

Le baptême à Rome au III^e siècle: au seuil de l'affirmation du mono-épiscopat¹

L'évocation de la divergence baptismale du III^e siècle, confronte immédiatement nos esprits avec deux des personnages majeurs de l'histoire de l'Église de cette époque: Cyprien de Carthage et Étienne de Rome. On peut même être tenté de réduire cette querelle à l'affrontement crispé de ces deux caractères forts et déterminés... Cependant, les raisons de cet affrontement sont évidemment plus profondes.

Le mono-épiscopat à Rome, un cas singulier

L'horizon dans lequel s'inscrit l'affaire de la reconnaissance du baptême des hérétiques est celui de l'affirmation d'un modèle d'Église, celui du mono-épiscopat². La condition cosmopolite de la

¹ Ce texte est un extrait d'une thèse présentée le 5 Octobre 2004 avec le titre *La valeur du baptême en dehors de l'Église. Une étude sur la reconnaissance du baptême entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe* pour l'obtention du Doctorat conjoint en histoire des religions et anthropologie religieuse (Sorbonne-Paris IV) et en théologie (Institut Catholique de Paris), sous la direction de Monsieur le Professeur Jean-Claude FREDOUILLE pour Paris IV et Monsieur le Professeur Hervé LEGRAND pour l'Institut Catholique de Paris. La thèse doit paraître dans le courant de l'année 2006.

² Cf. Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995); Georg SCHÖLLGEN, «Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986) 146-151; IDEM, «Hausgemendein, oikos-Ekklesiology und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung», *JAC* 31 (1988) 74-90; Ernst DASSMANN, «Hausgemeinde und Bischofsamt», *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag* JAC.E 11 (Münster, 1984) 82-97.

capitale de l'empire romain avait favorisé l'essor d'une Église romaine primitive fondée sur un système de communautés domestiques³, situation remontant aux commencements de la présence chrétienne à Rome⁴. Ces communautés ont dû connaître aussi des formes inspirées des écoles philosophiques gréco-romaines⁵. La controverse pascalle témoigne de la complexité du tissu ecclésial à Rome au II^e siècle et début du III^e siècle. Les différentes origines des écoles-communautés et leurs influences ont géré des différences pratiques, liturgiques et disciplinaires.

³ Peter Lampe définit cette cellule domestique ainsi: «...wir definieren Hausgemeinden (= gottesdienstliche Gemeinschaft in einem Hause) als eine Gruppe, die zugleich eine bestimmte Ämterordnung (mit Presbytern und Diakonen) aufweist. Dass das unmöglich ist, lehren die neutestamentlichen Gottesdienstversammlungen der ersten Generation, die dann nicht als «Hausgemeinden» zu bezeichnen wären.» – cf. Peter LAMPE, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, t. 2, n.° 18 (Tübingen, 1989²) 320. Allen Brent considère le concept judicieux mais insuffisant pour montrer la complexité de l'Église romaine, il critique Lampe en disant: «The household image was only one of a number of images evoked about these communities in those who stood outside of them. Lampe is aware of other images such as philosophical school (διδασκαλεῖον), or a cultic group (θιάσος) can also apply. Moreover, he finds the concept of «house-community» barely adequate, since, for the second century, it requires qualifying with the presence of office holders called ἐπισκόποι-πρεσβύτεροι and διακόννοι. As such the definition would exclude first century communities without such an official ministry.» – cf. Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995) 402. Sur l'importance des communautés domestiques dans l'essor du christianisme primitif cf. Rafael AGUIRRE, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo», *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 27-51; Ernst DASSMANN, «Hausgemeinde und Bischofsamt», *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag* JAC.E 11 (Münster, 1984) 82-97; Marlis GIELEN, «Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986) 109-125; Franz LAUB, «Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese – ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums», *Münchener Theologische Zeitschrift* 37 (1986) 249-271.

⁴ Cf. Peter LAMPE, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Tübingen, 1989²); Georg SCHÖLLGEN, «Hausgemeinden, oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung», *JAC* 31 (1988) 74-90; H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1981); IDEM, «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», *Münchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981) 1-15.

⁵ D'après Allen Brent, les écoles philosophiques avaient beaucoup d'éléments qu'on retrouve dans ces communautés romaines: «Thus the character of a house-community resembling a Greek philosophical school is well represented by the

Cette réalité ecclésiale multiforme se manifeste dans la controverse pascale entre les communautés asiatiques et Victor de Rome. De fait, cette polémique autour de la date de célébration de Pâques montre l'existence à Rome de plusieurs groupes, qui célèbrent Pâques à différentes dates, à cause d'une interprétation différente de la Tradition⁶. La manière dont le conflit a été dépassé nous montre que les écoles-communautés manifestaient visiblement leur communion par le *fermentum*, l'échange du pain eucharistique⁷; en

community of Justin Martyr meeting «in the dwelling of a certain Martin, by the bath of Timothy.» Justin Martyr's school, whether disputing with Trypho at Ephesus or teaching at Rome (*Dial.* 1,2; 3,1; 9,1), became the *locus* also for the liturgy the gathered church (I *Apol.* 65 and 66). There was no wider, central meeting place for this and other communities. This is the clear conclusion of the negative archaeological evidence where there are no examples of either separate church buildings, or indeed rooms in private houses, set aside exclusively for worship. (...) Justin's house-community and school are the ἐκκλησία in the place of their gathering. (...) It is not insignificant in this context that Justin's famous description of the Eucharist calls the president by the term ὄπρoεστῶς which is used most frequently in Diogenes for the head or founder of a philosophical school. Thus is arguable that he who celebrates Justin's Eucharist is regarded more like the founder of a philosophical school, and derives his presidency from that fact rather than from hierarchically-conceived authority. (...) Furthermore, cultic functions associated with the *paterfamilias* were also exercised by the πρoεστῶς as head of the school. A Christian community organized on the pattern of a philosophical school, however perverse some of the analogies might be, could therefore *have* its cultic moments.» – cf. Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995) 404. À ce sujet cf. aussi Gustave BARDY, «Les écoles romaines au second siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 28 (1932) 501-532; George LA PIANA, «The Roman Church at the End of the Second Century», *Harvard Theological Review* 18 (1925) 201-277; Noële MAURICE-DENIS et Robert BOULET, «Titres urbains et communauté dans la Rome chrétienne», *La Maison-Dieu* 36 (1953) 14-32.

⁶ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* V, 23, 1-24, 9 (SC 41, 66-69). Dans sa présentation du problème, Eusèbe montre Victor, déjà, comme un évêque du IV^e siècle et la controverse pascale à Rome comme une affaire avec les diocèses asiatiques, alors que la question semble se manifester au niveau de l'Église à Rome. À ce sujet A. Brent affirme: «Eusebius has once again been victim in this passage to his ideology which negates any idea of historical development, and assumes that the Church Order of the fourth century was unchanged since the time of the apostles.» Cf. Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995) 413; James F. McCUE, «The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of Development of Dogma», *Theological Studies* 25 (1964) 161-196.

⁷ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* V, 24, 14-15 (SC 41, 70-71). À ce sujet, A. Brent propose: «Clearly the Eucharist could not have been sent by Victor to the dioceses of Asia Minor, and the practice must refer to the various house-schools into which the Roman Church was fractionalized.» – cf. Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century Communities in Tension before the*

plus de la variété des groupes, avec leurs pratiques et leurs coutumes différentes, la controverse dévoile l'organisation relativement autonome de chaque groupe qui avait d'autres figures d'autorité que l'évêque, ou même que les presbytres, quoique leur rôle était toujours de présider à l'école-communauté. Ce modèle d'Église est mis en cause par l'émergence du modèle du mono-épiscopat.

Le mono-épiscopat va s'affirmer dans le cadre d'une mise en valeur du patronat dans la société romaine⁸. Le patronat était une relation entre personnes de statut social inégal fondée dans une éthique de réciprocité⁹. La figure de l'évêque va s'établir dans les communautés chrétiennes à partir de ce type de relation¹⁰ où, aux dons et biens accordés par l'évêque, les chrétiens devaient répondre par une fidélité envers lui et la communauté. Cependant, le système du patronat chrétien s'est établi plus rapidement dans les autres villes qu'à Rome. En fait, la différence de contexte socio-religieux¹¹ obligeait celui qui voulait devenir l'unique évêque de Rome à agir

Emergence of a Monarch-Bishop (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995) 415; IDEM, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian* (E. J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999) 314; Peter LAMPE, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen, 1989²) 324-325.

⁸ Cf. Richard P. SALLER, *Personal patronat under the early empire* (Cambridge University Press, 1982).

⁹ Cf. *Ibidem* 8; Charles BOBERTZ, *Cyprian of Carthage as Patron: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa* (Dissert. Yale University, 1988); IDEM «Patronat Networks and the Study of Ancient Christianity», *Studia Patristica* 24 (1993) 20-27; Carole E. STRAW, «Cyprian and Mt 5: 45: the Evolution of Christian Patronat», *Studia Patristica* 18/3 (1989) 329-339.

¹⁰ Cf. Charles BOBERTZ, «Patronat Networks and the Study of Ancient Christianity», *Studia Patristica* 24 (1993) 21; Carl. A. VOLZ, *Pastoral Life and Practice in the Early Church* (Minneapolis 1990); P. ALLEN et W. MAYER, «Through a Bishop's Eyes: Towards a Definition of Pastoral Care in Late Antiquity», *Augustinianum* 40 (2000) 345-397; W. MAYER, «Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch», *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 58-70; Geoffrey D. DUNN, «The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry», *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana Roma, 3-5 maggio 2001* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002) 235-257.

¹¹ Cf. J. Patout BURNS, «Social Context in the Controversy between Cyprian and Stephen», *Studia Patristica* 24 (1993) 38-44. Geoffrey Dunn, suivant Serge Lancel, souligne l'impact du contexte social dans l'émergence des sièges épiscopaux dans l'Afrique romaine et son influence dans les rapports établis entre évêques – cf. Geoffrey D. DUNN, «The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry», *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana Roma, 3-5 maggio 2001* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma

d'une manière différente d'autres évêques comme Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée, qui pouvaient se comporter selon les règles d'un sorte de patronat chrétien, dans des villes au peuplement chrétien moins nombreux et moins hétéroclite.

La position d'Étienne de Rome favorable à la reconnaissance du baptême des hérétiques a pour cadre le développement du mono-épiscopat et son acceptation par la communauté romaine: le type de relations établies entre les groupes chrétiens devait être assez lointain du patronat chrétien. Un des moments aigus de ce processus a été, semble-t-il, la crise et le schisme déclenchés par la polémique autour de Novatien et de l'élection de Corneille comme évêque de Rome. L'attention à cette circonstance est nécessaire pour comprendre le modèle ecclésiologique qui soutient la position d'Étienne et de l'Église romaine pendant la polémique avec Cyprien de Carthage et les évêques d'Asie mineure, en particulier Firmilien de Césarée en Cappadoce.

La dissidence de Novatien et la façon dont Corneille a essayé de résoudre le problème, montrent les limites du modèle ecclésiologique du mono-épiscopat interprété dans le cadre du système du patronat. L'affrontement entre Cyprien de Carthage et Étienne de Rome, au sujet de la reconnaissance du baptême des hérétiques, va nous montrer le choc entre deux manières d'interpréter le modèle du mono-épiscopat et, par là, deux manières même de justifier et d'appliquer la discipline de l'Église, ainsi que de comprendre les sources de légitimation de l'Église et de son autorité.

La question d'un second baptême était déjà présente dans l'Église romaine avant la polémique d'Étienne avec Cyprien et Firmilien de Césarée en Cappadoce, ainsi que la question d'une admission dans la communion de l'Église catholique des ministres ordonnés en deuxième et troisième nocés¹². Toutefois, à cette époque la polémique n'avait pas encore pris toute son ampleur, ni l'allure dramatique et l'importance qu'elle a eue pour l'histoire postérieure de l'Église. C'est dans les frémissements de la tempête de la crise novatienne que la crise baptismale se réveille; la question était: comment recevoir les hérétiques qui ont été baptisés hors de

2002) 252-253; Serge LANCEL, «Évêchés et cités dans les provinces africaines (III^e-IV^e siècles), *L'Afrique dans l'Occident romain, I^{er} siècle av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.* [Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (3-5 décembre 1987)] (École française de Rome, Rome, 1990) 273-290.

¹² Cf. HIPPOLYTE, *Philosophoumena* IX, 12 (PG 16, col. 3385 et col. 3388).

la grande Église, et par conséquent comment savoir si le baptême des hérétiques était ou non un vrai baptême. À Rome, la réponse et la pratique étaient d'admettre ceux qui étaient venus de l'hérésie par une imposition des mains. Cependant, les réactions à cette pratique, et la manière dont Étienne a cherché à l'imposer, nous amènent à cerner de plus près les enjeux de cette polémique du point de vue de l'Église de Rome.

Une première précision s'impose: l'Église de Rome comprend son rôle autrement qu'il n'est compris par les autres Églises. Ce constat est nécessaire pour saisir les enjeux théologiques de cette querelle.

La pratique baptismale romaine, affirmation de la prééminence de l'Église de Rome

L'ambiguïté caractérise le rôle qu'a joué l'Église de Rome dans ses rapports avec les Églises du troisième siècle, notamment si nous prenons le *corpus* cyprienique comme source pour analyser la question. D'un côté, nous avons la reconnaissance des personnages de l'Église romaine et le respect manifesté envers eux, notamment à l'égard des évêques reconnus de cette Église – Corneille, Lucius¹³ –, même si nous croyons que ces références ont toujours pour rôle, dans la pensée de Cyprien, de soutenir la légitimité du choix du peuple et la valeur du rôle épiscopal dans le contexte de la vie des communautés. D'un autre côté, nous avons toute la polémique avec Novatien: le presbytre romain n'a pas été accepté dans ses revendications et s'est fait condamner par presque toutes les Églises; mais la polémique avec Étienne s'est développée d'une façon singulière. Cette polémique nous donne même un bon aperçu de l'ambiguïté que le rôle de Rome peut revêtir.

L'insuffisance des sources littéraires, presque inexistantes du côté romain, fait que notre connaissance de cette question reste lacunaire et sujette à des conjectures et des hypothèses. En effet, nous ne connaissons les positions et affirmations romaines qu'indirectement. Toutefois, cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'existence de ce problème impliqué dans la querelle baptismale et d'en tenir compte.

¹³ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 68, V, 1 (CCSL III C 468, 103-110) e.g.

Nous croyons, pourtant, qu'il y a une affirmation et une reconnaissance progressives d'une certaine prééminence de l'Église de Rome sur les autres Églises et communautés. Cette prééminence est assumée par l'Église romaine, notamment par Étienne, et, dans un processus progressif, elle a été reconnue et acceptée par les autres Églises d'une façon qui ne fut pas toujours facile ou pacifique. En effet, même s'il faut tenir compte des distances géographiques et des circonstances locales, nous croyons assister à une sorte de phénomène d'élargissement de l'influence de l'Église romaine sur l'ensemble des Églises.

Au début de tous les événements qui ont accompagné la persécution de Dèce, nous trouvons déjà des indices qui peuvent nous faire penser à un certain poids de l'Église de Rome dans la vie des autres Églises¹⁴. S'agissant de la réception des *lapsi*, même Novatien affirme, à un moment donné, l'importance de Rome pour l'ensemble des Églises¹⁵.

Même dans les rapports de Cyprien avec Corneille nous avons des indices d'une prééminence de l'Église de Rome, notamment lors du schisme de Felicissimus¹⁶. En effet, c'est lors de cette affaire que Cyprien émit des affirmations dont la portée ecclésiologique peut nous conduire à déduire la prééminence de l'Église romaine. Ainsi, il commence par affirmer dans une lettre adressée au peuple, au sujet de cette même affaire de Felicissimus, que

Maintenant, ils offrent la paix ceux-là qui n'ont pas, eux mêmes, la paix, or ceux qui ont quitté l'Église ne peuvent pas ramener et accueillir de nouveau les *lapsi*. Dieu est un, le Christ est un, l'Église est une et le siège fondé sur Pierre, par la parole du Seigneur, est un aussi. On ne peut pas établir un nouvel autel et un nouveau sacerdoce à la place d'un sacerdoce et d'un autel uniques déjà existants. Celui qui recueille ailleurs dissipe. C'est un adultère, une impiété et un sacrilège que d'instituer quelque chose par pure folie humaine en violant les dispositions divines¹⁷.

¹⁴ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 8 (CCSL III B 40-43).

¹⁵ Cf. NOVATIEN, *Epistula*. 30, III, 3 (CCSL III B 142, 62-69).

¹⁶ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula*. 59 (CCSL III C 336-373).

¹⁷ IDEM, *Epistula* 43, V, 1-2 (CCSL III B 205, 87-94): «pacem nunc offerunt qui ipsi non habent pacem nec ecclesiam lapsos reducere et reuocare permittunt qui de ecclesia recesserunt. Deus unus est et christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini uoce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium nouum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. Quisque alibi collegerit spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est quodcumque humano furore instituitur ut dispositio diuina uioletur».

Et plus tard, en réponse à une lettre de Corneille, Cyprien dénonce l'audace de ce groupe de Felicissimus qui a réussi à ordonner un pseudo-évêque par des hérétiques au point d'aller à Rome apporter des lettres de communion à Corneille, à l'Église que l'évêque de Carthage appelle *ecclesiam principalem* et qu'il considère comme la source de toute l'unité épiscopale¹⁸.

Dans le cadre de l'affaire de Felicissimus et pendant la période de l'épiscopat de Corneille, Cyprien parle ainsi de l'Église de Rome comme ayant une sorte de prééminence. C'est aussi à cette période que, nous semble-t-il, doit se situer la première version du quatrième chapitre du traité *De Ecclesiae Catholicae Unitate*¹⁹.

Cette période où Cyprien considère le rôle de l'Église de Rome d'une façon favorable peut aller, à notre avis, jusqu'au début du

¹⁸ Cf. IDEM, *Epistula*. 59, XIV, 1-2 (CCSL III C 361-362, 392-398). Au sujet de l'expression *ecclesia principalis* nous avons divers travaux: cf. B. POSCHMANN, *Ecclesia Principalis. Ein kritisches Beitrag zu Frage der Primats bei Cyprian* (O. Bergmeyer, Breslau, 1933); Hugo KOCH, *Cyprian und der Römische Primat* (J.-C. Hinrich, Leipzig, 1910); Timotheus ZAPELENA, «Petrus origo unitatis apud S. Ciprianum», *Gregorianum* 15 (1934) 500-517; 16 (1935) 196-224; Jules LEBRETON, «Bulletin des Origines Chrétiennes – les origines de la primauté romaine», *Recherches de Sciences Religieuses* 21 (1931) 601-605; Jean LE MOYNE, «Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du *De unitate*, chapitre 4?», *Revue Bénédictine* 63 (1953) 70-115; Adrien DEMOUSTIER, «Episcopat et union à Rome selon Saint Cyprien», *Recherches de Sciences Religieuses* 52 (1964) 337-369; Jean COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église* (Les Éditions du Cerf, Paris, 1963) 97-99; R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church* (SCM Press, Bristol 1962) 153s; Ulrich WICKERT, *Sacramentum Unitatis* (Walter de Gruyter, Berlin, 1971) 108-134; M. BÉVENOT, «Primatus Petro datur: St. Cyprian on the Papacy», *Journal of Theological Studies* 5 (1954) 19-35; IDEM «Épiscopat et primauté chez saint Cyprien», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966) 176-185 ; Charles PIETRI, *Roma Christiana*, 301ss.

¹⁹ Cf. Maurice BÉVENOT, «Primatus Petro datur : St. Cyprian on the Papacy», *Journal of Theological Studies* 5 (1954) 19-35, repris d'une façon plus sommaire dans l'introduction à l'édition du CCSL – CCSL III 244-247 où il conclut: «The only alternative is that T.R. (Textus Receptus) is a revision of P.T. (Primacy Text), in which case P.T. was the original, dating from 251, and so was most probably revised by Cyprian himself in the heat of his controversy with Stephen of Rome. This would explain not only the appeal for unity so closely connected with *unum baptisma* in T.R., but also the elimination of the apparently papalist phrases which occur in P.T. As we know, it was episcopal authority that Cyprian derived from the *Tu es petrus* text (cf. *Ep.* 33, 1), and similarly, even long after him, *cathedra Petri* could be applied to any episcopal see, though Cyprian himself could recognize its special relevance to Rome (cf. *Ep.* 59, 14). *Primatus* too had not yet acquired its juridictional connotation, and he could use it side by side with the *par potestas* which he recognized in all the apostles. On the other hand, he no doubt had reason to eliminate both *primatus* and *cathedra Petri* from his text when Stephen was trying to impose his authority concerning the reception of converted heretics into the Church», *ibidem* 245.

ministère d'Étienne. En effet, dans la lettre adressée à Étienne au sujet de l'évêque Marcianus d'Arles²⁰, Cyprien paraît faire appel à l'évêque de Rome pour déclencher les mécanismes de destitution d'un évêque schismatique/hérétique par sa communauté²¹. Cependant, cet appel de Cyprien nous paraît déjà faire partie de la polémique, car l'évêque de Carthage rappelle à Étienne qu'il doit se situer dans la lignée de ses prédécesseurs, Corneille et Lucius, qui ont donné la preuve de leur intégrité par leur martyre mais aussi par la façon dont ils ont réglé la question des *lapsi*²².

C'est à partir de cette époque que les événements se précipitent à cause de la réception des hérétiques dans l'Église de Rome par Étienne. Cyprien commence par lui envoyer, à propos de la question du baptême des hérétiques, les conclusions d'un premier concile qui avait eu lieu à Carthage au printemps de 256. Les conclusions ont été envoyées à Étienne²³, accompagnées d'autres documents concernant le sujet²⁴, dans une procédure peut-être semblable à celle qui a mené les évêques africains à communiquer à Rome les résultats de leur concile au sujet de la réglementation de la question des *lapsi*²⁵. Cet ensemble de lettres – *Epistulae* 70, 71, 72 – paraît être antérieur à la montée de l'agressivité dans la polémique, mais il nous transmet déjà l'argumentation de l'Église africaine en ce qui concerne le baptême et la réception des hérétiques au sein de l'Église. Ces lettres nous font aussi percevoir un changement dans la façon dont Cyprien considère Étienne, ce qui a pu l'amener à repenser le rôle de l'évêque de Rome dans le contexte ecclésial.

En effet, dans cet ensemble de lettres nous trouvons des critiques explicites de la pratique d'admettre les hérétiques sans les avoir

²⁰ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 68 (CCSL III C 463-468). Selon la chronologie établie par Clarke, cette lettre aurait dû être écrite aux environs de 254/255 et avant *Epistula* 67 (CCSL III C 446-462) – cf. G. W. CLARKE, *The Letters of Cyprian*, vol. 4 (Newman Press, New York, 1989) 159.

²¹ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 68, II, 1 (CCSL III C 464, 20-37); *Epistula* 68, III, 1 (CCSL III C 465, 41-48). Dans son commentaire de cette lettre, G. W. CLARKE affirme que son sujet est le devoir pastoral du collège épiscopal d'agir comme un ensemble; il ne s'agit pas des droits de primauté du siège de Rome – cf. G. W. CLARKE, *The Letters of Cyprian* vol. 4 (Newman Press, New York, 1989) 161. Toutefois, cette lettre s'inscrit dans le déroulement de la polémique entre Cyprien et Étienne, en ayant comme arrière-plan deux façons de concevoir l'épiscopat, en particulier l'épiscopat romain.

²² Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 68, V, 1-2 (CCSL III C 468, 103-110).

²³ Cf. IDEM, *Epistula* 70 (CCSL III C 497-515).

²⁴ IDEM, *Epistula* 71 (CCSL III C 516-522) et *Epistula* 72 (CCSL III C 523-528).

²⁵ Cf. IDEM, *Epistula* 57 (CCSL III B 300-310).

baptisés²⁶ et des critiques voilées des prétentions de Rome d'imposer sa pratique et ses coutumes aux autres Églises. Un exemple de ces procédés employés par Cyprien pour critiquer les prétentions romaines se trouve dans la manière dont il commente un des textes qui justifient la primauté romaine – *Mt* 16,18 –; il le prend en considération, mais y ajoute l'exemple des relations de Pierre avec Paul lors de leur différend à propos de la dispute au sujet de la circoncision. De fait, dans la lecture cyprianique de cette polémique des premiers temps de l'Église, à Jérusalem, Pierre n'a revendiqué aucune primauté ou prééminence dans la discussion pour faire prévaloir ses points de vue; mais lui, sur qui l'Église est bâtie, a accueilli les raisons de Paul à cause de leur vérité et de leur justesse. D'où la conclusion de Cyprien: il ne faut pas s'attacher obstinément à ses propres idées mais, plutôt, faire nôtres les idées vraies et légitimes, même si elles viennent d'autrui²⁷.

La discussion paraît se borner à des arguments de nature théologique, toutefois, nous pensons qu'il y a également une forte composante d'éléments dus aux relations humaines dans tout le débat. C'est ainsi que nous pouvons remarquer une certaine personnalisation de la question dans les témoignages de Cyprien qui nous sont parvenus: l'évêque de Carthage s'adresse à Étienne, en louant son zèle et sa préoccupation pour l'intégrité de la foi mais, dans une probable allusion subtile et indirecte aux positions soutenues par Étienne vis-à-vis la reconnaissance du baptême des hérétiques, il reproche à l'évêque de Rome son obstination s'agissant de questions d'usages et de coutumes particulières²⁸.

C'est à partir des réactions d'Étienne à la réception de cet ensemble de lettres que les relations entre eux vont se dégrader dangereusement. C'est ainsi que Cyprien reproche à Étienne d'avoir accueilli et soutenu l'évêque Basilides, malgré les indices qui révélaient la légitimité des décisions prises par les communautés d'où Basilides venait²⁹. Cyprien va même plus loin, en affirmant que la faute était presque égale entre ceux qui sont coupables d'une faute passible de la destitution et ceux qui les approuvent³⁰, jusqu'à louer la décision et l'attitude des communautés de Léon, Astorga et Merida,

²⁶ Cf. IDEM, *Epistula* 72, I, 1 (CCSL III C 523, 3-15).

²⁷ Cf. IDEM, *Epistula*.71, III, 1 (CCSL III C 519-520, 51-63).

²⁸ IDEM, *Epistula* 72, III, 2 (CCSL III C 528, 75-79).

²⁹ Cf. IDEM, *Epistula* 67, V, 2-3 (CCSL III C 454-455, 106-118).

³⁰ Cf. *Ibidem* IX, 2 (CCSL III C 461, 192-203).

en Espagne, malgré le soutien accordé par Étienne aux prétentions des évêques déposés, Basilides et Martialis³¹.

Ce ne sont là que des indices, qui peuvent être interprétés différemment; mais dans la lettre de Cyprien à Pompeius³² et dans celle que Firmilien de Césarée en Cappadoce adresse à l'évêque de Carthage³³, on remarque un changement dans la manière de se référer à Étienne et d'apprécier ses attitudes. Ces deux lettres mettent l'accent sur des traits de la figure d'Étienne, comme la présomption et l'arrogance qui l'empêchent de reconnaître qu'un évêque, aussi, est toujours en train d'apprendre³⁴, ou encore l'autoritarisme auquel il paraît recourir pour faire valoir ses points de vue et imposer ses arguments³⁵. Cet entêtement d'Étienne, selon Firmilien, est un témoignage de la faiblesse de ses arguments³⁶ et le mène à couper les liens de communion avec les évêques africains et orientaux et à refuser d'accueillir une délégation carthaginoise envoyée par Cyprien³⁷, ce qui conduit l'évêque de Césarée en Cappadoce à conclure, à propos d'Étienne:

Est-ce garder l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix que de se retrancher de l'unité quand il s'agit de la charité, de se faire étranger à ses frères en tout et se de rebeller, avec une frénésie de discorde, contre le signe et le lien de la paix?³⁸

Par ce survol diachronique des rapports de Cyprien avec l'Église de Rome, notamment avec les évêques reconnus de ce siège, nous avons pu observer un changement dans l'attitude de Cyprien vis à vis de Rome. Les raisons de ce changement sont difficiles à évaluer, car nous n'avons que les affirmations d'un des polémistes, Cyprien. Selon Graeme Clarke, une certaine responsabilité de la rupture entre Rome et Carthage peut être attribuée à la facilité avec

³¹ Cf. *Ibidem* IX, 1 (CCSL III C 460-461, 184-192).

³² Cf. IDEM, *Epistula* 74, I, 1 (CCSL III C 563-564, 3-10).

³³ Cf. FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Epistula* 75 (CCSL III C 581-604).

³⁴ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 74, X, 1 (CCSL III C 576, 193-200).

³⁵ Cf. *Ibidem* I, 2-II, 2 (CCSL III C 564-565, 10-28); *Ibidem* VIII, 2-3 (CCSL III C 573-574, 149-165); FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Epistula*.75, II, 3-III, 1 (CCSL III C 583-584, 27-44).

³⁶ Cf. FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Epistula* 75, XXIV, 1-2 (CCSL III C 601-602, 450-464).

³⁷ Cf. *Ibidem*, XXV, 1 (CCSL III C 602, 473-484).

³⁸ *Ibidem*, XXV, 2 (CCSL III C 602, 484-487): «Hoc est seruasse unitatem spiritus in coniunctionem pacis, abscidere a caritatis unitate et alienum per omnia fraternibus facere et contra sacramentum et uinculum pacis furore discordiae rebellare».

laquelle Cyprien polémiquait³⁹; il considère aussi l'arrivée d'une lettre d'Étienne à Cyprien comme ayant pu déclencher la réaction que l'on trouve dans la lettre 74⁴⁰. Il y a dans cette lettre une évolution dans la façon dont l'Église de Rome conçoit sa mission et son rôle dans le contexte des Églises du troisième siècle⁴¹, c'est à dire, un rôle de prééminence qui, progressivement, s'imposera et se comprendra comme autorité.

C'est ainsi que, dans le développement de la polémique baptismale, la question de la prééminence romaine commencera à s'établir d'une façon plus ou moins impérative. Les arguments en faveur de cette «revendication» ne sont pas de nature géopolitique, même si nous pouvons remarquer l'importance de ces facteurs pour établir l'importance du rôle du siège romain⁴². L'argumentation est de nature plutôt théologique: on affirme le caractère décisif de la tradition pour résoudre l'affaire de la réception des hérétiques au sein de la grande Église, notamment pour justifier et imposer cette pratique à tout l'ensemble des Églises⁴³, ce qui a constitué une nouveauté mais qui, en même temps, a commencé à s'établir comme critère décisif pour une compréhension de la catholicité de l'Église.

Ainsi, malgré l'ambiguïté des affirmations que nous trouvons dans les sources disponibles au sujet de la place de l'Église de Rome dans l'ensemble des Églises et malgré la pauvreté des sources romaines à ce sujet pendant la polémique autour de la réception des hérétiques et schismatiques dans la grande Église, nous pensons pouvoir conclure que, quand la prééminence de l'Église romaine est comprise comme un service rendu aux autres communautés, elle est acceptée; par contre, lorsque cette même prééminence est invoquée pour imposer une volonté et une pratique aux autres Églises, elle provoque des conflits.

La pratique baptismale romaine appuyée sur l'autorité de la tradition

C'est à partir d'une notion de tradition que l'Église de Rome, et en particulier son évêque Étienne, a soutenu la reconnaissance du

³⁹ Cf. G.W. CLARKE, *The Letters of Cyprian* vol. 4 (Newman Press, New York, 1989) 221.

⁴⁰ Cf. *Ibidem* 234.

⁴¹ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* VII, 5, 4 (SC 41, 169).

⁴² Cf. H. MAROT, «Unité de l'Église et diversité géographique aux premiers siècles», *L'épiscopat et l'Église universelle* [dir. Yves CONGAR et B.-D. DUPUY] (Paris, 1962) 565-590.

⁴³ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 74, I, 2-II, 1 (CCSL III C 564-565, 10-21).

baptême des hérétiques. En effet, Étienne affirmait, d'après Cyprien de Carthage,

Lorsque quelqu'un vient à vous d'une quelconque hérésie, qu'on n'innove rien, qu'on applique seulement ce qui a été reçu. Qu'on leur impose les mains en signe de pénitence. Puisque, même les hérétiques ne rebaptisent pas ceux qui vont vers eux, mais les reçoivent seulement à la communion⁴⁴.

Des indices qui révélaient que l'on ne pouvait pas admettre l'innovation apparaissaient déjà dans l'Église de Rome car, si nous prenons en compte le témoignage de Novatien, il y avait, à propos de la question des *lapsi*, une préoccupation de ne rien innover, au moins avant le rétablissement de la normalité dans la vie des communautés⁴⁵. La notion de tradition implicite dans la formulation d'Étienne comporte aussi cette composante de ne rien innover, cependant les motifs sont différents. Dans cet appel à ne rien innover on trouve une justification d'ordre historique – *quod traditum est* –; et une autre qui s'appuie sur l'observation du contexte ecclésial romain – *cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum* –, d'où nous pouvons peut-être conclure que le fait de ne pas baptiser ceux qui changeaient de communauté, hérétiques ou non, était une habitude courante dans le contexte ecclésial romain, c'est à dire dans les rapports entre les différents groupes d'inspiration chrétienne présents à Rome.

Cette compréhension de la tradition a, cependant, été critiquée d'une façon véhémente par Cyprien et Firmilien. C'est à partir de ces critiques que nous essaierons de repérer les traits qui permettront d'en entrevoir l'origine. Ainsi, à travers l'argumentation développée par les deux adversaires d'Étienne, nous pouvons dire que cette forme de tradition existant dans l'Église romaine se réclamait d'une origine apostolique. En effet, Cyprien démontre que l'hérésie n'était pas une réalité du temps des apôtres et, par conséquent, que la prescription d'imposer seulement les mains à ceux qui viennent de l'hérésie ne pouvait pas non plus venir des apôtres⁴⁶. La même

⁴⁴ *Ibidem* I, 2 (CCSL III C 564, 12-16): «si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum».

⁴⁵ Cf. NOVATIEN, *Epistula* 30, VIII (CCSL III B 149, 172-173): «ante constitutionem episcopi nihil innouandum putauimus...».

⁴⁶ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 74, III, 1 (CCSL III C 567, 52-63).

contestation de l'origine apostolique de la tradition romaine a été formulée par l'évêque de Césarée de Cappadoce⁴⁷. Mais il ajoute que les romains ne suivent pas toujours les traditions apostoliques et il rappelle le cas de la question pascale⁴⁸. Dans les deux cas, Firmilien et Cyprien concluent en affirmant que, bien qu'elle prétende avoir une origine apostolique, la tradition romaine est plutôt d'origine humaine et appuyée sur la coutume⁴⁹. La critique de ce genre de tradition appuyée sur la coutume, avait déjà été formulée antérieurement par Cyprien, notamment quand il proposait la *ratio* au lieu de la *consuetudo*⁵⁰.

Cette notion de *ratio* opposée à celle de *consuetudo* était un des enjeux majeurs de toute la querelle entre Cyprien et Étienne. Le contexte du débat autour de la reconnaissance du baptême des hérétiques nous montre un emploi cyprienique du mot *ratio*, malgré la diversité d'emplois qu'il fait de ce mot⁵¹, qu'il attache à la vérité⁵². En fait, la *ratio*, s'oppose à la coutume car, comme expression de la vérité, elle est une révélation de l'Esprit Saint⁵³. De ce fait, la prétention romaine de suivre la tradition ne pouvait que montrer l'erreur et l'illégitimité d'une pratique. À partir de là l'évêque de Carthage conclut, sans employer le terme *ratio*, mais en le sous-entendant, que:

La coutume qui a gagné peu à peu chez certains ne doit pas empêcher que la vérité prévale et s'impose, car une coutume sans vérité n'est qu'une erreur ancienne⁵⁴.

⁴⁷ Cf. FIRMIILIEN DE CÉSARÉE, *Epistula* 75, V, 2-3 (CCSL III C 585-586, 86-105).

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, VI, 1 (CCSL III C 586-587, 104-114).

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, VI, 2 (CCSL III C 587, 114-122).

⁵⁰ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 71, III, 1 (CCSL III C 519-520, 51-63).

⁵¹ Cf. IDEM, *Epistula* 70, III, 1 (CCSL III C 511, 74-79); *Ep.* 71, III, 1 (CCSL III C 519-520, 51-63); *Ep.* 72, III, 2 (CCSL III C 528, 75-78); *Ep.* 73, II, 1 (CCSL III C 530-531, 19-23); *Ep.* 73, II, 2 (CCSL III C 531, 29-33); *Ep.* 73, V, 1 (CCSL III C 534, 75-79); *Ep.* 73, XIII, 1 (CCSL III C 543, 205-208); *Ep.* 73, XIII, 2 (CCSL III C 543-544, 213-214); *Ep.* 73, XX, 2 (CCSL III C 554, 366-369); *Ep.* 74, VIII, 1 (CCSL III C 573, 142-145); *Ep.* 74, VIII, 3 (CCSL III C 574, 164); *Ep.* 74, X, 2 (CCSL III C 577, 205-208); *Ep.* 74, X, 3 (CCSL III C 578, 217-221).

⁵² Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 73, II, 1 (CCSL III C 530-531, 19-23); *Ep.* 73, II, 2 (CCSL III C 531, 29-33).

⁵³ Cf. *Ibidem* XIII, 1 (CCSL III C 543, 205-208).

⁵⁴ IDEM, *Epistula*. 74, IX, 2 (CCSL III C 575, 179-182): «Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet quo minus ueritas praeualeat et uincat. Nam consuetudo sine ueritate uetustas erroris est».

Un autre témoin de cette polémique, qui paraît employer les arguments romains et ceux des adeptes de la non réitération du baptême des hérétiques, malgré son origine africaine, est l'anonyme *De rebaptismate*. Dans ce traité, que Paul Mattei considère comme une réponse aux lettres 73 et 74 de Cyprien⁵⁵, «les termes *traditio*, *obseruatio* et *consuetudo* sont synonymes et interchangeables»⁵⁶; en dépit de cela nous y décelons des hésitations de l'anonyme dans la compréhension de la tradition⁵⁷. En effet, la notion et la forme de tradition présentée et développée par cet anonyme établit deux rapports, celui entre l'écriture et la *ratio*, et un autre entre la *consuetudo* et la *ratio*⁵⁸. Il s'agit de deux rapports comportant des apports qui ont pu influencer l'Anonyme⁵⁹, et peut-être ceux qui ont mené Étienne à développer sa notion de tradition. Dans ces deux rapports il est possible de déceler l'ambiguïté et l'hésitation qui habitent l'esprit de l'Anonyme car il essaie d'harmoniser dans une même argumentation le recours à l'Écriture et la défense d'une tradition non écrite, ce que nous pourrions appeler un coutume⁶⁰. C'est ainsi qu'il se propose de rassembler des données scripturaires qui peuvent justifier la décision romaine de recevoir les hérétiques sans les baptiser à nouveau⁶¹ et il affirme aussi que cette tradition

⁵⁵ Cf. Paul MATTEI, «Tradition et notions connexes dans la querelle baptismale. Le cas du Ps.-Cyprien *De rebaptismate*», *Tradizione: mode e formi. XVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 1990) 336.

⁵⁶ *Ibidem* 328.

⁵⁷ Cf. *De rebaptismate* 1 (CSEL III, 3, 69, 18-23): «utrum uetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica»; 6 (CSEL III, 3, 77, 8-12): et tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritati cum bona ratione adquiescere, cum sit maximum incommodum ac dispendium sanctissimae matris ecclesiae aduersus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem nunc primum repente ac sine ratione insurgere.»; 15 (CSEL III, 3, 89, 18-19): «custodita praeterea tanti temporis tot uirorum ueneranda nobis consuetudine et auctoritate.»; 19 (CSEL III, 3, 92, 11-16): «praeterea existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Tueamur tamen, etsi posteriore loco id facimus, ne qui putet nos unico articulo praesentem altercationem suscitare. Quamquam haec consuetudo etiam sola deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere.»

⁵⁸ Cf. Paul MATTEI, «Tradition et notions connexes dans la querelle baptismale. Le cas du Ps.-Cyprien *De rebaptismate*», *Tradizione: mode e formi. XVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma 1990) 329.

⁵⁹ Paul MATTEI propose une dépendance de ce traité, notamment dans la notion de *consuetudo*, par rapport aux rhéteurs et juristes, mais il montre aussi un héritage de Tertullien, confronté à l'apport cyprienique sur cette question – cf. *Ibidem* 330-333.

⁶⁰ Cf. *Ibidem* 331.

⁶¹ Cf. *De Rebaptismate* 1 (CSEL III, 3, 71, 13-18): «et ideo quaecumque sanctorum scripturarum ad hanc partem pertinentia sunt capitula necessario in unum

devient cohérente à cause de facteurs comme le temps, les Églises, les évêques et les apôtres⁶². Il finit par conclure que:

J'estime avoir apporté en faveur de la coutume une raison qui ne manque pas de force. Maintenons cependant la coutume, même si nous ne le faisons qu'au second rang, afin que nul ne croie que nous suscitions sur un unique point la présente passe d'armes. Et pourtant, cette coutume, même seule, auprès d'hommes qui craignent Dieu et sont pleins d'humilité, devrait tenir un rang privilégié⁶³.

L'analyse du traité *De Rebaptismate* par le biais de la tradition nous fait découvrir, comme le démontre Paul Mattei, que «la suffisance de la coutume (le mot, répété, sonne comme un *slogan*, pour faire échec à Cyprien) ne se trouve insinuée qu'à l'irréel, dans l'idéal: sur le fond, et en pratique ici, devant les menées «schismatiques», l'auteur soutient la corrélation sans contradiction de l'écriture et de la tradition. Mais il pose cette contrainte dans le domaine de la *disciplina* et paraît adopter en la matière un littéralisme qui tend à brider toute évolution»⁶⁴. Nous pouvons pourtant conclure que l'Anonyme a essayé de présenter une forme de tradition qui respectait l'autorité de l'Écriture comme source de légitimité mais, en même temps, aurait voulu faire respecter l'usage dominant dans l'Église de Rome, et peut-être aussi dans d'autres, d'admettre les hérétiques et schismatiques sans les baptiser de nouveau.

L'observation du mode par lequel Cyprien, Firmilien et l'auteur anonyme du traité *De Rebaptismate* se réfèrent à la tradition et la comprennent, nous montre le débat qui s'est établi à propos de

congeremus, et quae uidentur esse diuersa aut uaria quantum poterit manifeste inter se conglutinabimus et utilitatem ac commodum singulorum pro mediocritate nostra examinabimus, ut agendi in ecclesia formam et consuetudinem saluberrimam atque pacificam uniuersis fratribus insinuemus.»

⁶² *Ibidem* 6 (CSEL III, 3, 77, 8-12).

⁶³ *Ibidem* 19 (CSEL III, 3, 92, 11-16): «praeterea existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Tueamur tamen, etsi posteriore loco id facimus, ne qui putet nos unico articulo praesentem altercationem suscitare. Quamquam haec consuetudo etiam sola deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere.»- cf. la traduction de Paul MATTEI, «Tradition et notions connexes dans la querelle baptismale. Le cas du Ps.-Cyprien *De rebaptismate*», *Tradizione: mode e formi. XVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 1990) 337-338.

⁶⁴ Paul MATTEI, «Tradition et notions connexes dans la querelle baptismale. Le cas du Ps.-Cyprien *De rebaptismate*», *Tradizione: mode e formi. XVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 1990) 338.

la forme de cette même tradition. Les enjeux en sont complexes: le rapport de l'Église avec l'Écriture, surtout comme source de légitimité, le lien que l'Église établit avec son histoire, notamment par les décisions prises auparavant en synode par d'autres évêques ou même par la simple coutume. C'est à partir de ces enjeux qu'il faut comprendre et essayer de définir la forme de tradition soutenue par Étienne et prévalant dans l'Église de Rome.

Nous avons ainsi une forme de tradition dans l'Église romaine qui a pu s'établir à partir des usages communs de différents groupes chrétiens existants. En faisant l'expérience de ce tissu «ecclésial», Étienne a pu essayer d'élargir son rôle d'arbitre et d'élément intégrateur dans la vie de l'Église romaine à l'ensemble des Églises et des communautés existantes. Dans ce processus, l'évêque de Rome aurait voulu imposer à toutes les communautés chrétiennes l'usage adopté couramment dans les communautés romaines en utilisant l'argument de la tradition, notamment celui de son origine apostolique, particulièrement dans une conception éminemment pétrinienne.

Toutefois, le débat ne s'est pas achevé sur la forme de cette tradition mais sur une mise en question des contenus de cette même tradition, c'est-à-dire, de la pratique défendue et soutenue par Rome: la simple imposition des mains comme signe d'admission des hérétiques dans la vie et communion de la grande Église, comme le disait Étienne, *ut manus illis inponatur in paenitentiam*.

Cyprien de Carthage dans la critique de cette pratique de l'Église romaine parlait de l'imposition des mains en pénitence; cependant son argumentation envisageait plutôt une imposition des mains *ad accipiendum Spiritum sanctum*. Cette pratique, de nature pénitentielle, n'existait pas dans la tradition de la grande Église remontant aux apôtres et même au Christ⁶⁵, car la question de l'admission des hérétiques ne se posait pas dans la période apostolique⁶⁶. Pour l'évêque de Carthage il est possible d'imposer les mains *in paenitentiam* aux apostats, mais pas à ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie⁶⁷ car ce n'est pas le rite de l'imposition qui confère la renaissance spirituelle, mais le baptême⁶⁸.

L'argumentation principale était le rapport du rite de l'imposition des mains avec le Saint Esprit et, par cette voie, au baptême

⁶⁵ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 74, II, 3 (CCSL III C 565-566, 28-41).

⁶⁶ Cf. *Ibidem* III, 1 (CCSL III C 567, 52-63).

⁶⁷ Cf. *Ibidem* XII (CCSL III C 579-580, 243-249).

⁶⁸ Cf. *Ibidem* VII, 1 (CCSL III C 571, 125-129).

administré au nom de Jésus. En effet, en faisant référence à l'imposition des mains, Cyprien parle plutôt d'un rite *ad accipiendum Spiritum Sanctum* que d'un autre *ad paenitentiam*⁶⁹ et, pour démontrer l'incohérence de la pratique romaine et des prétentions d'Étienne, il essaie de présenter l'aporie manifestée, selon lui, dans le baptême au nom de Jésus et son rapport avec le mode dont le Saint Esprit est accordé à ceux qui ont été baptisés:

S'ils attribuent l'efficacité du baptême à la majesté du nom du Christ au point d'affirmer que celui qui est baptisé au nom de Jésus Christ est renouvelé et sanctifié où qu'il soit et de quelque manière que ce soit, pourquoi n'imposent-ils pas aussi les mains au nom de ce même Christ au baptisé pour recevoir l'Esprit Saint? Pourquoi la même majesté du même nom ne prévaudrait-elle pas dans l'imposition des mains alors qu'elle vaut, d'après eux, dans la sanctification donnée par le baptême?

Cyprien poursuit sa démonstration aporétique jusqu'à conclure que:

Il n'y a pas de baptême là où l'Esprit n'est pas, car il ne peut y avoir de baptême sans l'Esprit⁷¹.

C'est par ce biais aussi que Firmilien de Césarée en Cappadoce critique les positions d'Étienne. L'évêque d'Asie mineure dénonce le fait qu'Étienne considérait le baptême des hérétiques comme un baptême qui pouvait accorder la rémission des péchés et la seconde naissance, la spirituelle. Or, pour cet évêque il ne pouvait pas exister de naissance spirituelle sans l'Esprit⁷². Et il poursuit en affirmant que ceux qui ont été baptisés dans le Christ ont déjà reçu l'Esprit et n'ont pas besoin qu'on leur impose les mains⁷³.

⁶⁹ A ce sujet M. BÉVENOT affirme que «Cyprian seizes on this as if Stephen had said that this imposition of hands was *ad accipiendum Spiritum sanctum*.» – «Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy », *Heythrop Journal* 19 (1978) 130.

⁷⁰ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistula* 74, V, 1 (CCSL III C 569, 86-92): «Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur innouati et sanctificati iudicentur, cur non in eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ac accipiendum spiritum sanctum, cur non eadem eiusdem maiestas nominis praeualet in manus inpositione quam ualuisse contendunt in baptismi sanctificatione?»

⁷¹ *Ibidem* V, 4 (CCSL III C 570, 109-110): «aut nec baptisma est ubi spiritus non est, quia baptisma esse sine spiritu non potest».

⁷² Cf. FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Epistula* 75, VIII, 1 (CCSL III C 589, 158-166).

⁷³ Cf. *Ibidem* XII (CCSL III C 593, 257-265).

L'anonyme *De Rebaptismate* se pose de nouveau la question de l'imposition des mains dans son rapport avec la réception de l'Esprit Saint et le baptême au nom de Jésus, notamment par un biais qui paraît s'opposer aux positions de Cyprien et de Firmilien; il paraît même soutenir la pratique et les justifications d'Étienne et de l'Église romaine⁷⁴. Le traité énonce dès le début son intention de régler la reconnaissance du baptême des hérétiques par l'imposition des mains de l'évêque, par laquelle l'Esprit Saint serait accordé à ceux qui veulent intégrer la grande Église⁷⁵. Ainsi, en affirmant que l'innovation dans cette matière est le baptême des hérétiques⁷⁶, l'Anonyme développe, à partir du témoignage de l'Écriture au sujet du baptême prêché par Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, l'idée d'un vrai baptême en lien avec la réception de l'Esprit⁷⁷.

En effet, le *De Rebaptismate* prend comme point de départ et arrière-plan de son argumentation des passages scripturaires où est exposée la prédication de Jean-Baptiste sur le baptême – *Lc* 3, 16; *I Jo* 5, 8; *Act* 1, 5. À partir de ces présupposés, l'Anonyme établit le principe que le vrai baptême est celui de l'Esprit car notre salut est fondé dans ce baptême, lequel est associé au baptême de l'eau, si bien qu'il ne s'épuise pas là⁷⁸; il admet même la notion de différents types d'un même baptême spirituel⁷⁹. C'est à partir de ce principe que nous pouvons comprendre la reconnaissance du baptême des hérétiques, notamment au baptême au nom de Jésus.

⁷⁴ Maurice BÉVENOT dit à propos de l'imposition des mains et de la réception de l'Esprit Saint, que nous pensons pouvoir élargir à d'autres domaines de la polémique comme le baptême au nom de Jésus, que «The author of the *De Rebaptismate* had a more spiritual conception of God's action among mankind, and as he had so much in common with Stephen, he may well here have been presenting Stephen's own conception too.» – «Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy», *Heythrop Journal* 19 (1978) 132.

⁷⁵ Cf. *De Rebaptismate* 1 (CSEL III, 3, 69, 18-24).

⁷⁶ Cf. *Ibidem* 1 (CSEL III, 3, 71, 1-7).

⁷⁷ Cf. *Ibidem* 2 (CSEL III, 3, 72, 18-23).

⁷⁸ Cf. *Ibidem* 10 (CSEL III, 3, 82, 5-6): «et ideo cum salus nostra in baptismate spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae coniunctum est, sit constituta».

⁷⁹ Cf. *Ibidem* 14 (CSEL III, 3, 87, 25-31): «quemadmodum generari potest baptismata quod apostolus unum esse praedicat, utique manifestum est illa ratione, qui diuersae sunt species unius atque eiusdem baptismatis ex uno uulnere profluentis in aquam et sanguinem, cum illic duo sint de quibus locuti sumus baptismata aquae, id est unius atque eiusdem species, cum unum esse debeat baptismata uniuscuiusque species, sicut plenius sumus locuti.» Et cf. aussi *Ibidem* 15 (CSEL III, 3, 87, 32): «Et quoniam uidemur omne baptismata spiritale trifariam diuississe».

L'auteur de ce traité reconnaît et accorde, malgré le précepte évangélique de baptiser au nom de la Trinité – Mt 28, 19 –, une certaine puissance au nom de Jésus⁸⁰ et, en conséquence, il reconnaît un degré d'existence au baptême des hérétiques donné au nom de Jésus. Cependant, ce même baptême a besoin de s'accomplir par l'imposition des mains de l'évêque car:

Il importe beaucoup de savoir s'il n'a pas été du tout baptisé ou s'il a été baptisé au nom de notre Seigneur Jésus Christ, et celui qui a été baptisé dans l'eau mais d'une manière imparfaite, ce qui est de moindre importance, pourvu qu'on constate après qu'il a une foi sincère dans le baptême de l'Esprit, ce qui est sans aucun doute d'une plus grande importance⁸¹.

Cet aperçu sur les contenus et la forme de la tradition, laisse penser que l'Église de Rome, dont l'histoire et la composition diffèrent de celles de Carthage et de Césarée en Cappadoce, a développé des coutumes spécifiques dans la réception des hérétiques au sein de la grande Église. Le baptême au nom de Jésus et le baptême au nom de la Trinité, à la même période et dans un même espace⁸²,

⁸⁰ Cf. *Ibidem* 7 (CSEL III, 3, 78, 8-11. 19-22): «tamen considerare oportet quod inuocatio nominis Iesu non debet a nobis inutilis uideri propter uenerationem et uirtutem ipsius nominis, in quo nomine uirtutes omnes solent fieri et nonnumquam aliquae etiam ab hominibus extraneis.» (...) «idcircoque debet inuocatio haec nominis Iesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri.»

⁸¹ *Ibidem* 6 (CSEL III, 3, 77-78, 31-33. 1-3): quoniam multum interest utrum in totum quis non sit baptizatus in nomine Domini nostri Iesu Christi, an uero in aliquo claudicet cum baptizatur baptismate aquae, quod minus est, dummodo postea constet in ueritate sincera fides in baptismate spiritus, quod non dubie maius est et cf. *Ibidem* 4 (CSEL III, 3, 74, 15-22): « id est ut per solam manus impositionem episcopi, quia baptismata in nomine Iesu Christi Domini nostri praecessit, possit alio homini paenitenti atque credenti etiam spiritus sanctus tribui, quoniam eos qui in Christum credituri essent scriptura sancta praedixit oportere in spiritu baptizari, ita ut et hi quoque non uideantur minus aliquid habere quam illi qui perfecti sunt christiani, nec necesse sit quaeri quale illud baptismata fuerit quod in nomine Iesu Christi sunt consecuti.»

⁸² Cf. Georg KRETSCHMAR, «Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirchen», *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*. Band V (Johannes Stauda-Verlag, Kassel, 1970) 14-51, en particulier 16-19 concernant le rapport entre le baptême et Jésus dans l'origine des formes primitives du baptême; Hans von CAMPENHAUSEN, «Taufen auf den Namen Jesu?», *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 1-16. Michel QUESNEL, «Les premiers témoignages du baptême au nom de Jésus», *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche* (Roma, 1991) 129-144.

témoignent de l'éclectisme de la communauté romaine dans un domaine vital pour la vie des communautés, celui de la liturgie. Simultanément, le souci de justifier une pratique par une tradition d'origine apostolique montre la nécessité vécue et sentie par la communauté d'affirmer son identité, notamment par la justification d'usages qui s'avéraient différents de ceux en vigueur, dans une situation semblable, en d'autres Églises. Nous pouvons en conclure que le tissu ecclésial de l'Église romaine est diversifié, ses origines étaient hétérogènes et elle subissait de nombreuses influences extérieures par l'immigration.

La question de la reconnaissance du baptême des hérétiques se situe, donc, en pleine émergence du modèle ecclésial du mono-épiscopat à Rome. Appuyé sur le système de relations sociales du patronat romain, ce modèle a dû s'affirmer plus rapidement dans les autres villes de l'Empire romain qu'à Rome. Les particularités socio-religieuses de Rome ont dû obliger l'Église de Rome à chercher une autre conception de l'épiscopô. L'affrontement entre Novatien et Corneille témoigne des difficultés de la consolidation du mono-épiscopat, mais l'affrontement entre ces deux figures de l'Église romaine lui permettra de se consolider à Rome, Étienne ayant l'intelligence de reconnaître le baptême des autres chrétiens de Rome, censés le contester. Cette stratégie d'affirmation de l'évêque dans un régime autre que celui du patronat provoquera les réactions de Cyprien de Carthage et de Firmilien de Césarée.

En reconnaissant le baptême des dissidents, l'Église de Rome ouvre aussi un nouveau chemin en ce qui concerne la théologie du baptême. Malgré les insuffisances de l'argumentation d'Étienne, appuyés sur une compréhension de la tradition contestée par Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée, la pratique romaine d'accepter le baptême, dès qu'administrés au nom de la Trinité, a entrouvert les portes pour le débat ultérieur sur les conditions de reconnaissance du baptême.