 30-31

**Ep.* 108, 11 (éd. citée, 622-623, 24.1-2)

... (ecclesia, quam descripsit ipse Cyprianus) per omnes gentes radios suos porrigere et ramos suos per omnem terram copia ubertatis extendere.

= 5, 21-22.23-24.

LEO MAGNVS PP. I

**Ep.* 14, 11 (*PL* 54, 676)

Quibus (*scil.* sacerdotibus) cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis : quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis ; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praeemineret¹.

= 4, 22-26 (TR)

1. « Quoique les évêques aient une dignité commune, ils n'ont pas cependant le même rang : car, parmi les bienheureux apôtres aussi, un honneur semblable s'accompagnait d'une certaine différence de pouvoir ; et quoiqu'ils fussent tous appelés à égalité, cependant, c'est à un seul qu'il a été donné d'avoir la prééminence sur les autres » (trad. PM).

FVLGENTIVS RVSPENSIS

De remissione peccatorum 1, 21, 1 (éd. J. Fraipont, *CCL* 91A, 668-669, 727-735)

(Huius arcae mysterium Cyprianus beatissimus martyr scribens in libro de simplicitate praelatorum uel potius secundum uetusta exemplaria de unitate catholicae ecclesiae exponit) : Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Vnam domum nouit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo seruat, haec filios regno quos generauit assignat. Quisque ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perueniet ad Christi praemia qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. **Habere non potest** Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit euadere **quisquis** extra arcam Noe fuit, **sic et** qui extra Ecclesiam foris fuerit, euadet.

= 6, 1-10

Responsiones ad Arianos 10, 9 (éd. J. Fraipont, *CCL* 91, 93, 886-892)

(Cyprianus in epistula de unitate ecclesiae <dicit :>) Qui pacem Christi et concordiam rumpit, **aduersus** Christum facit ; qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Ecclesiam spargit. (Atque ut unam Ecclesiam unius Dei esse monstraret, haec confestim testimonia de scripturis inseruit :) Dicit Dominus : *Ego et Pater unum sumus*. Et iterum : De Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : *Et tres unum sunt*.

= 6, 11-16

FACVNDVS HERMIANENSIS

Pro defensione Trium Capitulorum 1, 3, 13 (éd. A. Fraisse-Bétoulières, *SC* 471, 2002, 174, 90-96)

(Quod tam Iohannis apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginensis antistes et martyr in epistula siue

libro quem de unitate scripsit, de Patre et Filio et Spiritu sancto dictum intellegit. Ait enim :) Dicit Dominus : *Ego et Pater unum sumus* et iterum : De Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : *Et tres unum sunt.*

= 6, 14-16

PELAGIVS PP. I¹

**Ep. 39* (éd. P.M. Gassó, *Pelagii I papae epistulae quae supersunt* [556-561], Monserrat 1956, 112, 10-13)

Sed idcirco uni primum quod daturus erat, etiam [in] omnibus dedit, ut, secundum beati Cipriani martyris id ipsum exponentis sententiam, una esse monstretur ecclesia².

= 4, 19-29 (TR)

PELAGIVS PP. II³

Ep. 2 (*ad episcopos Histriae*), 21 (éd. E. Schwartz, *ACO IV*, 2, 1914, 110)

(Sed et beatus Cyprianus egregius martyr in libro quem de unitatis nomine titulavit, inter alia sic dicit :) exordium ab unitate proficiscitur (= TR) **et** primatus Petro datur, **ut** una Christi ecclesia et cathedra **monstretur**, et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis unianimi consensione pascatur (= PT).

= 4, 21-27 (PT) / 27-28 (TR)

1. Sur le diacre, puis pape, Pélage, et son action dans la querelle des Trois Chapitres, voir A. DI BERARDINO dir., *Parrologia*. Vol. IV, *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Rome 1996, p. 144-146.

2. « Mais, ce qu'il (*scil.* le Christ) devait donner d'abord à un seul, il l'a donné aussi à tous, précisément pour que, selon le mot du bienheureux Cyprien dans la présentation de cette idée, il fût mis sous les yeux que l'Église est une » (trad. PM).

3. Sur Pélage II, *Parrologia IV* (*supra*, n. 1), p. 150-151. La lettre aux évêques d'Istrie est relative au « schisme d'Aquilée » consécutif aux Trois Chapitres.

Ep. 2, 22 (éd. cit., 110)

(Et post pauca :) Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit (= TR) ? qui cathedram Petri, super quam **ecclesia fundata est**, deserit **et resistit**, in ecclesia ne esse confidit (= PT) ?

= 4, 30-33 (PT) / 36-38 (TR)

Ep. 2, 23 (110)

(Item post alia :) Ad pacis praemium **peruenire** non possunt **quia** pacem Domini discordiae furore ruperunt.

= 11, 20-21

Ep. 2, 24 (110-111)

(Item in eodem libro sic ait :) ad sacrificium cum dissensione uenientem reuocat ab altari et iubet prius concordare cum fratre, tunc cum pace redeuntem domino munus offerre, quia nec ad Cain munera respexit deus ; neque enim habere pacatum dominum poterat qui cum fratre pacem per zeli discordiam non habebat. Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum ? Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum ? Secum esse Christum, cum collecti fuerint, opinantur **hi** qui **extra ecclesiam** colliguntur ? Tales etiam si occisi in confessione nominis Christi fuerint, macula ista nec sanguine abluitur : inexpiabilis et grauis culpa discordiae, **quae** nec passione purgatur. Esse martyr non potest qui in ecclesia **sancta** non est ; ad regnum peruenire non poterit qui eam quae regnatura est derelinquit.

= 13-14, 4-12.1-5

Ep. 2, 25 (111)

(Et post alia :) Cum deo manere non possunt qui esse in ecclesia dei **unianimiter** noluerunt ; ardeant licet flammis et ignibus traditi uel obiecti bestiis animam suam ponant, non erit illa fidei corona, sed poena perfidiae, nec exitus gloriosus, sed desperationis interitus. Occidi talis potest, coronari non potest.

= 14, 26-31

Ep. 2, 26 (111)

(Item eiusdem :) An <esse (ex Cyp.)> sibi cum Christo uideretur qui **aduersus** sacerdotes Christi facit? Qui se a cleri eius et plebis societate secernit? Arma ille contra ecclesiam portat, contra dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, aduersus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens seruus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et dei sacerdotibus derelictis constituere audet alius altare.

= 17, 15-22

Ep. 2, 27 (111)

(Item cuius supra :) Peius schismatis crimen est quam quod hi qui sacrificauerunt admisisse lapsi uidentur; qui tamen in paenitentia criminis constituti deum plenissimis satisfactionibus deprecantur. Illic ecclesia quaeritur et rogatur, hic ecclesiae repugnatur. Illic qui lapsus est, sibi tantum nocuit, hic qui **schisma** facere **conatur**, multos secum trahendo **decipit**. Illic animae unius est damnum, hic periculum plurimorum. Certe peccasse se ille intellegit et lamentatur et plangit, hic tumens in peccato suo et ipsis sibi delictis placens, a matre filios segregat, oues a pastore sollicitat, dei sacramenta disturbat, et cum lapsus semel peccauerit, hic cotidie peccat. Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere, hic si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia peruenire.

= 19, 5-20 (PT)

ISIDORVS HISPALENSIS

*De ecclesiasticis officiis 2, 5 (PL 83, 781C-782A)

Sic (enim) loquitur ad eum Dominus: *Tu es* (inquit) *Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non uincunt eam, et tibi dabo clauas regni caelorum*. Hic ergo ligandi soluendique potestatem primus accepit, primusque ad fidem populum uirtute suae praedicationis adduxit; siquidem et caeteri apostoli cum Petro pari consortio honoris et potes-

tatis effecti sunt, qui etiam in toto orbe dispersi Euangelium praedicauerunt¹.

= 4, 3-8.9-26 (TR)

BEDA VENERABILIS

*Homelia 2, 22 (éd. D. Hurst, CCL 122, 347, 204-209)

Quod enim Petro dictum est, *pasce oues meas*, omnibus utique dictum est. Hoc namque erant ceteri apostoli quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur ut unitas ecclesiae commendetur. Pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus tunc unanimes consensione pascebatur².

= 4, 19-27 (PT)

Liber Scintillarum (DEFENSOR)³

1, 46 (H.-M. Rochais, SC 77, 1961, 66)

A dissensionis malo continere linguam suam debet qui nouit et diligit uinculum caritatis.

= 24, 5-7

1. « Le Seigneur... lui parle ainsi: 'Tu es Pierre, dit-il, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne la vaincront pas; et je te donnerai les clés du Royaume des cieux'. C'est donc Pierre qui le premier reçut le pouvoir de lier et de délier et qui le premier, par la force de sa parole, amena le peuple à la foi; car les autres apôtres aussi furent dotés d'une égale possession commune d'honneur et de pouvoir, et eux aussi, dispersés par le monde entier, prêchèrent l'Évangile » (trad. PM).

2. « En effet ce qui a été dit à Pierre, 'Pais mes brebis', a été assurément dit à tous. De fait, les autres apôtres étaient ce que fut Pierre, mais il est donné à Pierre d'être le premier, pour que soit recommandée l'unité de l'Église. Tous sont pasteurs, mais on ne nous montre qu'un troupeau, fait pour être gardé dans un accord unanime par tous les apôtres » (trad. PM).

3. Sur Defensor de Ligugé, voir, outre l'Introd. de l'éd. SC 77, p. 9-44, F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*. T. 1, *De Casiodore à la fin de la renaissance carolingienne*. Vol. 1, *L'époque mérovingienne*, trad. franç. par H. Rochais, Paris 1990, p. 142-144.271 (bibliogr.).

2, 53 (éd. citée, 82)

Qui pacem Christi et concordiam rumpit aduersus Christum facit.

= 6, 11-12

2, 54 (82)

Pacem quaerere **debet filius** pacis.

= 24, 5

3, 63 (96)

Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in dilectione in Deo manet et Deus in eo. Cum Deo manere non possunt qui esse in Ecclesia Dei **unanimes noluerint.**

= 14, 24-27

FLORVS DIACONVS LVGDVNENSIS¹

Or. in concilio Carisiensi (Quierzy) habita, a. 838 (éd. A. Werminghoff, MGH Legum, sect. III, t. II, ii, 774-775)

(Mysterium uestis Christi, id est corporis eius, scindi non oportere ex libro sancti Cypriani de ecclesiae unitate.) Dominus dicit: *Ego et Pater unum sumus.* Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: *Tres unum sunt;* et **quis** credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis caelestibus **haerentem** scindi ecclesia posse...? ... Hoc unitatis sacramentum, hoc uinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in euangelio tunica domini **nostri** Iesu Christi non diuiditur omnino nec scinditur sed, sortientibus de ueste Christi, quis Christum potius indueret, integra uestis accipitur et incorrupta atque indiuisa tunica possidetur. Loquitur ac dicit scriptura: *De tunica autem, quia de superiore parte non consutilis, sed per totum*

1. Notice sur Florus dans BRUNHÖLZL, t. 1, vol. 2, *L'époque carolingienne*, Paris 1991, p. 177-186.302-304 (bibliogr.). Sur le concile de Quierzy (du nom de la villa impériale où il se tint, dans l'actuel département de l'Aisne, et où Florus fit échec aux innovations liturgiques d'Amalaire de Metz), voir *ibid.*, p. 178-179.

textilis fuerat, dixerunt ad inuicem: Non scindamus illam sed sortiamur de ea cuius sit. Unitatem ille portabat de superiore parte, id est de caelo et Patre uenientem, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam semel et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat. Possidere non potest indumentum Christi qui scindit et diuidit ecclesiam Christi. Contra denique, cum **Salomone** moriente regnum eius et populus scinderetur, Achias propheta Hieroboam regi obuius factus in campo, in duodecim scissuras uestimentum suum discidit dicens: *Sume tibi decem scissuras quia haec dicit Dominus: Ecce scindo regnum de manu Salomonis, et dabo tibi decem sceptras, et duo sceptras erunt ei propter seruum meum Dauid et propter Hierusalem ciuitatem, quam elegi ut ponam nomen meum illuc.* Cum duodecim tribus Israel scinderentur, uestimentum suum propheta Achias discidit. At uero, quia Christi populus non potest scindi, tunica eius per totum textilis et cohaerens diuisa a possidentibus non est, indiuidua, copulata, **contexta** ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem; sacramento uestis et signo declarauit ecclesiae unitatem. Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore uesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, uestem Domini, ecclesiam Christi?

= 6-8, 14-21.1-28. 1-3

Ibid. (éd. citée, 774-775)

(Ecclesiarum diuersitates fidei in unitate constare ex libris sancti Cypriani de unitate ecclesiae.) Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi, sed robur unum tenaci **caritate** fundatum. Et cum de fonte uno riuus plurius defluunt, numerositas licet diffusa exundantis copiae largitate, unitas tamen seruatur in origine. Auelle radium solis a corpore, diuisionem luci unitas non capit; ab arbore frange ramum, **fructus** germinare non poterit; a fonte praecide riuum, praecisus arescit. **Sic** ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit,

unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter riuos latius **pandit**, unum tamen caput est et origo una, et una mater fecunditatis successibus copiosa. Illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur.

= 5, 11-28

HINCMARVS RHEMENSIS¹

De praedestinatione dissertatio posterior (PL 125, 136 B-C)

(Et in libro de Mortalitate [sic] ita dicit [sc. Cyprianus] :) Nemo futurorum metum cogitat, diem Domini et iram Dei et incredulis uentura supplicia et statuta perfidis aeterna tormenta nemo considerat.

= 26, 11-14

ANONYMVS ANTIGREGORIANVS²

De unitate ecclesiae conseruanda 1, 1.7 ; 2, 6.36 (MGH, *Libelli de Lite* ii, éd. W. Schwenkenbecher, 1892, 185, 18-19 ; 194,

1. Notice sur Hincmar dans BRUNHÖLZL, t. 1, vol. 2, p. 199-205 (spéc. controversé avec Gottschalk sur la prédestination, p. 200-201). 307-308 (bibliogr.).

2. Le traité *De unitate ecclesiae conseruanda*, écrit dans la dernière décennie du XI^e s. par un partisan de l'empereur Henri IV, poursuit avec violence la mémoire du pape Grégoire VII, qu'il persiste à appeler Hildebrand. Son éditeur aux MGH, W. SCHWENKENBECHER, l'attribuait à Walram, évêque de Naumburg. Attribution refusée par E. SACKUR (réimpression de SCHWENKENBECHER, même collection, p. 178, n. 5). L'auteur doit plutôt être un moine de Hersfeld : BÉVENOT, *The Tradition*, « Corrigendum », p. 150, renvoyant à MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters* III, p. 40-43. (BÉVENOT, *ibid.*, explique pourquoi, la correction de son livre étant quasi achevée quand il prit connaissance de ces détails, il continue de citer le traité sous le nom de Walram. Nous n'avons aucune raison de l'imiter.)

3-4 ; 217, 10-11 ; 264, 2-3)

... unitatem (enim) qui non tenet (non tenet Dei legem : *om.* 1, 1 ; 2, 6 ; 2, 36), non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem.

= 6, 19-20

Ibid. 1, 7 (éd. citée, 193-194, 43.1)

Qui (enim) pacem Christi et concordiam rumpit, aduersus Christum facit. Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit.

= 6, 11-14

Ibid. 1, 7 (193, 40-43)

Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum ? Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum ? Secum esse Christum, cum collecti fuerint, opinantur qui extra Christi ecclesiam colliguntur ?

= 13, 9-12

**Ibid.* 1, 7 (194, 1-3)

Occidi talis potest, coronari non potest, quia talibus, si etiam animas posuerint, non erit illa fidei corona, sed perfidiae poenae.

= 14, 28-31

Ibid. 2, 3 (214, 22-26)

(Nam,) ut unitatem manifestaret Dominus, unitatis eius originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit, et quia erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, exordium ab unitate proficiscitur, ut **ecclesia una** monstretur...

= 4, 19-29 (TR)

Ibid. 2, 3.19 (214, 26-28 ; 235-236, 31.1-2)

(... quam scilicet [2, 3]) unitatem tenere firmiter et uindicare debemus maxime **nos** episcopi, qui in ecclesia

praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indiuisum probemus.

= 5, 1-7 (TR)

**Ibid.* 2, 5 (215-216, 42.1-6)

Sed tunica Christi per totum textilis atque cohaerens reseruatur nobis integra et inconcissa a carnificibus Pilati, utpote melioribus, quam qui diuidunt unitatem ecclesiae, quandoquidem ipsi interfectores Christi dicant in euangelio de integritate illius tunicae: *Non scindamus illam, sed sortiamur de ea, cuius sit.* Vnitatis enim sacramentum et concordiae uinculum illa Christi tunica praetendebat, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam simul et solidam firmitatem inseparabiliter optinebat.

= 7, 3-13

Ibid. 2, 5 (216, 6-9)

(Vnde sanctus Cyprianus episcopus in libro de unitate ecclesiae:) Quis ergo (, inquit,) sic sceleratus, quis sic discordiae furore uesanus, ut aut credat scindi posse, aut audeat scindere unitatem Dei, uestem Domini, ecclesiam Christi?

= 8, 1-3

Ibid. 2, 17 (233, 17-20)

... uidens idola derelicta et per nimium credentium populum sedes suas ac templa deserta, excogitauit nouam fraudem ut sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos, heresesque inuenit et scismata quibus subuerteret fidem, scinderet unitatem.

= 3, 9-14

Ibid. 2, 28 (252, 39-45)

Vnitatem simul et dilectionem magisterio suo Christus docuit, prophetas omnes et legem praeceptis duobus (, Dei uidelicet dilectione et proximi,) inclusit. Quam uero unitatem seruat, quam dilectionem custodit aut cogitat qui, discordiae furore uesanus, ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat,

caritatem dissipat, sacramentum profanat? Malum hoc, fidelissimi fratres, iam pridem coeperat, sed nunc creuit eiusdem mali infesta clades, exurgere ac pullulare plus coepit hereticae prauitatis et scismatum uenenata perniciēs.

= 15-16, 18-23.1-4

Ibid. 2, 29 (253, 23-24)

(... quisquis) unitatis concordiam scindit, fidem primam perfidia posteriore mutauit.

= 21, 31-32

Ibid. 2, 29 (254, 9-18)

Auersandus est talis atque fugiendus **quisquis** fuerit ab ecclesia separatus; peruersus est huiusmodi et peccat, et est a semet ipso damnatus. An sibi aliquid esse cum Christo uidetur qui **aduersus** sacerdotes Christi facit et qui se a **clero** eius et plebis societate secernit? Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat, hostis altaris, aduersus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens seruus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis, constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis uocibus facere, dominicae hostiae ueritatem per falsa sacrificia profanare, **nescire** quoniam qui contra ordinationem Dei **innititur** ob temeritatis audaciam diuina animaduersione punitur.

= 17, 13-26

Ibid. 2, 29 (255, 25-42)

Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat. Si tamen quosdam scismatum duces et dissensionis auctores in caeca et obstinata dementia permanentes non potuerit ad salutis uiam consilium salubre reuocare, caeteri tamen uel simplicitate capti uel errore inducti uel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti a fallaciae uos laqueis soluite, uagantes gressus ab erroribus liberate, iter rectum uiae

caelestis adgnoscite. Contestantis apostoli uox est: *Praecipimus uobis, inquit, in nomine domini Iesu Christi ut recedatis ab omnibus fratribus ambulanti- bus inordinate et non secundum traditionem quam accepistis a nobis. Et iterum dicit: Nemo decipiat uos inanibus uerbis, propterea enim uenit ira Dei in filios contumaciae, nolite ergo esse participes eorum.* Recedendum est a delinquentibus, uel immo fugiendum, ne, dum quis male ambulanti- bus iungitur et per itinera erroris et criminis trahitur, a uia ueri itineris exerrans pari crimine et ipse teneatur. Vnus Deus est et **unus Christus** et una ecclesia eius et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae **glutine** copulata. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compagini- nis separari, diuulsis laceratione uisceribus in frusta discerpi. Quicquid a unitate discesserit, seorsum uiuere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit.

= 23, 1-26

Ibid. 2, 31 (257, 19-32)

(Et iterum de ecclesia sua loquitur et ad eos qui sunt in ecclesia loquitur, ut, si ipsi concordēs fuerint, si secundum quod mandauit et docuit duo aut tres collecti **unanimitē** orauerint, impetrare possint de Dei maiestate quod postulant, duo aut tres licet sint: *Si duobus, inquit, ex uobis conuenerit in terra de omni re, quamcunque petieritis, continget uobis a patre meo, qui in caelis est. Vbi- cunque enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum.* Ecce **unanimitatem** prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conueniat nobis, fideliter et firmiter docuit. Vnde et Cyprianus episcopus in libro de unitate ecclesiae: Quomodo autem (, inquit,) potest ei cum aliquo conuenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum uni- uersa fraternitate non conuenit? Quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constet a Christo et ab eius euangelio separari? Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt, et cum hereses et scismata postmodum nata sint, dum conuenticula (, inquit,) sibi diuersa constituunt, ueritatis caput atque originem reliquerunt.

= 12, 8-28

Ibid. 2, 31 (257, 32-36)

(Igitur) cum Deo manere non possunt qui esse in ecclesia Dei **unanimes** noluerunt. Ardeant licet flammis, et ignibus traditi uel obiecti bestiis animas suas ponant, non erit illa fidei corona, sed poena perfidiae, nec religiosae uirtutis exitus gloriosus, sed desperationis interitus. Occidi (, inquit,) talis potest, coronari non potest.

= 14, 26-31

Ibid. 2, 38 (267, 14-25)

(Qui [*sc.* diabolus]) uidens idola derelicta et per nimium credentium populum sedes suas ac templa deserta, excogitauit nouam fraudem, ut sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos; heresesque inuenit et scismata, quibus subuerteret fidem, **corrumpere- ret ueritatem**, scinderet unitatem. Quos detinere non potest in uiae ueteris caecitate, circumscribit **noui itineris errore**. **Rapit** de ipsa ecclesia homines; et dum sibi appropinquasse iam lumini atque euasisse saeculi noctem uidentur, alias nescientibus tenebras rursus infundit ut cum euangelio et obseruatione eius et lege non stantes christianos se uocent et ambulantes in tenebris habere se lumen existiment blandiente aduersario atque fallente, qui secundum apostoli uocem transfiguratur se uelut angelum lucis et ministros subornat suos uelut ministros iustitiae, asserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub **praetextu** fidei, Antichristum sub uocabulo Christi, ut, dum uerisimilia mentiuntur, ueritatem subtilitate frustrentur.

= 3, 9-27

Ibid. 2, 41 (271, 23-36)

Filii Aaron, qui imposuerunt altari ignem alienum, quem non praeceperat Deus, in conspectu statim Domini uindicantis extincti sunt. Quos imitantur scilicet atque sectantur qui, Dei traditione contempta, alienas doctrinas appetunt et magisteria humanae institutionis inducunt. Quos increpat Dominus et obiurgat in euangelio suo, dicens: *Reicitis mandatum Dei,*

ut traditionem uestram statuatis. Peius (, inquit,) hoc crimen est quam quod admisisse lapsi uidentur, qui tamen in paenitentia criminis constituti **Dominum** plenis satisfactionibus deprecantur. Hic ecclesia quaeritur et rogatur, illic **ecclesia impugnatur**. Hic potest necessitas fuisse, illic uoluntas tenetur in scelere. Hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic qui **hereses et scismata** facere conatus est multos secum trahendo decepit. Hic animae unius est damnum, illic periculum plurimorum. Certe **peccans** hic et intellegit et lamentatur et plangit, ille tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oues a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat, et cum lapsus semel peccauerit, ille cotidie peccat.

= 18-19, 18-20.1-17

Ibid. 2, 42 (275-276, 40.1-10)

(Vnde et Cyprianus episcopus ostendens in libro de unitate catholicae ecclesiae idcirco in in columbae specie Spiritum sanctum uenisse, ut debeamus in domo Dei, in ecclesia Christi unanimes habitare, concordēs et simplices perseuerare :) Haec est (, inquit,) in ecclesia noscenda **simplicitas et obtinenda**, ut columbas dilectio imitetur fraternitatis, ut mansuetudo et lenitas **aequetur ouibus et agnis**. Quid facit in pectore christiano luporum feritas et canum rabies et uenenum letale serpentium et cruenta saeuitia bestiarum? Gratulandum est (, inquit,) cum tales de ecclesia separantur, ne columbas, ne oues Christi saeua sua et uenenata contagione praedentur. Cohærere et coniungi non potest amaritudo cum dulcedine, caligo cum lumine, pugna cum **pace, tempestas cum tranquillitate**. Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere, sed qui iactantur sicut inanes paleae tempestate...

= 9, 8-22

Ibid. 2, 42 (276, 10-11)

(...quorum) peruersa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem.

= 10, 2-3

*
* *

Le dossier ici rassemblé appelle quelques commentaires. Il convient de noter sans tarder que, pour sa constitution, notre guide a été, comme en général dans les questions textuelles, BÉVENOT, *The Tradition*¹. Nous l'avons un peu enrichi². Mais, du fait même — car preuve est ainsi administrée que l'on peut encore découvrir d'autres parallèles —, pas plus que Bévenot³, nous ne prétendons à l'exhaustivité.

Ces *testimonia* ont à l'occasion, il va sans dire, un intérêt quant à l'établissement du texte. Je n'y reviendrai pas : l'apparat et les notes critiques fournissent plusieurs éléments sur ce point⁴.

Je ne reviendrai pas non plus sur la lumière, à vrai dire médiocre, que les citeurs antiques et médiévaux projettent sur ce qui était selon eux (et selon les *codices* qu'ils suivaient) le titre du traité. Je renvoie là-dessus à l'Introduction,

1. Chapitre 9 : « Quotations from the *De Unitate* in Ecclesiastical Literature », p. 87-91. Le mot « quotation » n'est pas rigoureusement exact. Car, parmi les textes rassemblés par BÉVENOT, plusieurs contiennent une allusion plus qu'une citation *stricto sensu* (Léon le Grand surtout, mais aussi, à des degrés divers, Pélage I^{er}, Isidore de Séville, Bède le Vénérable ; l'« Anonyme antigrégorien », tout en citant assez fidèlement ne se prive pas, à l'occasion, de « réarranger » l'ordre des développements).

2. Bévenot ignore Pacien de Barcelone et oublie la seconde citation de *C. Cresc.* 2, 33, 42. Pour Opat, la référence est donnée par PERLER, art. cit. *infra*, (p. 308, n. 1), p. 843. — Peut-être trouverait-on d'autres réminiscences d'*Unit.* dans toute l'œuvre d'Hincmar, dont « l'idée qu'il se fait de l'Église est dominée par le sentiment de l'unité » (CONGAR, *L'ecclésiologie* *infra*, p. 307, n. 3], p. 168), et qui connaissait bien les Pères africains (Augustin).

3. P. 87.

4. Florus se servait de *S.* De fait il a dans son premier extrait une leçon caractéristique de ce *codex* (**sic ecclesia* ; voir aussi **pandit* ; observer qu'il a aussi deux lectures apparemment tout à fait aberrantes dans la tradition : **caritate pour radice* ; **fructus pour fractus*). Le second extrait ne se lit plus dans *S.* lacuneux comme on sait ; mais, par une espèce d'effet en retour, Florus, dont il n'y a pas de raison de supposer qu'il ait entre temps changé de manuscrit, devient pour nous un témoin indirect de la teneur du *Parisinus* ici perdu. BÉVENOT, *The Tradition*, p. 90, n. 1.

notamment pour un examen du témoignage apporté par Fulgence de Ruspe¹. Je relèverai seulement au passage d'une part la méprise d'Hincmar de Reims qui, par défaillance de mémoire ou sur la foi d'un florilège fautif, attribue à *De mortalitate* une phrase du *De unitate*, et d'autre part l'intitulé, au fond banal², que Florus de Lyon aussi bien que l'anonyme antigrégorien *De unitate ecclesiae conseruanda* donnent à notre opuscule : *De unitate ecclesiae*.

Touchant un domaine connexe, qui est le problème du genre littéraire d'*Vnit.*, il est curieux d'entendre Fulgence et Facundus parler d'*epistula*. Mais le renseignement n'a finalement que peu d'autorité : car on sait avec quelle facilité, chez les Pères, telle lettre étendue pouvait passer pour un traité – et réciproquement³.

Quant aux adversaires visés par Cyprien, on observera que Pacien de Barcelone porte sans difficulté contre Novatien des accusations que le Carthaginois, dans son écrit, ne discernait pas de manière nominative : signe qu'aux yeux du Barcelonais ce devait bien être l'antipape romain que le *De unitate* avait en ligne (exclusive ?) de mire⁴.

Je préférerais attirer l'attention sur quelques grands traits du *Nachleben* qu'ont connu telles idées, ou formules, du *De unitate*. Ici non plus il ne peut être question d'exhaustivité : je n'estime pas nécessaire de faire un sort à tous les parallèles ; je m'en tiendrai aux principaux⁵. Et il importe

1. Ci-dessus, p. 36.

2. Voir *Introd.*, *ibid.*

3. Quelques références, anciennes et modernes, dans MATTEI, « La figure de Novatien chez Pacien de Barcelone. Sources et valeur documentaire des *Lettres* à Simpronianus sur le sujet », *Augustinianum* 38, 1998, p. 355-370, spéc. 358. (Sur le genre littéraire d'*Vnit.*, voir *Introd.*, p. 39-47.)

4. Cf. MATTEI, « La figure de Novatien chez Pacien de Barcelone », dans D. BERTRAND – J. BUSQUETS – M. MAYER OLIVÉ éd., *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle* (Actes des Colloques de Barcelone et de Lyon, mars et octobre 1996), Paris-Barcelone 2004, p. 187-196, spéc. 195-196.

5. Les brefs *excerpta* rassemblés par Defensor de Ligugé dans une perspective morale et « spirituelle » peuvent être laissés de côté sans dommage.

de procéder avec prudence : car ce n'est évidemment pas de la fortune en général de l'ecclésiologie cyprianique qu'il va s'agir (dissserter sur ce sujet serait un travail hors de propos¹), mais de l'écho *directement* perceptible qu'a rencontré notre opuscule dans la tradition ultérieure (suite de l'Antiquité et Moyen Âge commençant).

Détail doctrinal, ou plutôt exégétique, déjà remarqué dans l'annotation *ad loc.*², et qui n'atteint l'ecclésiologie que par ricochet : Fulgence de Ruspe et Facundus d'Hermiane citent l'interprétation trinitaire qu'*Vnit.* 6 donne de 1 Jn 5, 8. Le premier sûrement, le second probablement connaissent le *comma Iohanneum* et en acceptent l'authenticité. Or, comme le montre le contexte de leur citation, ils ne paraissent pas imaginer que Cyprien, dont ils invoquent l'appui, ait connu un texte biblique différent du leur.

Contre le particularisme donatiste Optat de Milève et, à sa suite, Augustin reprennent les images naturelles qui servaient à *Vnit.* 5 pour dire l'universalité de l'Église. On le sait, c'est là un thème qu'Augustin ne se lasse pas d'orchestrer contre les dissidents : s'il fut rebaptisant et sur ce sujet se heurta à Étienne, Cyprien, qui plaçait la charité au-dessus de tout, ne rompit jamais avec lui. En quoi l'évêque d'Hippone allait au cœur des exigences cyprianiques.

Mais, à l'inverse, Augustin (comme aussi bien Pacien³)

Je n'épiloguerai pas davantage sur l'utilisation théologique, ou polémique, du traité après Bède, chez les Carolingiens et au-delà.

1. Sur ce point, première approche dans MATTEI, « L'ecclésiologie de saint Cyprien. Structures et situation historique », *Connaissance des Pères de l'Église* 96, 2004, p. 15-27, spéc. 22-25. Pour une période plus récente, voir, du même, « Les relations entre Cyprien et le Siège Apostolique dans le récit de Le Nain de Tillemont (*Mémoires*, t. 3 & 4) », dans L. PIETRI – B. NEVEU – J. FONTAINE éd., *Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité romaine* (Actes du Colloque international, Paris 1998), Paris 2002, p. 231-247. Rapide aperçu sur l'aide ambiguë que Cyprien est susceptible d'apporter dans les débats œcuméniques contemporains in « Note sur *unitas* chez Cyprien de Carthage », *Connaissance des Pères de l'Église* 100, 2005, p. 3-15.

2. Ci-dessus, p. 190-191, n. 1.

3. Sur la présence du *Kirchenbegriff* de Cyprien chez Pacien, voir MATTEI, « Baptême hérétique, ecclésiologie et Siracide 34, 25. Note sur

n'hésite pas à retranscrire, pour l'approuver, l'énergique *sententia* qui déniait toute valeur salutaire au martyr *extra ecclesiam* : « Occidi talis potest, coronari non potest » (14, 30-31)¹. Nous avons noté que cela n'était pas moins dans la logique de l'ecclésiologie augustinienne². De la sorte, et sur un point particulier, on devine l'influence sous-jacente du principe « Hors de la communion de l'Église catholique, point de salut » : Augustin l'accepte et, après lui, toute la tradition issue de lui, Fulgence de Ruspe par exemple (à Rome Pélage II, par ses citations, s'en fait à son tour l'écho). On ne saurait en l'espèce occulter la continuité, ou arguer d'une quelconque inflexion, même si Augustin et ses disciples n'ont pas sur la validité des signes sacramentels conférés par les « non-catholiques » la même idée que Cyprien.

On a vu que les chapitres 4 et 5 du *De unitate*, dans aucune de leurs deux recensions, ne visent le primat romain. Cela n'a pas empêché, on l'a vu également, une lecture « pontificaliste » du PT, au temps d'Étienne. À cet égard, il est tout à fait remarquable que le premier témoin incontestable du « Primacy Text » (et un témoin qui donne aussi au « Primacy Text » une portée « romaine ») soit le pape Pélage II, sans au demeurant qu'il faille tirer de ce hasard de la tradition indirecte des conclusions démesurées concernant une prétendue inauthenticité dudit PT³. Il est vrai que, plus d'un siècle avant Pélage II, Léon le Grand faisait pour sa part allusion à quelques lignes du « Textus Receptus ». Mais le tour « romain » que, au prix d'une audacieuse torsion⁴, il imprime à des lignes qui, en toute

l'influence de Cyprien dans un texte de Pacien de Barcelone », *RTbL* 30, 1999, p. 180-194 (nullité du martyr hérétique : p. 180).

1. Comme d'autres de frappe aussi nette chez Cyprien, l'*imperatoria breuitas* de ce « trait » le prédestinait, si l'on ose dire, à passer en adage.

2. Voir p. 215.

3. Sur tous ces faits, voir Introd., chap. 5, p. 92.

4. Isidore et Bède ne font pour leur part aucune difficulté à utiliser le même texte de Cyprien sans le trahir. - À noter que Pacien, qui résume *Vnit.* 4 TR, semble donner au *primatus* de Pierre exactement le même

hypothèse, ne s'y prêtaient pas n'en est que plus frappant. Là où Cyprien postulait entre tous les apôtres - Pierre compris - et tous les évêques égalité d'*honor* et de *potestas*, Léon, bien qu'il ne méconnût pas l'identité chez tous de ce que nous nommerions « pouvoir d'ordre »¹, réserve expressément la prééminence du Prince des apôtres et du « Siège apostolique ». Corollaire, déjà révélateur en lui-même, d'une de ses thèses les plus chères et les plus typiques, mais qu'avant lui les papes Sirice et Innocent², par exemple, avaient soutenue, et dont un simple résumé fait sentir la profonde divergence par rapport à la théologie des Africains, Cyprien nommément, et Augustin : Pierre n'est pas seulement le signe de l'unité, il est la source des pouvoirs des autres apôtres, et, de même que les pouvoirs des apôtres participent des siens et en sont issus, de même ceux des évêques leurs successeurs, mais par la médiation de celui qui dans la suite des temps est *Petrus rediuuus*, le pontife romain³.

Telles sont les lignes que les citations repérables du *De unitate*, ou les allusions transparentes, quasi littérales, permettent de tirer. Même si les références se révèlent somme toute peu nombreuses, ces lignes tissent un réseau d'influence posthume en soi nullement négligeable ou marginal : elles concernent en effet des propositions de base relatives à l'« ontologie » de l'Église. Mais au-delà des citations et allusions dûment identifiées s'étend un monde aux contours beaucoup plus flous. C'est dans ce

contenu que Cyprien : détail qu'oublie l'article mentionné ci-dessus, p. 305, n. 3, mais qui contribue lui aussi à montrer l'imprégnation cyprienne de l'ecclésiologie de Pacien.

1. Ainsi ferait aussi Pélage I^{er}, mais sans évoquer la préséance pétrinienne.

2. Sur la pensée d'Innocent, voir ci-dessous, p. 308, n. 3.

3. Voir Y. M.-J. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, p. 188.190-191 (ce dernier passage expressément relatif au texte ici étudié ; les p. 187-195 évoquent en général les prédécesseurs de Léon).

monde-là qu'O. Perler avait entrepris de jeter un coup de sonde, pour établir qu'avant Pélage II, chez Augustin déjà, des vestiges du PT étaient perceptibles¹. Opération que Bévenot ne juge pas totalement décisive². Non sans raison, à mon avis : ce qui explique que je n'aie pas intégré au présent recueil de *Testimonia* les parallèles proposés par l'éminent patristicien de Fribourg. Car, tout bien pesé, rien ne permet d'avancer avec un tant soit peu de sécurité que tel ou tel texte retenu par Perler renvoie au *De unitate* à l'exclusion d'autres pages cypriennes de même sujet, ou concurrentement à elles³. En l'état du moins – j'entends :

1. « Le 'De unitate' (chap. IV-V) de saint Cyprien, interprété par saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, vol. 2, p. 835-858 (cité ci-dessus, *Introd.*, p. 94, n. 3).

2. *The Tradition*, p. 87. Cf. *Introd.*, *loc. cit.*

3. De tous les parallèles proposés par PERLER (et dont je ne crois pas utile, sauf exception portant sur les plus significatifs, de rapporter les références par le menu), un seul (avec Optat 2, 9, 1 – je l'étends d'ailleurs au § suivant) me semble probant : *supra*, p. 303, n. 2. Du reste il faut distinguer Optat d'Augustin. Pour Optat, rien ne garantit que l'emploi qui est le sien du syntagme *una cathedra* constitue une réminiscence d'*Vnit.* 4 PT : pareille réminiscence n'est pas improbable, mais je crois la présence d'*Ep.* 59 plus nette encore, et que l'interprétation « romaine » donnée au syntagme par Optat accroît l'incertitude. Tout ce que l'on est en droit d'affirmer, c'est que, si l'évêque de Milève se souvient d'*Vnit.* 4 PT, il mêle dans son souvenir l'*Ep.* 59 et gauchit la portée d'*Vnit.* 4 PT, qui de soi ne vise jamais Rome. Pour Augustin, dans certains cas il dépend immédiatement de son devancier (ainsi *Psal. Don.* 229-240 s'inspire d'Optat, *loc. cit.* : PERLER, p. 841-843) ; ailleurs, comme il fait de Pierre une figure de l'Église en sa globalité, sans mention explicite de l'épiscopat (*Sermo* 295 ; *Sermo Guelf.* 16 : PERLER, p. 847-849), même s'il y a là une résurgence d'*Vnit.* 4, elle ne peut se prouver (le recours aux mêmes textes scripturaires *topiques* ne saurait fournir un argument apodictique). Pour Optat comme pour Augustin, touchant leur connaissance d'*Vnit.* 4 PT, on ne va pas au-delà de la conjecture vraisemblable ; mais, en toute hypothèse, ce qu'il convient de souligner, ce sont les inflexions qu'ils introduisent : Optat dans un sens romain, Augustin, à la fois dans un sens romain aussi, sur les traces d'Optat, et contre l'exagération du pouvoir épiscopal à laquelle se livraient les donatistes (cf. CONGAR, *BA* 28, p. 62.102-103). On observera néanmoins, quant à la première inflexion, qu'elle ne trahit pas les idées de Cyprien (telles que formulées non pas dans *Vnit.*, mais dans la *Correspondance*) : même si Optat et Augustin vont plus loin que

à s'en tenir à l'utilisation augustiniennne avérée –, le lecteur est en mesure d'apprécier à son juste poids l'incidence historique du *De ecclesiae catholicae unitate*.

lui, ils continuent de voir dans le Siège romain le centre de l'unité, et non pas l'origine de l'*episcopatus*. En quoi l'échange épistolaire entre les évêques africains et le pape Innocent, à l'occasion de l'affaire pélagienne (416-417), renferme un détail révélateur : alors que les Africains considèrent, avec une humilité polie qui ne concède rien sur le fond, que leur « ruisseau » doctrinal sort de la même source (comprenons : le Christ) que le « fleuve » pontifical (*Ep. inter Aug.* 177, 19), Innocent répond en substance que le ruisseau dérive du fleuve (*Ep. inter Aug.* 181, 1) – réponse déjà conforme à ce que serait l'ecclésiologie de Léon le Grand (sur la politesse doctrinalement calculée des Africains, voir C. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III [311-440]*, 2 vol., École française de Rome 1976, p. 1194, n. 1 ; sur la réplique d'Innocent, voir CONGAR, *L'ecclésiologie [supra]*, p. 307, n. 3), p. 193 ; PIETRI, p. 1210-1211)... Mais, si riche de sève théologique qu'apparaisse ce duel feutré de métaphores aquatiques, il est impossible de démontrer que l'on ait affaire, en l'occurrence, à un remploi direct d'une des images naturelles d'*Vnit.* 5.

INDEX

INDEX SCRIPTURAIRE

Dans la colonne de droite, les nombres en gras renvoient aux chapitres d'Unit., les suivants aux lignes des chapitres. Les références en italique sont des allusions.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		Psaumes	
3, 1 s.	1, 14	1, 1	10, 16
4, 5 s.	13, 8	33 (34), 13-15	24, 1-4
7, 23	6, 9	67 (68), 7	8, 26
Exode		Cantique	
12, 46	8, 21-22	6, 9	4, 34-36
Lévitique		Siracide	
10, 1-2	18, 18-20	28, 24 (28)	17, 9-10
Nombres		Isaïe	
16, 1-35	18, 9-10	35, 5-6	3, 8-9
Josué		Jérémie	
2, 18-19	8, 15-18	2, 13	11, 12-13
1 Rois		23, 16-17	11, 2-7
1, 31-32.36	7, 18-22	23, 21-22	11, 8-11
<i>11, 1-13</i>	20, 10-13		
2 Chroniques		Daniel	
26, 16-20	18, 12-16	3, 49-50 (LXX et Vg)	12, 32-34

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu			
3, 16 (<i>et //</i>)	9, 1	5, 13	1, 1
4, 3 s.	1, 19-20	5, 16	27, 10-11
5, 9	24, 13-14	5, 23-24	13, 6
		6, 20	26, 3

7, 22-23	15, 5-10	20, 21-23	4, 14-18
7, 24-25	2, 12-16	21, 17	4, 10-11
10, 4 (<i>et //</i>)	22, 1-2	Actes	
10, 16	1, 2-3	1, 14	25, 5-7
10, 22	21, 3-4	4, 32	25, 3-4
11, 4-5 (<i>et //</i>)	3, 8-9	4, 34-35	26, 2-4
12, 30	6, 10-11	5, 19-21	12, 38
15, 14	17, 12-13	16, 25 s.	12, 38
16, 18-19	4, 4-8	Romains	
18, 19-20	12, 8-12	3, 3-4	22, 7-10
18, 20	12, 2-3	13, 14	1, 6
	12, 28-29	1 Corinthiens	
19, 17	2, 7	1, 10	8, 8-11
19, 21	26, 3	1, 24	1, 6
	26, 5-6		21, 19
22, 37-40	15, 14-18	11, 19	10, 7-8
23, 12	21, 17	13, 2-8	14, 10-17
24, 5	14, 33-34	15, 33	17, 10-11
24, 13	21, 3-4	2 Corinthiens	
Marc		11, 2	6, 1
7, 9	19, 4-5	11, 14-15	3, 23-24
11, 25	13, 1-4	Galates	
12, 29-31	15, 14-17	3, 27	1, 6
13, 23	17, 6	Éphésiens	
Luc		4, 2-3	8, 11-12
2, 32	3, 5-6	4, 4-6	4, 44-48
12, 35-37	27, 4-8	4, 5-6	23, 20-21
12, 48	21, 10	4, 22	2, 1
14, 11	21, 17	5, 6-7	23, 14-16
18, 8	26, 9-10	5, 23 s.	6, 1
18, 14	21, 17	Philippiens	
Jean		2, 6-11	21, 21-22
10, 16	8, 4-5		
10, 30	6, 14		
14, 27	14, 5-6		
14, 27	24, 9		
15, 12	14, 21-22		
15, 14-15	2, 8-9		
16, 33	2, 2		
19, 23-24	7, 7-9		

1 Thessaloniens	5, 8	1, 5
5, 6	2, 21	2, 2
	4, 7	16, 19
2 Thessaloniens		
3, 6	23, 11-14	1 Jean
2 Timothée		2, 9.11
2, 17	10, 19	3, 20-21
3, 1-9	16, 5-18	9, 24-25
Tite		3, 4
3, 11	17, 15	14, 24-26
		6, 15-16
1 Pierre		Apocalypse
3, 20	6, 9	3, 11
		20, 14-15
		19, 13
		21, 19

INDEX CYPRIANIQUE

Dans la colonne de droite, les nombres en gras renvoient aux chapitres d'Unit., les suivants aux lignes des chapitres.

Ad Demetrianum

3-5 (36, 41 s.)	16, 1-5
	16, 18-23
26 (51, 523-524)	27, 9; 16-18

Ad Fortunatum

Praef. 1 (183, 3-5)	16, 1-5
	16, 18-23
Praef. 3 (184, 48)	1, 6
2 (189, 13-18)	15, 14-18
8 (196, 8)	21, 3-4
	(196, 12-15) 27, 4-8
	(197, 30-31) 20, 14-15
11 (202, 18-20)	2, 2
	(202-203, 22-60) 14, 33-34
11 (204, 72 s.)	12, 31-34
	(206, 108) 4, 3-8

De bono patientiae

9 (123, 164)	1, 6
	(123, 168) 4, 3-8
	(123, 169-173) 2, 2
12 (125, 225)	1, 17
	(125, 237-238) 2, 2
13 (125, 244)	21, 3-4
	(126, 267-268) 20, 14-15
15 (127, 289-292)	14, 10-17
	(127, 293-295) 8, 11-12
19 (129, 366-367)	13, 4-8
	(129, 368) 4, 21 (PT)
24 (133, 481)	27, 9; 16-17

De dominica oratione

2 (90, 27-28)	19, 4-5
6 (93, 91-92)	21, 17
8 (94, 121-123)	25, 5-7
	(94, 125) 8, 26
17 (100, 314)	1, 1-3
20 (103, 379-380)	26, 3-6
23 (104-105, 435-439)	13, 1-4
	(105, 441-442) 8, 26
	(105, 445 s.) 13, 4-6
	(105, 448-449) 6, 16-17
28 (108, 529-533)	15, 14-18
36 (113, 694-695)	27, 9; 16-17

De habitu uirginum

2 (H 188, 9-11)	2, 9-12
10 (H 194, 26)	4, 3-8
	(H 194, 25) 4, 26-
	11 (PT)
11 (H 195, 10)	26, 3-6
23 (H 204, 6)	2, 1

De lapsis

1 (221, 10)	15, 14-18
6 (223, 96)	26, 2-4
10 (226, 198)	2, 17
11 (226, 212-215)	26, 3-6
13 (228, 259-263)	19, 17-18
	15-16 1, 7 s.
20 (232, 413-414)	21, 8-10
	(232, 406-408) 12, 3-6
25 (235, 488)	1, 17
30 (238, 592)	1, 6
31 (238, 610 s.)	12, 31-34

- 34 (240, 658-665) 23, 16-20
 (240, 659-660) 10, 18-19
 35 (240, 682) 1, 6
 (241, 693) 26, 24
- De mortalitate*
- 12 (23, 203) 9, 21-22
 25 (30-31, 416-429) 16, 1-5
 (30-31, 416-429) 16, 18-23
 26 (31, 453) 26, 3-6
 (31, 454-455) 27, 9; 16-17
- De opere et eleemosynis*
- 1 (55, 6) 21, 16-22
 7 (59, 141-149) 26, 3-6
 22 (69, 443) 26, 3-6
 25 (71, 517-520) 25, 3-4
 26 (72, 551-554) 27, 9; 16-18
- De zelo et liuore*
- 1 (75, 7-8) 1, 1-3
 6 (78, 112) 3, 12
 11 (81, 192-194) 3, 19-20
 11 (81, 202) 2, 17
 11 (81, 203-205) 2, 2
 12 (81, 215) 2, 9-12
 12 (82, 222) 14, 21-22
 17 (85, 331) 13, 4-6
 18 (85, 336) 13, 4-6
 18 (85, 338-339) 24, 13-14
- Epistulae*
- 3, 1, 2 18, 1-12
 6, 3, 1 12, 31-34
 8, 1, 2 4, 11 (PT)
 11, 2, 2 12, 12-13
 11, 3, 1 8, 26
 12, 2-3 12, 2-3
 12, 8-11 12, 8-11
 12, 28-29 12, 28-29
 12, 39-40 12, 39-40

- 11, 3, 2 25, 3-4
 11, 7, 2 24, 9
 12, 1, 3 2, 1
 13, 2, 1 21, 3-4
 13, 2, 2 21, 4-6
 20, 9-13
 21, 6-8
 13, 3, 1 21, 14
 13, 3, 2 27, 10
 13, 4, 1 20, 7-9
 13, 4, 2 21, 14-16
 13, 5, 1 20, 7-9
 13, 5, 2 24, 9
 14, 2, 2 21, 3-4
 14, 2, 3 21, 14-16
 14, 3, 1 21, 17
 19, 2, 3 19, 17-18
 31, 4, 12 1, 3-4
 33, 1, 1 4, 3-8
 36, 2, 12 1, 8-10
 37, 4, 2 2, 9-12
 43, 3, 1 1, 4-5
 43, 4, 3 6, 1
 43, 5, 1 11, 2-5
 43, 5, 2 4, 3-8
 4, 44-48 (TR)
 6, 10-11
 17, 12-13
 17, 22
 19, 4-5
 23, 14-16
 1, 14-17
 24, 1-4
 12, 20-23
 23, 25
 16, 3
 22, 13-16
 22, 13-16
 9, 21-22
 2, 9-12
 19, 17-18

- 55, 8, 5 6, 7
 55, 15, 1 3, 12
 55, 16, 3 19, 17-18
 55, 17, 2 14, 1 s.
 55, 19, 2 2, 17
 55, 24, 2 7, 26
 55, 24, 4 17, 16-18
 55, 25, 1 9, 21-22
 57, 1, 1 4, 3-8
 58, 1, 3 2, 17
 59, 14, 1 4, 16.23.30 (PT)
 59, 14, 2 4, 24-26 (PT)
 59, 20, 1 10, 11 s.
 17, 9-10
 17, 10-11
 23, 11-14
 3, 12
 4, 3-8
 9, 21-22
 9, 23-25
 22, 7-10
 17, 9-10; 10-11
 19, 17-18
 14, 1 s.
 2, 17
 3, 28-29
 2, 17
 19, 4-5
 23, 14-16
 3, 12
 17, 9-10
 23, 21-22
 4, 3-8
 22, 7-10
 18, 1-12
 22, 7-10
 4, 24-26 (PT)
 3, 12
 6, 10-11
 9, 23-25
 4, 34-36 (TR)

- 69, 2, 2 6, 8-9
 69, 4, 1 8, 18-22
 69, 4, 1(-2) 8, 14-18
 69, 4, 2 17, 15
 69, 5, 1 6, 7
 6, 14
 6, 16-17
 7, 26
 8, 4-6
 8, 26
 10, 11
 4, 43-44 (TR)
 7, 18-22
 18, 1-12
 4, 21 (PT)
 18, 1-12
 4, 14-18 (TR)
 11, 16-18
 11, 11-12
 4, 3-8
 4, 17-18 (PT)
 4, 44-48 (TR)
 6, 10-11
 9, 23-25
 5, 1 s. (TR)
 4, 44-48 (TR)
 3, 12
 23, 25
 6, 7
 4, 3-8
 4, 21 (PT)
 4, 3-8
 4, 14-18 (TR)
 18, 1-12
 18, 18-20
 6, 7
 4, 3-8
 4, 9 (TR)
 4, 43-44 (TR)
 5, 1 s. (TR)
 6, 1-2

73, 12, 2	6, 15-16
73, 15, 1	10, 18-19
73, 16, 2	14, 33-34
	17, 6
73, 20, 2	5, 1 s. (TR)
73, 21, 1	14, 10-17
73, 21, 1 s.	14, 1 s.
73, 22, 3	5, 1 s. (TR)
74, 3, 2	19, 4-5
74, 5, 2	1, 6
74, 6, 1-2	6, 3-4
74, 7, 2	6, 7-8
74, 9, 1	26, 9-10
74, 10, 2	5, 25-26
74, 11, 1	4, 44-48 (TR)
74, 11, 2	4, 43-44 (TR)
74, 11, 3	4, 43-44 (TR)
	6, 8-9
75, 12, 1	1, 6
75, 14, 2	4, 43-44 (TR)
	6, 10-11
75, 15, 2	6, 8-9
75, 16, 1	4, 3-8
	4, 14-18 (TR)
75, 17, 1	4, 3-8
75, 24, 3	4, 44-48 (TR)
	8, 11-12
75, 25, 2	8, 11-12
75, 25, 3	4, 21 (PT)
	4, 44-48 (TR)
75, 9, 2	14, 33-34
76, 2, 4	1, 6

Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis

1	10, 18-19
10	10, 18-19
11	6, 10-11
17	
18	11, 16-18
	10, 18-19

21	5, 1 s. (TR)
23	5, 1 s. (TR)
24	
36	5, 1 s. (TR)
47	22, 7-10
49	6, 1
51	
57	

Testimonia ad Quirinum libri III

1, 3 (8, 15-16)	11, 12-13
2, 1 (29, 20 ; 30, 37)	4, 21 (PT)
2, 1 (30, 40-44)	1, 4-5
	1, 6
2, 1, tit. (27, 1)	1, 4-5
	1, 6
2, 13 (47, 36-43)	21, 16-22
2, 17 (53, 11)	9, 21-22
2, 19 (57, 46-50)	27, 4-8
2, 2, tit. (30, 1)	1, 6
3, 1 (84, 71-74)	26, 3-6
3, 1 (85, 81-87)	26, 3-6
3, 3 (89, 6)	24, 9
3, 3 (89, 6-9)	14, 21-22
3, 3 (89, 9-10)	24, 13-14
3, 3 (89, 10-13)	12, 2-3
	12, 8-12
	12, 28-29
	12, 39-40
3, 3 (90, 20-27)	14, 10-17
3, 3 (91, 37-40)	25, 3-4
3, 3 (91, 40-44)	13, 4-6
3, 3 (91, 44-46)	14, 24-25
3, 3 (91, 46-47)	3, 19-20
3, 5 (93, 10)	21, 17
3, 6 (95, 15-17)	2, 2
3, 11 (100, 23-26)	27, 4-8
3, 11 (102, 59 s.)	2, 1
3, 13 (104, 3-5)	24, 1-4
3, 16 (109, 35)	21, 3-4
3, 20 (116, 65 s.)	12, 30-34

3, 22 (120, 4-7)	13, 1-4
3, 26 (121-122, 8-12)	15, 6-10
3, 26 (122, 12-14)	27, 10
3, 39 (131-132, 1-6)	2, 2
3, 39 (132, 7-14)	21, 16-22
3, 42 (134, 11-12)	12, 31-34
3, 59 (148, 37-38)	11, 12-13
3, 68 (157, 3-6)	23, 11-14
3, 78 (161-162, 4-6)	9, 23-25
3, 78 (162, 6-7)	10, 18-19
3, 86 (164, 7-8)	6, 10-11
3, 86 (164-165, 9-12)	8, 8-11
3, 86 (165, 13)	8, 26
3, 87 (165, 2-3)	1, 1-3
3, 95 (168, 8-9)	17, 9-10
3, 95 (168, 11-12)	17, 10-11
3, 96 (169, 8-16)	2, 12-16
35 (241, 693)	26, 2-4
6 (223 ; 96)	26, 2-4

De unitate

1, 3	9, 8 s.
1, 6	7, 4-7.27 ;
	21, 19
3, 12	12, 21
	19, 10-11
3, 28-29	5, 25-26
	12, 22-23
	19, 1-3
4, 24-25 (PT)	8, 4-6
4, 44 (TR)	7, 1
4, 44-48 (TR)	11, 14
	23, 20-21
5, 25-26	3, 28
	12, 23

	19, 1-3
7, 1	4, 44
7, 4-7.27	1, 6
8, 4-6	4, 24-25
9, 8 s.	1, 2-3
9, 21-22	10, 11
10, 11	9, 21-22
11, 14	4, 44-48 (TR)
12, 2-3 ;	13, 11
8-12 ;	
28-29 ;	
39-40	
12, 21	3, 12
12, 23	3, 28-29
	5, 25-26
	19, 1-3
13, 10-11	12, 2-3
	12, 8-12
	12, 28-29
	12, 39-40
14, 1 s.	19, 18-20
14, 5-6	24, 9
19, 1-3	3, 28-29
	5, 25-26
	12, 22-23
19, 10-11	3, 12
	12, 21
	19, 18-20
21, 19	14, 1 s.
23, 20-21	1, 6
	4, 44-48 (TR)
	11, 14
24, 9	14, 5-6

INDEX DES AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

Dans la colonne de droite, les nombres en gras renvoient aux chapitres d'Unit., les suivants aux lignes des chapitres. Les références en italique sont des allusions.

<p style="text-align: center;">ANONYME ANTIGRÉGORIEN</p> <p><i>De unitate ecclesiae conseruanda</i></p> <p>1, 1-7 6, 19-20 1, 7 6, 11-14 1, 7 13, 9-12 <i>1, 7</i> 14, 28-31 2, 3 4, 19-29 (TR) 2, 3-19 5, 1-7 (TR) 2, 5 7, 3-13 2, 5 8, 1-3 2, 6 6, 19-20 2, 17 3, 9-14 2, 28 15-16, 18-23.1-4 2, 29 17, 13-26 21, 31-32 23, 1-26 2, 31 12, 8-28 2, 31 14, 26-31 2, 36 6, 19-20 2, 38 3, 9-27 2, 41 18-19, 18-20.1-17 2, 42 9, 8-22 10, 1-3</p> <p style="text-align: center;">AUGUSTIN D'HIPPONE</p> <p><i>Contra Cresconium</i></p> <p>2, 33, 42 5, 18-21 5, 21-27</p>	<p>3, 58, 64 5, 23-24 3, 65, 73 5, 21-22.23-24</p> <p><i>Contra Gaudentium</i></p> <p>2, 2, 2 5, 21-27 2, 13, 14 5, 21-22.23-24</p> <p><i>Epistulae</i></p> <p>108, 9 14, 30-31 <i>108, 11</i> 5, 21-22.23-24</p> <p style="text-align: center;">BÈDE LE VÉNÉRABLE</p> <p><i>Homeliae Euangelii</i></p> <p>2, 22 4, 19-27 (PT)</p> <p style="text-align: center;">DEFENSOR DE LIGUGÉ</p> <p><i>Liber Scintillarum</i></p> <p>1, 46 24, 5-7 2, 53 6, 11-12 2, 54 24, 5 3, 63 14, 24-27</p> <p style="text-align: center;">FACUNDUS D'HERMIANE</p> <p><i>Pro defensione Trium Capitulorum</i></p> <p>1, 3, 13 6, 14-16</p>
---	---

FLORUS DE LYON	
<i>Or. in concilio Carisiensi</i> (Quierzy) <i>habita</i>	5, 11-28 6-8, 14-21.1-28.1-3
FULGENCE DE RUSPE	
<i>De remissione peccatorum</i>	1, 21, 1 6, 1-10
<i>Responsiones ad Arianos</i>	10, 9 6, 11-16
HINCMAR DE REIMS	
<i>De praedestinatione dissertatio posterior</i>	26, 11-14
ISIDORE DE SÉVILLE	
<i>De ecclesiasticis officiis</i>	2, 5 4, 3-8.9-26 (TR)
LÉON LE GRAND	
<i>Epistulae</i>	14, 11 4, 22-26 (TR)

OPTAT DE MILÈVE	
<i>Contra Parmenianum Donatistam</i>	2, 9, 1-2 5, 14-21
PACIEN DE BARCELONE	
<i>Epistulae III ad Simpronianum</i>	2, 3, 3 10, 13 2, 7, 7 14, 30-31 3, 6, 4 10, 14-15 3, 11, 6 4, 3 s. 3, 21, 4 9, 2-3
PÉLAGE I ^{er}	
<i>Epistulae</i>	39 4, 19-29 (TR)
PÉLAGE II	
<i>Epistulae</i>	2, 21 4, 21-27 (PT) / 27-28 (TR) 2, 22 4, 30-33 (PT) / 36-38 (TR) 2, 23 11, 20-21 2, 24 13-14, 4-12.1-5 2, 25 14, 26-31 2, 26 17, 15-22 2, 27 19, 5-20

INDEX ANALYTIQUE

Cet index se veut une aide à la lecture « transversale » des notes sous le texte, des notes complémentaires et de l'Appendice 3. Il ne renvoie à l'Introduction que de manière exceptionnelle; il ne renvoie pas du tout aux notes critiques.

Il concerne seulement l'ecclésiologie, et ses entrées s'organisent selon deux grands axes : « ontologie » de l'Église catholique (dans sa relation à Dieu et au Christ, sa situation face au « monde » et son rejet des dissidents) et théologie des ministères (rôle de l'évêque au sein de sa communauté; question de la collégialité et du primat romain) – dans une perspective qui s'efforce de situer Cyprien historiquement, par rapport à ses devanciers, ses contemporains et ses héritiers. Les chiffres renvoient aux pages.

Agneau pascal : amour et exclusion dans l'ecclésiologie cyprienne (voir <i>arca Noe</i> ; « hors de l'Église pas de salut » ; Rahab ; <i>unitas</i>)	196
arca Noe : amour et exclusion dans l'ecclésiologie cyprienne (voir agneau pascal ; « hors de l'Église pas de salut » ; Rahab ; <i>unitas</i> . Cf. aussi : anonyme <i>ad Nouatianum</i> ; Calliste ; Origène ; Tertullien)	188-189 ; 196
baiser de paix : amour fraternel et sacrifice eucharistique (voir : Caïn et Abel ; <i>ecclesia columba</i> ; Église et Eucharistie)	200 ; 280
Caïn et Abel : amour fraternel et sacrifice eucharistique (voir : baiser de paix ; <i>ecclesia columba</i> ; Église et Eucharistie)	213
cathebra (voir : Matthieu 16, 18, Jean 20, 21-23 et 21, 17 ; <i>primatus</i>)	109-110 ; 269-270
catholicus : Église locale et Église universelle (voir : <i>grex</i> ; <i>in solidum</i> . Cf. aussi : Augustin ; Cornille ; Optat de Milève ; Tertullien)	180-181 ; 187 ; 266-267
Christum induere (voir : <i>Christus caput et origo</i> ; <i>ecclesia corpus</i> ; « tunique sans couture »)	192

- Christus caput et origo** (voir : *Christum induere* ; Matthieu 18, 19-20 ; « tunique sans couture » ; unité du corps ecclésial, Incarnation et eucharistie) 175
- Christus sacerdos** : sacrifice du Christ et sacrifice de l'Église (voir : Église et Eucharistie ; sacerdoce chrétien et sacrifice mosaïque ; unité du corps ecclésial, Incarnation et eucharistie) 172-173 ; 225 ; 282
- comma Iohanneum** (cf. aussi : Fulgence de Ruspe ; Facundus d'Hermiane) 190-191 ; 305
- Coré, Datan et Abiron** (voir : *Filii Aaron* ; Ozias. Cf. aussi : Irénée) 227
- Cyprien et ses devanciers :**
- Agrippinus** (voir : inutilité... des sacrements hors de la communion catholique) 279
- Calliste de Rome** [d'après « Hippolyte », *Elenchos*] (voir : *arca Noe*) 188-189
- Clément de Rome** (voir : « hors de l'Église pas de salut » ; Rahab) 197
- Corneille** (voir : *catholicus*) 266-267
- Étienne** (voir : inutilité... des sacrements hors de la communion catholique ; *primatus*) 182 ; 270 ; 275 ; 306
- Irénée** (voir : Coré, Datan et Abiron ; *filii Aaron* ; *primatus* ; tunique sans couture) 169 ; 185 ; 193 ; 208 ; 227 ; 248 ; 271
- Minucius Félix** (voir : exorcismes) 219
- Tertullien** (voir : *arca Noe* ; *catholicus* ; *domus ecclesiae* ; *ecclesia mater* ; Église et Trinité ; exorcismes ; images naturelles ; inconsistance du nom de chrétien hors de la communion catholique ; inutilité et même nocivité... des sacrements hors de la communion catholique ; Matthieu 18, 19-20) 169 ; 172 ; 176 ; 185 ; 187 ; 188 ; 189 ; 198 ; 199 ; 206 ; 208-209 ; 218-219 ; 230-231 ; 235 ; 245 ; 249 ; 266 ; 267-268 ; 269 ; 277 ; 279 ; 284
- Cyprien et ses (quasi-)contemporains :**
- Anonyme ad Nouatianum** (voir : *arca Noe*) 189
- Novatien** 169

- Origène** (voir : *arca Noe* ; « hors de l'Église pas de salut » ; Rahab) 188 ; 189 ; 197 ; 200 ; 245
- Cyprien et ses successeurs :**
- Augustin** (voir : *catholicus* ; *columba* ; *ecclesia mater* ; inutilité du martyr hors de la communion catholique ; inutilité et même nocivité... des sacrements hors de la communion catholique ; *primatus*) 187 ; 199 ; 215 ; 274 ; 279 ; 287-288 ; 303 ; 305 ; 306 ; 307-308
- Bède le Vénérable** (voir : *primatus*) 293 ; 303 ; 306
- Donatistes** (voir : *ecclesia mater* ; inutilité et même nocivité... des sacrements hors de la communion catholique) 275 ; 279 ; 283 ; 308
- Facundus d'Hermiane** (voir : *comma Iohanneum*) 191 ; 289-290 ; 304-305
- Fulgence de Ruspe** (voir : *comma Iohanneum* ; « hors de l'Église... ») 191 ; 289 ; 304-305 ; 306
- Isidore de Séville** (voir : *primatus*) 292-293 ; 303 ; 306
- Léon le Grand et autres papes** (voir *primatus*) 181 ; 288 ; 290-292 ; 303 ; 306-307 ; 309
- Optat de Milève** (voir : *catholicus* ; *primatus*) 285 ; 303 ; 305 ; 308
- Pacien de Barcelone** (voir : inutilité du martyr hors de la communion catholique ; *primatus*) 215 ; 286 ; 303 ; 304 ; 305 ; 306 ; 307
- dîmes** (voir sacerdoce chrétien et sacrifice mosaïque) 246-247
- domus ecclesiae** (cf. aussi : Tertullien) 198-199
- ecclesia columba** (voir : baiser de paix. Cf. aussi : Augustin) 199
- ecclesia corpus** (voir : *ecclesia mater* ; *ecclesia sponsa* ; Église et Trinité ; *habere iam*, etc.) 277
- ecclesia mater** (voir : *ecclesia corpus* ; *ecclesia sponsa* ; Église et Trinité ; *habere iam*, etc. Cf. aussi : Augustin ; donatistes ; Tertullien) 187 ; 188 ; 275 ; 276

- ecclesia sponsa* (voir : *ecclesia corpus* ; *ecclesia mater* ; Église et Trinité ; *habere iam*, etc.) 187 ; 275-276
- Église et Eucharistie** (voir : baiser de paix ; Caïn et Abel ; *Christus sacerdos* ; *ecclesia corpus* ; unité du corps ecclésial, Incarnation et eucharistie) 280
- Église et Trinité** (voir : *ecclesia mater* ; images naturelles ; *sacramentum unitatis* ; *unitas*. Cf. aussi : Tertullien) 184-185 ; 189-190 ; 198 ; 277
- entre « déjà » et « pas encore »** : le temps de l'Église comme temps du mélange (voir : inutilité et même nocivité... des sacrements hors de la communion catholique ; possession du salut et progrès spirituel ; *sacramentum*) 215 ; 233-234 ; 278
- Éphésiens 4, 4-6** (voir : Matthieu 12, 30 ; *sacramentum unitatis* ; *unitas*) 183
- episcopus* (voir *sacerdos*, *clerus* et *plebs*) 179 ; 181 ; 272-273 ; 280-282
- exaspération eschatologique**, qui conditionne l'exclusivisme cyprien (voir : exorcismes ; « hors de l'Église pas de salut » ; *lux* ; rôle de Satan) 221 ; 245
- exorcismes** (voir : exaspération eschatologique. Cf. aussi : Minucius Félix ; Tertullien) 218-219
- fili Aaron** (voir : Coré, Datan et Abiron ; Ozias. Cf. aussi : Irénée) 227-228
- grex* : Église locale et Église universelle (voir : *catholicus*) 180-181
- habere iam*, etc. (voir : *ecclesia corpus* ; *ecclesia mater* ; *ecclesia sponsa* ; Église et Trinité ; unité du corps ecclésial, Incarnation et eucharistie) 188 ; 275-276
- haeresis et scisma* (voir : *catholicus* ; « hors de l'Église pas de salut ») 268-269

- hérétiques et bêtes infernales** (voir : inutilité et même nocivité... des sacrements hors de la communion catholique ; rôle de Satan. Cf. aussi : Origène) 200-201
- « hors de l'Église pas de salut »** : frontières de l'Église ; primat de la communion et absence de juridisme dans l'affirmation de cet adage (voir : agneau pascal ; *arca Noe* ; *haeresis et scisma* ; inconsistance du nom de chrétien hors de la communion catholique ; inutilité du martyr hors de la communion catholique ; inutilité et même nocivité... des sacrements hors de la communion catholique ; Rahab. Cf. aussi : Augustin ; Clément de Rome ; Fulgence de Ruspe ; Origène ; Pacien de Barcelone ; Tertullien) 189 ; 276
- images naturelles** (voir Église et Trinité. Cf. aussi : Tertullien) 185-187
- inconsistance du nom de chrétien hors de la communion catholique** (voir : « hors de l'Église pas de salut ». Cf. aussi : Tertullien) 218
- in solidum** : épiscopat monarchique et solidarité collégiale (voir : *catholicus*) 273-275
- inutilité du martyr hors de la communion catholique** (voir : « hors de l'Église pas de salut ». Cf. aussi : Augustin ; Pacien de Barcelone) 214-215
- inutilité et même nocivité (souillure) des sacrements hors de la communion catholique** (voir : entre « déjà » et « pas encore » ; « hors de l'Église pas de salut ». Cf. aussi : Agrippinus ; Augustin ; donatistes ; Étienne ; Tertullien) 206 ; 278-279 ; 282-283
- Jean 10, 30 et 1 Jean 5, 8** (voir : Église et Trinité ; *sacramentum unitatis* ; *unitas*) 189
- lux [lumen]* (voir : rôle de Satan) 284

- matrix** (voir : *ecclesia mater* ; *primatus*) 240-241
- Matthieu 12, 30** (voir : Éphésiens 4, 4-6) 189
- Matthieu 16, 18, Jean 20, 21-23 et 21, 17** (voir : *cathedra* ; *primatus*) 176-179
- Matthieu 18, 19-20** (voir : *Christus caput et origo* ; Église et Trinité. Cf. aussi : Tertullien) 206-209
- ministère de l'évêque et charité institutionnelle** (voir *sacerdos, clerus et plebs*) 244-245
- ministère de l'évêque et sacerdoce du Christ** (voir *Christus sacerdos* ; Église et Eucharistie ; *sacerdos, clerus et plebs*) 173 ; 280-283
- Ozias** (voir Coré, Datan et Abiron ; *fili Aaron*) 227
- pax** (voir : *unianimis* ; *unitas*) 283-284
- possession du salut et progrès spirituel** (voir : entre « déjà » et « pas encore ») 215 ; 233-234
- primatus** (voir : *cathedra* ; Matthieu 16, 18, Jean 20, 21-23 et 21, 17. Cf. aussi : Augustin ; Bède le Vénéral ; Étienne ; Isidore de Séville ; Léon ; Optat de Milève ; Pacien de Barcelone) 110-113 ; 270-271
- Ps 67 [68], 7** (voir : *unianimis*) 196-197
- Rahab** : amour et exclusion dans l'ecclésiologie cypriane (voir : agneau pascal ; *arca Noe* ; « hors de l'Église pas de salut » *unitas*. Cf. aussi : Clément de Rome ; Origène) 293-297
- rôle de Satan** (voir : entre « déjà » et « pas encore » ; exaspération eschatologique, qui conditionne l'exclusivisme cypriane ; hérétiques et bêtes infernales ; *lux*) 167-168 ; 278 ; 283 ; 284
- sacerdoce chrétien et sacrificature mosaïque** (voir : *Christus sacerdos* ; dîmes) 227 ; 246-247 ; 280

- sacerdos, clerus et plebs** : le ministère de l'évêque dans ses rapports avec le clergé et le peuple le (voir : *episcopus* ; ministère de l'évêque et charité institutionnelle ; ministère de l'évêque et sacerdoce du Christ) 280-282
- sacramentum [sacramenta]** (voir : entre « déjà » et « pas encore » ; *sacramentum unitatis*) 220-221 ; 231 ; 271-272 ; 278
- sacramentum unitatis** (voir Église et Trinité ; Éphésiens 4, 4-6 ; Jean 10, 30 et 1 Jean 5, 8 ; *sacramentum* ; *unitas*) 183 ; 192 ; 271-272
- triomphe final des élus dans le Christ Seigneur** (voir : *Christus caput et origo* ; *ecclesia corpus*) 249
- tunique sans couture** (voir : *Christum induere* ; *Christus caput et origo*. Cf. aussi : Irénée) 192-193
- unianimis** (voir : *pax* ; Ps 67 [68], 7 ; *unitas*) 197-198
- unitas** (voir : agneau pascal ; *arca Noe* ; Église et Trinité ; Éphésiens 4, 4-6 ; Jean 10, 30 et 1 Jean 5, 8 ; *pax* ; Rahab ; *sacramentum unitatis* ; *unitas*) 188 ; 189-190 ; 192 ; 267
- unité du corps ecclésial, Incarnation et Eucharistie** (voir : *Christus caput et origo* ; *Christus sacerdos* ; *ecclesia corpus* ; Église et Eucharistie). 212 ; 277 ; 280

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE de M ^{gr} Claude DAGENS.....	I
AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	
CHAP. PREMIER. L'ÉPOQUE ET LE MILEU.....	9
L'empire au III ^e siècle	9
La persécution de Dèce (249-251).....	14
L'Église en Afrique vers 250	18
CHAP. 2. CIRCONSTANCES ET OBJECTIFS DU <i>DE</i>	
<i>VNITATE</i>	22
Date du traité	22
Le <i>De unitate</i> et la lettre 54	22
Le <i>De unitate</i> et l'affaire Novatien	24
Occasion. Les tensions dans l'Église d'Afrique au retour d'exil de l'évêque	25
Destinataires.....	33
Titre	35
CHAP. 3. ASPECTS LITTÉRAIRES.....	38
Style.....	38
Grands thèmes.....	47
1. Les pièges tendus par le diable.....	47
2. Le dessein du Christ sur l'Église.....	48
3. « Les ennemis des frères »	50
4. Les confesseurs	51
5. Les enseignements de l'évêque devant les divisions et les menaces qui pèsent sur l'Église carthaginoise	52
6. La conclusion	54

Images	56
CHAP. 4. ASPECTS THÉOLOGIQUES	65
L'unité de l'Église et l'Écriture	65
Grandes lignes de l'ecclésiologie de S. Cyprien	69
Les Églises particulières ou locales	69
Les synodes et la collégialité	76
Les rapports entre l'Église de Carthage et l'Église de Rome	81
CHAP. 5. LA « DOUBLE RÉDACTION »	89
Histoire de la recherche	89
<i>Primacy Text</i> et <i>Textus Receptus</i> : quelle solution ?	101
CHAP. 6. NOTE SUR LE TEXTE LATIN	116
Les raisons d'un parti pris éditorial : retour sur les travaux de M. Bévenot	116
Principes de l'apparat critique	120
ANNEXE 1	124
ANNEXE 2	127
NOTE À LA TRADUCTION	136
ANALYSE	137
ABRÉVIATIONS ET SIGLES	143
BIBLIOGRAPHIE	145
CONSPECTVS SIGLORVM	165
TEXTE ET TRADUCTION	166
APPENDICES	251
Notes critiques	253
Notes complémentaires	266
<i>Testimonia</i>	285
INDEX	311
Index scripturaire	313
Index cyprianique	317
Index des auteurs anciens et médiévaux	323
Index analytique	325

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j. ;
 † J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.
 Directeur : J.-N. Guinot
 Directeur-adjoint : B. Meunier

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : www.sources-chretiennes.mom.fr. Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer également au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes » 29, rue du Plat, 69002 F-Lyon (Tél. : 04 72 77 73 50 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr) .

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-500)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387 — , II : 474 — , III : 498
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 — IV-VIII : 421 — IX-XII : 430
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	ARISTIDE Apologie : 470
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400

- ATHÉNAGORE
Supplique au sujet des chrétiens : 379
Sur la résurrection des morts : 379
- AUGUSTIN
Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75
Sermons pour la Pâque : 116
- AVIT DE VIENNE
Histoire spirituelle, I : 444
— II : 492
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172
- BARSANUPHE et JEAN DE GAZA
Correspondance, vol. I : 426 et 427
— vol. II : 450 et 451
— vol. III : 468
- BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357
Sur l'origine de l'homme : 160
Traité du Saint-Esprit : 17 bis
- BASILE DE SÉLEUCIE
Homélie pascale : 187
- BAUDOIN DE FORD
Le Sacrement de l'autel : 93 et 94
- BÈDE LE VÉNÉRABLE
Histoire ecclésiastique du peuple anglais I, I-II : 489
— II, III-IV : 490
— III, V : 491
Le Tabernacle : 475
- BENOÎT DE NURSTIE
La Règle : 181—186
- BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 393
La Conversion : 457
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Lettres, 1-41 : 425
— 42-91 : 458
Le Précepte et la Dispense : 457
Sermons divers, — 1-22, t. I : 496
Sermons pour l'année, — t. I, 1 : 480
— t. I, 2 : 481
Sermons sur le Cantique, — 1-15 : 414
— 16-32 : 431
— 33-50 : 452
— 51-68 : 472
Vie de S. Malachie : 367
- CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177
- CASSIEN, voir JEAN CASSIEN
- CÉSARÉ D'ARLES
Œuvres monastiques, — I Œuvres pour les moniales : 345
— II Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330
Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447
- CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190
- CHARTREUX
Lettres des premiers chartreux : 88 et 274
- CHROMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164
- CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Extraits de Théodote : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromate I : 30
— II : 38
— IV : 463
— V : 278 et 279
— VI : 446
— VII : 428
- CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167
- CODE THÉODOSIEN, LIVRE XVI : 497
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241
- CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS DES) : 353 et 354
- CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112
- CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197
- CYPRIEN DE CARTHAGE
A Démétrien : 467
A Donat : 291
La Bienfaisance et les Aumônes : 440
L'unité de l'Église : 500
La Vertu de patience : 291
- CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246
Lettres festales, I-VI : 372
— VII-XI : 392
— XII-XVI : 434
- CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126
- DEFENSOR DE LIGUGÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86
- DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146
- DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis
- DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis
- DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83, 84 et 85
Traité du Saint-Esprit : 386
- A DIOGNÈTE : 33 bis
- DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (DIDACHÈ) : 248 bis
- DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92
- ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296
- ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes sur la Nativité : 459
Hymnes sur le Paradis : 137
- EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME DE JÉRUSALEM
Centons homériques : 437
- EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374
- EUNOME
Apologie : 305
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
Voir PAMPHILE, Apologie pour Origène : 464 et 465
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique, Introduction et index : 73
— I-IV : 31
— V-VII : 41
— VIII-X : 55
Préparation évangélique, I : 206
— II-III : 228
— IV-V, 17 : 262
— V, 18-VI : 266
— VII : 215
— VIII-X : 369
— XI : 292
— XII-XIII : 307
— XIV-XV : 338
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Écclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171
- ÉVANGILE DE PIERRE : 201
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124
- FACUNDUS D'HERMIANE
Défense des Trois Chapitres, I-II : 471
— III-IV : 478
— V-VII : 479
— VIII-X : 484
— XI-XII : 499
- FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350
- FULGENCE DE RUSPE
Lettres ascétiques et morales : 487
- FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285
- GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436
- GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65
- GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364
- GERTRUDE D'HELFTA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331
- GRÉGOIRE DE NAREK
Le Livre de prières : 78
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours, 1-3 : 247
— 4-5 : 309
— 6-12 : 405
— 20-23 : 270
— 24-26 : 284
— 27-31 : 250
— 32-37 : 318
— 38-41 : 358
— 42-43 : 384
Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149
- GRÉGOIRE DE NYSSE
La Création de l'homme : 6
Discours catéchétique : 453
Homélie sur l'Écclésiaste : 416
Lettres : 363
Sur les titres des psaumes : 466
Traité de la Virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178
- GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ezéchiel : 327 et 360
Homélie sur l'Évangile : 485
Morales sur Job, I-II : 32 bis
— XI-XIV : 212
— XV-XVI : 221
— XXVIII-XXIX : 476
Registre des Lettres : 370, 371
Règle pastorale : 381 et 382
- GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)
Commentaire sur le Premier Livre des Rois : 351, 391, 432, 449, 469 et 482
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148
- GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202
- GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreuse : 313
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX
 Lettre sur la vie contemplative : 163
 Douze méditations : 163
GUILLAUME DE BOURGES
 Livre des guerres du Seigneur : 288
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
 Exposé sur le Cantique : 82
 Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223
 Le Miroir de la foi : 301
 Oraisons méditatives : 324
 Traité de la contemplation de Dieu : 61 bis
HERMAS
 Le Pasteur : 53 bis
HERMIAS
 Satire des philosophes païens : 388
HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
 Homélie pascale : 187
HILAIRE D'ARLES
 Vie de S. Honorat : 235
HILAIRE DE POITIERS
 Commentaire sur le Psaume 118 : 344 et 347
 Contre Constance : 334
 Sur Matthieu : 254 et 258
 Traité des Mystères : 19 bis
 La Trinité : 443, 448 et 462
HIPPOLYTE DE ROME
 Commentaire sur Daniel : 14
 La Tradition apostolique : 11 bis
HISTOIRE « ACÉPHALE » et INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FÉSTALES D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317
HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48
HONORAT DE MARSEILLE
 Vie d'Hilaire d'Arles : 404
HUGUES DE BALMA
 Théologie mystique : 408 et 409
HUGUES DE SAINT-VICTOR
 Six opuscules spirituels : 155
HYDACE
 Chronique : 218 et 219
IGNACE D'ANTIQCIE
 Lettres : 10 bis
IRÉNÉE DE LYON
 Contre les hérésies, I : 263 et 264
 — II : 293 et 294
 — III : 210 et 211
 — IV : 100 (2 vol.)
 — V : 152 et 153
 Démonstration de la prédication apostolique : 406
ISAAC DE L'ÉTOILE
 Sermons, 1-17 : 130
 — 18-39 : 207
 — 40-55 : 339

ISIDORE DE PÉLOUSE
 Lettres, I : 422
 — II : 454
JEAN D'APAMÉE
 Dialogues et traités : 311
JEAN DE BÉRYTE
 Homélie pascale : 187
JEAN CASSIEN
 Conférences : 42, 54 et 64
 Institutions : 109
JEAN CHRYSOSTOME
 A Théodore : 117
 A une jeune veuve : 138
 Commentaire sur Isaïe : 304
 Commentaire sur Job : 346 et 348
 Homélie sur Ozias : 277
 Huit catéchèses baptismales : 50
 Lettre d'exil : 103
 Lettres à Olympias : 13 bis
 Panégyriques de S. Paul : 300
 Sermons sur la Genèse : 433
 Sur Babybas : 362
 Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
 Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis
 Sur la providence de Dieu : 79
 Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188
 Sur le mariage unique : 138
 Sur le sacerdoce : 272
 Trois catéchèses baptismales : 366
 La Virginité : 125
PSEUDO-CHRYSOSTOME
 Homélie pascale : 187
JEAN DAMASCÈNE
 Écrits sur l'islam : 383
 Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80
JEAN MOSCHUS
 Le Pré spirituel : 12
JEAN SCOT
 Commentaire sur l'Évangile de Jean : 180
 Homélie sur le Prologue de Jean : 151
JÉRÔME
 Apologie contre Rufin : 303
 Commentaire sur Jonas : 323
 Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259
 Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe : 473
 Homélie sur Marc : 494
JONAS D'ORLÉANS
 Le Métier de roi : 407
JULIEN DE VÉZELAY
 Sermons : 192 et 193

LACTANCE
 De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.)
 Épitomé des Institutions divines : 335
 Institutions divines, I : 326
 — II : 337
 — IV : 377
 — V : 204 et 205
 La Colère de Dieu : 289
 L'Ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214
LÉON LE GRAND
 Sermons, 1-19 : 22 bis
 — 20-37 : 49 bis
 — 38-64 : 74 bis
 — 65-98 : 200
LÉONCE DE CONSTANTINOPE
 Homélie pascale : 187
LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198
LIVRE D'HEURES DU SINAI : 486
PSEUDO-MACAIRE
 Œuvres spirituelles, I : 275
MANUEL II PALÉOLOGUE
 Entretien avec un musulman : 115
MARC LE MOINE
 Traités : 445 et 455
MARIUS VICTORINUS
 Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69
MAXIME LE CONFESSEUR
 Centuries sur la Charité : 9
MÉLANIE, voir VIE
MÉLITON DE SARDES
 Sur la Pâque : 123
MÉTHODE D'OLYMPÉ
 Le Banquet : 95
NERSÈS SNORHALI
 Jésus, Fils unique du Père : 203
NICÉTAS STÉTHATOS
 Opuscules et Lettres : 81
NICOLAS CABASILAS
 Explication de la divine liturgie : 4 bis
 La Vie en Christ : 355 et 361
NIL D'ANCYRE
 Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I : 403
OPTAT DE MILÈVE
 Traité contre les donatistes,
 — I-II : 412
 — III-VII : 413
ORIGÈNE
 Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
 Commentaire sur S. Jean,
 — I-V : 120 bis
 — VI-X : 157
 — XIII : 222
 — XIX-XX : 290
 — XXVIII et XXXII : 385

Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
 Contre Ceïse : 132, 136, 147, 150 et 227
 Entretien avec Héraclide : 67
 Homélie sur la Genèse : 7 bis
 Homélie sur l'Exode : 321
 Homélie sur le Lévitique : 286 et 287
 Homélie sur les Nombres,
 — I-X : 415
 — XI-XIX : 442
 — XX-XXVIII : 461
 Homélie sur Josué : 71
 Homélie sur les Juges : 389
 Homélie sur Samuel : 328
 Homélie sur les Psaumes 36 à 38 : 411
 Homélie sur le Cantique : 37 bis
 Homélie sur Jérémie : 232 et 238
 Homélie sur Ézéchiel : 352
 Homélie sur S. Luc : 87
 Lettre à Africanus : 302
 Lettre à Grégoire : 148
 Philocalie : 226 et 302
 Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312
PACIEN DE BARCELONE
 Écrits : 410
PALLADIOS
 Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342
PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE
 Apologie pour Origène : 464 et 465
 Passion de Perpétue et de Félicité *suiivi des Actes* : 417
PATRICK
 Confession : 249
 Lettre à Coroticus : 249
PAULIN DE PELLA
 Poème d'action de grâces : 209
 Prière : 209
PHILON D'ALEXANDRIE
 La Migration d'Abraham : 47
PSEUDO-PHILON
 Les Antiquités bibliques : 229 et 230
 Prédications synagogales : 435
PHILOXÈNE DE MABBOUG
 Homélie : 44
PIERRE DAMIEN
 Lettre sur la toute-puissance divine : 191
PIERRE DE CAVA (voir GRÉGOIRE LE GRAND)
PIERRE DE CELLE
 L'École du cloître : 240
POLYCARPE DE SMYRNE
 Lettres et Martyre : 10 bis
PTOLÉMÉE
 Lettre à Flora : 24 bis
QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 167

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN
CHRÉTIEN : 401 et 402
QUODVULTDEUS
Livre des promesses : 101 et 102
LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107
LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et
298
RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63
RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169
RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du Baptême :
59
ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283
RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédiction des patriarches :
140
RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit,
— I-II : 131
— III-IV : 165
SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220
SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
D'AQUILÉE : 267
SOCRATE DE CONSTANTINOPLÉ
Histoire ecclésiastique, I : 477
— II-III : 493
SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique,
— I-II : 306
— III-IV : 418
— V-VI : 495
SULPICE SÈVÈRE
Chroniques : 441
Vie de S. Martin : 133-135
SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques
et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques :
122 et 129

SYMÉON LE STUDITE
Discours ascétique : 460
Targum du Pentateuque : 245, 256,
261, 271 et 282
TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion,
— Livre I : 365
— II : 368
— III : 399
— IV : 456
— V : 483
De la patience : 310
De la prescription contre les hérési-
ques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du Baptême : 35
Le Voile des vierges : 424
THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et
315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234
et 257
Thérapeutique des maladies
helléniques : 57 (2 vol)
THÉODOTE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23
THÉOPHILE D'ANTIOCHIE
Trois livres à Autolyclus : 20
TYCONIUS
Livre des Règles : 488
VICTORIN DE POETOVIO
Sur l'Apocalypse et autres écrits :
423
VIE D'OLYMPIAS : 13 bis
VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90
VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*. Tome V. R. Fassetta, P. Verdeyen.
ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes pascales*. F. Cassingena-Trevedy.
FAUSTIN et MARCELLIN, *Supplique aux empereurs*. A. Canellis.
JÉRÔME, *Trois vies de moines*. P. Leclerc, E. Morales, A. de Vogüé.
Commentaire de la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète. M. Spanneut.
LACTANCE, *Institutions divines*. Livre VI. Tome VI. C. Ingrenneau.

JUSTIN, *Apologie*. C. Munier
PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélies*. 2^e éd. E. Lemoine (†), R. Lavenant.
SOCRATE DE CONSTANTINOPLÉ, *Histoire ecclésiastique*. Livres IV-VII. Tome III.
P. Périchon (†), P. Maraval.
SULPICE SÈVÈRE, *Dialogues*. Gallus. J. Fontaine.
THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*. Tome I. P. Canivet, L. Pietri, A. Martin,
F. Thélamon.

PROCHAINES PUBLICATIONS

AMBROISE DE MILAN, *Caïn et Abel*. M. Ferrari, L. Pizzolato, M. Poirier.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Salut du riche*. P. Descourtieux, C. Nardi.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate III*. A. Le Boulluc.
GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*. Livre II. Tome II. R. Étaix (†), B. Judic,
C. Morel (†).
JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres d'exil*. R. Delmaire, A.-M. Malingrey (†).
NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique*. Tome II. M.-G. Guérard.
ORIGÈNE, *Exhortation au martyr*. C. Morel (†), C. Noce.
THÉODORET DE CYR, *Sur la Trinité et Sur l'Incarnation*. J.-N. Guinot.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2006

- 37 bis. ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique*. O. Rousseau.
42. JEAN CASSIEN, *Conférences*. Tome I. E. Pichery.
54. JEAN CASSIEN, *Conférences*. Tome II. E. Pichery.
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Catéchèses*. Tome I. B. Krivochéine,
J. Paramelle.
201. *Évangile de Pierre*. M. G. Mara
222. ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*. Tome III. C. Blanc.
226. ORIGÈNE, *Philocalie 21-27*. É. Junod.
278. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V*. Tome I. A. Le Boulluc.
414. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*. Tome I. R. Fassetta,
P. Verdeyen.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX

Texte original et traduction française

1. Introduction générale, De opificio mundi. R. Arnaldez.
2. Legum allegoriae. C. Mondésert.
3. De cherubim. J. Gorez.
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson.
5. Quod deterius potiori insidari soleat. I. Feuer.
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez.
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès.
9. De agricultura. J. Pouilloux.
10. De plantatione. J. Pouilloux.
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez.
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn.
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux.
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl.
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre.
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran.
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez.
19. De somniis. P. Savinel.
20. De Abrahamo. J. Gorez.
21. De Iosepho. J. Laporte.
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky.
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel.
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès.
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert.
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit.
29. De vita contemplativa. F. Daumas, P. Miquel.
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez, J. Pouilloux.
31. In Flaccum. A. Pelletier.
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier.
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. F. Petit.
- 34A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.) Ch. Mercier, F. Petit.
- 34C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.) A. Terian.
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Lebel.
36. Alexander *vel* De animalibus (e vers. armen.) A. Terian.