



HAL
open science

Devenir chrétienne à Carthage (II e – III e siècle)

Laetitia Ciccolini

► **To cite this version:**

Laetitia Ciccolini. Devenir chrétienne à Carthage (II e – III e siècle) . Cahiers d'Études du Religieux. Recherches Interdisciplinaires- CERRI, 2011, Numéro spécial, 10.4000/cerri.760 . halshs-01452428

HAL Id: halshs-01452428

<https://shs.hal.science/halshs-01452428>

Submitted on 1 Feb 2017

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

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

Devenir chrétienne à Carthage (II^e – III^e siècle)

Becoming a Christian Woman in Carthage (IInd – IIIrd c.)

Laetitia Ciccolini



Éditeur

Maison des sciences de l'homme de
Montpellier (MSH-M)

Édition électronique

URL : <http://cerri.revues.org/760>
DOI : 10.4000/cerri.760
ISSN : 1760-5776

Référence électronique

Laetitia Ciccolini, « Devenir chrétienne à Carthage (II^e – III^e siècle) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial | 2011, mis en ligne le 07 février 2011, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://cerri.revues.org/760> ; DOI : 10.4000/cerri.760

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.



Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Devenir chrétienne à Carthage (II^e – III^e siècle)

Becoming a Christian Woman in Carthage (IInd – IIIrd c.)

Laetitia Ciccolini

- 1 Dans les textes scripturaires, le bouleversement radical qu'implique la conversion est souvent décrit comme une nouvelle création, supérieure à l'ancienne, dont la supériorité est précisément exprimée par l'abolition des distinctions dont l'ordre ancien était porteur. Il s'exprime aussi concrètement par une série de prescriptions disciplinaires qui organisent la vie des premières communautés et qui produisent des discours adaptés à chaque catégorie de croyants. Les deux aspects sont bien sûr liés : le respect de ces règles est présenté comme la condition pour mener une vie à la hauteur des exigences morales et spirituelles qu'impose aux fidèles leur nouvelle religion, en d'autres termes comme l'inscription concrète, dans la vie sociale, de cette transformation.
- 2 Bien que séparés par une génération – Tertullien est actif jusqu'en 222 environ, Cyprien meurt en 258 –, Tertullien et Cyprien de Carthage se sont adressés à un public comparable, à une époque où le christianisme est une religion minoritaire et persécutée¹. On retrouve chez ces représentants de la première littérature chrétienne les deux dimensions du discours sur la conversion. Ils reprennent largement l'image paulinienne de l'« homme nouveau »², et beaucoup de leurs textes relèvent de ce qu'on appelle les écrits de discipline où il s'agit d'instruire les fidèles carthaginois du comportement à adopter dans une société païenne.
- 3 Tertullien revient à plusieurs reprises sur les règles que doivent suivre les chrétiennes. Ses exhortations prennent souvent la forme d'attaques violentes : le comportement des chrétiennes est non seulement un sujet récurrent, mais également une cible privilégiée. La critique s'est donc saisie de la question « Tertullien et les femmes », qui a été traitée sous des angles divers³. S'agissant de Cyprien, le sujet semble, à première vue, moins naturel. Un critique a ainsi pu conclure qu'elles étaient absentes, tout simplement oubliées⁴. Les règles de conduite adressées aux chrétiennes n'occupent manifestement

pas la même place dans les deux discours. Au premier plan chez Tertullien⁵, elles suggèrent qu'un discours s'adressant en particulier aux femmes lui apparaissait comme nécessaire dans le cadre de son enseignement. Cyprien connaît naturellement les prescriptions que commente son prédécesseur, mais il n'en fait pas le cœur de ses traités, comme si leur proposer un discours spécifique n'avait pas à ses yeux la même pertinence.

La conversion chez Tertullien : restaurer la sainteté et rétablir l'état originel

- 4 Les images qui, sous la forme de l'antithèse, disent la *rupture*, le caractère abrupt de la conversion et le rejet d'une vie marquée par le péché pour une vie nouvelle⁶, sont abondamment exploitées par Tertullien, mais ne permettent pas saisir ce qui est original dans la manière dont il conçoit la conversion. La conversion est avant tout pensée comme un chemin vers la restauration de l'état de virginité et de perfection que connaissait l'homme avant la faute :

Par là l'homme est rendu à Dieu selon sa ressemblance [*similitudinem eius*], lui qui jadis avait été ramené à l'image de Dieu [*imaginem dei*] – 'imago' a trait à l'image naturelle, 'similitudo' à ce qui est éternel – car il retrouve cet esprit de Dieu qu'il avait reçu du souffle créateur, mais qu'il avait ensuite perdu par le péché⁷.

- 5 Pour reprendre une expression de Tertullien, « l'homme dans son intégrité est rappelé au paradis »⁸. Dans une telle conception, les normes de la vie morale sont déterminées par cet état initial et prennent leur sens dans la perspective eschatologique qui conduira à la restauration définitive de cette perfection⁹. Dans son traité sur la toilette des femmes, au sujet des bijoux et des parures en général, Tertullien écrit par exemple :

et si vraiment Ève a désiré tout cela, c'est une fois chassée du paradis et déjà morte, j'imagine. Donc, maintenant non plus, elle ne doit pas désirer ou connaître, si elle veut revivre, ce qu'elle n'avait ni ne connaissait quand elle vivait. Aussi tout cela n'est-il que le bagage de la femme condamnée et morte, constitué, peut-on dire, pour la pompe de ses funérailles¹⁰.

- 6 L'enseignement du Christ invite à réaliser dès à présent cet état de sainteté :

Et la volonté de Dieu, c'est notre sanctification. Il veut, en effet, que nous, son image, nous devenions sa ressemblance, afin que nous soyons saints comme lui-même aussi est saint. Ce bien, je veux dire la sanctification, il l'a divisé en plusieurs espèces, afin que nous puissions être trouvés en possession de l'une d'entre elles. La première espèce est la virginité depuis la naissance ; la seconde, la virginité depuis la seconde naissance, c'est-à-dire depuis le baptême, soit que, après entente des époux, elle apporte la purification dans le mariage, soit que, après une libre décision, elle persévère dans le célibat ; reste le troisième degré : la monogamie, lorsque, après dissolution du premier mariage, on renonce dès lors à la sexualité¹¹.

- 7 L'accent est mis sur l'ascèse sexuelle (la virginité est naturellement le genre de vie qui réalise parfaitement cette restauration), mais, plus généralement, Tertullien exhorte les chrétiens à mener une vie dépourvue de tout désir (*concupiscentia*). Voilà pourquoi on a pu dire que, chez Tertullien, la sainteté est restaurée (sacramentellement, les fautes sont remises par le baptême), mais qu'elle a en même temps une dimension inchoative (la vie de celui qui devient chrétien est tension pour regagner cet état)¹².
- 8 Hommes et femmes sont également appelés à s'engager dans une vie de virginité et de continence. Dans le plan divin, l'égalité est parfaite, Tertullien a soin d'insister sur ce point¹³ : hommes et femmes sont promis au même état de félicité eschatologique¹⁴, ils

possèdent les mêmes aptitudes à la sainteté et sont entravés par les mêmes limites. Tout en formulant une même morale, rigoriste pour tous, Tertullien lie cependant conversion et prise de conscience par les femmes de leur condition, par exemple dès le début de son traité sur la toilette des femmes :

Si la foi sur terre était encore à la mesure du bénéfice qu'on en attend au ciel, il n'est pas une seule d'entre vous, sœurs bien aimées, qui, du jour où elle aurait connu le Dieu vivant et pris conscience de sa condition – c'est-à-dire de la condition de la femme –, loin de convoiter dans sa mise plus d'élégance, pour ne pas dire plus de vanité, ne préférât vivre en haillons, n'ambitionnât plutôt la tenue du deuil, se présentant partout comme une Ève pleurante et repentante pour mieux expier et racheter par toute sa mise ce qu'elle tient d'Ève : la honte de la première faute et le reproche d'avoir perdu le genre humain¹⁵.

- 9 Cette condition, c'est d'abord celle d'héritière d'Ève et donc du péché du premier homme. Si l'on juxtapose les différentes versions que donne Tertullien de l'épisode, on voit qu'Ève ne porte pas en réalité de responsabilité particulière ; Tertullien a l'habitude de sélectionner une circonstance du récit en fonction de son sujet (ici le fait pour Ève d'avoir incité Adam à transgresser l'interdit, mais ailleurs la gourmandise ou l'impatience) et de la mettre en valeur comme manifestant une faute qui est d'abord une faute de désobéissance, et dont il impute la responsabilité en général à Adam¹⁶. En tant qu'héritière d'Ève, les femmes sont soumises comme les hommes à la mort, au sens physique et spirituel du terme¹⁷. Toutefois, la perte de ce statut primordial se traduit pour elles par une aggravation de leur situation de subordination par rapport aux hommes. C'est en ce sens que Tertullien lit Gn 3, 16, qu'il énonce au présent dans le *De cultu feminarum*¹⁸ :

Tu enfantes dans les douleurs et les angoisses, femme ; tu subis l'attraction de ton mari et il est ton maître. Et tu ignores qu'Ève, c'est toi ? Elle vit encore en ce monde, la sentence de Dieu contre ton sexe¹⁹.

- 10 Les femmes portent bien une responsabilité particulière pour expliquer la condition malheureuse de l'humanité, mais c'est à la suite d'un autre épisode, invoqué à plusieurs reprises par Tertullien. Les femmes sont responsables d'avoir séduit les anges et d'avoir causé leur perte²⁰ ; en retour, pour se venger, les anges ont apporté à l'humanité tout ce qui corrompt la nature ; dans le *De cultu feminarum*, il s'agit des bijoux et des teintures dont l'origine mauvaise est ainsi établie. La culpabilité des femmes est d'origine sexuelle et révèle le danger potentiel qu'elles représentent, ce qui motive des prescriptions disciplinaires particulières. C'est en référence à cet épisode que Tertullien interprète la précision « à cause des anges » de 1 Co 11, 10, et justifie le port du voile non seulement pour les ascètes, mais pour toute femme, dès la puberté :

Il faut donc rejeter dans l'ombre un visage aussi dangereux, qui a pu semer jusqu'au ciel des occasions de chute : que, placé sous le regard de Dieu, devant qui il doit répondre des anges déçus, il rougisse également du fait des autres anges et réprime cette liberté, fatale jadis, qu'il accordait à sa tête – sans même désormais l'offrir aux yeux des hommes²¹.

Si le voile est nécessaire « à cause des anges », sans aucun doute la loi du voile s'imposera dès l'âge où les filles des hommes pourraient susciter le désir et seraient mûres pour le mariage²².

- 11 Dans le cas présent, la prescription disciplinaire concernant le voile est la conséquence de la responsabilité des femmes dans la chute des anges qui conduit à la falsification de la création ; elle s'explique aussi par la crainte que les femmes soient une nouvelle occasion de péchés alors que femmes et hommes doivent s'efforcer de bannir toute *concupiscentia*

de leur existence afin de sortir de leur condition malheureuse et de recouvrer la sainteté perdue. La norme de conduite est ici présentée par Tertullien comme contribuant à la restauration de l'état de perfection qui prévalait avant la chute.

- 12 Le cas du voile permet de saisir une autre raison qui justifie, au sein d'une morale également rigoriste, des prescriptions différenciées pour les hommes et les femmes. Pour Tertullien, la discipline reflète la création. Sur le plan anthropologique, la femme est subordonnée à l'homme, qui a été créé le premier²³ et qui est de ce fait une image « plus familière » de Dieu²⁴ :

Mais également pour quelle raison la femme devra-t-elle « avoir une puissance sur son chef » ? Si c'est parce qu'elle a été faite « de l'homme » et « à cause de l'homme » conformément à une institution du Créateur, de même aussi est-ce de la discipline du Créateur que l'Apôtre a eu cure, expliquant à partir de son institution les raisons de la discipline²⁵.

- 13 Les prescriptions disciplinaires traduisent l'ordre de la création et sont en rapport avec la dépendance anthropologique de la femme. Dans son traité sur le voile des vierges, Tertullien s'efforce de montrer que les prescriptions pauliniennes adressées aux femmes valent pour les vierges, même si Paul ne les mentionne pas et emploie le terme *mulier*²⁶ :

Si « le chef de la femme, c'est l'homme », il l'est bien sûr aussi de la vierge qu'était la femme qui se marie, à moins que les vierges ne forment un troisième sexe monstrueux, sous un chef particulier. (...) Si « la gloire de l'homme, c'est la femme », combien plus la vierge, qui déjà de soi est sujet de gloire. Si « la femme a été créée de l'homme » et pour l'homme, cette fameuse côte d'Adam était tout d'abord vierge. Si « la femme doit avoir un signe de sujétion sur le chef », cela vaut encore plus justement pour la vierge, que concerne l'affaire ici en débat²⁷.

- 14 Lorsqu'une vierge refuse de porter le voile pendant la liturgie, elle se soustrait aux obligations inhérentes à sa condition :

Si rien de cela ne lui est permis, mais qu'en tout elle soit soumise à la même condition que la femme, si on tient que l'humilité est chez elle aussi nécessaire, d'où lui viendra la seule permission qu'on refuse à toute femme ? Quel privilège, opposé à sa condition, mérite celle qui a choisi l'état de virginité et formé le propos de sanctifier sa chair ?²⁸

- 15 Tertullien taxe d'orgueil les vierges qui prétendent afficher leur choix pour la virginité en ne portant pas le voile et qui revendiquent par ailleurs une place particulière au sein de la communauté, à l'époque où le vœu de chasteté est un engagement personnel et n'est pas encore aussi institutionnalisé et contrôlé qu'il le sera plus tard²⁹. Il s'attache au contraire à montrer que même pour cette catégorie, la relation de subordination entre hommes et femmes, par fidélité à l'ordre de la création, ne doit pas être bouleversée. De manière significative, il déplace la métaphore paulinienne de la « fiancée du Christ » pour l'appliquer aux vierges, réutilisant par là une représentation typique de la féminité³⁰ :

Aussi bien ne simules-tu pas que tu es mariée : car tu es l'épouse du Christ, tu lui as livré ta chair, tu lui as promis ton âge adulte. Marche selon la volonté de ton époux. C'est le Christ qui impose le voile même aux promises et aux femmes d'autrui : à bien plus forte raison, évidemment aux siennes³¹.

- 16 Même lorsqu'il s'agit de normes qui valent pour les hommes comme pour les femmes, Tertullien, marqué par les mentalités de son temps autant que par l'héritage vétérotestamentaire et paulinien, se montre sensible aux formes particulières que peut prendre la concupiscence et a soin d'adapter son discours. En témoignent les motifs allégués, selon Tertullien, en faveur des secondes nocces dont il montre qu'ils sont

éminemment suspects, chez les hommes comme chez les femmes, la *concupiscentia* étant à l'œuvre dans les deux cas. Une femme mettra en avant les raisons suivantes :

Un mari, dit-elle, est indispensable à la femme, pour être son garant et son réconfort, ou pour la mettre à l'abri des on-dit malveillants³².

Elle promet en retour des récompenses vraiment célestes : régner en maître sur la domesticité d'autrui, se reposer sur la fortune d'autrui, soutirer à autrui les frais de sa toilette, dépenser outrageusement sans qu'il t'en coûte rien³³.

- 17 Certains arguments parallèles sont présentés de manière différente lorsque Tertullien les attribue à un homme :

Je sais de quelles excuses nous colorons l'insatiable désir de la chair. Nous mettons en avant la nécessité d'être aidés : administration de la maison, direction des esclaves, garde des coffres et des clefs, répartition du travail de la laine, soin de la nourriture, partage des soucis³⁴.

- 18 La perspective de la restauration de l'état de perfection primordiale détermine les exigences morales que doivent observer les chrétiens, hommes et femmes, pour être ramenés à l'état de l'homme avant la chute ; les prescriptions qui concernent spécifiquement les femmes ou dont la formulation est adaptée aux femmes découlent ce cadre théologique, qui lie création et salut.

La conversion chez Cyprien : conserver la grâce reçue

- 19 Avec Cyprien, on a accès à la parole qu'un évêque adresse à son Église à l'époque où elle affronte deux vagues de persécution (persécution consécutive à l'édit de Dèce, persécution de Valérien). Le point de vue est donc nécessairement différent.

- 20 Dans ce que Cyprien dit des exigences de la conversion, il y a des points communs avec son prédécesseur. Les deux auteurs, par exemple, partagent la conviction de vivre les derniers temps ; les normes morales sont donc pensées à l'aune de l'urgence eschatologique. Toutefois, les images que Cyprien utilise pour parler des exigences qui s'imposent à ceux qui deviennent chrétiens sont différentes. On le mesure à la manière dont il explique, dans son commentaire de l'oraison dominicale, un verset également utilisé par Tertullien, Lv 11, 44 :

Lui-même a dit : « Soyez saint car je suis saint » ; en conséquence nous prions, nous qui avons été sanctifiés dans le baptême, nous supplions pour que nous puissions persévérer dans ce que nous avons commencé d'être. (...) Nous prions pour que cette sainteté subsiste en nous. Notre Seigneur et Juge donne l'ordre péremptoire à l'homme qu'il a guéri et rendu à la vie de ne plus pécher, de peur qu'il ne lui arrive quelque chose de pire ; c'est ce dont nous le prions en d'incessantes oraisons ; jours et nuits nous le supplions pour que la sainteté et la vie, que par grâce Dieu nous a conférées, par son assistance nous soient aussi conservées³⁵.

- 21 L'accent est mis non pas sur la sainteté à regagner mais sur la grâce reçue et sur la nécessité de la conserver³⁶. L'*Ad Donatum*, ouvrage où Cyprien évoque sa propre conversion, insiste sur l'effort persévérant qui caractérise à partir de ce moment la vie du chrétien :

D'ailleurs si tu marches dans la voie de l'innocence, dans celle de la justice d'un pas assuré et ferme, si, attaché à Dieu de toutes tes forces et de tout ton cœur, tu es simplement fidèle à ce que tu as commencé d'être, la liberté t'est donnée à la mesure de l'accroissement en toi de la grâce spirituelle³⁷.

Après que l'âme a reconnu son auteur en regardant vers le ciel, plus haute que le soleil, plus élevée que tout pouvoir terrestre, elle commence à être ce qu'elle croit être³⁸.

22 Il s'agit de ne pas rompre le « cercle de la sainteté »³⁹ inauguré par le baptême. Concrètement, la nécessaire fidélité à la transformation radicale qu'est la conversion implique de suivre scrupuleusement les commandements du Christ. Cette idée, banale en soi, est exprimée de manière métaphorique à travers des expressions qui ont été bien étudiées, comme celle de la marche à la suite du Christ⁴⁰ ; elle est aussi rendue sensible par une œuvre comme le 3^e livre *Ad Quirinum*. Il s'agit d'un recueil d'*excerpta* bibliques regroupés pour constituer un manuel résumant la *disciplina* chrétienne⁴¹. Les extraits sélectionnés sont rangés sous différentes rubriques (au nombre de 120) qui en formulent une exégèse en forme de préceptes. Un tel texte manifeste dans sa forme même que devenir chrétien implique une traduction de la transformation intérieure dans tous les aspects du comportement et dans toutes les sphères de l'activité.

23 On le voit, la vie du chrétien est également placée sous le signe de la tension, mais cette tension n'est pas de même nature que chez Tertullien. Elle est présentée comme une rupture réalisée, sur le mode de l'antithèse, mais une rupture qui demande à être toujours actualisée, de manière vigilante.

Nous sommes les temples de Dieu ; nous devons donc vivre en conséquence, afin que tous les hommes voient que le Seigneur habite en nous. Que nos actes ne soient pas en désaccord avec l'esprit ! Puisque nous avons commencé à devenir spirituels et célestes, que nos actes et nos pensées reflètent l'esprit et le ciel⁴².

24 La manière dont Cyprien commente le passage du Notre Père « ta volonté se fasse dans le ciel et sur la terre » est tout à fait significative de ce qu'il entend par « conversion » :

puisque le Seigneur donne l'ordre et le commandement de pardonner aux ennemis et de prier pour ceux qui nous persécutent, nous intercédons pour ceux qui sont encore terrestres, et n'ont pas encore commencé d'être célestes, afin que la volonté de Dieu se fasse en eux, cette volonté que le Christ a accomplie totalement en étant l'auteur du salut et de la régénération de l'homme. En effet, il appela ses disciples non pas « terre », mais « sel de la terre » ; et l'Apôtre dit que le premier homme fut tiré du limon terrestre, et que le second est du ciel. Selon l'ordre du Christ, nous devons prier en nous rappelant que nous devons être semblables à Dieu le Père (...). Par notre foi, la volonté de Dieu a été accomplie dans le ciel, c'est-à-dire en nous, puisque nous sommes du ciel ; qu'elle soit de même accomplie sur la terre, c'est-à-dire en tous ceux qui sont de la terre et qu'ils croient. Que ceux qui par leur première naissance sont encore terrestres, deviennent célestes, en naissant d'eau et d'esprit⁴³.

25 Les couples scripturaires antithétiques où ce qui est « du ciel », « spirituel », est opposé à ce qui est « terrestre » ou « du monde » dominant le discours, apparaissant comme le ressort le plus efficace pour décrire la communauté⁴⁴ et reléguant au second plan d'autres catégorisations⁴⁵.

26 Quand il s'agit de détailler certains aspects de la discipline, de présenter en somme le chrétien dans les actes qui le définissent comme chrétien, le point de vue pertinent devient dès lors le rapport à la foi, la situation spirituelle de chacun, son attention à la parole divine. Cela a pour conséquence qu'on ne voit pas émerger de discours particulier adressé aux femmes, à la différence de ce qui se passe chez Tertullien. Les circonstances et la situation des auteurs dans leur communauté expliquent en partie ces orientations différentes. Effectivement, le traité sur le voile des vierges résulte d'une polémique à l'intérieur de la communauté carthaginoise ; à l'époque de Cyprien, les problèmes

prioritaires, ceux qui émergent de sa correspondance, sont liés aux conséquences de la persécution. On remarquera cependant que le discours de Cyprien présente déjà ces caractéristiques dans l'*Ad Quirinum*. Rien ne permet de dater cette œuvre : elle est en général placée au début de l'épiscopat de Cyprien⁴⁶, mais cette datation s'est imposée faute d'éléments réellement contraignants. Il suffit cependant de noter que, dans la lettre à Quirinus qui précède le livre 3, le traité n'est pas présenté comme une réponse à un problème disciplinaire particulier. Par son propos (un manuel général de discipline) et par sa forme (un florilège de textes scripturaires énonçant la norme du comportement chrétien), un tel texte constituait le cadre idéal pour accueillir des discours destinés à des catégories spécifiques de la communauté. Or on y trouve peu de prescriptions de ce genre, le propos est au contraire très englobant. « Nous », *fidelis* servent le plus souvent à désigner les destinataires des prescriptions. Beaucoup de prescriptions sont formulées au masculin, mais elles visent évidemment aussi les femmes puisque l'élément mis en avant, c'est la capacité à garder la grâce reçue : *baptizatus* (III, 25 ; 27), *eum qui fidem consecutus est* (11), *ei qui in Deum deliquerit* (28) par exemple. Cyprien a d'ailleurs conscience de ce que la grammaire peut avoir d'excluant. Quand il commente Ap 14, 4 (*hi sunt qui cum mulieribus se non coinquauerunt : uirgines enim permanserunt*), il trouve dans la Genèse un appui exégétique pour remotiver une règle traditionnelle de la grammaire latine :

Car ce n'est pas seulement aux hommes que le Seigneur a promis la grâce de la continence en oubliant les femmes, mais puisque la femme est une part de l'homme et qu'elle a été prise et formée à partir de lui, presque toujours dans l'Écriture, Dieu parle au premier créé, parce qu'ils sont deux en une seule chair et que quand il parle à l'homme, il fait allusion aussi à la femme⁴⁷.

- 27 De fait les rubriques imposant des règles spécifiques aux femmes sont peu nombreuses. On en trouve trois⁴⁸. Le dossier sur la toilette (36) est un cas intéressant car Cyprien reprend les citations dans son traité sur la tenue des vierges. La manière dont est formulée la rubrique illustre bien la perspective dans laquelle Cyprien conçoit ce type de prescriptions : les femmes ne doivent pas se parer de manière mondaine (à entendre comme signifiant « à la manière du monde » : *mulierem ornari saeculariter non debere*). L'adverbe *saeculariter* montre que la tenue des femmes est traitée comme un élément parmi d'autres dans un comportement qui doit actualiser le détachement par rapport au monde que marque le baptême. Les dossiers de l'*Ad Quirinum* témoignent, et cela n'a rien de surprenant, du fait que les prescriptions disciplinaires adressées aux femmes empruntées à Paul sont importantes pour réglementer la vie dans l'Église. Mais le faible nombre de ces dossiers montre bien qu'un discours fonctionnant sur ces distinctions n'était pas senti comme un biais pertinent quand il s'agit de décrire le comportement chrétien, Cyprien préférant insister sur la transformation qui anime tout fidèle ou formuler dans cette perspective les prescriptions spécifiques⁴⁹.
- 28 L'effort persévérant de chacun peut l'amener à atteindre des degrés de sainteté plus grands, mais Cyprien souligne soigneusement qu'il y a entre ces chrétiens et les chrétiens « ordinaires » une différence de degré, non de nature. Vierges et martyrs sont dignes d'admiration non seulement parce que les premières ont « vaincu la chair »⁵⁰ ou que les seconds sont restés fidèles à leur foi jusqu'à la mort, mais d'abord parce qu'ils réalisent de manière exemplaire ce qui est demandé à tous. Le seul traité que Cyprien adresse à des femmes, celui sur la tenue des vierges, débute par un éloge général de la *disciplina*, explicitement adressé à tous⁵¹, qui dessine la perspective dans laquelle doivent être entendues les recommandations aux femmes qui ont choisi ce genre de vie. On y retrouve les idées essentielles de Cyprien sur la conversion, en particulier une habile utilisation du

dossier 27 de l'*Ad Quirinum* III : le baptisé peut perdre la grâce reçue s'il ne conserve pas l'innocence⁵². Les prescriptions que Cyprien adresse aux vierges découlent de celles qui valent pour tout chrétien :

Il n'est pas digne d'un chrétien, à plus forte raison d'une vierge d'attacher de l'importance à la gloire et au prestige de la chair, il convient seulement de rechercher la parole de Dieu, d'embrasser les biens qui subsisteront pour l'éternité⁵³

- 29 De manière significative, Cyprien reprend l'épisode des anges apostats, mais ne le met pas en relation avec la culpabilité des femmes et leur responsabilité dans la dégradation de l'état originel, idée essentielle chez Tertullien. L'allusion aux anges apostats lui permet simplement de montrer l'origine diabolique des parures et des soins de beauté, comme de tout ce qui altère la nature.
- 30 Cyprien écrit un traité sur la tenue des vierges, qui débute par un éloge de la *disciplina* qui vaut pour tous, et non un traité sur la toilette des femmes, alors même qu'il s'inspire clairement de l'ouvrage de son prédécesseur ; il y a là un changement d'orientation notable. Pour Tertullien, la création et l'état primordial servent de critère d'appréciation en matière disciplinaire. C'est dans le cadre général d'un mouvement défini comme fidélité à l'ordre de la création et retour à cet état qu'apparaît comme légitime un discours adressé spécifiquement aux chrétiennes. Cyprien insiste sur la grâce reçue et c'est dans leur rapport à la foi (respect ou non des commandements) qu'il juge les chrétiens. Les images qui disent ou non la transformation et l'actualisation de celle-ci dans la conduite passent au premier plan de son discours et relèguent au second plan les autres distinctions.

NOTES

1. Le fait que certains écrits de Cyprien s'inspirent de ceux de Tertullien légitime également l'étude conjointe des deux auteurs. Les titres en témoignent : ainsi au *De patientia* de Tertullien répond le *De bono patientiae* de l'évêque de Carthage. Le *De habitu uirginum* de Cyprien s'inspire du *De cultu feminarum* de Tertullien dont le titre originel devait comporter *habitus*, d'après M. Turcan qui s'appuie sur un passage du *De oratione* 20 et sur le titre de la première partie dans les *recentiores*, *De habitu muliebri* (Tertullien, *La toilette des femmes*, Paris, 1971, SC 173, p. 28). Le passage de Tertullien au montanisme s'est accompagné d'une exacerbation de ses positions rigoristes en matière disciplinaire, mais pas d'un bouleversement total de ses conceptions. Voir par exemple sur le mariage l'article de M. Turcan, « Le mariage en question ? Ou les avantages du célibat selon Tertullien », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Rome, 1974, p. 711-720, spé. p. 718. L'étude K. De Brabander, *Le retour au paradis. La relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, Turnhout, 2007, montre que la valeur que Tertullien accorde à l'ascèse sexuelle doit être d'abord comprise en fonction de sa théologie du baptême et de ses conceptions anthropologiques.

2. Par exemple chez Tertullien : *De pudicitia* 20, 7 ; chez Cyprien : *Ad Quirinum* III, 11.

3. L'orientation théologique qui essaie de préciser la place dévolue aux femmes dans le plan divin semble dominante et elle est même parfois présentée comme seule pertinente, par exemple

dans l'article de J. Alexandre, « Tertullien et la différence sexuelle », dans *Les Pères de l'Église et les femmes*. Actes du colloque de La Rochelle, les 6 et 7 septembre 2003, s. l., 2003, p. 80 et 98.

4. G. D. Dunn, « Widows and Other Women in the Pastoral Ministry of Cyprian of Carthage », *Augustinianum* 45 (2005) p. 305 : « One would not say that women were excluded from being the recipients of Cyprian's comments, they were just not included. In other words, they were overlooked and forgotten. »

5. En particulier dans ses traités sur le mariage, sur le voile des vierges, sur la toilette des femmes ou dans son traité sur la prière.

6. Certaines sont classiques : images qui disent le passage de l'ombre à la lumière ou la purification par exemple ; d'autres sont proprement scripturaires, en particulier pauliniennes (homme terrestre/homme céleste ; vieil homme/homme nouveau).

7. *De baptismo* 5, 7 (tr. R. F. Refoulé, Paris, 1952, SC 35). Sur l'idée qu'Adam et Ève étaient vierges et n'éprouvaient aucun désir, voir F. Chapot, *Virtus ueritatis. Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Paris, 2009, p. 42.

8. *De monogamia* 5, 3.

9. Pour une étude de *De baptismo* 5, 7 et de *De exhortatione castitatis* 1, 3, voir P. Mattei, « Adam posséda-t-il l'Esprit ? Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon Tertullien », *Revue des études augustiniennes* 29 (1983) p. 27-38, qui montre que la pensée de Tertullien intègre l'idée d'un progrès de l'histoire : ce retour à l'origine est une restauration *in melius*.

10. *De cultu feminarum* I, 1, 3 (tr. M. Turcan, Paris, 1971, SC 173).

11. *De exhortatione castitatis* 1, 3-4 (tr. J.-C. Fredouille, Paris, 1985, SC 319).

12. L'idée est développée par E. Zocca, *Dai « Santi » al « Santo ». Un percorso storico-linguistico all'idea di santità (Africa romana, secc. II-V)*, Roma, 2003, p. 145-146.

13. Voir par exemple *De cultu feminarum* II, 1, 1 ; 8, 1-2 ; *De monogamia* 10, 7. Ce point a été souligné à plusieurs reprises, en particulier dans des études qui se proposaient de réexaminer les idées de Tertullien sur les femmes en insistant sur le système théologique dans lequel s'inscrivent ses propos, voir par exemple F. Forrester Church, « Sex and Salvation in Tertullian », *The Harvard Theological Review* 68 (1975) p. 83-101 ; M. Turcan, « Être femme selon Tertullien », *Vita Latina* 119 (1990) p. 15-21 ; E. Schulz-Flügel, « Tertullian und das 'Zweite Geschlecht' », *Revue des études augustiniennes* 42 (1996) p. 3-19.

14. Les chrétiens y revêtiront la condition des anges, cf. *Ad uxorem* I, 1, 4 ; *De cultu feminarum* I, 2, 5 ; *Aduersus ualentinianos* 32, 5. Sur la vie angélique, voir K. De Brabander, *op. cit.*, p. 290-296.

15. *De cultu feminarum* I, 1, 1 (tr. M. Turcan).

16. F. F. Church, *art. cit.*, p. 86-87.

17. F. Chapot, *op. cit.*, p. 40.

18. Voir la remarque de M. Turcan, *éd. cit.*, p. 42, n. 1.

19. *De cultu feminarum*, I, 1, 1-2 (tr. M. Turcan). Voir aussi *Aduersus Marcionem* II, 11, 1.

20. Tributaire du livre d'Énoch, Tertullien voit dans ces anges les fils de Dieu de Gn 6, 1-4, cf. *De cultu feminarum* I, 2, 1-4 ; *De uirginibus uelandis* 7, 4.

21. *De uirginibus uelandis* 7, 7 (tr. P. Mattei, Paris, 1997, SC 424).

22. *De uirginibus uelandis* 11, 4 (tr. P. Mattei).

23. *De anima* 36, 4.

24. *De uirginibus uelandis* 10, 5.

25. *Aduersus Marcionem* V, 8, 2 (tr. R. Braun, Paris, 2004, SC 483).

26. Voir par exemple *De uirginibus uelandis* 4, 2 ; 4, 7 ; 5, 1.

27. *De uirginibus uelandis* 7, 2-3 (tr. P. Mattei).

28. *De uirginibus uelandis* 9, 3-4 (tr. P. Mattei).

29. Cf. *De uirginibus uelandis* 13. Voir aussi le portrait qu'il en dresse en 3, 3.

30. Voir l'introduction d'Eva Schulz-Flügel, dans *Tertullien, Le voile des vierges*, Paris, 1997, SC 424, p. 79-80.
31. *De uirginibus uelandis* 16, 6 (tr. P. Mattei). Cf. *Ad uxorem* I, 4, 4 ; *De oratione* 22, 9 ; *De exhortatione castitatis* 13, 4.
32. *Ad uxorem* I, 4, 3 (tr. C. Munier, Paris, 1980, SC 273 ; « elle » renvoie à la concupiscence de la chair [*carnis concupiscentia*]).
33. *Ad uxorem* I, 4, 6 (tr. C. Munier ; « elle » renvoie à la concupiscence du siècle [*saecularis concupiscentia*]).
34. *De exhortatione castitatis* 12, 1 (tr. J.-C. Fredouille).
35. *De dominica oratione* 12 (tr. M. Réveillaud, *Saint Cyprien, L'oraison dominicale*, Paris, 1964).
36. Voir aussi *Ad Quirinum* III, 27 : *Baptizatum quoque gratiam perdere quam consecutus sit, nisi innocentiam seruet* (éd. R. Weber, Turnhout, 1972, CCL 3).
37. *Ad Donatum* 5 (tr. J. Molager, Paris, 1982, SC 291).
38. *Ad Donatum* 14 (tr. J. Molager).
39. Pour reprendre une expression d'E. Zocca, *op. cit.*, p. 160 et 177-178. Comme elle le montre bien, une telle conception a des implications ecclésiologiques essentielles, qui gouvernent toute l'œuvre de Cyprien, au point qu'il est possible de paraphraser une expression célèbre de l'évêque de Carthage : *extra ecclesiam nulla sanctitas* (p. 154 ; voir aussi p. 172 et 187).
40. S. Deléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979.
41. Ainsi que Cyprien l'explique dans la lettre à Quirinus qui précède le livre 3 : *ut ad instruendum te exciperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia* (éd. R. Weber).
42. *De dominica oratione* 11 (tr. M. Réveillaud). Il ne s'agit donc pas seulement de morale sexuelle comme l'écrit M. Réveillaud, *éd. cit.*, p. 175.
43. *De dominica oratione* 17 (tr. M. Réveillaud).
44. A. P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen, 1970, p. 201, 225-226, note que Cyprien est dans la lignée de Tertullien lorsqu'il donne une valeur péjorative à *saeculum* et à *mundus* (ainsi qu'aux mots de la même famille), mais que leur valeur péjorative se trouve chez lui renforcée parce qu'il les oppose plus systématiquement que Tertullien à ce qui est « divin », « céleste », « spirituel ».
45. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire, comme le fait G. D. Dunn, *art. cit.*, que les femmes ne sont pas comprises parmi les destinataires des ouvrages de Cyprien. G. D. Dunn reconnaît que du point de vue théologique, l'égalité est parfaite entre hommes et femmes (p. 298), mais conclut que la pratique ne le manifeste pas (p. 299).
46. Voir par exemple la notice de H. Gülzow, in K. Sallmann (ed.), *Nouvelle histoire de la littérature latine, IV. L'âge de transition. De la littérature romaine à la littérature chrétienne de 117 à 284 après J. C.*, version fr. sous la direction de F. Heim, Turnhout, 2000, p. 620.
47. *De habitu uirginum* 4.
48. Outre III, 36 : III, 46 (les femmes ne doivent pas prendre la parole à l'Église) et III, 90 (l'épouse ne doit pas quitter son mari). Il faut ajouter deux dossiers qui ont pour objet le groupe particulier formé par les veuves : III, 74 sur la considération dont jouissent les veuves et III, 113 sur la protection dont doivent bénéficier veuves et orphelins. Il y a un dossier sur la toilette des hommes, III, 84 (*Non uellendum* [Lv 19, 27]), qui est utilisé dans le *De lapsis* 30.
49. Dans un autre article que celui que nous avons cité plus haut, « Cyprian and Women in a Time of Persecution », *The Journal of Ecclesiastical History* 57 (2006) p. 205-225, G. D. Dunn remarque ainsi que, lorsque Cyprien critique la toilette des Carthagoises dans le *De lapsis* 6, c'est pour donner un exemple (il en cite d'autres) des manquements à la *disciplina* dont se sont rendus coupables les chrétiens dans les temps qui ont précédé la persécution (p. 215 et 224).
50. *De habitu uirginum* 21.
51. *De habitu uirginum* 2.

52. *De habitu uirginum* 2 : citation de Jn 5, 14 et allusion à 1 Co 3, 16-17.

53. *De habitu uirginum* 6.

RÉSUMÉS

Les discours adressés aux chrétiennes occupent une place différente chez Tertullien et Cyprien, deux représentants de la première littérature chrétienne : destinataires privilégiées de Tertullien, elles semblent oubliées par l'évêque de Carthage. La manière dont les deux Carthaginois parlent du chemin que doit suivre le chrétien explique en partie cette différence. Tertullien lie conversion et prise de conscience par les femmes de leur condition, ce qui justifie des prescriptions spécifiques ou motive tout particulièrement l'observation de normes qui valent pour tous. Chez Cyprien, la vie des chrétiens est également placée sous le signe de la tension, mais il s'agit avant tout de garder et d'accroître la grâce reçue. Son discours insiste sur la nouvelle condition du chrétien, reléguant au second plan les autres distinctions.

The investigation centres on a comparison of Tertullian's attitudes toward women with those of Cyprian of Carthage. While women are often addressed as recipients or referred to in Tertullian's works, they seem to be forgotten by the bishop of Carthage. The way the two north African writers speak of the path of conversion can explain why we sense less of a concern with women in Cyprian's works. Tertullien makes a connection between conversion and their natural status ; it is a reason why women are singled out et why he offers to them specific instruction and spiritual guidance, even if he does not apply a double standard in matters of ethical behaviour. Cyprian focused on the integrity of the faith of the new Christians, on the importance of preserving the prescriptions of the Lord. He is concerned with their commitment in their new life, which seems to be the only relevant category.

INDEX

Mots-clés : conversion, Cyprien, femmes, Tertullien

Keywords : Cyprian, Tertullian, women

AUTEUR

LAETITIA CICCOLINI

MCF Université Paris IV, Institut d'Études Augustiniennes (UMR 8584)