

2020-2021

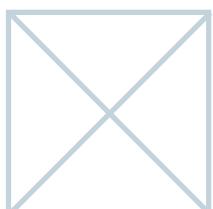
Master 2, Littératures, langues, patrimoines et civilisations
Spécialité Lettres modernes

Importance et symbolique du martyre dans la construction de l'Église chrétienne entre le II^{ème} et le III^{ème} siècle

Anquetil Bobeau Garance

**Sous la direction de Mme
Colot Blandine**

Membres du jury
Colot Blandine | Maître de Conférence HDR
en langues et littératures latines
Pinto-Mathieu Élisabeth | Professeure
De langue et littérature médiévales
Directrice du CIRPaLL



Soutenu publiquement le :
28 mai 2021

L'auteur du présent document vous autorise à le partager, reproduire, distribuer et communiquer selon les conditions suivantes :



- Vous devez le citer en l'attribuant de la manière indiquée par l'auteur (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'il approuve votre utilisation de l'œuvre).
- Vous n'avez pas le droit d'utiliser ce document à des fins commerciales.
- Vous n'avez pas le droit de le modifier, de le transformer ou de l'adapter.

Consulter la licence creative commons complète en français :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/>

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de mémoire, Blandine Colot, qui me fait une totale confiance, qui contribue Fortement à mon épanouissement, quant à l'élaboration de mon travail. Un grand merci aussi à Elisabeth Pinto-Mathieu qui m'a tendu la main pour me permettre d'accéder à une nouvelle expérience qui me tient à cœur.

Je veux également remercier les amis qui me soutiennent beaucoup dans ces quelques mois de préparation, ceux qui me changent les idées, ceux qui insistent pour me lire bien que le sujet les laissent dubitatifs.

Merci aux amies d'ici, pour les journées de travail, de café et d'angoisse aussi parfois. Célia, Justine et Coline, mais aussi Ana, Aure, Sarah, ceci est juste pour vous.

Un merci particulier à Simon, parce que nous sommes issus de la même souche, merci d'être celui qui me ressemble et sur lequel je peux compter.

Merci à mes deux parents, bien entendu, qui soutiennent ce que je fais chaque jour tout en m'obligeant à souffler parfois. Un merci tout particulier à mon père pour m'écouter parler des heures entières de mon mémoire sans me couper. Merci à Jacqueline pour la meilleure des relectures, et à Laurence qui fait le meilleur des passeurs. Merci à ma petite sœur Enora de m'avoir supportée pendant la rédaction en confinement.

Un grand merci également à ma chère grand-mère, et aussi à ma Simone.

Merci à Dylan qui croit en moi depuis quelques années déjà.

Sommaire

Introduction

1. Origine et utilisation du terme martyr(e) : du témoignage juridique au témoignage religieux
2. Origines et importance du martyre dans le christianisme primitif
3. Christianisme et martyre chrétien au sein de la société romaine des premiers siècles de notre ère
4. Le martyre comme phénomène littéraire : Passions et doctrine (corpus)
5. Point sur les auteurs contemporains sur le sujet
6. Enjeux et limites de cette étude
7. Déroulement contextuel et thématique de notre étude

Le martyre face aux autorités romaines

1. Avant les jeux, le tribunal : quels chefs d'accusation pour les chrétiens

- 1.1. Les chrétiens victimes de la méfiance populaire
- 1.2. Accuser un chrétien

2. « Christianos ad Leonem » : les chrétiens dans les jeux romains

- 2.1. Les chrétiens comme « mauvais condamnés » ?
 - 2.1.1. Les chrétiens, des condamnés à mort inhabituels
 - 2.1.2. Le condamné perçu comme une victime expiatoire
- 2.2. La ritualisation de la mise à mort des chrétiens
 - 2.2.1. La mise à mort dans l'arène : un divertissement
 - 2.2.2. Divergences entre la conception chrétienne et la conception païenne de la mise à mort

3. Le vocabulaire martyrial : de l'agôn à la couronne.

- 3.1. Le chrétien perçu comme un soldat de Dieu
 - 3.1.1. L'agôn céleste dans la pensée chrétienne
 - 3.1.2. Perpétue contre l'Égyptien : le gladiateur et l'athlète de Dieu
- 3.2. Une subversion de la pensée païenne par le vocabulaire chrétien ?

Symbolique du martyre dans la pensée chrétienne

1. Marcher dans les pas du Christ : l'imitatio christi et la sequela christi chez les martyrs

- 1.1. Le martyre comme « baptême par le sang »
- 1.2. Revivre la passion du Christ
- 1.3. L'eschatologie et l'Apocalypse

2. Le martyre et le phénomène des visions

- 2.1. Causes et importance des visions chez les martyrs

- 2.2. La vision comme phénomène littéraire chrétien
- 2.3. Perpétue

3. Le martyre et l'au-delà

- 3.1. Le martyre voulu par Dieu
- 3.2. Le martyr après la mort : le Juste et le règne du Christ

4. Le martyre et la communauté chrétienne

- 4.1. Le témoin au centre de la communauté
 - 4.1.1. Importance et problématique des confesseurs
 - 4.1.2. Les honneurs rendus aux martyrs après leurs morts
- 4.2. Le martyr comme modèle pour les autres chrétiens

Discussions autour du martyre dans l'Église en construction

- 1. Pensée païenne et martyre chrétien***
- 2. Les désaccords chrétiens autour du martyre volontaire***
- 3. Mouvements parallèles : gnosticisme, docétisme et montanisme***
- 4. Les martyrs en marge de la société chrétienne***
 - 4.1. Les chrétiens, tous martyrs ?
 - 4.2. Cyprien et le *De Lapsis* : des réponses pragmatiques à une réalité communautaire.

Conclusion générale

Bibliographie

Introduction

Félix

*Enfin ma bonté cède à ma juste fureur,
Adore-les, ou meurs.*

Polyeucte

Je suis chrétien.

Félix

*Impie.
Adore-les, je te dis, ou renonce à la vie.*

Polyeucte

Je suis chrétien.

Félix

*Tu l'es ? ô cœur trop obstiné !
Soldats, exécutez l'ordre que j'ai donné.*

Pauline

Où le conduisez-vous ?

Félix

A la mort.

Polyeucte

*A la gloire.
Chère Pauline, Adieu, conservez ma mémoire.*

Pierre Corneille, *Polyeucte*, 1642, Acte V, scène 3.

Ces quelques vers du dénouement de la tragédie de Pierre Corneille, *Polyeucte*, forment une porte d'entrée très intéressante du caractère propre aux martyrs durant les premiers siècles du christianisme. L'obstination, la mort glorieuse, le martyr qui ne rompt pas devant les autorités romaines, nous voilà en présence de ce que témoin du Christ doit signifier dans un pareil moment. Cet ultime reniement du monde terrestre, caractérisé ici par l'amour de Pauline auquel

Polyeucte préfère l'amour de Dieu, est le parangon du martyre réussi, de la mort glorieuse et consentie.

Le phénomène martyriel balaye les premiers siècles du christianisme, de la mort du Christ à l'avènement de Constantin, mais particulièrement lors du III^{ème} siècle de notre ère, alors que l'*ethos* chrétien s'affirme, le caractère propre que prend la secte¹, et que les persécutions se systématisent. Ce propos liminaire pose les jalons des grands enjeux de notre étude, depuis l'origine du terme « martyre », jusqu'à l'utilisation littéraire et doctrinale de celui-ci, il sera question d'évoquer le rôle des martyrs, leur place dans la romanité, et dans l'Église en construction.

Origine et utilisation du terme martyr(e) : du témoignage juridique au témoignage religieux

Une constatation simple tient lieu de considération liminaire : le terme « *martus* » est un mot grec signifiant le témoin, mais le témoin au sens juridique du terme sans aucune autre substance que celle d'une personne ayant vu quelque chose qu'il peut expliciter. C'est Polycarpe, sur lequel nous reviendrons dans cette étude pour son image de « martyr parfait² » qui pour la première fois utilise le terme de *martus* au sujet des chrétiens vers l'année 150 de notre ère. Pour lui, le martyr devient celui qui témoigne du message du Christ et de son authenticité. Nous pouvons donc aisément constater que, dans son acception première, le martyr garde les attributs du terme grec : il s'agit bien d'une personne témoignant de l'authenticité d'un message, justifiant par sa présence de la validité d'une affirmation. Le témoin grec n'a d'ailleurs qu'une place anecdotique dans les procès, on peut, ou non, faire appel à lui selon les besoins de l'enquête³.

Cependant, si Polycarpe utilise pour la première fois le terme dans l'acception qui sera finalement retenue dans la doctrine chrétienne, le terme de *martus* est déjà usité avant cela. En effet, on le retrouve dès le Nouveau Testament, dans les récits concernant la mort de Jésus dans les années 50 de notre ère⁴. Le terme possède alors son sens juridique grec, il s'agit de ceux qui participent au jugement de Jésus et qui sont des témoins oculaires. On retrouve également des traces de ce terme dans les *Actes des Apôtres*, où il se teinte déjà d'une connotation plus chrétienne : *martus* désigne alors ceux qui ont été témoins des souffrances de Jésus ainsi que

¹ L'utilisation du terme *secte* ici reprend le latin *secta*, qui est séparé de.

² Voir *infra* p. 32.

³ François Hartog, « La présence du témoin » in *L'Homme*, N° 223 /224 (juillet/décembre 2017) p.170.

⁴ Glen Bowersock, *Rome et le martyre*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat Paris : Flammarion, 2002, p.31.

de sa résurrection⁵. On assiste alors à une première subversion du terme grec, le témoin reste oculaire mais son rôle devient plus important : il est celui qui peut affirmer avoir vu le Christ mourant, puis ressuscité, le *martus* devient donc aussi celui sur lequel les autres, qui n'ont pas vu la scène, peuvent faire un acte de foi.

Toutefois, le terme de martyr n'a pas encore au premier siècle pris l'acception que nous lui connaissons. Il n'y est employé que deux fois pour parler d'une mise à mort : la première fois chez Jean au sujet d'un homme appelé Antipas⁶ et la seconde fois le terme apparaît dans les *Actes des apôtres* concernant Étienne lors de sa lapidation. Celui-ci se fait témoin alors qu'il déclare⁷ : « Je vois le ciel ouvert et le fils de l'homme debout à la droite de Dieu⁸ », mais il est aussi question des « témoins » qui participent à la lapidation du protomartyr. Il est donc clair par cette polysémie que le terme n'a pas encore l'acception qu'il aura au troisième siècle, il est même parfois simplement inexistant dans les écrits chrétiens. Ignace d'Antioche par exemple n'utilise jamais le terme au début du II^{ème} siècle, ni pour parler de lui-même ni au sujet de la communauté chrétienne persécutée⁹.

C'est au cours du II^{ème} siècle que le terme de « martyr » prend l'essor qu'on lui connaît aujourd'hui. Vidé peu à peu de sa substance juridique et quotidienne, la communauté chrétienne tend à l'employer afin de désigner le témoignage de ceux qui sont prêts à mourir pour le Christ. « Martyr » devient un terme générique relatant une réalité sociale nouvelle. A la fin du siècle, lorsque Tertullien écrit le *Ad Martyras*¹⁰, on peut déjà constater que le terme est compris par la communauté chrétienne. Il désigne à la fois celui qui est mort pour le Christ, mais aussi le statut de confesseur : celui qui a témoigné du Christ sans être nécessairement mort pour cela. Il peut s'agir de chrétiens ayant survécu à la persécution, ou de chrétiens toujours en prison en attente de la couronne. L'usage de la langue grecque différencie alors le « *martus* » chrétien du « *testis* », le témoin au sens juridique selon la langue latine.

Dans le langage de Cyprien, le terme de *martyrs* prend un tournant plus cultuel en n'étant véritablement utilisé qu'au moment de la mort¹¹ : il désigne alors une transformation de l'état

⁵ *Ibid*, p.32.

⁶ Jean, *Apocalypse*, 2 : 13 : Même aux jours d'Antipas, mon fidèle témoin, qui a été mis à mort chez vous, là où Satan a sa demeure »,

⁷ Au sujet de la vision du protomartyr voir *infra* p. 65.

⁸ *Actes des apôtres*, 6.8-8.3.

⁹ Glen Bowersock, p.34, op.cit. p.7.

¹⁰ On date traditionnellement cet ouvrage de la fin du II^e siècle, après l'écriture de l'*Apologeticum*, entre 197 et 202-203. Au sujet de cette datation incertaine, voir : René Braun, *Sur la date, la composition et le texte de l'Ad Martyras de Tertullien*, 1978.

¹¹ Sabine Fialon, *Mens immobilis, recherches sur le corpus latin des Actes et des passions d'Afrique romaine (II^{ème}-VI^{ème})*, Paris : Institut des Études Augustiniennes, 2018, p.250.

de confesseur¹², celui qui affirme sa foi, à véritable martyr, dont la mort témoigne de l'importance du message du Christ. Cela relate donc l'avancée de la pensée doctrinale chrétienne, mais aussi d'un contexte changeant de siècle en siècle : avec les persécutions de Dèce, l'évêque de Carthage fait face à des situations demandant une réflexion plus approfondie sur la question des martyrs et des confesseurs.

En grec, le mot *martus* conduit directement vers le radical du verbe qui signifie « se souvenir », *merimna*. Le témoin, comme le précise François Hartog, est donc avant tout mémoire¹³. Il est celui qui se rappelle les choses passées, et qui réitère par sa parole ou son sacrifice ce qui a été fait avant lui. Le témoignage revêt donc une importance particulière dans l'Histoire de l'Église des premiers temps, puisant ses origines dans la culture juive, et s'imprégnant par la figure de ses martyrs des valeurs qui entourent le christianisme.

Origines du martyre chrétien

On considère généralement que le premier idéal de martyr est né lors de la révolte des Maccabées, au II^{ème} siècle avant notre ère¹⁴. Cette famille juive mène de front une résistance face à l'hellénisation imposée par les Séleucides¹⁵ au Moyen-Orient, et notamment par le roi macédonien Antiochos IV, entre 173 et 164 avant Jésus-Christ. On reconnaît alors le martyre des sept garçons juifs, mis à mort par Antiochos IV pour avoir refusé de manger de la viande de porc. On remarque déjà ici le motif religieux invoqué par les garçons, un motif qui s'oppose à la culture grecque du roi, et ainsi se dresse une première esquisse de ce que seront les martyrs chrétiens quelques siècles plus tard. La littérature juive garde quatre livres de cet épisode des Maccabées, le premier date de 100 avant notre ère, et le dernier de 60 après Jésus-Christ. Certaines lignes nous rappellent déjà de très près la théologie du martyre comme le précise

¹² Au sujet du rôle des confesseurs, voir *infra* p. 83.

¹³ François Hartog, art.cit. p.7, p.170.

¹⁴ Bien qu'il s'agisse d'une idée répandue dans la recherche sur le phénomène martyriel, il faut tout de même rappeler qu'elle est sujette à quelques oppositions, notamment celle de Glen Bowersock qui considère que le modèle maccabéen diffère énormément du martyre chrétien. Pour lui, le martyre a des origines polythéistes, et que les juifs n'ont fait qu'emprunter une pratique qui préexistait. Le martyre chrétien serait alors complètement novateur. Voir à ce sujet, : Glen Bowersock, *Rome et le martyre*, Paris : Flammarion, 2002. Au sujet de l'état de la recherche sur les martyrs.

¹⁵ Ce royaume macédonien est l'un des quatre royaumes à avoir été créé à la suite de la mort d'Alexandre le Grand. Celui-ci par testament, confie alors les provinces de son immense territoire à ses Diadoques, ses généraux les plus fidèles. Ainsi, Séleucus I^{er} récupère l'actuelle Israël ainsi qu'une grande partie de l'Asie mineure.

Robin Lane Fox¹⁶, on retrouve déjà dans le livre IV notamment une notion très forte de martyr-athlète, reprise chez Paul par la suite.

En 70, la destruction du temps de Jérusalem par l'empereur Titus marque également un pan de la littérature martyrielle juive, car cette dernière consacre la mémoire de ceux qui se sont soulevés contre l'Empire¹⁷.

Néanmoins, dans l'idée de martyre pour les juifs, il y a toujours une part expiatoire, due à la religion du sacrifice qu'est le judaïsme. La mise à mort s'accompagne toujours d'une forme de rachat, à l'instar des martyrs de 70 qui rachetaient en quelque sorte le courroux divin après la destruction du Temple. Par contraste, les chrétiens considèrent que la présence du Christ comme rachat absolu de toutes les fautes fait une énorme différence : le martyre devient une « oblation personnelle¹⁸ », qui marche dans les pas du Christ et sur la voie de *l'imitationis Christi*¹⁹. Et c'est justement cette imitation qui doit servir de phare pour les martyrs chrétiens, afin d'être « un contrepoids à l'ambition excessive et aux démonstrations suicidaires²⁰ ». Si la théorie semble raisonnable, la pratique du martyre volontaire montre que certains chrétiens choisissent un rapport immédiat au martyre, durement condamné par l'orthodoxie comme nous le verrons²¹. La martyrologie juive a, qui plus est, un rapport à la mort qui se conjugue avec le respect des lois. Si l'on reprend le martyre des sept garçons juifs, ils s'opposent à Antiochos IV qui leur impose de manger du porc, car cela est interdit dans la Torah. Le martyre est donc rendu possible par le refus d'enfreindre un interdit religieux. Le martyre est différent chez les chrétiens qui refusent d'honorer les dieux païens : le statut des deux religions n'est pas le même aux yeux des romains, la mort est endurée par les chrétiens car leur comportement s'oppose au fonctionnement même de l'Empire, là où le judaïsme, grâce à sa qualité de religion ancienne, est toléré.

Une autre différence très importante distingue les deux spiritualités : le christianisme est fondé sur l'idée de témoin et de témoignage. Comme le précise François Hartog, depuis Jean le Baptiste qui témoigne le premier de Jésus, le témoignage forme la première manière de croire et d'espérer²². Au moment de son Ascension, Jésus affirme : « Mais vous recevrez une puissance lorsque le Saint-Esprit viendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans

¹⁶ Robin Lane Fox, *Païens et chrétiens ; la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, Toulouse : Presses universitaires du Murail, 1997, p.453.

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ Robin Lane Fox, op.cit. p.9. p.454.

¹⁹ Voir *infra* p. 50.

²⁰ Robin Lane Fox, op.cit. p.9. p.454.

²¹ Voir *infra* p. 99.

²² François Hartog, art.cit. p.7. p.172.

toute la Judée, dans la Samarie et jusqu’aux extrémités de la terre²³ ». On retrouve ici le terme de « *μάρτυρες* » ou « martyres » en grec, l’utilisation du mot pour décrire les partisans de Jésus montre déjà qu’il revêt un aspect spirituel. Le témoignage est donc une mission intégrante de la vie du chrétien, dont il ne peut pas se départir puisque le message du Christ impose à chacun de ceux qui croient en lui de devenir un témoin. Il est d’ailleurs lui-même le témoin par excellence, celui qui vient se nicher entre Dieu et les Hommes²⁴, qui devient la figure même du rachat des fautes et de la victoire sur la mort : c’est Dieu qui s’est fait humble, qui montre la voie et qui éduque directement le peuple de ses fidèles. En témoignant pour Dieu, Jésus témoigne aussi de lui-même²⁵, et ainsi suivre le fils de Dieu revient à suivre Dieu dans sa totalité. Finalement, les martyrs, en imitant Jésus, imitent Dieu : cette connexion entre la divinité et les Hommes, ce lien d’espérance, de loyauté et d’Amour, c’est cela même, l’essence du martyre.

Le Christ vient ouvrir une brèche entre le monde de l’au-delà et le monde terrestre, c’est précisément dans cette brèche que les martyrs s’engouffrent, ils ne sont plus de ce monde, pas encore tout à fait du monde d’après.

A la suite du passage de Jésus sur terre, le christianisme fonctionne comme une véritable « chaîne de témoins » selon l’expression de François Hartog²⁶, puisque, selon lui, le témoin est un vrai rouage du fonctionnement d’un groupe, et cela se prouve totalement au sujet de l’Église des premiers siècles. En effet, elle fonctionne grandement par l’endurance de ses martyrs, qui deviennent un parangon des sacrifices que la petite secte de Judée est capable d’accomplir pour son Dieu.

Le martyre apparaît donc comme un phénomène proprement chrétien, mais ayant lieu au cœur de la société romaine, créant sur son passage de l’étonnement et de l’incompréhension.

Christianisme et martyre au sein de la société romaine des premiers siècles de notre ère

Nous aurons l’occasion, bien sûr, de traiter la question des martyrs au sein de la romanité tout au long de cette étude, mais il est important de poser ici quelques jalons nécessaires à la compréhension du phénomène martyriel au sein de l’Empire romain. En effet, les martyrs ne

²³ Actes des Apôtres, 1 : 8.

²⁴ François Hartog, art.cit. p.7, p.172.

²⁵ François Hartog, art.cit. p.7, p.172.

²⁶ *Ibid*

sont pas des condamnés à mort du culte chrétien privé, ils font l'objet de condamnations par la justice romaine, et finissent parfois dans les jeux.

La société romaine des premiers temps chrétiens, et particulièrement du III^{ème} siècle n'est plus la société classique : les différentes guerres, les pressions de certains peuples sur les frontières mêmes de Rome²⁷ fragilisent la structure impériale. Ainsi, un sentiment de malaise envahit la société romaine, et l'essor de la secte chrétienne participe, sans véritablement le vouloir, à ce sentiment.

Du point de vue religieux, de nombreux cultes venus d'Orient font leur apparition à Rome dès le I^{er} siècle, et séduisent de plus en plus d'adeptes. Ainsi, le culte à certaines divinités comme Isis ou Mithra ou encore des cultes que l'on appelle « à mystères » comme celui d'Orphée font entrer les romains dans une nouvelle forme de spiritualité : plus proche, plus riche en promesses d'au-delà. Ces cultes n'ébranlent en aucun cas le polythéisme romain, ils entrent dans ce que l'on nomme l'hénothéisme, c'est-à-dire le choix, au cœur du panthéon, de l'adoration d'une divinité particulière sans pour autant renier les autres divinités. Ainsi, les romains peuvent poursuivre le culte civique, la *religio*, tout en se faisant adeptes d'un culte oriental dans la sphère privée, la *superstitio*. Cependant, ces cultes propagent dans la société romaine un climat particulier, propice, d'une certaine manière, au christianisme. Ils proposent presque toujours en effet une vision de l'au-delà, voire même la mort de certains dieux à l'instar d'Osiris, le mari d'Isis, dont la disparition était célébrée par des adeptes du culte²⁸.

Bien qu'aucune religion orientale, ni aucun culte à mystère ne transcendent la mort comme le fait le christianisme, il y a une certaine spiritualité nouvelle dans Rome durant les premiers siècles chrétiens. Celle-ci est l'un des facteurs pouvant expliquer la conversion de certains romains au christianisme, le basculement logique d'une quête d'absolu et de réponses que la religion romaine ne donne pas toujours.

Pour autant, force est de constater que les chrétiens s'intègrent relativement mal à la société païenne. Cette secte, que l'on considère à ses débuts comme une émanation du judaïsme, peine à se fondre dans la romanité. Si les chrétiens profitent durant les premières années de la tolérance due aux juifs, la découverte des différences notables entre la secte chrétienne et le judaïsme crée le premier fossé entre le monde romain et les chrétiens. Dès lors, ils deviennent des boucs-émissaires, chargés de beaucoup d'accusations mensongères et calomnieuses dont

²⁷ Ainsi, il ne faut pas ignorer la guerre contre les Goths que Dèce mène en 250 et qui fragilise l'Empire et donc son pouvoir.

²⁸ Pour approfondir la question des cultes orientaux et à mystères dans l'Antiquité romaine voir : Gérard Freyburger (dir.), Marie-Laure Freyburger-Galland, Jean-Christian Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris : Les Belles Lettres, 2006.

nous aurons l'occasion de reparler au cours de notre étude. Les chrétiens se retrouvent donc face à un choix : témoigner complètement, quitte à aller à la mort, ou tenter de se dissimuler, de vivre une vie cachée, voire de renier le Christ. Très tôt dans l'Histoire du christianisme, la notion de martyre devient primordiale, puisque le culte n'est que très mal toléré, oscillant, comme nous le verrons entre la sévérité et la clémence des gouverneurs de Provinces avant d'être persécuté de manière institutionnelle avec l'empereur Dèce.

Dans ce contexte de pogroms spontanés ou de persécutions systématiques, quelques chrétiens se soulèvent, clamant haut et fort leur appartenance au christianisme, quitte à risquer la mort : ce sont les martyrs, les témoins du Christ. Ils ne sont pas majoritaires, mais ils laissent à leur passage des sentiments divers dans la société romaine : si certains romains considèrent qu'ils agissent sans aucune rationalité, c'est l'avis de Celse ou de l'empereur philosophe Marc Aurèle par exemple, d'autres romains ne peuvent qu'éprouver un certain sentiment de malaise ou d'admiration face à des croyants prêts à mourir pour leur Dieu. Dans le monde romain, la notion de martyre au sens chrétien du terme n'a pas de sens : aucun païen ne descendrait dans l'arène au nom de l'amour de Jupiter pour les Hommes, plaçant son espérance ou sa foi dans le maître de l'Olympe, c'est une prérogative purement chrétienne.

Les martyrs font entrer *in medias res* le christianisme dans la communauté romaine : la secte qui vit souvent cachée, victime d'accusations variées, fait son entrée dans l'arène, au cœur de la vie romaine. Le christianisme est exposé à la vue de tous, les romains assistent au spectacle de cette espérance, de ce flegme et de cette endurance que les chrétiens affichent dans l'arène. C'est un morceau du message du Christ qui est jeté *ad bestias*, livré en pâture à toute la romanité. Le martyre permet en effet la confrontation, la collision entre deux formes de sociétés qui s'affrontent dans l'arène. Celse avait prévu, avant même que les chrétiens ne s'en rendent compte, combien le christianisme allait faire vaciller la romanité entière, et les martyrs sont finalement la vitrine de ce basculement : ils affichent une foi et une combattivité qui impressionnent les romains, entraînent avec eux quelques conversions, permettent à l'Église en construction une visibilité bienvenue.

Cette intrusion du christianisme au sein de la société romaine se fait par des personnalités singulières qui prennent elles aussi une importance considérable. Le martyre fait l'objet de mises à l'écrit de ces mises à mort, vouées à être lues par toute la communauté. Toutefois, la doctrine chrétienne s'empare elle aussi du martyre, afin d'exhorter mais aussi de rationaliser le phénomène dans l'optique de la construction d'une Église stable et cohérente.

Le martyre comme phénomène littéraire : Passions, Actes et doctrine

On ne connaît pas aujourd’hui avec exactitude tous les récits de martyrs qui ont pu exister, certains ne représentent plus que des fragments ou sont consignés chez des auteurs plus tardifs. D’une manière générale au sujet de l’écriture de la mise à mort des martyrs, il faut distinguer les Actes, qui sont des textes à portée juridique dans lesquels ne sont énoncés que le passage au tribunal, l’accusation et l’annonce de la condamnation. Les Actes sont souvent des récits plutôt laconiques, on y apprend l’essentiel sur la mise à mort des martyrs, comme dans les *Actes des martyrs Scillitains* dans le dernier quart du II^{ème} par exemple. Les Passions sont quant à elles des récits plus longs, où l’on trouve généralement une description de la vie du martyr en prison et jusqu’à sa mise à mort. La Passion la plus équivoque, celle qui retiendra longuement notre attention durant cette étude est la *Passion de Perpétue et de Félicité*, datant du début du III^{ème} siècle.

Afin de délimiter un corpus cohérent, nous nous en sommes tenus au tableau réalisé par Sabine Fialon qui recense les rédactions d’Actes et de Passions de martyrs des premiers siècles chrétiens²⁹. Cette classification nécessaire et judicieuse permet de constater qu’un grand nombre d’Actes et de Passions ont été écrits longtemps après le martyre, parfois même à un ou plusieurs siècles d’intervalle. Cela permet de constater une chose importante : si les Actes de martyrs apparaissent comme assez tardifs dans l’Histoire du christianisme des premiers siècles, ils perdurent en revanche après la période martyrielle, lors d’une période où c’est l’hagiographie qui devient le genre dominant, les martyrs devenant des saints par excellence.

Concernant l’établissement de notre corpus, nous nous en sommes tenus dans un souci de clarté aux Actes et Passions écrits en latin et contemporains aux évènements. Dans cette optique, nous nous pencherons tout particulièrement dans l’analyse sur la *Passion de Perpétue et de Félicité* qui tient lieu de cas d’école dans l’intérêt littéraire qu’elle apporte et dans l’image qu’elle véhicule du martyre. Cette passion est l’une des rares ayant été écrite dans le même temps que les évènements, qui plus est par la plume du martyr elle-même. Le supplice de Perpétue et de ses compagnons sera un fil conducteur de notre étude, permettant d’éclairer le phénomène du martyre en tant que tel et par rapport à la société dans laquelle il évolue, constituant l’axe principal de notre étude.

Il est vrai que le martyre, pour le christianisme, devient un phénomène religieux, mais également littéraire. L’écriture des Actes et des passions fonde un nouveau genre, une manière d’écrire et de raconter qui diffère des récits romains, mais également des récits de martyrs juifs.

²⁹ Sabine Fialon, op.cit. p.8, p.32.

Ces derniers en effet avaient une tendance à héroïser leurs martyrs, à décrire les tortures infligées plutôt que l'expérience martyrielle vécue personnellement dans un texte « à la prose verbeuse » pour reprendre le terme de Robin Lane Fox³⁰.

A l'inverse, il indique que les textes chrétiens ont des styles protéiformes, et il est vrai que les Actes et les Passions revêtent des formes singulières, attachées à la personnalité du martyr, tout en donnant à lire déjà des premiers lieux communs dont nous aurons l'occasion de reparler. En effet, lorsqu'une mise à mort n'est finalement qu'un évènement, le récit de cette dernière par le prisme du martyre devient un phénomène littéraire, qui vise à être lu et repris par l'ensemble de la communauté après cela.

Bien entendu, du côté des penseurs de la doctrine chrétienne, il y a un véritable enjeu : les martyrs sont une vitrine de la foi chrétienne, mais il faut les accompagner, les justifier, voire les blâmer comme c'est le cas de Cyprien et du martyre volontaire.

Nous avons particulièrement retenu dans cette étude les différents ouvrages de Tertullien et de Cyprien, afin d'affiner notre recherche sur le III^{ème} siècle particulièrement, bien qu'il nous sera possible de traiter du II^{ème} siècle à certains moments, qui nous paraît être l'ère propre au phénomène martyriel.

Au sujet de Tertullien, nous nous pencherons particulièrement sur son *Ad Martyras*, dont le titre paraît tout indiqué pour notre étude. Cette exhortation pour les martyrs est approximativement datée vers 197 ou vers 202-203, ce qui la rendrait très proche du quotidien de Perpétue et de ses compagnons. Tertullien y traite des martyrs au sens large, c'est-à-dire ceux qui ont déjà été couronnés, mais également les confesseurs, c'est-à-dire des chrétiens qui ont été endurants dans leur foi, qui sont parfois encore en prison au moment où Tertullien écrit cet essai, mais qui ne sont pas morts. Cette exhortation est un essai d'endurance et de courage dans lequel l'auteur, déjà solidement installé dans une dynamique très favorable sur la question du martyre, appelle à la patience, à l'espérance et à la force de ceux qui sont en attente de la couronne. La lutte, pour Tertullien, est certes pénible, mais les récompenses attendues dépassent l'entendement. Avec un tel essai, Tertullien montre tout l'appui que la doctrine chrétienne peut apporter au phénomène du martyre. Dans son ouvrage un peu plus tardif, que l'on date généralement entre 211 et 212 du *Scorpiace*, Tertullien développe d'autant plus l'appui qu'il mettait déjà en mouvement dans le *Ad Martyras*. L'auteur penche de plus en plus vers le montanisme, une hérésie très importante dont nous reparlerons, ce qui lui donne un avis très tranché sur la nécessité absolue du martyre, voire du martyre volontaire. Le *Scorpiace*, que l'on nomme

³⁰ Robin Lane Fox, op.cit. p.9, p.454.

également *Antidote contre la morsure des scorpions*, est un ouvrage d’apologie du martyre, considéré comme une dette envers Dieu, voulu par la divinité elle-même. Nous sommes dans une période complexe pour l’Église où les persécutions se multiplient, dans laquelle les chrétiens meurent dans les arènes de l’Empire. Il est plus que jamais nécessaire de trouver la justification de ces persécutions dans la parole divine : en effet, il paraît inconcevable que le Dieu du Nouveau Testament, le Dieu de l’Amour et de la miséricorde laisse ainsi mourir au supplice ses plus fidèles croyants.

Cet ouvrage est extrêmement intéressant pour notre étude, car il défend le martyre tout en tentant d’y apporter une justification religieuse, une volonté de Dieu de faire souffrir ses fidèles afin de les récompenser par la suite. Le plus important est alors de limiter les insinuations qui feraient de Dieu un homicide et qui serait très fragilisant pour l’Église en construction. Tertullien se livre donc à une réelle bataille rhétorique, déployant de multiples arguments en faveur du martyre et de la bonté de Dieu. Il rappelle également que le martyre donne au chrétien le statut d’élu, une place très importante auprès de Dieu qui permet un charisme extraordinaire. Le martyre pour Tertullien est une dignité exceptionnelle offerte par Dieu et qui ne peut être refusée lorsqu’elle se présente, que l’on aille ou non jusqu’à la mort, il ne faut cesser de confesser le Christ.

La problématique des martyrs, des confesseurs et des *lapsi* bouleverse la littérature de Cyprien, l’évêque de Carthage de 248 à 258 de notre ère. Son épiscopat, marqué par la grande persécution de Dèce et se terminant par son propre martyre regorge de sentiers de réflexion religieux et politiques. En effet, cette personnalité séculaire que représente Cyprien n’a de cesse de conseiller, interdire et théoriser le christianisme afin que l’Église se consolide. Ses écrits sont particulièrement intéressants dans notre étude parce qu’ils participent directement à l’axe que nous tenons à prendre : le phénomène du martyre, à la fois une vitrine du christianisme mais également un sujet à réflexion et à discussion. Dans les lettres de Cyprien, nous retrouvons beaucoup d’éléments concernant les confesseurs. S’ils étaient exaltés par Tertullien, Cyprien les traite avec grand respect, mais recul : il a conscience qu’ils sont des alliés de taille, mais également du danger que représente leur charisme et leur influence au sein de la communauté chrétienne : des différends sont mis à jour, notamment lors de la querelle des *lapsi* dont nous reparlerons.

Dans la même optique, c’est dans son rôle de pasteur pour les brebis égarées que Cyprien écrit le *De Lapsis* au lendemain de la persécution de Dèce. Ce traité de théologie vise à mettre des cadres autour d’un sujet très sensible, le devenir de ceux qui ont apostasié durant la persécution de Dèce. L’évêque de Carthage joue très bien le rôle de constructeur d’une Église nouvelle en

proposant aux *lapsi* une réintégration pénitentielle difficile, attirant sur lui un schisme avec l’Église romaine. Ce traité est également l’occasion pour Cyprien de s’opposer à certaines pratiques des confesseurs, très prompts grâce à leur influence à jouer le rôle des évêques en pardonnant les *lapsi* sans aucune pénitence. Cyprien oscille donc sans cesse entre l’importance de la parole de Dieu qui doit rester la chose la plus importante dans la vie de chaque chrétien et les réalités pragmatiques de la gestion d’une communauté grandissante au sein d’une société païenne méfiante, voire cruelle.

État de la recherche contemporaine sur la question du martyre

Les études relatives aux martyrs chrétiens sont plutôt récentes, elles connaissent un essor depuis les années 1960 et jusqu’à nos jours, à cet égard, la thèse de Sabine Fialon, *Mens Immobilis, recherches sur le corpus latin des Actes et des Passions d’Afrique romaine*, publiée en 2019. Cette dernière reprend toute une typologie et une classification d’œuvres de la littérature martyrielle latine en Afrique du Nord, depuis les martyrs Scillitains à la fin du II^e jusqu’au début du VI^{ème} siècle. Le classement de Sabine Fialon, à la fois pertinent et aisément dans l’approche, nous a permis un accès facilité à notre étude, tout en faisant état de toute la recherche des soixante dernières années au sujet des martyrs et de leur littérature.

Les recherches suivent la même dynamique que les différentes études au sujet du christianisme primitif. Entre les années 1960 et les années 1990, des ouvrages sont publiés avec plus ou moins de régularité. Généralement, ceux-ci se penchent sur les souffrances et les supplices endurés par les martyrs comme par exemple l’article de Jean Claude Frédouille datant de 1987 intitulé « les chrétiens aux lions ! » lequel les chrétiens martyrs sont mis en perspective avec les jeux romains, une approche que nous reprendrons dans notre étude. Ces années sont aussi l’occasion de se pencher sur des figures singulières, et nous retiendrons dans notre étude les travaux de Louis Robert au sujet de Perpétue, notamment « Une vision de Perpétue, martyr à Carthage en 203 » pour le *Compte-rendu de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres* en 1982. Cet article particulièrement éclairant permet de mieux connaître Perpétue et donc le phénomène martyriel dans sa totalité. Au sujet de la traduction de la *Passion de Perpétue et de Félicité*, nous nous sommes reporté en revanche sur les travaux de Jacqueline Amat dans son ouvrage de 1996. La richesse des notes de cet ouvrage associée au travail de Louis Robert, qui est d’ailleurs cité plus d’une fois dans la traduction, permettent une vue d’ensemble dégagée sur l’image de Perpétue et un bon point de départ pour comprendre le fonctionnement des martyrs dans cette période particulière du III^{ème} siècle.

En 1986, Robin Lane Fox publie *Païens et chrétiens, la religion et la vie religieuse à Rome dans l'Empire romain, de la mort de Commode au Concile de Nicée* qui sera édité en France par les Presses Universitaires du Murail en 1997. Cet ouvrage traitant de la rencontre entre les romains et les chrétiens du point de vue religieux consacre un très grand chapitre sur le phénomène martyriel qui a particulièrement retenu notre attention. Il dresse notamment une typologie des martyrs et les relient directement à la construction de l'Église qui prend place dans les premiers temps chrétiens, en s'intéressant plus particulièrement au cas des martyres volontaires que nous aurons l'occasion de traiter et qui met à mal l'identité de l'orthodoxie.

En 2002, l'historien américain Glen Bowersock publie un ouvrage très important pour notre étude, *Rome et le Martyre*. Dans cette étude, l'auteur traite dans son intégralité la question martyrielle en lien avec le monde romain. Toutefois, il émet une hypothèse vouée à être contredite par d'autres auteurs à la suite. En effet, Glen Bowersock considère, à contre-courant des principales hypothèses alors posées, que le martyre chrétien ne tient pas sa source des martyrs juifs, et plus particulièrement des Macchabées. Il est en effet traditionnellement admis jusqu'alors que le martyre des sept garçons juifs à l'époque d'Antiochos IV, et les quatre livres que forme l'histoire des Macchabées, forgent la dynamique martyrielle chrétienne. Glen Bowersock nie cela et considère plutôt que le martyre est un phénomène nouveau dans son acception chrétienne, qui prendrait plutôt sa source dans la romanité voire dans l'hellénisme. En cela, l'ouvrage de Glen Bowersock diverge beaucoup des conceptions jusqu'alors admises, mais reste pertinent pour notre étude en y apportant une nuance appréciable. En 2004, Daniel Boyarin, dans son ouvrage *Mourir pour Dieu, l'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, reprend et critique l'hypothèse de Glen Bowersock. En effet, il émet contre celui-ci des oppositions sérieuses, rappelant l'idée que le martyre chrétien descendrait bien des textes juifs et des Macchabées. Il considère en effet que le martyre juif et chrétien sont liés, constitutifs d'une entité nouvelle cohérente. Daniel Boyarin livre une autre hypothèse concernant le martyre : il le perçoit comme un discours et une pratique, visant justement à mourir pour Dieu, mais surtout à en parler, à écrire, à distiller cet état de fait dans toute la communauté. Ce n'est donc plus le phénomène à lui seul qui est à observer, mais bien la manière dont on en parle, dont on fait vivre la mémoire de ceux qui ont été couronnés. L'ouvrage de Daniel Boyarin est très pertinent sur la question du martyre en lien avec le judaïsme et permet de comprendre le phénomène sur le temps long en le sortant du siècle dans lequel il est le plus vivace.

Les années 2000 voient l'émergence de questionnements étendus sur le sujet du martyre. On ne se concentre plus uniquement sur leurs supplices ou leur spiritualité, mais ils sont inclus au sein

de la romanité et de l’Église dans sa construction. En 2007, Marie-Françoise Baslez publie *Les persécutions dans l’Antiquité, victimes, héros, martyrs*, un ouvrage qui continue encore à faire autorité. Dans cet épais volume, l’auteure recense toute forme de persécutions, et toutes les façons dont elles ont été subies et gérées. Un tiers du livre est consacré à la question du martyre, traité comme un phénomène constitutif du christianisme en Afrique du Nord. L’auteure reprend également une hypothèse plus proche de Daniel Boyarin en considérant que le martyr est une figure partagée entre le judaïsme et le christianisme. Son ouvrage s’axe autour de la problématique du martyre au sein de la romanité, problématique extérieure comme intérieure : il faut dans le même temps résister aux persécutions tout en construisant petit à petit ce qui deviendra bientôt l’Église quelques siècles plus tard. Les martyrs ont un rôle prépondérant à jouer, particulièrement dans le monde oriental, mais au cœur même de ces premières considérations politiques de l’Église, la symbolique du geste du martyr reste vivace et primordiale. Marie-Françoise Baslez détaille avec beaucoup de minutie le martyre comme don de soi, abandon de la vie terrestre, ascèse, mais elle rappelle aussi qu’il ne peut convenir qu’à quelques êtres exceptionnels, mais pas à l’ensemble d’une communauté. Ainsi, l’auteure fait entrer les martyrs dans le rang qui convient à leur influence et leur charisme, en rappelant bien sûr qu’il reste un phénomène extraordinaire, et qu’il est une vitrine, mais pas la base de la communauté.

Dans le courant des années 2000 et à la suite de l’ouvrage de Marie-Françoise Baslez, la recherche sur les martyrs inclut de plus en plus le phénomène au sein de la société romaine et dans l’Église en construction, prenant en compte les diverses sensibilités qui rythment la période, la manière dont les martyrs se font à la fois le modèle, mais aussi le danger de la communauté chrétienne. Ils sont à la fois le ciment, et le pouvoir de destruction du christianisme au sein de l’Empire. En 2007, en parallèle de la publication de l’ouvrage de Marie-Françoise Baslez, Maurice Sachot édite *Quand le christianisme a changé le monde*. Son ouvrage fait lui aussi force d’autorité, notamment en rappelant que le christianisme sort de la notion de secte par l’emploi du terme de « *religio* » par Tertullien. Le développement de l’*ethos* chrétien sert notre propos car c’est par la mise en relief de caractéristiques communes à l’ensemble de la communauté que les chrétiens s’affirment et que les martyrs trouvent le courage d’aller au bout de leur sacrifice. Ils font en effet partie intégrante de la communauté chrétienne, et ils varient selon les fluctuations de cette dernière.

Le dynamisme de la recherche contemporaine sur le martyre permet donc de nos jours de l’inclure au sein d’une société romaine en changements, en questionnements sur elle-même, dans un monde en basculement où le christianisme tend à devenir une secte d’importance.

Enjeux et limites de cette étude

Mourir en martyr n'a rien d'anodin, même dans une spiritualité qui en laisse la possibilité, qui prône même parfois la mort glorieuse qui plaît à Dieu. Dans notre monde occidental d'aujourd'hui, nous avons été nourris par l'image de ces martyrs, priant les yeux levés vers le ciel alors qu'un lion s'apprête à bondir. Le mot « martyr, martyre » ne s'est pas perdu, il est encore valable de nos jours dès que certaines personnes sont prêtes à mourir pour une cause qui leur tient à cœur, ou bien lorsque quiconque perd injustement la vie pour avoir professé une foi, une liberté, une pensée qui s'opposaient à un autre groupe de personnes. Dans notre société qui prône une certaine liberté de penser, mourir pour ses idées apparaît nécessairement comme anormal et injuste, à l'image du fauve lâché sur la bienheureuse et pleine d'espoir Blandine à Lyon en 177.

Ainsi, il est sans doute vrai que les martyrs chrétiens, durant ce siècle et demi de persécutions avant l'apaisement de Constantin, ont gravé dans les mentalités et jusqu'à aujourd'hui, une forme de courage, de détermination, laquelle, lorsqu'on la sépare de la foi intangible dont elle est le synonyme, devient juste un acte de bravoure et de vaillance. Le courage de ne pas plier, de faire front avec la certitude que l'on a au fond de soi, c'est ce que l'on retient aujourd'hui des martyrs.

Les chrétiens au sein de la société païenne apparaissent comme une nouveauté qui dérange particulièrement le monde romain. Ils sont incompris, calomniés, réduits à une foi clandestine à cause de la méfiance d'un Empire entier sur cette religion que l'on sait différente, dangereuse pour certains. L'hostilité amène des pogroms, les pogroms amènent des morts, les morts amènent quelques-uns à se soulever. Les martyrs naissent directement des persécutions, ils ne sont pas poussés par le christianisme en lui-même, c'est une réaction directe aux diverses pressions exercées par la romanité sur la petite secte de Judée. Bien entendu, la figure du Christ comme premier d'entre les martyrs est une figure d'imitation, mais nous voyons bien par l'avènement de Constantin et par l'édit de Milan de 313 que l'ère des martyrs prend fin avec l'apaisement des persécutions. Les martyrs, avant toute considération symbolique, sont donc premièrement des femmes et des hommes qui se soulèvent contre un État perséuteur.

Mais la grande force et la grande profondeur des martyrs réside dans le fait qu'ils ne sont pas uniquement des cœurs vaillants ou naturellement rebelles : ils sont les témoins, les émissaires de leur foi dans l'Empire. Ils deviennent par leur simple existence des modèles intérieurisés et extérieurisés pour la communauté chrétienne. Intérieurisés, parce qu'ils représentent toutes les

valeurs portées par le christianisme : la patience, l'espérance, l'Amour, le don de soi, la confiance absolue en Dieu. Ils deviennent donc l'image du chrétien « parfait » sur lequel toute la communauté peut prendre exemple. Ils portent en eux toute la symbolique de la mort du Christ, mais ils font briller cette symbolique extérieurement : par leur mise à mort publique, les martyrs deviennent aussi des modèles extériorisés du christianisme, ils sont la vitrine de la puissance et de la foi de la secte chrétienne au sein de l'Empire.

Le sens du mot martyr prend alors une acception polysémique particulièrement intéressante : ils sont les témoins pour eux-mêmes, pour les autres chrétiens, mais aussi à la face de l'Empire. Notre étude examinera le phénomène martyriel dans son intégralité : au sein de la société romaine, dans sa symbolique, puis dans l'Église en construction afin d'essayer de déterminer et de comprendre quels enjeux se nouent autour des martyrs dans les premiers siècles de notre ère, comment ils sont compris dans la romanité, comment leur symbolique est perçue par la doctrine chrétienne, mais aussi par la communauté dans son ensemble, et quelles sont les discussions autour du phénomène dans le contexte de la consolidation des bases de l'Église telle qu'elle se présentera dans les siècles suivants.

Bien que l'on pourrait aisément penser que le martyre est un phénomène détesté des romains et adoré des chrétiens, nous verrons qu'il n'existe pas de réponse manichéenne. L'évènement étonne, impressionne ou agace les romains, mais il peut également mettre en danger l'Église par une utilisation abusive ou hétérodoxe.

Le martyre, gros évènement concentré sur peu de temps peut donc forger et fragiliser à la fois le monde qu'il tente par-dessus tout de préserver, et c'est précisément dans cette tension dans laquelle on ressent sans cesse le basculement tout proche que se niche la pensée, la symbolique et la force martyriels.

Déroulement contextuel et thématique de notre étude

Nous avons choisi d'orienter notre étude sur un axe allant du martyre au sein de la société romaine, jusqu'au martyre comme élément prépondérant dans la construction de l'Église. C'est pour cette raison que nous ne nous orientons pas sur plusieurs figures de martyrs particulièrement saisissants, mais bien que nous verrons le phénomène en lui-même, et ce qui a pu être dit de lui durant les premiers siècles du christianisme. Ainsi, c'est bien l'idée de martyre dans son essence et dans sa place au sein de l'Église et du monde romain que nous mettons en lumière, plutôt que le parcours de certaines personnalités particulières.

Dans cette optique, la représentation du martyre face aux autorités romaines a particulièrement retenu notre attention. Ce traitement quelque peu historique de la question du martyre nous paraît absolument nécessaire afin de prendre en compte le contexte socio-culturel des persécutions, mais également la dynamique de jeux et de spectacles dans laquelle les chrétiens se retrouvaient objets de divertissement. Le monde romain peine à trouver les chefs d'accusation adéquats pour les chrétiens mais pour autant, certaines comparutions au tribunal mènent directement aux jeux. L'entrée dans l'appareil judiciaire romain est constitutive du martyre, le premier pas de l'*imitationis Christi*, la porte d'entrée vers l'endurance, la foi et l'espérance en Dieu. Observer le martyre du point de vue des tribunaux romains, c'est l'observer par le pertuis de toute une société, dans laquelle la mise à mort dans les jeux est ritualisée et expiatoire. Nous verrons combien les chrétiens échappent à cette dynamique, combien ils apparaissent comme des condamnés hors-normes, insolents et trop heureux de mourir. Au sein de cette conception de la mise à mort ritualisée se niche la véritable force des martyrs : c'est l'*agôn*, le combat que mènent les martyrs dans l'arène devient divin, céleste. Ils sont la milice du Christ, ceux qui se battent contre l'Empire persécuteur, émanation de l'Antéchrist. Cette idée de l'*agôn* n'est pas nouvelle, mais elle prend un tournant décisif avec les martyrs, car ils ne sont plus des chrétiens prêts à mourir, ils sont des soldats de Dieu défendant le royaume céleste, ce qui donne bien sûr un charisme et une dignité nouvelles. Cette pensée de l'*agôn* se cristallise autour de la vision de Perpétue contre l'Égyptien, que nous analyserons comme un cas très intéressant de mélange entre ce que la jeune femme sait du monde païen dans lequel elle vit et de sa foi en Dieu, cette vision étant en effet un cas pertinent de mélange entre la pensée païenne et la pensée chrétienne.

Les chrétiens n'hésitent pas, en effet, à réutiliser le vocabulaire païen existant, mais en le christianisant totalement. Ainsi par exemple, nous verrons que la couronne, la palme ou même l'arbitre des jeux prennent une acceptation différente sous la plume chrétienne, devenant des termes religieux à la symbolique puissante.

Cette symbolique du martyre fera l'objet d'une attention particulière de notre part. Elle est en effet absolument liée au phénomène en lui-même, car le martyre est une manière de vivre le christianisme, ou plutôt une manière de le mourir, qui est un modèle et un exemple pour l'ensemble de la communauté. En effet, les martyrs marchent directement dans les pas du Christ, ils pratiquent l'*imitationem Christi*, l'imitation du Christ et la *sequelam Christi*, la suite du Christ c'est-à-dire perpétrer ses actions et sa parole. Ainsi, les martyrs vivent le supplice comme un second baptême dans le sang, une thématique très intéressante, reprise très souvent dans la littérature martyrielle mais aussi dans la doctrine, qui permet de considérer que les

martyrs tendent à revivre la Passion du Christ. Mais cette imitation n'a pas pour but de se positionner à l'image du Christ, puisqu'aucun chrétien ne peut égaler le sacrifice de Jésus sur la Croix, le geste est plutôt eschatologique : en revivant les supplices infligés au Seigneur, les martyrs savent qu'ils obtiendront le salut, par leur endurance et leur espérance, ils seront récompensés dans l'au-delà. Cette portée eschatologique du martyre est très importante dans les premiers siècles chrétiens, car l'urgence apocalyptique est dans toutes les pensées. Il est en effet admis que la Parousie, le retour du Christ sur terre, se fait proche. Les martyrs sont les chrétiens qui prennent pleinement conscience de cela, ils savent qu'en mourant comme soldats du Christ, ils s'assurent, dans un monde au bord du basculement, des récompenses éternelles. Le rapprochement entre les martyrs et l'image du Christ se fait aussi par les épisodes visionnaires. Ces visions sont très représentatives du phénomène martyriel, elles prennent place dans des épisodes de grandes angoisses pour les chrétiens martyrs, très souvent lors de leur emprisonnement, ou même la veille de leur supplice. Nous verrons à quel point ces visions sont importantes, non seulement pour les martyrs mais également pour l'ensemble de la communauté. Elles sont un lien entre l'humain et le divin, analysées avec beaucoup de sérieux par les martyrs eux-mêmes, vouées à être écrites et lues, les visions tendent à devenir un véritable phénomène littéraire, ayant ses lieux communs et son style particulier. Nous analyserons ces visions, nous essayerons de comprendre d'où elles tirent leur force littéraire, comment elles se construisent autour d'éléments communs. Les visions sont un lien précieux entre le monde terrestre et l'au-delà, entre les Hommes et Dieu, et en cela, nous évoquerons avec plus d'attention le cas unique de Perpétue, auteure et témoin de ses visions, dont la Passion révèle son érudition et sa qualité littéraire, nous aidant à comprendre le phénomène martyriel, la puissance de l'espérance mais aussi l'enjeu qui se joue derrière chaque mise à mort.

Il convient plus que tout pour les martyrs de garder en tête l'idée que les souffrances mènent à un au-delà magnifié, et qu'elles sont donc une volonté de Dieu lui-même. Cette justification par la doctrine chrétienne de la volonté de Dieu dans le martyre occupe une grande partie des textes du III^{ème} siècle. Il est primordial pour la communauté de comprendre que, malgré les atroces supplices du martyre, c'est bien le grand dessein divin qui s'accomplit, promettant tellement de récompenses que ça ne peut être l'œuvre d'un esprit malveillant. En mourant ainsi, les chrétiens deviennent les Justes, c'est-à-dire ceux qui ont une digne place auprès de Dieu, la cohorte qui suivra le Christ à son retour sur terre. Le règne du Christ est une autre des grandes croyances des premiers temps chrétiens, la doctrine que l'on appelle millénariste, et qui se conjugue avec le climat apocalyptique, est prégnante dans la communauté : la croyance selon laquelle le Christ reviendra bientôt sur terre, mais profitera de mille ans de bienfaits avec les plus fidèles de ses

croyants, avant le Jugement. Dans leur qualité de Justes, les martyrs sont considérés comme proches du Christ, profitant d'un millénaire de joie et de paix avant d'aider ce dernier à juger les morts.

Une telle dignité donne aux martyrs beaucoup de charisme au sein de la communauté chrétienne, ils deviennent de grands modèles pour les autres croyants. Certains martyrs qui ne sont pas morts durant la persécution, ou bien se trouvant encore en prison, que l'on appelle des confesseurs prennent une importance considérable dans les premiers siècles chrétiens, créant même parfois le désarroi des autorités religieuses, comme nous le verrons avec Cyprien, car ils s'arrogent des prérogatives épiscopales que ne leur sont pas attribuées. Ils profitent alors de leur grande renommée pour conseiller voire pardonner la population chrétienne à la place du clergé. Ces pratiques seront condamnées par le clergé orthodoxe mais n'empêcheront pas les martyrs d'être considérés comme des modèles par la communauté.

Bien entendu, ces considérations sur le martyre, sont, nous l'avons compris, sujettes à réflexions et discussions. Dans la construction d'une Église cohérente, le phénomène martyriel prend une place importante au III^{ème} siècle. La pensée païenne émet certains avis sur les martyrs, mais ce sont surtout les désaccords de la pensée chrétienne en elle-même qui est à retenir. En effet, dans les cas où le martyre devient volontaire, c'est-à-dire mis en pratique par des chrétiens manifestant une envie de mourir ou allant de leur plein gré aux devants de la mort en provoquant les autorités romaines, il pose un problème à l'orthodoxie. Celle-ci plutôt l'idée selon laquelle un martyre est valide lorsqu'il n'est pas recherché, qu'il se déclare comme une évidence pour le chrétien sans que celui-ci ne l'ait demandé. Les débats autour de cette question mettent en valeur certains courants parallèles à l'orthodoxie, comme le montanisme dont Tertullien deviendra un fervent défenseur, mais également des courants qui s'opposent à l'idée de martyre, comme c'est le cas du gnosticisme ou du docétisme. L'idée d'Église cohérente n'est donc pas encore uniforme, elle est fragmentée en beaucoup d'interprétations différentes. Les mouvements hétérodoxes s'emparent aussi de la question martyrielle, pour l'embrasser avec ferveur ou au contraire pour la rejeter complètement.

Les martyrs forment donc un phénomène qui est au cœur du débat et de la construction de l'Église, puisqu'ils en sont des défenseurs fervents, mais jouissent d'un charisme qui peut inquiéter les autorités religieuses. L'Église doit donc s'organiser autour de ces personnalités particulières, tout en organisant la vie des autres chrétiens, puisque le martyre est un phénomène qui reste très minoritaire. Des évêques séculaires comme Cyprien ont conscience de l'importance des martyrs, tout en continuant à écrire, conseiller et bâtir la vie des fidèles. Dans son *De Lapsis*, il propose même des solutions concernant les chrétiens qui ont apostasié durant

la persécution de Dèce, leur permettant ainsi par une rémission difficile de réintégrer la communauté. Le schisme créé par son point de vue montre à quel point il est plus que jamais nécessaire pour l'Église de trouver une voie d'accord stable et universelle. Nul ne sait encore à ce moment de l'Histoire du monde ce qui adviendra du christianisme, la doctrine chrétienne répond alors à une demande de plus en plus forte, mais ignore tout du triomphe de leur croyance sur l'Occident, quelques siècles plus tard.

Le martyr face aux autorités romaines

Partons d'un constat qui sonne comme une évidence : l'Empire romain, entre la naissance du Christ et l'avènement de Constantin n'est pas chrétien. Dans le meilleur des cas, comme durant le règne de l'empereur Sévère Alexandre entre 222 et 235 de notre ère, une tolérance envers le christianisme est mise en place. Dans le pire des cas, durant le règne de Dèce par exemple, entre 249 et 251, des persécutions voient le jour. Si du point de vue chrétien, nous le verrons, c'est « l'Évangile qui fait les martyrs³¹ », les romains ont un point de vue plus juridique sur la question. Un martyr, c'est avant tout un condamné de la justice romaine, peu importe les difficultés inhérentes à leur chef d'accusation. Lorsque le chrétien qui comparaît au tribunal refuse de sacrifier pour la santé de l'Empereur en brûlant un peu d'encens, il devient par le fait un coupable. Pour qu'un chrétien arrive jusqu'à la mise à mort, il faut qu'il y ait témoignage de sa foi face aux autorités de l'Empire. Pour ainsi dire, on ne mène pas un chrétien aux lions tout de suite après son arrestation. Pour le christianisme, l'apostasie est le plus grand de tous les crimes mais du point de vue des romains, elle peut sauver le chrétien d'une mort cruelle et sanglante dans l'arène ou d'une décapitation au petit matin.

Toutefois, si le choix du prévenu est fait, s'il refuse tout sacrifice, s'il affirme à la face de l'Empire le « *christianus sum*³² », alors il est possible qu'il entre dans une autre dimension de la vie romaine : la société des spectacles, des jeux et de l'arène.

Tous les chrétiens ne sont pas morts dans les arènes romaines, bien entendu, mais ceux qui y ont perdu la vie ont fourni un spectacle qui allait même jusqu'à provoquer dans les gradins un véritable sentiment de gêne. Les chrétiens ne sont pas des condamnés comme les autres, et la raison en est très simple : ils ne se considèrent pas eux-mêmes comme des criminels fautifs. Cet état de fait rebat considérablement les cartes quant à leur mort dans les jeux. Il interfère sur les techniques de mise à mort proposées dans l'arène, sur la mise en scène que les romains connaissent et bien sûr sur le caractère expiatoire de cette peine de mort divertissante.

Dans l'arène en effet, ce n'est pas tant un criminel de droit romain qu'un véritable soldat de Dieu qui fait son entrée. La littérature martyrielle chrétienne reprend largement cette idée, le martyr est un athlète prêt à disputer un *agôn*, un combat contre l'État romain très souvent considéré comme une émanation de l'Antéchrist. Le vocabulaire utilisé par la littérature chrétienne est directement emprunté de la langue commune latine, mais les termes en eux-

³¹ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula XXVII* « *Per evangelium martyres fiant* ».

³² « Je suis chrétien ».

mêmes prennent une dimension différente. Le paradigme, la grille de lecture de la pensée chrétienne martyrielle prend sa source dans la pensée romaine, mais pour la subvertir.

Avant les jeux, le tribunal : quels chefs d'accusation pour les chrétiens ?

Qu'ils soient victimes de l'agitation populaire ou bien pris dans les mailles d'une persécution, les chrétiens, avant d'être jetés « *ad bestias* », sont jugés par les tribunaux romains. Ces comparutions prennent racine dans une méfiance, voire une hostilité populaire grandissante envers la secte chrétienne. Toutefois, les chefs d'accusation contre les chrétiens ne semblent pas aller de soi dans une société qui connaît, mais comprend très mal cette nouvelle croyance dont le comportement étonne la foule comme les magistrats.

Les chrétiens victimes de la méfiance populaire

Historiquement, on date de l'empereur Néron au premier siècle de notre ère les premières accusations et la première vague de persécutions contre les chrétiens³³. Ils deviennent dès lors une sorte de bouc-émissaire publique. Les chrétiens sont persécutés sporadiquement durant le premier et le deuxième siècle au gré des griefs de la foule ou du zèle d'un gouverneur de province.

Vers 111 de notre ère, le gouverneur de Bithynie, Pline le Jeune, écrit à l'empereur Trajan au sujet des chrétiens qu'il constate de plus en plus nombreux dans sa province. Celui-ci apparaît embarrassé, ne sachant quelle décision prendre à leur sujet. La réponse de Trajan est reprise dans l'*Apologeticum* de Tertullien non sans une certaine ironie : « Alors Trajan lui répondit que les gens de cette sorte ne devaient pas être recherchés, mais que, s'ils étaient déférés au tribunal, il fallait les punir³⁴ ». Ce qu'il faut comprendre dans ces paroles impériales, c'est bien qu'au deuxième siècle, les chrétiens n'étaient pas encore pourchassés, ni recherchés. Leur accusation reposait sur un climat de délation, relevant plutôt du pogrom local que de la persécution

³³ Tertullien, *Apologeticum*, V, 3 : « *Primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientae Caesariano glado ferocisse* », « Néron le premier sévit avec le glaive impérial contre notre secte qui se levait précisément à Rome ».

Tertullien affirme également qu'un édit aurait été promulgué par Néron contre les chrétiens mais la véracité d'un tel édit est aujourd'hui remise en cause.

Voir aussi, Tacite, les *Annales*, 15,44 : « Néron [...] livra aux tourments les plus raffinés, des gens détestés pour leurs turpitudes, que la foule appelait « chrétiens » [...] à leur exécution on ajouta des dérisions en les couvrant de peaux de bêtes pour qu'ils périssent sous la morsure des chiens ou en attachant à des croix... Aussi bien que ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, soulevaient-ils la compassion, à la pensée que ce n'était pas dans l'intérêt général mais à la cruauté d'un seul qu'ils étaient sacrifiés »

³⁴ Tertullien, *Apologeticum*, II, 7 : « *Tunc Traianus rescrispit, hoc genus inquirendo quidem non esse, oblatis vero puniri oportere* ».

institutionnelle qui ne commence quant à elle qu'avec l'empereur Dèce en 250. Pour autant, on sent dès le deuxième siècle de notre ère un véritable climat d'hostilité envahir le monde païen à l'égard des chrétiens. Ce ressentiment prend racine dans plusieurs sources, l'une d'elles vient plutôt du monde romain érudit. Celse par exemple, écrit vers 180 son *Logos Aletè*, ou *Discours de Vérité* et se place directement comme l'un des principaux détracteurs du christianisme. Il y critique avec énergie des conceptions théologiques précises comme l'anthropomorphisme de la divinité, le dogme de l'Incarnation particulièrement mal compris dans le monde romain ou encore la résurrection qui constitue une aporie pour la religion païenne. Cependant, comme le fait justement remarquer Jean-Claude Frédouille, ces conceptions théologiques ne peuvent prendre place que dans une sphère particulièrement érudite de la société³⁵ et par ce fait n'atteignent que très peu la couche populaire majoritaire.

Mais alors, comment expliquer cette hostilité ? Il y a un « instinct des païens » explique Jean-Claude Frédouille³⁶, une conviction profonde que cette religion chrétienne ne parviendra pas à s'ancrer durablement dans l'horizon romain, comme avait pu le faire d'autres religions polythéistes avant cela. On ne peut pourtant pas taxer les romains d'un fanatisme religieux, le syncrétisme étant une norme respectée depuis des siècles³⁷, pourtant les romains sentent combien la religion chrétienne crée une rupture avec ce que les romains nomment « *mos majorum* », ce respect des traditions anciennes que chaque citoyen de l'Empire a intégré en lui-même comme une évidence innée. Finalement, comme le souligne Roland Auguet « la tolérance s'arrête là où commence l'intégrité de l'État, et c'est précisément le problème que posent les chrétiens³⁸ ».

De cette méfiance primordiale naît une série de calomnies contre les chrétiens que nous connaissons bien aujourd'hui : inceste, festin de Thyeste, infanticides ou insolence qui reposent plutôt sur méconnaissance de la religion chrétienne plutôt que sur des soupçons fondés.

Ce sentiment d'hostilité vis-à-vis des chrétiens doit toujours être assorti du contexte politique des premiers siècles de notre ère à Rome : il y a un climat propice à une certaine forme de violence, les Empereurs se sentent menacés par des peuples venus de l'extérieur et qui font vaciller les certitudes romaines. Les chrétiens apparaissent alors bien souvent comme l'étendard des tous les désagréments vécus par les romains, leur stigmatisation au sein de la société correspond également à un ébranlement de la culture romaine durant cette époque.

³⁵ Jean-Claude Frédouille, « les Chrétiens aux lions ! » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, LH-46, p.333.

³⁶ *Ibid.* p.331.

³⁷ Roland Auguet, *Cruauté et civilisation : les jeux romains*, Paris : Flammarion, 1970, p.121.

³⁸ *Ibid.*

Pour autant, qu'ils soient victimes de la délation ou d'une persécution plus institutionnelle, les chrétiens sont soumis au système judiciaire romain. Lors de leur comparution au tribunal, la difficulté consiste en la transformation d'un sentiment hostile et de suppositions en un véritable chef d'accusation.

Accuser un chrétien

Il y a plusieurs hypothèses aujourd'hui en vigueur afin de tenter d'expliquer comment les chrétiens pouvaient être accusés au tribunal romain, et surtout par quels chefs d'accusation. Le fait même qu'il faille tenter de percer le mystère de leurs condamnations montre à quel point il était difficile pour un juge romain de trouver une sentence adéquate pour la personne qui se trouvait en face de lui.

Jean- Claude Frédouille met en lumière la première hypothèse qui viserait à prétendre que les chrétiens sont jugés comme des criminels du droit commun romain³⁹. La loi romaine prévoit en effet des poursuites en ce qui concerne l'inceste, les infanticides ou encore les crimes de lèse-majesté. Cependant, nous ne retrouvons pas la moindre trace dans les Actes des martyrs de ce type d'accusation dans les tribunaux romains⁴⁰. Cette hypothèse semble donc peu probable.

Dans son travail de thèse, Sabine Fialon nous propose un élément de réponse. Lors de l'arrestation et du procès de Perpétue et Saturninus en 203, le chef d'accusation relève davantage de l'atteinte au *mos majorum*, plutôt qu'à un non-respect de la décence romaine⁴¹. Le refus de l'association au culte impérial semble le motif principal à retenir. La société romaine vit dans une connexion complète entre le culte romain et le fait d'être un citoyen : la *religio*, la religion de l'Empire est à la fois un phénomène de croyance et un phénomène civique. Les cultes privés sont appelés « *superstitio* » et ne doivent pas interférer dans le culte que l'on rend civiquement. Pour exprimer les choses de manière concrète, il est possible d'adorer Mithra ou Isis dans le privé, tant que l'on participe aux sacrifices dans le cadre civique.

Toutefois, un problème d'envergure se pose avec les chrétiens, c'est le refus catégorique qu'ils émettent à participer au culte public, à sacrifier aux dieux ou à l'Empereur. La croyance dans le Dieu unique empêche en effet de pratiquer un autre culte car cela serait alors considéré comme le plus grand de tous les crimes, l'apostasie.

³⁹ Jean-Claude Fredouille, art.cit. p.28. p.334.

⁴⁰ *Ibid*, p.335.

⁴¹ Sabine Fialon, op.cit. p.8. p.57.

Cependant, Jean-Claude Frédouille nous alerte sur une autre vérité : l'apostasie n'est pas condamnée par le droit romain pour une raison très simple : les romains ne la connaissent pas ou très peu. Nous disions plus tôt que la religion romaine et la citoyenneté forment un tout uniforme : la conversion vers une autre forme de croyance tout comme l'apostasie de la croyance romaine n'existent pas ou quasiment pas et n'a jamais vraiment fait l'objet de sentences juridiques⁴². Les tribunaux romains se retrouvent donc face à une nouveauté, et l'on ressent très souvent une certaine hésitation de la part des magistrats. Comme le précise Roland Auguet, les procédures visant à la condamnation des chrétiens sont « particulièrement floues et polymorphes ⁴³ ». Avant le milieu du III^{ème} siècle, qui voit une certaine institutionnalisation des persécutions chrétiennes, il est vrai que les gouverneurs dans la majorité des cas ne recherchent pas la mise à mort. Ils souhaitent plutôt provoquer une apostasie, forcer à sacrifier sans nécessairement mener le chrétien au martyre. Dans son *Ad Scapulam*, Tertullien narre l'histoire de martyrs en Asie vers 185, suppliant le consul Arrius Antoninus de les mettre à mort⁴⁴. Celui-ci refuse, et rétorque qu'ils sont libres, s'ils le souhaitent, de se jeter du haut d'une falaise⁴⁵. La véracité de cet exemple est aujourd'hui discutée, étant donné le caractère hérétique de l'évolution de la pensée de Tertullien, mais nous nous intéressons ici à un phénomène existant : l'indécision, voire le refus de certains gouverneurs de mettre à mort des chrétiens sans d'autre raison que leur volonté de mourir ou leur foi inébranlable. De même au III^{ème} siècle, alors que le sacrifice à l'Empereur tend à devenir une obligation, il est encore vrai que l'interrogatoire, même s'il est plus dur qu'au siècle précédent a plutôt vocation, pour reprendre les mots de Marie-Françoise Baslez à « remettre dans les rangs le récalcitrant⁴⁶ ». Elle rappelle par exemple que lors du procès de Pionios, le gouverneur de province lui propose une simple visite du temple, sans même sacrifier afin d'être relâché⁴⁷.

Il ne faut donc pas être trop prompts à supposer que les romains sont véritablement avides du sang des chrétiens. Pour autant, des condamnations à mort ont bien lieu au tribunal. Nous

⁴² Jean-Claude Fredouille, p.336, art.cit. p.28. En ce qui concerne le judaïsme en effet, nous ne pouvons imaginer un cas de juif se « convertissant » à la religion romaine, quant aux conversions de romains vers le judaïsme elles existent, mais restent anecdotiques.

⁴³ Roland Auguet, op.cit. p.28. p.121.

⁴⁴ Pour le cas des martyrs volontaires appréciés par Tertullien lors du renforcement hérétique de sa foi, voir *infra* p. 99.

⁴⁵ Tertullien, *Ad Scapulam*, V, 1 : « *Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribuliana eius se manu facta obtulerunt. Tu mille paucis duci jussis reliquis ait : « Miseri homines, moriemini, si velis, non statis rupit vincula quasi festina ! » », « Pendant qu'Arrius Antoninus se déchaînait contre nous en Asie, tous les Chrétiens de la ville, se levant en masse, s'offrirent à son tribunal. Il se contenta d'en faire emprisonner quelques un. « Misérables, dit-il aux autres, si vous voulez mourir, n'avez-vous pas assez de cordes et de précipices ? » ».*

⁴⁶ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, victimes, héros, martyrs*, Paris : Fayard, 2007, p314.

⁴⁷ *Ibid*, p.315.

suivrons ici la pensée de Jean-Claude Frédouille qui reprend l'idée de l'historien allemand Théodor Mommsen : les magistrats usent bien d'un pouvoir spécial vis-à-vis des chrétiens, le *jus coercendi*, c'est-à-dire le droit de coercition dont ils disposaient alors. Les juges romains sont en effet pourvus de cette prérogative qui les incite à lutter contre toute déviance concernant l'ordre public⁴⁸. Ainsi, avant le III^{ème} siècle, la peine qu'ils infligent aux chrétiens relèvent bien souvent d'une appréciation personnelle, façonnée par la pression populaire d'un côté et par la résistance chrétienne de l'autre.

Mener un chrétien dans l'arène n'a donc rien d'anodin. C'est au III^{ème} siècle, lorsque les persécutions sont institutionnalisées que la condamnation aux lions devient la peine principale que l'on inflige à certains chrétiens. Mettre à mort et persécuter cette population accède à un statut admis et légal. Les chrétiens deviennent donc, à l'instar des gladiateurs ou des courses de chars, un divertissement dans les jeux romains.

« *Christianos ad Leonem* » : les chrétiens dans les jeux romains

D'ordinaire, la mise à mort dans l'arène est une situation véritablement infâmante, considérée comme *summa suppicio*, une peine aggravante⁴⁹ réservée aux criminels n'ayant pas la nationalité romaine. Pour les citoyens, les romains privilégièrent la décapitation ou la strangulation. Pourtant, ce type de peines s'étend rapidement aux *humilioribus*, c'est-à-dire aux citoyens les plus modestes, mais aussi aux chrétiens. Cette information nous permet de comprendre, surtout au III^{ème} siècle, comment les chrétiens étaient perçus par le droit romain : ils deviennent de véritables criminels et endurent les supplices qui leur sont réservés. Pour autant, les chrétiens ne sont pas des condamnés comme les autres, leur tempérament et leur détachement étonnent toute la romanité. Dès lors, la culture de la mise en scène qui accompagne celle des spectacles prend une tournure inattendue avec les martyrs chrétiens, très peu décidés à assurer le divertissement. C'est la notion même de mort qui diffère : si les romains voient s'avancer une victime expiatoire, condamnée civilement pour non-obéissance, les chrétiens accueillent avec bonheur la souffrance qui mène vers Dieu.

⁴⁸ Jean-Claude Fredouille, art.cit, p.28. p.336.

⁴⁹ On retrouve également dans ces peines aggravantes la *crematio* (le feu), *crucifixio* (le crucifiement), la *furca* (la mise en fourche) et le *culleus* (le condamné est enfermé dans un sac avec des animaux).

A ce sujet, voir : Denise Grodzynski, « Tortures mortelles et catégories sociales, les *summa supplicia* dans le droit romain aux III^e et IV^e siècles », in *Publications de l'École française de Rome*, 1984, n°79, p.361-403.

Les chrétiens comme « mauvais condamnés⁵⁰ » ?

La mise à mort dans l'arène lors des jeux romains a des spécificités et possède un véritable cadre. On attend du condamné à mort qu'il se conduise d'une certaine manière, afin de remplir une sorte de cahier des charges de la mort, respectueuse de la pensée romaine. Néanmoins, les chrétiens ne font rien de tout cela. Ils se conduisent comme des condamnés insolents ou flegmatiques, créant une dichotomie certaine entre la culture romaine de la mise à mort dans les jeux et la réalité chrétienne qui est tout autre.

Les chrétiens, des condamnés à mort inhabituels

Depuis le tribunal et jusqu'à la mise à mort, les chrétiens ne se comportent pas comme les autres condamnés. Très souvent, ils sont accusés d'irrespect, voire d'insolence. Rome est une société très organisée, dans laquelle même la mise à mort fait l'objet d'un rituel particulier ayant une visée expiatoire⁵¹. Ainsi, un condamné à mort fait partie intégrante du rite civique comme figure de repoussoir ou de bouc-émissaire. Cependant, les chrétiens, jugés comme nous l'avons vu pour des motifs flous et polymorphes, ne se considèrent pas de la même façon que les autres victimes du droit romain. Ils sont, comme le rappelle Sabine Fialon, « porteurs de leur doctrine⁵² », et même si cette manière de dire peut paraître anodine, il n'en est rien. Être chrétien signifie, nous l'aurons compris, adhérer à une foi allant contre l'État en vigueur, il s'agit plus que tout autre chose de l'assumer. Le christianisme étant par essence une religion du choix, porter ce dernier haut et fort devant les magistrats romains demande une prise de conscience aiguë d'une forme de supériorité. Ainsi, l'attitude des martyrs au tribunal ou dans l'arène a de quoi déconcerter les romains, et laisser l'impression qu'ils sont profondément désobéissants.

Lorsque l'évêque de Smyrne, Polycarpe affirme pour la première fois le « *christianus sum* » devant les magistrats romains, il ouvre la voie et donne la première image d'un martyr que l'on juge « parfait ». Par son choix délibéré de mourir, sans pour autant chercher le martyre il devient l'image sainte de ce que les martyrs doivent être. Pour autant, du point de vue romain, Polycarpe est loin d'être un condamné idéal. Il refuse notamment de s'adresser à la foule, préférant ne

⁵⁰ Nous reprenons ici le terme dans : Aviad Kleinberg, *Histoire des saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, trad. Moshé Ménon Paris : Gallimard, 2005.

⁵¹ Voir *infra* p.33.

⁵² Sabine Fialon, op.cit. p.8 p .332.

parler qu'au gouverneur de Smyrne⁵³. Une telle attitude a de quoi choquer la pensée romaine, lorsque l'on sait qu'il était plutôt courant que les condamnés à mort puissent parler avec la foule avant le supplice⁵⁴. De même, la constance du vieil évêque alors qu'il se met à sourire au milieu des flammes étonne les spectateurs. Il faut ajouter à cela que Polycarpe n'est pas mort brûlé vif, mais égorgé car le feu ne l'atteignait pas⁵⁵, à l'instar de Perpétue qui marche vers son martyre en 203, « le visage serein ⁵⁶ ». Pour les chrétien martyrs, il n'est pas question de mourir en victimes dans l'arène, mais bien d'accéder, et avec les honneurs divins qui plus est, au monde d'après. Cette certitude d'être sauvés par les souffrances du martyre ne permet pas aux chrétiens de se comporter comme de véritables condamnés à mort. Dans la culture romaine, il était ordinaire par exemple que le supplicié implore le pardon de la foule une fois dans l'arène, en reconnaissant publiquement ses fautes et son crime⁵⁷, mais les chrétiens s'y refusent avec obstination. Leur doctrine est de leur côté : « L'innocence exposée à de pareilles tortures ? Une secte de qui personne n'eut jamais à se plaindre ! [...] Périr et encore sans l'ombre de raison ! Car enfin, quelle ombre de raison y-a-t-il à la mort des chrétiens ?⁵⁸ », rappelle Tertullien dans une question qu'il imagine rhétorique, puisque les différents chefs d'accusation ne paraissent pas viables pour bon nombre d'entre eux. La force du christianisme réside ici dans sa certitude de ne pas être en faute, les martyrs se savent plus que tout attendus par Dieu, leur endurance et leur constance étant finalement des émanations de cette certitude absolue.

Les chrétiens ne peuvent donc pas adopter le comportement des condamnés ordinaires du droit romain, parce qu'ils sont criminels d'une justice terrestre qu'ils ne reconnaissent pas. Il faut se rappeler ici les mots de l'Évangile de Jean : « Mon royaume n'est pas de ce monde⁵⁹ », le royaume de Dieu est le seul que les chrétiens reconnaissent *in fine*, et seule la justice divine et le dessein du Créateur les influencent⁶⁰. Ils échappent donc au système romain, et notamment à la vision du condamné à mort comme victime expiatoire.

⁵³ *Mart. Polycarpi*, X, 2 : « Avec toi [le gouverneur] je veux bien discuter, mais ceux-là [la foule de Smyrne] je ne les estime pas dignes que je me défende devant eux ».

⁵⁴ Aviad Kleinberg, *Histoire des saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris : Gallimard, 2005, p.37.

⁵⁵ Marie-Françoise Baslez, p.222, op.cit. p.30. Il faut ajouter à cela que les romains, comme les chrétiens d'Afrique du Nord avaient une véritable fascination pour le feu, que l'on retrouve moins dans la partie occidentale de l'Empire.

⁵⁶ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XVIII, 1 : « *Vultu decori* »

⁵⁷ Aviad Kleinberg, p.37, op.cit.

⁵⁸ Tertullien, *Scorpiace*, I : « *Siccine tractari sectam nemini molestam ? Dehinc adigunt : perire homines sine causa* ».

⁵⁹ Évangile de Jean, 18 : 36.

⁶⁰ Sur la relation de Dieu au martyr, voir infra p.76.

Le condamné perçu comme une victime expiatoire

Pour les romains qui assistent aux jeux, le condamné à mort a un but bien précis : il est dans l'arène pour purger la société de ses fautes, il devient par sa mort une victime expiatoire. Ainsi, selon les termes d'Aviad Kleinberg, le châtiment n'est pas seulement un « acte éducatif » qui permet de montrer l'exemple à la société romaine, il est également un acte cérémoniel dans lequel « la communauté se purifie des éléments qui la souillent⁶¹ », et il ajoute ces mots forts de sens : « de ce point de vue, le châtiment public n'est pas une simple élimination, mais un théâtre rituel où tous les participants tenaient fort bien leur rôle et contribuaient à faire régner l'ordre dans ce monde⁶² ». Il s'agissait donc pour les romains de mettre de côté ce qui déséquilibrait la société, de lui faire porter finalement des fautes lors d'un rituel proche du sacrifice civique. Le condamné devenait un bouc-émissaire public, chargé par son crime d'expier les fautes de l'ensemble de la communauté romaine.

Toutefois, comme nous l'avons déjà constaté précédemment, les chrétiens ne se comportent pas comme des condamnés à mort ordinaires du droit romain. Par leur présence, mais surtout par leur foi, ils ne peuvent pas par leur mort créer une harmonie nouvelle, justement parce qu'ils forment à eux-mêmes un monde nouveau et harmonieux. Toutes les cartes de la société romaine sont rebattues, les chrétiens ne sont pas des victimes expiatoires pour eux-mêmes, ils laissent s'abattre sur eux une sentence leur permettant de rejoindre une vie éternelle.

Si expiation il y a dans le christianisme, elle se trouve précisément dans la mort du Christ, lui-même victime de l'autorité romaine. Le Christ par sa mort a expié les fautes du monde, dans une formule bien connue du christianisme : « pour vous et pour la multitude ». Son sacrifice personnel d'Homme-Dieu suffit pour racheter une humanité entière⁶³. Il n'y a plus, dans le christianisme, de victime expiatoire car finalement, elle serait inutile : il n'est pas un humain sur terre pouvant par sa mort en faire autant que Jésus sur la Croix.

Mourir en victime pour racheter les fautes romaines dans une arène n'a donc pas de sens dans l'esprit des martyrs chrétiens. Ainsi, lorsqu'Ignace annonce aux habitants d'Éphèse : « Je suis votre sacrifice expiatoire, et je m'offre en sacrifice à votre Église⁶⁴ », il ne fait finalement que transposer sur son martyre la grande idée de sa théologie : la Passion du Christ comme élément central de la vie du chrétien⁶⁵. Toutefois, il n'est pas question pour lui de se transformer en

⁶¹ Aviad Kleinberg, op.cit. p.33. p.37.

⁶² *Ibid*

⁶³ Gerd Theissen, *La psychologie des premiers chrétiens, héritages et ruptures*, Genève, labor et fides, 2011, p.401.

⁶⁴ Ignace d'Antioche, *Lettres aux éphésiens*, 41.

⁶⁵ Michèle Pellegrino, « le sens ecclésial du martyre », in *Revue des sciences religieuses*, n°35/2, 1961, p.163.

Jésus-Christ lui-même et de racheter les fautes de l'humanité entière. Mieux encore, alors que le condamné à mort romain expie en solitaire les fautes d'une société multiple et polymorphe, le chrétien qui meurt dans l'arène n'est jamais seul : il a l'appui indéfectible d'une communauté entière qui le soutient et l'élève. C'est là sans doute que se cache l'essence-même du martyre : on n'endure jamais le supplice seul, mais secouru et soutenu par l'ensemble de la communauté. Ainsi, du point de vue chrétien, le condamné n'est pas un bouc-émissaire public, il est le témoin vivant de l'adoration du Christ et de la puissance de la foi chrétienne. Ainsi, pour reprendre la formule d'Erik Peterson : « le martyr appartient forcément au concept d'Église⁶⁶ », au sens de l'*ecclésia* c'est-à-dire le groupe. Si Glen Bowersock nous annonce que « le martyre c'est le sacrifice de soi au sein d'une autre communauté⁶⁷ » nous ajouterons ici qu'il est le sacrifice d'une partie d'un nous, c'est-à-dire d'un membre de la secte chrétienne se définissant par elle, au sein d'une autre communauté.

Il y a donc en une seule mise à mort deux conceptions différentes de celle-ci. Le martyr est celui qui conjugue dans l'arène certaines formes de contraires : pour les romains venus au spectacle, il est une victime expiatoire symbole d'une nécrose de la société romaine dans laquelle est entrée une nouvelle forme de spiritualité méconnue et dangereuse. Pour les chrétiens, il est le symbole de la communauté chrétienne : les condamnés sont exécutés ensemble, sans préoccupation particulière pour leur statut ou leur rang social : à l'instar de Blandine qui est une esclave, Félicité la servante de Perpétue est à ses côtés dans l'arène et celle-ci n'hésite pas à la relever lorsqu'elle tombe. Il ne s'agit donc pas d'un membre de la communauté mis à l'écart par sa condamnation, mais de la communauté entière qui atteste le témoignage d'un ou de plusieurs de ses membres, considérant avec admiration ou envie la place de choix qui lui reviendra au royaume de Dieu.

Un seul évènement a donc le pouvoir de produire deux pensées différentes, et de multiples réactions par ailleurs, allant, selon Aviad Kleinberg, de la colère face à des condamnés qui ne se comportent pas comme la justice romaine l'attend jusqu'aux doutes. Certains romains sont en effet prompts à considérer que si certains sont prêts à aller jusqu'à la mort, c'est que la puissance de leur croyance est absolument inégalée⁶⁸.

Pour autant, il faut garder en tête le contexte de mise à mort des chrétiens dans l'arène : il s'agit bien d'un spectacle entrant dans les codes des divertissements romains dans les jeux. Les chrétiens sont donc mis en scène, traités comme des divertissements. Derrière la cruauté

⁶⁶ Erik Peterson, *Theologische Traktare*, Munich, 1951, p.175.

⁶⁷ Glen Bowersock, op.cit. p.7. p.86.

⁶⁸ Aviad Kleinberg, op.cit. p.33. p.37.

apparente de la société romaine, il faut lire plutôt une divergence : nous vivons encore aujourd’hui dans une société judéo-chrétienne ayant une vision très précise de ce qu’est la mort et cette vision n’est pas la même que dans l’Antiquité romaine.

La ritualisation de la mort des chrétiens

Bien qu’ils ne partagent pas l’opinion générale romaine quant à la mise à mort, les chrétiens condamnés « *ad bestias* » c’est-à-dire à la mort dans l’arène auprès des bêtes sauvages entrent dans le système romain des jeux et des divertissements. La mort par le prisme de la pensée chrétienne diverge de la pensée romaine et la dichotomie se creuse toujours davantage.

La mise à mort dans l’arène, un divertissement

Dans la version grecque de la *Passion de Perpétue et de Félicité*, on peut lire, au sujet des jeux le terme de « *philotimiai* » qui signifie plutôt « les grandes réalisations civiques⁶⁹ ». Pour Glen Bowersock, ce terme correspond davantage à ce que signifient les jeux pour les romains. Ils sont en effet constitutifs de la vie civique, comme le seraient les sacrifices ou les fêtes. On les donne en l’honneur des anniversaires d’Empereurs⁷⁰ ou encore lors des grandes fêtes religieuses. Les martyrs chrétiens entrent dans la dynamique des jeux du cirque très appréciés dans la société romaine. Les jeux sont un bienfait, ils étaient ce que l’on appelle une *dorea*, c’est-à-dire un cadeau fait par un Empereur dans une ville qui obtenait alors le droit d’organiser des jeux⁷¹.

Il y a donc dans la mise en scène de la mort des chrétiens une vraie notion de divertissement à prendre en compte, en se gardant bien entendu d’évoquer l’impact symbolique des martyrs sur la communauté chrétienne : nous parlons ici d’une pensée proprement romaine. On sait par exemple que ces mises à mort étaient ritualisées, voire « carnavalesques » pour reprendre le terme de Guy-Georges Stroumsa⁷². Les hommes condamnés revêtaient l’habit des prêtres de Saturne, les femmes celui de prêtresses de Cérès. Il s’agit ici de faire entrer la mise à mort dans un processus de rituel, constitutif de la pensée romaine comme nous avons pu déjà le mettre en lumière. Ce processus était également nécessaire pour conserver le caractère de divertissement

⁶⁹ Glen Bowersock, op.cit. p.7. p.58.

⁷⁰ *Ibid*, p.77 : On sait par exemple que Polycarpe et Pionios ont été exécutés lors du *Mega Sabbaton* (le grand Sabbat), et Perpétue lors de l’anniversaire de l’empereur Geta.

⁷¹ Louis Robert, « une vision de Perpétue martyr à Carthage en 203 », in *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles lettres*, n° 126/2, 1982, p228.

⁷² Guy-Georges Stroumsa, *La fin du sacrifice, les mutations religieuses de l’Antiquité tardive*, Paris : Odile Jacob, 1934, p.314.

du martyre, comme une sorte de théâtralisation du supplice qui prenait l'aspect d'une tragédie sanglante. Pour autant, la subversion de cette pratique est déjà avérée chez les chrétiens : Perpétue durant son martyre refuse formellement de porter l'habit de prêtre de Cérès. Ce refus de la société des spectacles est constitutif de la pensée chrétienne. Dans le *De Spectaculis*, un essai de Tertullien que l'on place généralement à la suite de son *Apologeticum*, l'auteur aborde très clairement le mépris des chrétiens quant aux spectacles romains, considérés comme des représentations idolâtriques et impies. Il dit par exemple ceci : « Qu'ils glorifient leurs dieux, c'est toujours à des morts qu'ils sacrifient ; de part et d'autre, même condition, même idolâtrie, et pour nous même protestation contre l'idolâtrie⁷³ ». Les spectacles sont donc associés à une idolâtrie et l'on comprend bien que la mise en scène qui en émane ne peut qu'appuyer cette constatation. Mais nous pouvons tenter ici d'aller plus loin que Tertullien dans cet essai où il n'est pas forcément question des chrétiens *comme* spectacle. Faire partie du système de divertissement des romains revient à leur apparaître, dans la vision païenne des choses, comme une victime expiatoire⁷⁴. Mais il y a toujours une dissemblance entre la pensée romaine et la pensée chrétienne, ainsi, lorsque Perpétue refuse de porter l'habit de Cérès, elle refuse de devenir une victime sacrificielle et expiatoire romaine. Elle refuse de donner une once de ce qu'elle est à un culte qu'elle réfute. Voilà, nous le croyons, un trait de caractère essentiel au témoin : le choix du christianisme s'accompagne du refus de toute autre forme de spiritualité⁷⁵. Le commentateur du martyre de Perpétue dans l'arène résume d'ailleurs ce fait en une phrase dont l'effet de paronomase sonne comme le miroir de la pensée chrétienne : « *agnovit injustitia justitiam*⁷⁶ ». En effet, l'injustice judiciaire avérée de la mise à mort des chrétiens est rachetée par la justice, dans le sens de ce que les chrétiens considèrent juste c'est-à-dire la corrélation absolue entre leur comportement et leurs idées.

Par ailleurs, comme le fait remarquer Tertullien, la cruauté des romains fait la victoire chrétienne⁷⁷, précisément parce que plus l'injustice est grande, plus la justice chrétienne se renforce.

⁷³Tertullien, *De*

Spectaculis, VI : « *licebit mortuis, licebit deis suis faciant, perinde mortuis suis ut diis faciunt; una condicio partis utriusque est, una idololatria, una renuntiatio nostra aduersus idololatriam.* »

⁷⁴Voir *supra* p.33.

⁷⁵C'est un choix que ne faisaient pas les romains lorsqu'ils choisissaient par exemple de rentrer dans un culte à mystères ou dans une religion orientale : ils conservaient la religio romaine et civique tout en adorant Mithra, Orphée ou Isis.

⁷⁶« L'injustice reconnaît la justice », cette phrase est reprise et commentée chez Glen Bowersock, p.62, op.cit. p.7.

⁷⁷Tertullien, *Ad Scapulam*, V: "Crudelitas vestra gloria est nostra".

La cruauté de la foule romaine est une réalité qu'il faut véritablement prendre en compte : les romains raffolent des spectacles offerts par les riches donateurs de la cité. Pour autant, elle n'empêche pas la possibilité d'une collision entre le monde romain et le monde chrétien, notamment par une forme de pitié qui peut surgir dans l'arène. On sait par exemple que la nudité de Perpétue et de Félicité choque énormément le public romain qui demande à ce qu'elles soient vêtues. Félicité vient d'accoucher en prison, les spectateurs se trouvent gênés par cette jeune femme « perdant le lait de ses seins⁷⁸ ». Il n'est donc pas inenvisageable qu'une certaine pitié se mêle à la cruauté des jeux, afin de laisser les romains intrigués, voire inconfortables devant le spectacle.

Ce sentiment peut naître d'une vision différente de la mise à mort, cela est certain, mais aussi peut être de l'incompréhension primordiale entre la vision de la mort chez les chrétiens, et cette même vision dans le monde romain. Les jeux du Cirque étant, avant toute chose, prévus pour voir mourir autrui dans une situation de combat, il semble intéressant de relever que la mort en elle-même prend une tournure très différente du côté païen et du côté chrétien.

Divergences entre la conception chrétienne et la conception païenne de la mise à mort

Mourir dans l'arène ne revêt pas le même sens pour le romain spectateur ou pour le chrétien. Cela paraît être l'évidence-même, pourtant ce constat est extrêmement important en ce qui concerne les martyrs : seul un paradigme différent concernant la vision de la mort peut expliquer celle de ces derniers.

Le martyre au sens de la mort qu'il entraîne possède un véritable versant spectaculaire nous l'aurons compris. Mais ce spectacle d'une certaine manière devient également constitutif de la mort des martyrs.

Les chrétiens vivent dans l'arène, selon les justes propos de Serge Margel, une mort performative : c'est l'action de la mort spectaculaire qui fait du chrétien un martyr, c'est-à-dire un témoin de sa foi pour le Christ⁷⁹. Il s'agit donc d'un témoignage ultime, qui ne se réalise vraiment que dans la mort. Dans cette optique, on peut même considérer que le bien connu « *Christianus sum* », le point zéro du témoignage puisqu'il s'agit ici de la proclamation d'un fait, constitue déjà un acte performatif de mort : il suffit à condamner le chrétien non pas pour

⁷⁸ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XX, 2 : « *Horruit populus alterma rescipiens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis* ».

⁷⁹ Serge Margel, « Le corps du témoin, sur la vision eschatologique du martyr » in *recherches de sciences religieuses*, 2014/3, Tome 102, p.440.

ce qu'il a pu faire, mais pour ce qu'il est. C'est le premier pas vers le martyre, et c'est le pas de la mort sociale. Dans son ouvrage sur la religion des premiers chrétiens, Gerd Theissen nous rappelle que le renoncement à un statut supérieur constitue un des aspects fondamentaux de la pensée chrétienne. Le principe est simple et bien connu : le chrétien est celui qui s'humilie socialement afin de s'élever spirituellement vers Dieu⁸⁰.

En effet le martyr est socialement déshonoré par son statut de chrétien, puis par sa mise à mort honteuse dans l'arène, c'est son espérance en Dieu qui lui permet cette double humiliation sociale⁸¹. Cette constatation est particulièrement nette lors de la Passion de Perpétue. En effet son père, vraisemblablement le seul païen de la famille, ne comprend pas son geste et l'implore de ne pas aller jusqu'au martyre, il lui dit ces mots : « Personne d'entre nous ne pourra plus parler librement si tu es suppliciée⁸² ». Il est vrai que dans la société romaine, mourir dans l'arène comme un condamné à mort est un opprobre qui touche la famille entière. C'est donc bien une mort sociale qui attend les chrétiens mais aussi leur famille. Nous comprenons bien ici que Perpétue et son père ne semblent pas s'exprimer au sein du même paradigme. Le père, représentant symboliquement le versant romain de l'identité de Perpétue agit comme tel : il exprime la honte, le déshonneur et le désarroi face à l'acte de sa fille. En effet, dans la société romaine, l'humilité n'est pas une vertu, elle est au contraire un « déficit moral⁸³ ». Perpétue quant à elle est du côté de la pensée chrétienne qui ne fait pas cas de ce qui est terrestre et qui attend la récompense du royaume de Dieu.

Cette idée de récompense est également à prendre en compte lorsqu'il s'agit des martyrs. Il était courant que les autorités chrétiennes, les évêques par exemple, annoncent une sorte de « grille » des récompenses accordées par le martyre. Il fallait donc garder en tête que mourir en martyr apportait aux cieux des récompenses cent fois supérieures à celle d'un chrétien ordinaire⁸⁴. La formule de Tertullien à ce sujet nous éclaire vivement : « Dieu récompense par l'éternité les épreuves d'un moment⁸⁵ ». Il s'agit donc bien ici d'une opposition complète entre la pensée romaine et la pensée chrétienne : le monde temporel n'a en vérité pour les chrétiens qu'une importance relative. Vivre le martyre, c'est déjà mourir dans les récompenses de Dieu. Le moment du martyre passe, mais les récompenses sont éternelles.

⁸⁰ Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, Paris : Cerf, 2002, p.126.

⁸¹ *Ibid*, p.128.

⁸² *Passion de Perpétue et de Félicité*, V, 4 : « *Nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa* ».

⁸³ Gerd Theissen, p.127, op.cit.

⁸⁴ Robin Lane Fox, p.435, op.cit. p.9 : Par comparaison, pour une femme chrétienne restée vierge, la récompense était de soixante fois supérieure que pour un chrétien ordinaire.

⁸⁵ Tertullien, *Scorpiace*, V, 10 : « *Ita deo de momentaneis aeterna medicante* »

Voilà donc certainement ce qui pousse un chrétien à se surpasser, à affronter dans l'arène les bêtes sauvages ou les supplices les plus cruels. La certitude de la récompense céleste, ainsi que le versant très symbolique que revêt le martyre⁸⁶ font des chrétiens de véritables athlètes de Dieu, combattant métaphoriquement pour la couronne, à savoir la mort glorieuse et la vie éternelle auprès du Créateur.

Le vocabulaire martyriel : de *l'agôn* à la couronne

La pensée chrétienne qui s'élabore en latin sous la plume de Cyprien ou encore de Tertullien se nourrit du vocabulaire préexistant. Les termes déjà connus dans le monde romain, ou empruntés du grec, prennent une tournure différente avec le christianisme. Partant d'un vocabulaire quotidien évoquant les jeux ou les récompenses de ceux-ci, ils revêtent un caractère spirituel et symbolique et fondent une nouvelle manière de considérer ces mots. Il y a un tournant sémantique engagé par la doctrine chrétienne en général, et le vocabulaire martyriel n'y échappe pas. Il arrive même que les martyrs eux-mêmes s'imprègnent de ce nouveau paradigme linguistique et en reprennent la symbolique, à l'instar de Perpétue lors de sa vision dite « de l'Égyptien ». La vision du martyr comme un soldat de Dieu apparaît alors évidente.

Le chrétien perçu comme un soldat de Dieu

Vis-à-vis des martyrs, la pensée chrétienne développe une théologie de *l'agôn*, c'est-à-dire du combat. Le terme grec est privilégié ici au terme latin de « *munus* », qui signifie la tâche obligatoire que nous devons faire voire la mission et aussi à celui de « *ludi* » qui qualifie simplement les jeux. Le terme d'*agôn* a un sens plus large et plus technique, c'est sur ce terme que se fonde la pensée martyrielle chrétienne, et l'idée que le chrétien dans l'arène devient un soldat de Dieu, c'est-à-dire un combattant du Seigneur pour la victoire sur l'Antéchrist. Ces notions se cristallisent dans l'une des visions de Perpétue⁸⁷ où la jeune fille combat un guerrier égyptien.

⁸⁶ Voir *infra* p.49.

⁸⁷ Au sujet de l'importance des visions chez les chrétiens, se reporter *infra* p.61.

L'agôn céleste dans la pensée chrétienne

L'idée de l'*agôn* est très reprise dans la pensée chrétienne au sujet des martyrs, elle devient même un lieu commun de la littérature martyrielle que l'on retrouve chez beaucoup d'auteurs, à l'instar de Cyprien ou encore de Tertullien.

Chez l'évêque de Carthage, les chrétiens martyrs reprennent un champ lexical particulièrement militarisé, notamment lorsqu'il est question de la « cohorte brillante des soldats du Christ⁸⁸ ». Ce vocabulaire n'est pas étonnant au regard de la théologie de Cyprien, qui considère véritablement les martyrs et confesseurs comme des guerriers combattant vaillamment contre l'Antéchrist, à savoir l'Empire, voire l'Empereur lorsqu'il est, par exemple, question de Dèce⁸⁹. Les martyrs et les confesseurs sont donc une armée qui fait levier sur l'injustice et sur la cruauté de l'Empire.

Cette pensée émise par Cyprien au III^{ème} siècle devient un *topos* de la littérature martyrielle dans les siècles suivants. En faisant naître la notion de « *militis Christi* » à savoir de soldat de Dieu, Cyprien donne à la mort des martyrs dans l'arène un versant spirituel inégalé, en effet, l'*agôn* dans cette optique devient un spectacle céleste, mais sa réalisation dépasse l'entendement humain, elle est voulue par Dieu lui-même. Ainsi, l'idée même d'*agôn* contient aussi une obligation de représentation de sa foi. Ignace d'Antioche dit à ce sujet : « il ne suffit pas que l'on puisse me dire chrétien, il faut me voir l'être ». Cette obligation est directement liée à la culture grecque émanant du christianisme. A l'instar de l'athlète grec, les chrétiens martyrs peuvent ressentir une sorte de fierté à mourir dans l'arène, car cette mort donne un charisme véritable⁹⁰. Tertullien dit d'ailleurs à ce sujet : « Regardons le cachot comme un gymnase⁹¹ ». Il y a donc ici un lien absolument direct entre l'entraînement de l'athlète grec et la situation des martyrs dans l'arène. Comme dans les jeux, le plus endurant remporte un prix et le terme de « *corona* », couronne, est également repris dans la doctrine chrétienne. Dans son exhortation aux martyrs, Tertullien a une formule reprenant très clairement l'*agôn* et sa récompense, il considère en effet que la couronne des vainqueurs romains est « corruptible » alors que celle des chrétiens est « incorruptible⁹² ». En effet, dans la pensée chrétienne, la victoire qui attend les chrétiens prend une consistance spirituelle. Il n'est pas question de remporter le combat comme le ferait un gladiateur romain, mais bien de triompher par le sang

⁸⁸ Cyprien, *De Lapsi*, I : « *Militum Christi cohors candida* ».

⁸⁹ Rappelons qu'il nomme l'empereur « *anguem majorem* » c'est-à-dire « le grand serpent » dans sa Lettre XXII.

⁹⁰ Marie-Françoise Baslez, op.cit. p.30, p.217.

⁹¹ Tertullien, *Ad Martyras*, III, 5 : « *Ut ad stadium tribunalis bene exercitati incommodes omnibus producamur* ».

⁹² *Ibid* : « *ut coronam corruptibilem consequantur* ».

en mourant en chrétien dans l'arène. C'est ce combat-là, qui participe à l'*agôn* céleste, c'est-à-dire le témoignage par la mort de la grandeur de Dieu. La couronne reste une récompense, mais elle est inégalée : c'est bien la vie éternelle auprès du Créateur.

Cette notion d'athlète de Dieu est, selon les termes de Gérard Guyon, « le point culminant de la vie spirituelle chrétienne en opposition à la vie civique romaine⁹³ ». Pour expliciter, il faut comprendre que l'*agôn* céleste ne fonctionne que par la foi des chrétiens en une cité qui serait gouvernée par Dieu aux Cieux, en opposition directe avec l'Empire romain temporel. Il s'agit donc bien de mener un combat spirituel, non pas pour soi-même, mais pour faire triompher un système sur un autre. Lorsque l'on dit que les chrétiens se battent pour Dieu, cela nous paraît aujourd'hui quelque peu abstrait, et pourtant c'est une vérité à ce moment de l'Histoire du monde : le royaume de Dieu, sa cité, évoque aux chrétiens une vérité qui doit être défendue par une fervente armée. En témoignant jusque dans leur mort, les chrétiens font ce qu'il y a de juste dans la défense de l'ordre créé par Dieu. Aux II^e et III^e siècles de notre ère, il faut garder en mémoire que le royaume de Dieu et l'Empire sont des mondes exclusifs l'un de l'autre⁹⁴, et que les chrétiens du monde temporel se doivent de se constituer en milice afin de combattre vaillamment l'Antéchrist, à savoir tout ce qui s'oppose au dessein divin.

Ce qui se cristallise dans l'arène dépasse donc de très loin le simple divertissement pour les chrétiens : le martyre devient l'occasion unique d'honorer son serment envers Dieu. On transpose donc l'arène terrestre en un combat spirituel où l'Esprit guide les martyrs⁹⁵, et le véritable triomphe ne se trouve pas dans le fait de faire mourir l'autre, mais bien dans sa propre mort⁹⁶.

« Qu'importe où vous êtes ici-bas, puisque vous êtes hors du siècle ? » interroge Tertullien dans son *Ad Martyras*⁹⁷, et ainsi nous permet-il de comprendre ce qu'est l'*agôn* : c'est un combat réel, mais hors de ce monde et du siècle, dans lequel la récompense est précisément ce que le système entier considère comme une perte. En faisant entrer le combat dans l'arène dans les évènements les plus symboliques et spirituels de la vie d'un chrétien, l'Église en construction permet de proposer un autre modèle, où la mort n'est plus une chose

⁹³ Gérard Guyon, Messianisme et eschatologie dans la conscience des premiers chrétiens, In *revue française d'Histoire des idées politiques*, n°10, millénaire messianismes et millénarismes : colloque des 25 et 26 mars 1999 à la Fondation Singer-Polignac, p.245.

⁹⁴ *Ibid.*, p.239.

⁹⁵ Robin Lane Fox, op.cit. p.9, p.452 : C'est une idée que Cyprien apprécie énormément. Dans la Lettre X, 4 il rappelle que la voix de l'Esprit aurait parlé à la place d'un martyr durant une séance de torture pour dire : « tu assisteras au combat demain ! » Le lendemain, le martyr a bien gagné « la couronne ».

⁹⁶ Sabine Fialon, op.cit. p.8 p.347.

⁹⁷ Tertullien, *Ad Martyras*, II, 1 : « *Exinde segregati estis ab ipso mundo, quanto magis a saeculo rebusque eius ?* ».

infâmante ou redoutée, mais plutôt une clé d'entrée dans une nouvelle forme d'Empire, c'est-à-dire celui de Dieu.

Dans l'une de ses visions, Perpétue livre un combat dont les nombreuses correspondances symboliques forment un cas intéressant à l'étude. Elle illustre parfaitement l'idée de l'athlète de Dieu, dans un genre littéraire très repris de la pensée chrétienne qu'est la vision⁹⁸.

Perpétue contre l'Égyptien : le gladiateur et l'athlète de Dieu

Nous ferons ultérieurement une étude des visions de Perpétue comme phénomène littéraire et théologique, toutefois il semble important ici d'expliciter l'une d'entre elles, dans une perspective plutôt linguistique et sociétale. En effet, il est commun au vocabulaire des martyrs ainsi que dans le vocabulaire doctrinal comme nous le disions ci-dessus, de passer par des lieux communs, comme la notion d'*agôn* ou encore de milice du Christ. Toutefois, comme le précise Victor Sacher dans son étude sur la Passion de Perpétue, la jeune femme tend à utiliser des éléments extrêmement concrets dans ses visions⁹⁹ créant ainsi un mélange quasi-unique entre la pensée abstraite des martyrs et le rapport à la société romaine. La Passion de Perpétue possède une version grecque et une version latine. On considère aujourd'hui que les deux versions sont quasiment simultanées et l'on en vient même à penser que certaines parties de la Passion sont d'abord issues de la langue grecque, d'autres de la langue latine¹⁰⁰. Ainsi, sa vision du combat contre l'Égyptien se doit de retenir notre attention. On dénombre généralement plusieurs types de visions, celle-ci prend place dans les visions concernant la lutte contre le démon¹⁰¹. Perpétue se voit nue, combattant un gladiateur égyptien. Nous suivrons ici en majorité les propos de Louis Robert qui consacre à Perpétue une étude très approfondie, et qui nous apprend notamment que le choix de ce lutteur n'étonne pas dans l'univers chrétien, car beaucoup d'égyptiens concouraient alors dans les jeux¹⁰². Louis Robert ajoute que Perpétue est sans aucun doute inspirée dans son songe par un véritable concours existant à l'époque romaine, les *Pythicos agôn* de Carthage, des jeux certainement mis en place par la venue de l'Empereur¹⁰³.

⁹⁸ Au sujet des visions comme genre littéraire, voir *infra* p.70.

⁹⁹ Victor Sacher, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, éditions du Vatican, 1979, p.40.

¹⁰⁰ Maurice Testard, « La Passion des saintes Perpétue et Félicité, témoignages sur le monde antique et le christianisme », in *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1991, n°1, p. 59.

¹⁰¹ Au sujet de la typologie des visions, voir *infra* p.65.

¹⁰² Louis Robert, art.cit. p.36. p.272.

¹⁰³ Louis Robert, art.cit. p.36. p.233.

Il y a donc ici une véritable « imagerie d'un concours grec de premier rang¹⁰⁴ » bien plus qu'une simple représentation d'une vision chrétienne dans un univers païen. Perpétue est présentée non pas comme un saint chrétien étincelant mais bien comme un lutteur. Elle est particulièrement masculinisée, devenant un véritable gladiateur dans l'arène, elle l'affirme elle-même dans une phrase sans appel : « On me dépouilla de mes vêtements et je devins homme¹⁰⁵ ». Cette vision de Perpétue devenant un homme est commentée par Jacqueline Amat qui affirme qu'elle permet de transcender la nature pécheresse, souvent l'apanage des femmes, pour une nature masculine plus sublimée¹⁰⁶

Elle possède notamment ses aides, « *adiutores* », et ses partisans, « *fautores*¹⁰⁷ », lesquels la préparent à la manière des gladiateurs, puisque Perpétue indique : « mes partisans se mirent à me frotter d'huile comme on le fait habituellement pour une lutte¹⁰⁸ ». Nous pouvons donc constater l'immersion totale que crée cette vision dans l'univers romain des jeux. Lorsque nous disions plus haut dans cette étude que les martyrs reprenaient souvent pour eux-mêmes un idéal grec, Perpétue amène à penser que c'est bien le cas : sa vision de l'*agôn* personnel devient une lutte spirituelle avec les éléments sociétaux de son temps.

Cependant, l'élément le plus important de cette vision se trouve dans le personnage de « l'agonothète », c'est-à-dire le maître des spectacles, ou encore l'arbitre qui « fixe l'enjeu du combat » selon les mots de Maurice Testard¹⁰⁹. A ce sujet, il rejoint la première intuition de Louis Robert en évoquant cet arbitre comme l'image du Christ lui-même¹¹⁰. Il y a donc ici une ambivalence très importante : d'un personnage de la culture païenne du divertissement, très important dans les jeux puisqu'il insuffle le dynamisme du combat, Perpétue transpose l'image du Christ offrant à la victorieuse jeune fille -le terme étant bien sûr à prendre sous la forme de la victoire spirituelle, donc de la mort terrestre- une palme verte avec les pommes d'or. Il lui donne également le baiser de paix, un symbole évidemment chrétien. Là où Judas le traître embrasse le Christ pour le livrer, Perpétue, après s'être livrée reçoit le baiser de l'unification qui signifie que la victoire est réelle et qu'elle rejoindra les cieux auprès du Christ.

Il y a donc une spiritualisation évidente, voire même un changement complet de paradigme instauré par les chrétiens. Avec une scène de combat presque ordinaire, Perpétue par sa vision

¹⁰⁴ *Ibid*, p.276

¹⁰⁵ *Passion de Perpétue et de Félicité*, X,5 : « *Et expoliata sum et facta sum masculus* ».

¹⁰⁶ Jacqueline Amat, *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes*, Paris : Le Cerf, 1996, p.225.

¹⁰⁷ Maurice Testard, p.75, art.cit. p.43.

¹⁰⁸ *Passion de Perpétue et de Félicité*, X,5 : « *et cooperunt me fauisores mei oleo defricare quomodo solent in agonem* ».

¹⁰⁹ *Ibid*

¹¹⁰ *Ibid*, mais voir aussi : Louis Robert, art.cit. p. 36 p.258, ou encore plus récemment voir : Glen Bowersock, op.cit. p. 7 p.81.

montre un *agôn* contre l’Antéchrist, dans lequel le Christ devient l’arbitre des combats, tout en s’inspirant de ce qu’elle connaît, du monde romain dans lequel elle vit depuis plus de vingt ans.

Il ne faut donc pas, nous le pensons, être trop prompts à considérer que le christianisme coupe la tête à l’hydre de la culture romaine. En vérité, les deux cultures sont liées par leur imagerie, le vocabulaire chrétien puise dans sa connaissance de la langue latine ou de la langue grecque, mais donne aux mots une profondeur différente, d’un vocabulaire quotidien du divertissement ou de la loi, le christianisme fait naître une spiritualité complète, donnant une substance qui semble parfois subvertir les langues grecques et latines.

Une subversion de la pensée païenne dans le vocabulaire chrétien : un exemple du *Ad Martyras* de Tertullien

Comme nous le disions précédemment, le vocabulaire utilisé par la doctrine chrétienne puise dans la culture gréco-latine dont sont extraits ses écrivains. Toutefois, il faut constater qu’il ne se lit plus ni ne se comprend avec le même paradigme.

Nous avons déjà mis en exergue dans le propos liminaire à cette étude les différentes acceptation du mot « martyr¹¹¹ », mais il convient ici de constater qu’au sujet de cette nouvelle réalité, les chrétiens puisent dans un vocabulaire existant qui se transforme alors pour acquérir une acceptation plus spiritualisée, mais aussi constitutive de l’Église nouvelle : il ne faut pas oublier que le martyr est un soldat de Dieu, il est celui qui tend à combattre l’Antéchrist au sein de l’*agôn* céleste, il devient le parangon d’un système en création.

Il semblerait donc qu’une tendance générale pousse le vocabulaire romain à prendre un sens spirituel sous la plume chrétienne. Le latin se christianiserait donc afin de permettre une compréhension polysémique de certains termes. Dans certains textes, cette subversion du vocabulaire romain se teinte d’un esprit théologique évident. C’est le cas par exemple dans *l’Ad Martyras* lorsque Tertullien affirme :

« *Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes Deus vivus est, xystarches Spiritus Sanctus, corona aeternitatis, brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum* ¹¹² ».

¹¹¹ Voir *supra*, p.7.

¹¹² Tertullien, *Ad Martyras*, III, 3 : « Oui, vous allez soutenir le généreux combat où vous aurez pour juge le Dieu vivant, pour héraut l’Esprit saint, pour couronne l’éternité, pour trophée la vie de la substance angélique, et la gloire dans les siècles des siècles¹¹² ».

Nous retrouvons dans cette phrase les termes d'*agonem* mais aussi d'*agonothetes* auxquels nous avons déjà fait allusion. Le vocabulaire de l'*agôn* céleste est tout à fait maîtrisé par Tertullien, qui n'hésite pas transposer le vocabulaire de l'arène dans celui du combat chrétien. L'utilisation du terme « *xystarches* » retient également notre attention : son rôle n'était pas vraiment celui de l'*agonothetes* qui était plutôt comme un arbitre, mais bien d'organisateur de jeux. Il était traditionnellement nommé par l'Empereur. L'intérêt de cette reprise par Tertullien réside dans l'articulation du *xystarches* avec l'Esprit Saint : on passe encore d'une réalité du monde du divertissement, le personnage était connu et reconnu pendant les jeux, à une réalité spirituelle pour les chrétiens : c'est l'Esprit qui les guide dans les jeux, la substance terrestre de l'organisateur est donc éludée au profit d'une substance céleste. Pour aller plus loin, nous avons bien ici le remplacement d'un titre officiel attribué par l'Empereur par élément de la Trinité chrétienne : c'est Dieu lui-même qui, de plus, envoie l'Esprit sur terre.

Un même terme semble donc pouvoir être compris dans plusieurs dimensions à la fois, le signifiant reste le même, mais le signifié prend une valeur plus abstraite et allégorique. Ainsi, l'utilisation du mot *corona* revêt une symbolique particulièrement importante. La couronne est le gain des athlètes lorsqu'ils remportent les jeux, principalement les luttes au corps à corps. Mais elle est aussi le symbole de la victoire des grands héros de guerre : ils revêtaient également la couronne au Sénat avant la cérémonie du triomphe¹¹³. La promesse que fait Tertullien dans cette exhortation est donc double : il hisse les martyrs au rang des plus grands héros de la civilité romaine, tout en leur promettant l'éternité. Encore une fois, nous constatons clairement une opposition entre la gloire matérielle et terrestre, la « vaine gloire » que Tertullien évoque d'ailleurs¹¹⁴, et la gloire des martyrs qui sera éternelle auprès de Dieu. La couronne et la gloire sont d'ailleurs liées dans la proposition par l'idée d'infinité : « *aeternitatis* » d'un côté et « *saecula saeculorem* » de l'autre, la mort pour l'une créant la durabilité de l'autre.

La couronne devient donc un objet spiritualisé et sort de sa fonction triomphatrice temporelle pour devenir un terme du langage familier des martyrs. Cyprien n'hésite pas réutiliser ce terme avec une acception théologique dans sa Lettre X aux confesseurs : « Parmi vous, j'ai appris que certains sont déjà couronnés, que d'autres touchent à la couronne due aux vainqueurs¹¹⁵ ». Le terme apparaît donc comme étant utilisés et compris dans un langage

¹¹³ Sabine Fialon, op.cit. p.8. p.341.

¹¹⁴ Tertullien, *Ad Martyras*, V, 1: “*Omitto nunc gloriae causam.*”

¹¹⁵ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula X*, « *Ex quibus quosdam iam conperi coronatos, quosdam vero ad coronam victoria proximos* »

commun à la communauté chrétienne de Carthage. Le vocabulaire romain rentre donc dans le vocabulaire martyriel quotidien, dotant certains termes d'une polysémie théologique nouvelle.

Il semble donc y avoir une véritable recherche de nouveaux signifiés de la part de la doctrine chrétienne. Un romain qui lirait l'*Ad Martyras* reconnaîtrait certainement le vocabulaire, mais sans parvenir à lui donner le sens correct voulu par l'auteur. Le sens chrétien, c'est celui qui subvertit le vocabulaire païen, qui le bouleverse, pour lui donner un sémantisme nouveau. L'emprunt et le renversement du vocabulaire consacré des jeux est une forme de rébellion linguistique contre le traitement réservé aux chrétiens : les mots seront les mêmes, l'enjeu amplement différent.

Être un chrétien avant le IV^e siècle et l'affirmer n'est donc pas à proprement parler une évidence. Face aux autorités romaines, les chrétiens doivent imposer un *ethos* nouveau, c'est-à-dire une manière d'être, un caractère qui leur est propre et qui s'oppose à l'ordre instauré par l'Empire. Le christianisme emmène avec lui un bouleversement social et structurel. Le paradigme change, le chef d'accusation de cette nouvelle secte dérangeante peine à trouver une légitimité. Les chrétiens ne sont pas accusés pour ce qu'ils ont fait, mais bien pour ce qu'ils sont et bouleversent ainsi les codes judiciaires romains.

Dans l'arène, ce sont encore d'autres codes que les chrétiens renversent. Ceux de la société des spectacles et du divertissement que forme Rome. Les chrétiens sont de mauvais condamnés, ils ne se prêtent pas à la mise en scène ritualisée qui régit les exécutions publiques. Ils sont insolents, insupportablement flegmatiques, ils refusent de demander pardon pour leurs fautes. Au moment de leur anéantissement dans l'arène, alors que n'importe quel romain aurait conçu sa mort comme des plus infâmantes, les chrétiens célèbrent leur victoire. Par leur *agôn*, leur combat physique et céleste dans les jeux, ils atteignent directement Dieu. Les martyrs, les témoins, sont donc des élus, récompensés par tous les bienfaits de leur mort glorieuse et de ce combat qui devient celui de Dieu contre l'Antéchrist.

Il y a donc une grande symbolique dans le martyre, dans les souffrances endurées créant un lien privilégié avec le Christ. La mort dans l'arène, à la fois infâmante et glorieuse rappelle évidemment les souffrances de Jésus, et forme une sorte de répétition de sa mort. C'est dans la puissance symbolique et la ritualisation de mouvements exécutés avant eux que les martyrs puisent la force de leur mise à mort.

Le corps est anéanti, mais l'esprit reste intact.

Symbolique du martyre dans la pensée chrétienne

La pensée chrétienne façonne la force des martyrs. Elle les soutient, les porte au seuil de la mort temporelle et leur permet de donner à leur acte une substance spirituelle et littéraire. Les martyrs sont ceux qui marchent directement dans les pas du Christ. En effet, en revivant sa Passion par le don de leur propre vie en témoignage, ils réalisent *l'imitationem Christi* et la *sequelam Christi*, à savoir l'imitation et la reprise des idées, du parcours et de la mort du Christ dans leur martyre. Ces deux notions sont extrêmement importantes, car elles se trouvent au cœur de la symbolique de l'acte pour les martyrs. En revivant la Passion, les martyrs réaffirment dans le sang la promesse de leur baptême et assurent par cela même leur propre salut. Ainsi, ils sont accueillis dans l'au-delà comme des Justes, une place particulièrement glorieuse auprès de Dieu que nous aurons l'occasion de développer.

Bien que la mort dans l'arène semble donc être une porte ouverte souhaitée vers le royaume des cieux, la doctrine chrétienne se doit tout de même, particulièrement dans les II^{ème} et III^{ème} siècles, de répondre à une question particulièrement complexe : si Dieu est bon, pourquoi laisse-t'il ses fidèles mourir dans des souffrances aussi atroces qu'infâmantes dans une arène romaine ? Il est donc absolument nécessaire, pour Tertullien ou encore pour Cyprien, de montrer que le martyre est une volonté de Dieu, une décision venue directement de lui en faveur de quelques élus. Il y a donc toute une rhétorique qui s'engage, afin de prouver que les martyrs sont choisis, aimés et voulus par Dieu. L'Église chrétienne naissante se construit durant ces siècles avec l'aide de ses martyrs, il est donc plus que jamais primordial de justifier une mort violente, mais encore davantage de permettre à ceux qui y sont confrontés de ne pas flétrir, de rester loyaux à Dieu et d'aller jusqu'au bout.

Toutefois, il arrive parfois que les martyrs eux-mêmes encouragent cette rhétorique, notamment par les visions. Celles-ci ont plusieurs causes, et plusieurs sources d'interprétation. Elles forment à elles seules un véritable courant littéraire précis, et revêtent une importance capitale dans la littérature martyrielle. On y retrouve plusieurs *topoï*, mais également, à l'instar des quatre visions de Perpétue, des informations très intéressantes sur l'essence du martyr, l'espérance et la patience dont ils font preuve durant leur emprisonnement. Ces visions ne sont pas seulement des émanations personnelles de l'esprit d'un être humain dont l'espérance ne connaît aucune limite, elles sont également des sources de réconfort pour les autres chrétiens de la communauté. L'impact des martyrs dans la communauté chrétienne est plutôt grand. Les martyrs sont au centre de leur communauté, particulièrement au III^{ème} siècle où ils sont plus

nombreux. Après leur mort, ils font l'objet d'une reconnaissance cultuelle très forte, et ils sont un vrai modèle pour les autres chrétiens. Peu à peu, ces martyrs cités en exemple deviennent des saints.

Le phénomène martyriel est donc doté de plusieurs symboliques : une symbolique pour lui-même, symbolisée par la ritualisation de la souffrance du Christ ou encore l'espérance du salut, mais aussi une symbolique extérieure, renvoyée vers les autres. Les martyrs tendent à être vus, et par cela même, ils deviennent partie intégrante de la construction chrétienne de la communauté.

Marcher dans les pas du Christ : *l'imitatio christi* et *la sequela christi* chez les martyrs

C'est l'apôtre Paul qui, le premier, pose les bases du martyre comme imitation du Christ. Il affirme, dans son épître aux Colossiens :

« Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Église¹¹⁶ ».

On retrouve bien entendu ici l'idée que le martyre vient à la suite des souffrances du Christ, et vient les compléter. Paul nous renvoie ici l'image du martyr comme une répétition du geste du Christ augmentant la force de son Église. Ainsi, le martyr répète à l'extrême les sacrements de la vie du chrétien et notamment le baptême. Symboliquement, la mise à mort devient une forme de baptême par le sang, menant à revivre la Passion du Christ. Il y a une vision très spirituelle du martyre, comme nous le disions, mais il est également, et peut être même avant le reste puisqu'il est une mise à mort publique, un évènement sanglant. Le martyre est une mort violente, consentie par certains chrétiens parce qu'il est la voie glorieuse vers le Salut et le royaume de Dieu. Il faut donc garder sans cesse en mémoire l'ambivalence du martyre : il est l'imitation du Christ aussi bien dans les souffrances physiques que dans le versant spirituel du don absolu de soi.

¹¹⁶ Paul, *Épître aux Colossiens*, 1: 24.

Le martyre comme « baptême par le sang »

L'entrée dans la communauté chrétienne se fait par le sacrement du baptême, un rituel dont la symbolique est très puissante. L'eau en est l'élément principal, l'unification du croyant à la mort de son Seigneur, la symbolique. En effet, pour Geird Theissen, le baptisé est celui qui « s'arrache à sa vie antérieure pour recevoir la crucifixion et l'ensevelissement¹¹⁷ ». Le baptême n'est donc absolument pas une cérémonie anodine d'entrée dans le monde des chrétiens, il est, en soi, un premier contact avec la Passion, l'eau devient à la fois une purification, mais aussi un symbole : l'eau qui coule sur la tête devient instantanément le sang du Christ reçu en héritage. A l'instar du martyre, le baptême est performatif : l'acte et l'entrée dans le monde chrétien se confondent tout à fait, le baptême fait le chrétien et c'est le Christ qui fait le baptême. La communauté terrestre fête le retour d'un de ses enfants, chacun ayant été fait par Dieu, le baptême est le retour dans la famille fondatrice¹¹⁸.

Le baptême semble donc être une pulsion de la mort vers la vie, la mort étant le symbole de l'existence du croyant sans faire partie de la communauté chrétienne. Cet élan de vie du chrétien baptisé est particulièrement visible dans le deuxième épître de Paul aux Colossiens, dans lequel il dit ceci :

Frères, dans le baptême, vous avez été mis au tombeau avec le Christ et vous êtes ressuscités avec lui par la foi en la force de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts. Vous étiez des morts, parce que vous aviez commis des fautes [...]. Mais Dieu vous a donné la vie avec le Christ : il nous a pardonné toutes nos fautes¹¹⁹.

L'élan de vie insufflé par le baptême vise donc à faire entrer le chrétien dans la vie du Christ, tout en le chargeant du poids de la Passion, mais aussi de la soumission à la volonté de Dieu : Dieu donne la vie en pardonnant les fautes originelles. Cette idée est très importante à la lumière du fait que Dieu semble aussi être à l'origine du martyre, comme démiurge de toute chose¹²⁰. L'idée de mort et l'idée de vie s'imbriquent dans la volonté de Dieu, c'est précisément le poids de la Passion du Christ dont les chrétiens se chargent pendant le sacrement du baptême qui fait d'eux des témoins, et qui marquent toute leur vie, parfois jusqu'au témoignage ultime.

¹¹⁷ Geird Theissen, p.394, op.cit. p.34.

¹¹⁸ *Ibid*, p.395.

¹¹⁹ Paul, *épître aux Colossiens*, 2 : 12-13.

¹²⁰ Voir *infra* p.76.

Dans le martyre, on retrouve finalement les éléments du baptême, mais il s'agit ici de l'élan inverse : de la vie terrestre, le chrétien retourne à la mort. La mort des chrétiens apparaît alors comme une *teleiosis*, à savoir un achèvement de ce qui a été, d'après Victor Sacher, « le choix initial du baptême¹²¹ ». Bien entendu, cette mort n'a rien à voir avec l'anéantissement de l'individu, c'est une mort de l'enveloppe terrestre qui permet au chrétien l'accès à la vie auprès de Dieu. L'élément principal du baptême, l'eau, devient alors par le truchement des symboles, le sang.

Dans le *De Baptismo*, Tertullien crée un lien évident entre les symboliques de l'eau et du sang au cœur de la vie d'un chrétien :

C'est de celui-ci que Jésus-Christ disait : « Je dois être baptisé d'un baptême, » quoiqu'il eût été déjà baptisé ; car il était venu par l'eau et par le sang, comme l'a écrit Jean, afin qu'il fût lavé par l'eau et glorifié par le sang, conséquemment aussi, afin que notre vocation commençât par l'eau et que notre élection se consommât dans le sang. Ces deux baptêmes jaillirent sur la croix, de la plaie de son côté ; parce que ceux qui devaient croire en son sang devaient être purifiés par l'eau, et ceux qui seraient purifiés par l'eau s'abreuver de son sang.¹²²

Ces quelques lignes contiennent des informations extrêmement importantes pour notre étude. Tertullien écrit cet essai au tout début du III^{ème} siècle et l'on sent déjà de manière prégnante sa volonté de justifier le martyre en invoquant le sacrifice du Christ en personne. Nous sommes bien entendu ici dans la véritable pensée de *l'imitationis Christi*, puisque c'est Jésus qui instaure finalement ce « second baptême » par le sang, mêlé étroitement à l'eau jaillissante de son premier baptême. Les liens de l'eau et du sang sont très étroits, ils se confondent dans la personne du Christ, et dans ce chiasme, dont la formation en croix ne nous échappe pas : le baptême est le premier pas vers le témoignage par le sang du Christ, et le baptisé est le témoin du propre témoignage du Christ pour l'humanité.

Dans le martyre, les deux idées convergent. Tertullien utilise le terme de « *vocatos* » pour évoquer finalement l'entrée dans la vie chrétienne et ce mot n'est pas utilisé par hasard. Il y a donc l'idée de quelque chose d'intangible, faisant directement référence au terme d'« *electos* », choisi pour désigner finalement le martyre et qui procède cette fois-ci d'un choix de Dieu, plus

¹²¹ Victor Sacher, « Aspects de la typologie martyriale, Récits, portraits et personnages, (actes du colloque de Rome, 27-29 octobre 1988) », in *Publications de l'École française de Rome*, n°49, 1981, p.331.

¹²² Tertullien, *De Baptismo*, XVI : « *De quo dominos Habeo, inquit, baptismō tingui, cum iam tinctus fuisset. venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Ioannes scripsit, ut aqua tingueretur sanguine glorificaretur. proinde nos faceret aqua vocatos sanguine electos hos duos baptismos de vulnere percussi lateris emisit, quia qui in sanguinem eius crederent aqua lavarentur, qui aqua lavissent et sanguine oportenter.* »

tangible et plus concret qu'une simple vocation intérieure. L'eau semble finalement apparaître comme l'entrée dans la vocation du témoignage, et le sang comme élection finale.

La symbolique de l'eau et du sang est extrêmement reprise au sujet des martyrs, et parfois par les martyrs eux-mêmes. Ainsi, dans sa Passion, Perpétue prononce cette phrase : « L'Esprit m'inspira de ne rien demander à l'eau, sinon l'endurance de la chair¹²³ ». Cette déclaration de la jeune femme vient directement après son baptême, puisqu'en effet, comme beaucoup de jeunes chrétiens condamnés, Perpétue reçoit le sacrement en prison¹²⁴. On y voit clairement ici le lien direct entre l'eau du baptême et les souffrances à venir : l'eau purificatrice vient soutenir l'épreuve de sang qu'est le martyre, à l'instar des « deux baptêmes » qui surgissent de la plaie du Christ. Par son entrée dans la vie des chrétiens, elle demande finalement à Dieu d'en sortir avec endurance.

Dans la même optique, lors du martyre de Perpétue, l'un de ses compagnons Saturus se retrouve dans un véritable bain de sang. La foule crie alors « *salvum lotum* » que l'on traduit généralement par « te voilà sauvé, lavé ». Le témoin qui assiste à la mise à mort dans l'arène, parle de « second baptême » à cet instant, car le terme de « *salvum lotum* » était alors précisément utilisé par les chrétiens lors du sacrement¹²⁵. Le lien ici est donc parfaitement évident, le sang jaillissant du supplice de Saturus étant directement lié à l'eau baptismale l'eau de vie devenant alors le sang purificateur. Saturus aura d'ailleurs un geste très symbolique relaté par le témoin de la scène : il trempe l'anneau du soldat Pudens, qui se trouve dans l'arène prêt à le mettre à mort, dans son propre sang en souvenir de son martyre¹²⁶. Nous sommes bien entendu dans la situation de *l'imitationis Christi*, puisqu'à l'instar de Jésus laissant au monde le témoignage de sa Passion, Saturus laisse le témoignage de son sang dans une union quasi-eucharistique avec Jésus : ceci est le sang d'un martyr pour Pudens et la multitude.

De la même manière, l'accouchement de Félicité la veille de sa mise à mort est un élément absolument primordial dans cette double conception de l'eau et du sang. Perpétue dit en effet : « Félicité allait de même, se réjouissant d'avoir accouché heureusement pour pouvoir combattre les bêtes, passant d'un bain de sang à un bain de sang, de la sage-femme au rétiaire, prête à se laver de son accouchement par un second baptême¹²⁷ »

¹²³ Victor Sacher, op.cit. p. 43. p.42.

¹²⁴ Marie-Françoise Baslez, op.cit. p.30. p.203.

¹²⁵ Victor Sacher, op.cit. p.43. p.55.

¹²⁶ *Ibid*, p.56.

¹²⁷ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XVIII, 3 : « *Item Felicitas, saluam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetricie ad retiarum, lotura post partum baptismo secundo* ». La loi romaine interdit de mettre à mort une femme enceinte : ainsi l'accouchement de Félicité la veille de son supplice apparaît comme une grâce de Dieu lui promettant la couronne.

La version latine du texte ne laisse aucun doute sur le jeu de mots qui s'opère entre les deux « bains de sang » que sont l'accouchement et le martyre, « *a sanguine ad sanguinem* ». En effet, dans les deux cas, il sera bien question de sang : le sang de la délivrance, qui affaiblit mais qui donne la vie dans le même temps, et le sang du martyre, lequel finalement affaiblit également et mène à une autre vie, la vie éternelle. Mais il est aussi question de l'eau ici, l'eau physiologique dans laquelle l'enfant de Félicité s'est développée, l'eau qui donne la vie et qui devient l'eau baptismale. D'une réalité pragmatique d'une femme donnant la vie, on passe à la spiritualité du martyre donnant sa vie. Mais il faut aussi rappeler que l'accouchement dans la douleur est l'une des traces de souillure du péché originel : lorsque Perpétue annonce que le martyre va « laver » Félicité, c'est à dessein : Félicité arrive au martyre sans trace du péché, prête à recevoir son second baptême dans la foi. Ce court extrait montre une fois de plus les talents littéraires de Perpétue, sa virtuosité à manier les concepts de la foi avec la réalité de son expérience en prison.

Il faut retenir ici aussi une donnée géographique importante concernant la question du sang : il revêt une symbolique particulièrement grande à Carthage et en Afrique du nord chrétienne, on sait par exemple que le sang de Cyprien va être recueilli au moment de son martyre¹²⁸. Il ne s'agit donc plus simplement du sang comme substance constitutive de l'être humain, mais bien comme le symbole du témoignage final des chrétiens, comme anéantissement du corps par le retrait de sa vitalité tangible pour laisser l'esprit vaincre.

Ainsi, le baptême peut apparaître comme un « super sacrement » selon les termes de Véronique Margron, il instaure une « temporalité neuve qui, du sein même de la mort, affirme l'avenir. Le rend présent, vivant¹²⁹ ». Par l'eau de vie et le sang terrestre qui s'écoulent dans le baptême et dans le martyre, le chrétien marche plus que jamais dans les pas du Christ, il devient un véritable témoin de la *sequelae Christi*, c'est-à-dire un continuateur du Christ, jusque dans la Passion et dans la mort.

¹²⁸ Marie-Françoise Baslez, op.cit. p.30. p.203.

¹²⁹ Véronique Margron, « Martyre blanc et martyr rouge, proposition théologique », in *topique*, n°113, 2010/4, p.81.

Le terme passion vient du latin « *passio, onis* » signifiant la souffrance, le terme étant lui-même apparenté au grec *pathos*, qui signifie le sens, la sensation. La passion, c'est donc le fait de ressentir avec force la souffrance. Une fois ces bases bien connues posées, on peut considérer que la Passion du Christ ne déroge pas à la définition, elle intervient en effet à la toute fin de sa vie terrestre. Nous interpréterons ici par souci de clarté l'expression consacrée de la Cène, « Au moment d'être livré et d'entrer librement dans sa Passion » comme le premier mouvement de la Passion du Christ. L'Eucharistie ayant lieu pendant ce dernier repas, signifie en grec « l'action de grâce », elle devient donc la première des « souffrances », celle qui voit la dématérialisation du corps et du sang du Christ, une symbolique primordiale chez les martyrs. En effet, d'après la formule de Sabine Fialon, « la mort du martyr est une sorte de transposition de l'Eucharistie sur l'autel, là où le corps et le sang sont symboliques¹³⁰ ». Il est donc tout à fait acceptable de considérer que le martyr, à l'instar du Christ qui se dépouille de son enveloppe terrestre en faisant de son corps et de son sang du pain et du vin, le martyr est celui qui quitte le monde terrestre avant même le supplice.

De même, Cyprien évoque la question de l'Eucharistie et des martyrs en émettant clairement que baptême, Eucharistie et martyre sont finalement sur la même lignée. En effet, il considère que si le martyre vient finalement comme aboutissement de la promesse baptismale, le chrétien qui communie avant la mise à mort se prépare à donner son corps et à verser son sang, complétant avec cela les douleurs du Christ¹³¹. Dans sa Lettre LXIII, il développe sa théorie de l'Eucharistie et dit ceci :

Et parce que nous faisons mention de sa Passion dans tous nos sacrifices (la Passion du Seigneur est en effet le sacrifice que nous offrons), nous ne devons rien faire d'autre que ce qu'il a fait. L'Écriture nous recommande, toutes les fois que nous offrons le calice en mémoire du Seigneur et de sa Passion, de faire ce qu'il est constant que le Seigneur a fait¹³².

Nous pouvons donc constater ici le principe même de la *sequelae Christi* et de l'*imitationis Christi* chez Cyprien. L'Eucharistie répète le sacrifice du Christ, les chrétiens la célébrant

¹³⁰ Sabine Fialon, op.cit. p.8. p.348.

¹³¹ Victor Säxer, op.cit. p.43. p.23.

¹³² Cyprien, *Epistulae, Epistula LXIII*: « *Et victimas totius passionis memoriam facimus (passio Domini sacrificium nostrum est) non est aliud quam ipse. Cum Scriptura commendat calicem offerimus ob memoriam passionis Domini, consequenter Dominus facere fecimus* »

devenant toujours plus les témoins de ce sacrifice, sans pouvoir autant pouvoir en devenir un, puisque l'absolu a déjà été réalisé. Les martyrs se préparant à la mort ne sont donc que des continuateurs agissant à l'image du Christ, lorsqu'ils célèbrent l'Eucharistie en prison.

Il est vrai qu'avant les exécutions, beaucoup de chrétiens prennent un dernier repas ensemble, relevant cette fois-ci encore de l'imitation du Christ¹³³. Cet *agapè*, moment de partage en détention, souvent plus symbolique que quantitatif est le moyen pour la communauté de se souder autour de l'Eucharistie. Dans sa Passion, Perpétue évoque ce moment par le terme polysémique de « *refrigare, rum* » que l'on traduit non sans difficulté par « rafraîchissement » ou bien « refraîchissement » selon les utilisations de Perpétue car elle en use à plusieurs reprises¹³⁴. On peut considérer tout de même qu'il peut signaler un moment d'*agapè*, et l'on remarque encore ici l'isotopie de l'eau qui demeure prégnante : l'eau vive est celle qui rafraîchit et désaltère celui qui a trop chaud, ou trop soif. Ce moment de paix et de partage de la communauté rappelle bien entendu l'Eucharistie chrétienne, la Cène étant en elle-même un *agapè*, la présence réconfortante du Seigneur avant l'épreuve de toute son Église. Il faut rappeler que depuis la mort du Christ, l'Eucharistie est le seul rituel possible utilisé par les chrétiens, puisque le sacrifice, même celui pratiqué par les Juifs, a vu sa finitude dans la mort de Jésus sur la croix¹³⁵.

Elle fait figure également de microcosme : l'Eucharistie voit dans sa cérémonie la vie, la mort et la résurrection. En effet, comme le précise Adalbert Hammam, elle « n'est pas seulement une mémoire de la résurrection, mais elle doit en être une célébration. Elle est le couronnement et l'achèvement de la Passion du Christ¹³⁶ ». Dans cette optique, nous pouvons considérer que lorsque les martyrs pratiquent ce dernier repas en prison, ils revivent l'intégralité de leur mise à mort à venir dans l'espoir de leur propre résurrection auprès de Jésus. L'Eucharistie devient alors « la confession baptismale devenue action de grâce dans la célébration de la Cène chrétienne¹³⁷ ». Du point de vue symbolique, la mort survient lors de la communion eucharistique comme témoignage du Christ, ce qui s'en suit, à savoir la mise à mort corporelle et terrestre n'a qu'une importance moindre car l'esprit est vainqueur sur le corps. Pour le dire simplement, si les chrétiens condamnés sont capables de sortir de leur enveloppe terrestre et de rester inflexible devant le supplice c'est précisément parce que le rituel sacrificiel symbolique

¹³³ Marie-Françoise Baslez, op.cit. p.30. p.239.

¹³⁴ Au sujet des questions littéraires autour des écrits de Perpétue, voir *infra*, p.70.

¹³⁵ Marie-Françoise Baslez, op.cit. p.30. p.317.

¹³⁶ Adalbert Hammam, « La résurrection du Christ dans l'antiquité chrétienne », in *Revue des sciences religieuses*, 1976, 50/1, p.12.

¹³⁷ *Ibid*, p.13.

a déjà été fait, il ne leur reste plus que le corps, ce qui est finalement bien superficiel, avant de monter auprès de Dieu.

Le moment du repas et de l'*agapè* est donc absolument primordial car il permet la célébration de l'Eucharistie, ils apaisent les condamnés, les préparent au supplice dans l'espérance. A l'instar du Christ qui prépare par la Cène ses disciples à aller après lui avec confiance dans la nouvelle alliance, les chrétiens condamnés insufflent en eux-mêmes la résurrection à laquelle ils croient.

Toutefois, si les martyrs veulent être de véritables témoins du Christ et ainsi revivre sa Passion avec le plus de vérité possible, leur mise à mort ne peut être simplement portée par une vocation à la gloire personnelle. Il est vrai que les martyrs sont des chrétiens particulièrement charismatiques, ayant un poids conséquent sur l'ensemble de leur communauté¹³⁸ au sein de laquelle ils deviennent des modèles. Toutefois, le Christ est aussi celui qui a réalisé un sacrifice d'amour pour l'humanité. Nous le savons, les chrétiens ne peuvent répéter, même par leur mort, la puissance absolue de l'acte de Jésus, mais toutefois, l'amour au sens chrétien du terme n'est pas exclu de l'acte du martyr.

Paul met déjà en garde ceux qui se sacrifieraient mais sans éprouver de l'amour pour leurs prochains : « Quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, quand je livrerais mon corps aux flammes, s'il me manque l'amour, je n'y gagne rien¹³⁹ ». Il n'est donc absolument pas question de se mettre en scène, d'exposer son corps à la mort sans le faire dans l'amour et dans le dénuement du Christ. Le but pour le martyr, c'est d'éviter ce que l'on appelle à l'époque le « pharisaïsme », c'est-à-dire se comporter comme un pharisen, ils étaient en effet raillés pour leur foi ostentatoire que l'on jugeait hypocrite¹⁴⁰. Claude Rambaux explique à ce sujet qu'au final, pour « réussir » son martyre il faut « renoncer à l'égoïsme, à la sécheresse de cœur et à l'esprit de jugement¹⁴¹ ». Nous voyons donc se dessiner des dispositions particulières devant être prises par les chrétiens mis à mort afin de mourir en véritables chrétiens. Pour Daniel Boyarin, cet amour que les martyrs portent en eux au moment de leur supplice semble finalement être « l'accomplissement d'un mandat religieux¹⁴² », c'est-à-dire d'une sorte de pacte passé avec Dieu. Il ajoute que la Passion du martyr, à l'instar de celle du Christ, devient

¹³⁸ Voir *infra*, p.83.

¹³⁹ Paul, *Epîtres aux Corinthiens*, 13 : 3.

¹⁴⁰ Claude Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris : Les Belles Lettres, 1979, p.371.

¹⁴¹ *Ibid*

¹⁴² Daniel Boyarin, *Mourir pour Dieu, l'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris : Bayard, 2004, p.101.

un acte de souffrance et un acte d'amour dans le même temps. Il y a donc une relation sensuelle entre le martyr et la souffrance et entre le martyr et sa foi, on peut même lire parfois que cette Passion tourne à un certain érotisme¹⁴³, le corps souffrant et l'esprit triomphant réconciliant *éros* et *thanatos* une fois de plus.

Chez les chrétiens, l'Amour est une force invincible et absolue. Avec les martyrs, cet amour pénètre à l'intérieur des corps et des esprits des martyrs, provoquant l'espérance. Les martyrs sont enthousiastes, au sens propre du terme, la divinité dans son essence totale est incorporée à l'intérieur du croyant mis à mort, et c'est cette même force qui portait le Christ au moment de sa Passion. Le martyre semble donc être un acte à la fois intérieurisé et extérieurisé : intérieur parce qu'il se passe dans le corps et dans l'esprit du chrétien, il l'oblige à renoncer à toute forme d'orgueil personnel et à accueillir la mort comme un témoignage d'amour, extérieur parce que par effet de miroir, le martyr renvoie l'image de la Passion du Christ à la communauté chrétienne, depuis l'eucharistie et jusqu'à la souffrance et l'amour.

Le martyr est aussi celui qui poursuit dans l'espérance une quête eschatologique, le salut étant une des récompenses de la mise à mort dans l'arène, une des promesses de la littérature chrétienne au sujet de ceux qui donnent leur vie pour Dieu.

L'eschatologie et l'Apocalypse

L'eschatologie, à savoir la promesse de salut après la mort contenue dans le christianisme distingue les chrétiens de la pensée romaine. La vie après la mort, chez les romains, est un ensemble plus vague, moins positif que celle des adeptes du Christ. En effet, la pensée chrétienne se concentre surtout dans l'idée que la mort par la résurrection du Christ a été vaincue, alors que la philosophie romaine développe plutôt la « tranquillité du savoir-mourir » selon le terme de Guy-George Stroumsa¹⁴⁴.

Pour un chrétien et qui plus est pour un martyr, l'espérance eschatologique forme la croyance centrale de la vie sur terre. Comme le rappelle Serge Margel, nous avons tort de considérer l'eschatologie, le salut, comme une fin en soi. « *Eschaton* » en grec signifie plutôt la frontière, la limite, « le seuil ou encore le point charnière¹⁴⁵ ». Il ne s'agit donc finalement que d'une transition entre la vie terrestre du chrétien et ce qu'il advient lorsque la promesse de Dieu se

¹⁴³ *Ibid*

¹⁴⁴ Guy-George Stroumsa, op.cit. p.36, p.47.

¹⁴⁵ Serge Margel, art.cit. p.38, p.431.

concrétise. Elle n'est pas, d'après Serge Margel, « une perception anticipée d'un dernier instant de vie¹⁴⁶ », mais elle est bien un nouveau paradigme qui s'impose dans l'esprit des chrétiens, mais aussi dans leur conception de la vie quotidienne et de la mort.

La pensée eschatologique s'organise dans plusieurs dimensions à la fois, notamment dans la littérature de visions dont nous aurons l'occasion de reparler dans cette étude¹⁴⁷, mais également dans la pensée apocalyptique chrétienne qui émerge à cette période. Cette dernière prend notamment sa source dans les récits apocalyptiques juifs et se distille très facilement au cœur de la pensée chrétienne des II^e et III^{ème} siècles. C'est une période durant laquelle les croyants ont le sentiment d'avoir à « attendre patiemment le retour du Christ » selon l'expression de Jean Daniélou¹⁴⁸, les chrétiens attendent donc la Révélation finale, poussés parfois par des idées plus extrêmes comme celles du montanisme¹⁴⁹. C'est un système de pensée global qui installe dans l'esprit chrétien, un imaginaire collectif composé d'images, de paraboles et de termes clef comme celui, pour ne donner qu'un exemple, de Parousie désignant le retour glorieux du Christ comme roi sur terre¹⁵⁰. La mort en martyr devient donc un moyen de s'assurer une place glorieuse auprès de Dieu, car nous l'avons déjà compris, les chrétiens mis à mort par les autorités romaines sont assurés de la vie éternelle.

Dans cette disposition de pensée particulière à la période, les martyrs deviennent des parangons de la pensée eschatologique, mais aussi de la pensée apocalyptique. On peut lire en effet dans le récit de Jean que le Christ devient : « le témoin par excellence, fidèle et véridique, premier-né d'entre les morts et principe de la vie divine¹⁵¹ ». On remarque donc ici, dans le principe de l'*imitationis Christi* encore une fois, que les martyrs donnant leur vie à l'image du Christ deviennent des « nés d'entre les morts » à leur tour, devenant clairement des témoins de l'Apocalypse en tant que Révélation, et des réussites eschatologiques.

Nous retrouvons bien entendu ici la pensée eschatologique des chrétiens pour lesquels la vie après la mort terrestre est un bienfait, meilleure que celle qu'ils ont déjà vécue. Finalement donc, grâce à la mort du Christ, la mort n'est plus. Toutefois, comme nous pouvons le pressentir particulièrement chez Jean, la pensée eschatologique est aussi une force d'opposition : elle se construit en miroir inversé de la société romaine, les chrétiens considérant les romains comme des obstacles à l'eschatologie collective, par le fait qu'ils représentent finalement la force de

¹⁴⁶ Serge Margel, art.cit. p.38, p.432.

¹⁴⁷ Voir *infra* p.65.

¹⁴⁸ Jean Daniélou, *L'Église des premiers temps, des origines à la fin du III^e siècle*, Paris : Seuil, p.147.

¹⁴⁹ Au sujet des idées de Montan, voir *infra* p.103.

¹⁵⁰ Gérard Guyon, art.cit. p.42, p.231.

¹⁵¹ Jean, *Apocalypse*, 1 : 5.

l’Antéchrist. Malgré l’idée déjà bien répandue chez les chrétiens qu’une obéissance à l’Empire est nécessaire, celui-ci, comme le précise Gérard Guyon tend à devenir, dans les perspectives eschatologique et apocalyptique chrétiennes, une véritable émanation du démon¹⁵². La gloire et les honneurs qui fondent la puissance romaine deviennent haïssables, et Gérard Guyon parle même d’une « conscience politique » des martyrs à ce sujet¹⁵³. Mourir dans le martyre devient à la fois le témoignage, l’*imitatio Christi*, la *sequela Christi*, mais aussi un acte de résistance et d’affirmation de l’espérance eschatologique. A ce sujet, Tertullien affirme dans l’*Ad Martyras* : « Malheur à nous si nous craignons de souffrir pour la vérité et le salut les maux que d’autres cherchent pour la vanité et la perdition !¹⁵⁴ ». Par le parallélisme, nous voyons ici que la vérité chrétienne s’oppose directement à la vanité du monde romain, où la victoire lors des jeux promet des honneurs bien terrestres. De la même manière, la perdition et le salut sont en complète opposition. On sent poindre dans cette affirmation quelque peu vénémente de Tertullien l’idée eschatologique : les gloires romaines vaines ne conduisent en aucun cas à la vie éternelle. Il n’y a pas dans la syntaxe de cette phrase la moindre porosité entre les mondes chrétiens et romains, car dans l’esprit des chrétiens, les deux mondes s’affrontent.

Nous parlons plus haut de la Parousie, le retour du Christ sur terre comme pour un second avènement. Cette notion est liée étroitement à l’eschatologie et à l’Apocalypse : le Christ comme image du « roi des rois » s’oppose bien entendu à l’image de l’Empereur¹⁵⁵. Nous savons combien, comme l’affirme Maurice Sachot, le « *Christianus sum* » peut s’opposer au « *Civis romani sum* » depuis l’émergence du christianisme¹⁵⁶, et cette opposition est fondamentalement eschatologique et apocalyptique : l’Empire romain apparaît comme l’obstacle fondamental au retour de Jésus dans la Parousie. En combattant l’Antéchrist, les martyrs permettent donc une part considérable du salut collectif, ils sont ceux qui se dressent contre les ennemis du Christ vainqueur, dans une perspective souvent millénariste dont nous aurons l’occasion de reparler plus tard dans cette étude¹⁵⁷. Le Salut apparaît donc comme un don que Dieu ferait aux martyrs pour avoir combattu pour lui les forces terrestres du mal, Claude Rambaux affirme à ce sujet que le martyre « n’est pas la cause du Salut, elle en est une conséquence¹⁵⁸ ». En effet, comme nous le disions précédemment, l’eschatologie fait partie

¹⁵² Gérard Guyon, p.231, art.cit. p.42.

¹⁵³ *Ibid*

¹⁵⁴ Tertullien, *Ad martyras*, V: “*si reformidaverimus pati pro veritate in salutem, quae alii affectaverunt pro vanitate in perditionem*”.

¹⁵⁵ Gérard Guyon, art.cit. p.42, p.233.

¹⁵⁶ Maurice Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris : Odile Jacob, 2007, p.119.

¹⁵⁷ Voir *infra* p.80.

¹⁵⁸ Claude Rambaux, op.cit. p.57, p.380.

intégrante de la doctrine chrétienne quotidienne, elle n'est pas un bienfait offert par Dieu en récompense d'un sacrifice, elle est totalement ancrée dans la vie religieuse du christianisme.

Les martyrs semblent donc être de bons représentants de la pensée eschatologique, car ils sont sans cesse sur une frontière entre l'abandon de la vie terrestre et la mort, qui mène à une vie éternelle espérée. Ils sont les témoins de la révélation prédicta dans l'*Apocalypse* en marchant dans les pas du Christ lui-même. Toutefois, il ne faut pas oublier que l'eschatologie ne repose finalement que sur l'intangible : si on laisse de côté toute forme de foi qui mène à une quête d'une vérité spirituelle, la vie éternelle après la mort des martyrs dans l'arène, les récompenses, la gloire auprès de Dieu sont cachées, elles ne reposent que sur l'espérance collective apportée, notamment, par la présence charismatique des martyrs.

L'au-delà, ce qu'il y a après le martyre, l'espérance que cela apporte, fait donc intégralement partie de la vie des chrétiens et de la croyance des martyrs. Finalement, la vie terrestre n'étant qu'un passage, toute l'énergie des chrétiens doit être dirigée vers l'intangible, vers l'après.

Le martyre et le phénomène des visions

Les visions ne sont pas un phénomène anecdotique de la littérature martyrielle. Elles revêtent une importance capitale durant les premiers temps chrétiens. On ira même ici jusqu'à les envisager comme un genre littéraire à part entière avec ses codes et ses lieux communs. Ces visions accompagnent les martyrs, la plupart du temps en prison, comme des soutiens mais aussi des clefs de compréhension de l'espérance à venir. En cela, les visions ont véritablement une portée eschatologique. Jacqueline Amat rappelle que ces visions, appelées par les martyrs eux-mêmes « *visum* », « *visio* » ou encore « *ostentio* », ne sont pas des affabulations, comme on a pu le croire un certain temps, mais bien des réalités vécues¹⁵⁹. Ces phénomènes ont des explications allant des plus religieuses aux plus rationnelles, mais toutes les voix s'accordent pour dire qu'elles sont un facteur de cohésion pour la communauté chrétienne à l'intérieur comme à l'extérieur de la prison. Nous nous pencherons également sur la personnalité sans doute la plus emblématique de ces épisodes visionnaires : Perpétue et ses quatre visions, chacune étant un reflet de la pensée chrétienne et eschatologique de son temps.

¹⁵⁹ Jacqueline Amat, op.cit. p.44, p.42.

Cause et importance des visions chez les martyrs

Une vision est un phénomène précis, qui se différencie du songe, sorte de rêve externe qu'un individu fait, par l'apparition de la divinité soit par théophanie, apparition du Christ lui-même, ou par angélophanie, apparition d'un ange ou d'un archange¹⁶⁰. Elles sont donc une manifestation directe du divin dans le réel, et une mise en pratique de l'essence même du témoin : celui qui est capable par sa qualité de martyr de voir ce que les autres ne peuvent pas voir. Cyprien affirmera d'ailleurs à ce sujet que la vision est réservée à une forme d'élite, à savoir les évêques, les enfants ou les martyrs¹⁶¹

D'un point de vue débarrassé de toute forme de croyance, la critique s'accorde pour dire que les conditions de détention particulièrement difficiles des martyrs, le manque de nourriture, d'eau ou de soin mais également le stress ingérable de la mise à mort imminente encouragent l'apparition de ces visions¹⁶² dont les causes paraissent alors très éloignées de la transcendance recherchée par les martyrs. Pourtant, il est vrai que les visions chrétiennes apparaissent souvent dans des moments d'angoisse, de privation extrême, à l'instar de Perpétue dans sa prison ou de Cyprien la veille de sa mise à mort. Elles revêtent donc une importance intérieure, tournée vers la personne du martyr en lui-même. La vision lui est personnelle, elle est une émanation de son esprit vers la divinité. Dans le même temps, il faut considérer que la vision apparaît lorsque l'échappatoire paraît le plus nécessaire à trouver. Pour reprendre ici les propos de Serge Margel sur l'eschatologie, si celle-ci est « une vision qui s'accomplit de manière présente¹⁶³ », on peut également constater que la réciproque existe : la vision est une eschatologie qui s'accomplit de manière présente. Au moment où le martyr voit cette porte eschatologique s'ouvrir devant lui, par l'apparition imminente de la divinité, la grande œuvre est déjà accomplie. Finalement, il ne reste plus qu'à passer l'étape de la mort terrestre, mais le principal semble déjà sauvé.

Les visions tendent à rassurer les martyrs, à les préparer à l'épreuve qu'ils vont bientôt subir, et leur permettre de la passer avec sérénité. On le remarque aisément dans les scènes de bonheur qui sont souvent présentes dans les visions, apportant ainsi une légèreté face à la mort terrestre et douloureuse à venir. Ainsi, le compagnon de Perpétue, Saturus nous livre dans la vision qu'il aurait eu la veille de son supplice une véritable scène de liesse dans le monde céleste dans laquelle il rencontre le Seigneur lui-même :

¹⁶⁰ Sabine Fialon, op.cit. p.8. p.283.

¹⁶¹ Cyprien, *Epistulae*, voir pour les évêques les Lettres III, LXVI, LXIII, pour les enfants la Lettre XVI et pour les martyrs la Lettre X. Classement recueilli chez Sabine Fialon, op.cit. p.8 p.288.

¹⁶² *Ibid*, p.288, mais voir aussi : Geird Theissen, op.cit. p.34. p.157.

¹⁶³ Serge Margel, art.cit. p.38. p.432.

« Il y avait là aussi un personnage assis, tout blanc, aux cheveux de neige, à la figure très jeune. [...] saisis d'admiration, nous nous avançâmes près du trône. Quatre anges nous soulevèrent : nous lui donnâmes le baiser [...] après quoi : vous pouvez vous retirer joyeux¹⁶⁴. »

La vision que Saturus nous livre de Dieu peut nous interpeller car elle semble simpliste, même un peu « naïve » pour reprendre l'expression de Jacqueline Amat¹⁶⁵, mais elle explique que pour exprimer des idées ou des concepts qui dépassent l'entendement, comme c'est le cas ici, les martyrs ont souvent recours à des images simples et rassurantes. Ici on reconnaît bien entendu le baiser de paix traditionnellement échangé entre les chrétiens lors de l'*agapè* mais aussi par les martyrs avant la mise à mort. Cette joie simple et céleste a une vocation fortement rassurante pour le martyr dont les conditions de détention sont difficiles et dont l'espérance est grande. On retrouve une idée similaire dans la deuxième vision de Perpétue, dans laquelle on voit apparaître un escalier montant vers le Ciel¹⁶⁶. Dans cette vision elle est reçue dans un jardin par « un homme à cheveux blancs, en habit de berger, de haute taille, occupé à traire des brebis¹⁶⁷ », qui est une vision de Dieu plus proche du pasteur que du vieil homme sur son trône mais qui occupe aussi une part importante de l'imaginaire. Mais dans cette vision, Perpétue se voit offrir de la main du berger un morceau de fromage : « Il m'appela et du lait caillé fort épais qu'il semblait traire, il me donna comme une bouchée ; je la reçus les mains jointes et la mangeai ; et tous les assistants dirent : *Amen*¹⁶⁸ ». Nous suivrons ici l'hypothèse de Louis Robert qui affirme qu'il s'agit là d'une eucharistie¹⁶⁹. Cette dernière vient conforter Perpétue en deux sens différents : elle confirme la validité de ses rituels et le pouvoir de l'eucharistie qu'elle reçoit avec la communauté, et elle vient rassurer la jeune femme sur l'eschatologie à venir et sur les douceurs de la vie auprès de Dieu qui sera, selon sa foi, bientôt la sienne.

Toutefois, bien que la plupart du temps les visions semblent être vouées à rassurer ou éclairer les martyrs dans leur individualité, il faut également les considérer comme des messages du divin directement passés à la communauté et que celle-ci interprétera en tant que

¹⁶⁴ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XII, 3-5 : « *Et vidimus in eodem loco sedentem quasi hominem canum [...] Et introeuntes cum admiratione stantimus ante thronum, et quatuor angeli sublevaverunt nos, et osculati sumus illum [...] Ite et ludite* ».

¹⁶⁵ Jacqueline Amat, « Image du martyre dans les Passions africaines du III^{ème} siècle », dans Joël Thomas (dir.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Presses universitaires de Perpignan, 1994, p.273

¹⁶⁶ Voir *infra* p. 72.

¹⁶⁷ *Passion de Perpétue et de Félicité*, IV, 8 : « *Hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oves mulgentem* ».

¹⁶⁸ *Ibid* : « *Et vocavit ad mulctram videretur caligine pressi copia lactis, et dedit mihi quasi buccelam ; mandaducasset accepi ; et omnes qui reperti fuerant dixit : Amen* ».

¹⁶⁹ Louis Robert, art.cit. p.36. p.44.

tels. Les visions auraient donc parallèlement une importance extérieure. C'est le cas, nous le pensons, pour la vision où Perpétue entre en contact avec son jeune frère décédé dans l'enfance, Dinocrate. L'enfant est mort païen, sans avoir reçu le baptême. Perpétue dans sa vision le voit au bord d'une margelle, incapable de boire l'eau vive qui se trouve à l'intérieur. Elle se met alors à prier pour lui avec vigueur, et finalement, elle voit l'enfant guéri, boire à la source. L'interprétation de cette vision est bien entendu, hautement symbolique, mais sur le plan communautaire le message est limpide : les martyrs sont des intercesseurs. Jacqueline Amat rappelle ces mots de l'Apocalypse : « à l'assoiffé, je donnerai la source de vie gratuitement¹⁷⁰ », par son intercession auprès de Dieu, Perpétue a permis symboliquement à son frère d'accéder à l'eau de vie des chrétiens, c'est-à-dire le baptême. Jacqueline Amat rappelle que le fait de boire à une coupe, ou bien ici directement dans l'eau d'un bassin revêt dans les visions un sens baptismal très fort, particulièrement au troisième siècle¹⁷¹.

Cette vision de Perpétue a également fait l'objet des premières remarques sur l'existence supposée d'un lieu « d'entre-deux » qui ne serait pas le Paradis, ni le lieu de la damnation. Pour autant, le petit garçon semble souffrir de ne pas pouvoir boire correctement. Jacqueline Amat émet l'hypothèse que Dinocrate se trouve dans une sorte de lieu d'exil pour les païens morts prématurément sans avoir été baptisés¹⁷². L'intercession de Perpétue apparaît donc à l'image de la descente du Christ aux enfers, ou encore celle de Paul qui auraient soulagé les damnés pour un temps, et permet à son frère d'obtenir le salut.

La doctrine du Purgatoire n'est pas encore évoquée à cette époque, mais une apparition comme celle de Dinocrate laisse entrevoir de nouvelles conceptions quant au passage des âmes dans la vie éternelle.

Cette vision du frère de Perpétue envoie donc deux signaux forts à la communauté chrétienne : l'impossibilité d'être sauvé et de vivre la vie éternelle sans mourir chrétien, comme c'est le cas pour Dinocrate, mais aussi la possible intercession des martyrs en la faveur des chrétiens, mais aussi des non-chrétiens. Ce type de vision augmente donc considérablement le charisme des martyrs auprès de la communauté, mais aussi, de rappeler une leçon théologique essentielle sur l'importance du baptême et l'infortune que l'on vit si l'on meurt sans être entré dans la communauté chrétienne.

Les visions ont donc à la fois une importance intérieure pour le martyr lui-même, et une importance extérieure pour l'ensemble de la communauté chrétienne. Les martyrs possèdent ce

¹⁷⁰ Jean, *Apocalypse* 21 : 6.

¹⁷¹ Jacqueline Amat, art.cit. p.63. p.281.

¹⁷² Jacqueline Amat, op.cit. p.44. p.47.

que l'on appelle la « *dignatio* », c'est-à-dire une dignité supérieure aux autres croyants qui fonde leur lien avec la divinité¹⁷³, une faveur divine qui permet aux martyrs d'entrer dans la voie de l'intercession.

Les visions fondent donc le charisme des martyrs, et en sont une caractéristique importante. Elles deviennent même un véritable phénomène littéraire, pouvant être traité comme un genre ayant des caractéristiques propres mais s'inspirant aussi de la littérature existante et des *topoi* de la littérature antique.

La vision comme phénomène littéraire chrétien

Les visions qui sont parvenues jusqu'à nous ont été écrites, le constat peut paraître simpliste, mais il est pourtant très important. Les visions ont vocation à être racontées, lues, colportées dans la communauté chrétienne. On peut donc les envisager comme une réalité littéraire, notamment parce qu'elles contiennent des lieux communs que l'on retrouve dans chacune d'entre elles. On attribue généralement la première vision au protomartyr Étienne. Cette dernière intervient au moment même de son supplice, Geird Theisen parle d'ailleurs d'une « vision de mort imminente¹⁷⁴ », en effet, dans les *Actes des Apôtres* on peut lire qu'Étienne, au moment d'être lapidé « vit la gloire de Dieu et le fils de l'Homme assis à la droite de Dieu¹⁷⁵ ». On peut considérer ce texte comme une première immersion dans le phénomène des visions, qui n'est pas écrit de la main de celui qui en fait l'expérience. Le *topos* essentiel se retrouve déjà dans ces quelques mots, la gloire de Dieu est mise en lumière, le martyr aperçoit l'après, il prend pied dans le monde céleste.

Dans son article très éclairant sur les Passions africaines, Jacqueline Amat fait remarquer que les Passions des martyrs que l'on appelle « africains » c'est-à-dire d'Afrique du nord forment une véritable cohérence au III^{ème} siècle de notre ère. Cela l'amène donc à former l'hypothèse de possibles imitations de certains des textes par d'autres, notamment parce que des images se retrouvent dans plusieurs visions¹⁷⁶. On ne peut pas déceler aujourd'hui s'il s'agit d'une « convergence spontanée de tous les martyrs vers ce type de visions¹⁷⁷ » ou s'il s'agit bien d'une manière littéraire de faire. Autrement dit, le genre littéraire qui se dégage de la littérature

¹⁷³ Sabine Fialon, op.cit. p.8. p.264.

¹⁷⁴ Geird Theissen, op.cit. p.34. p.162.

¹⁷⁵ *Actes des Apôtres*, 7 : 55.

¹⁷⁶ Jacqueline Amat, art.cit. p.63, p.273.

¹⁷⁷ *Ibid*

martyrielle possède une double entrée : les visions réelles que les martyrs font et la manière de les écrire qui peut faire l'objet d'un mécanisme littéraire répété.

Quoi qu'il en soit, les images utilisées dans la littérature de visions, rappelle Jacqueline Amat, sont ambivalentes et porteuses de plusieurs significations en même temps¹⁷⁸. Pour autant, on ne peut s'empêcher de remarquer, comme nous le disions plus haut au sujet de Saturus, qu'il s'agit aussi d'une littérature un peu « naïve » car les symboles utilisés par les martyrs dépassent très souvent leur propre entendement. Ainsi, Jacqueline Amat dégage plusieurs *topoi* de la littérature martyrielle et nous suivrons ici un raisonnement similaire. Premièrement, la présence d'un jugement et d'un tribunal qui apparaît dans beaucoup de visions de martyrs. La plus connue à ce sujet étant la vision de Cyprien où l'évêque, la veille de sa mort comparaît devant un tribunal. Il faut remarquer ici un corollaire direct avec la vision de Perpétue, puisque l'homme qui lui apparaît et qui l'emmène au tribunal semble être d'une taille démesurée. On retrouve donc ici ces échelles de tailles qui jouent énormément chez les martyrs, la grandeur des personnages étant associées à des forces en présence : chez Perpétue, l'Égyptien représente l'Antéchrist, chez Cyprien cet accompagnant devient un visage du Christ. Il faut noter aussi que dans sa première vision, Perpétue associe le berger à un homme « de haute taille¹⁷⁹ ».

Ces échelles de grandeur semblent avoir une importance considérable pour les martyrs d'autant plus qu'elles peuvent apparaître parfois au premier degré dans les visions créant ainsi un autre *topos*, vertical cette fois, de la littérature martyrielle. Nous partons ici du constat déjà ancien de Gaston Bachelard, qui pose la question suivante : « Toute valorisation n'est-elle pas verticalisation ?¹⁸⁰ ». Il semble y avoir en effet une dynamique ascensionnelle chez les martyrs qui se caractérisent chez Perpétue par exemple par la présence de l'échelle dans sa première vision, de la « pente douce » dans la vision de Saturus qui monte doucement vers le Ciel ou encore des marches et de l'estrade que l'on peut retrouver chez des martyrs comme Marien, un martyr de 259 de notre ère. Jacqueline Amat explique que l'ascension est inhérente à la condition du martyr qui n'aspire finalement qu'à atteindre les cieux¹⁸¹. Le martyr représente donc une base, l'Homme qui est tout en bas, commençant l'ascension vers une vie éternelle¹⁸². La manière dont la verticalité est mise en pratique dépend ensuite de la personnalité inhérente

¹⁷⁸ Jacqueline Amat, art.cit. p.63, p.274.

¹⁷⁹ *Passion de Perpétue et de Félicité*, IV, 8 : « *Grandem* ».

¹⁸⁰ Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, Paris : librairie José Corti, 1943, p.18.

¹⁸¹ Jacqueline Amat, art.cit. p.63. p.279.

¹⁸² Ce motif vertical n'est pas une invention des chrétiens, on peut déjà le retrouver dans d'autres croyances, ainsi par exemple on retrouve une échelle dans le culte à Mithra extrêmement suivi dans les premiers siècles de notre ère. L'initié au culte avait connaissance d'une « échelle à sept portes » qui serait une émanation de la vie après la mort, mais il y a encore des zones d'ombre concernant cette possibilité.

au martyr qui fait la vision : chez Perpétue, l'échelle est « étroite » et « fichée de toutes sortes d'armes : glaives, lances, crocs, coutelas, épieux¹⁸³ » cela correspond au dualisme dont fait preuve Perpétue durant toute sa Passion, le conflit entre sa foi et d'autres devoirs qu'elle n'a pas pu honorer. Saturus quant à lui arbore une vision de « l'onirisme le plus courant¹⁸⁴ » il est porté par des anges et devient finalement angélisé à son tour au fur et à mesure de l'ascension, symbolisé par la phrase « leurs mains ne nous touchaient pas¹⁸⁵ » qui justifie donc d'une certaine autonomie de Saturus, lequel finalement se trouve vidé de sa substance, ayant déjà opéré, à l'inverse de Perpétue dans sa vision, une transsubstantiation de l'état d'être humain à un état éthéré, nécessaire à la vie auprès de Dieu. Dans la Passion de Marien qui date de 259 de notre ère, l'ascension se fait davantage par l'estrade que le martyr doit gravir afin de retrouver un évêque bien connu, martyr quelques années avant lui, Cyprien. L'évêque de Carthage invite Marien à sa table et le hausse « sur le plus haut degré de l'estrade¹⁸⁶ ». Ce n'est pas Dieu lui-même qui fait ce geste d'élévation envers le jeune chrétien, mais bien Cyprien qui a été couronné peu de temps auparavant. La présence purement littéraire de celui-ci dans cette vision n'a donc rien d'anodin : si l'évêque devient certainement une figure on ne peut plus rassurante pour bien des martyrs en attente de la couronne, il est aussi un message fort envoyé à la communauté. Il ne faut jamais oublier que ces visions ont une vocation à être lues, l'intervention de Cyprien ayant un fort pouvoir perlocutoire sur l'auditoire ou le lectorat : il devient, par la construction littéraire, une force d'agir. Sa présence dans la vision de Marien n'a rien de passif, même mort, l'évêque de Carthage continue d'agir pour sa communauté par l'intermédiaire des visions et donc par la mise à l'écrit de celles-ci

Ce recours de Marien à la présence d'un autre martyr dans sa vision est également visible chez Saturus, et montre deux choses importantes : le charisme dont jouissent les anciens martyrs après leur mort¹⁸⁷ dont nous aurons l'occasion de reparler dans cette étude, mais aussi leur fort pouvoir d'intercession. C'est donc la littérature qui devient le *medium* privilégié de l'espérance de la communauté, qui ne vit pas dans son esprit la force de la vision, ni dans sa chair la souffrance du martyre.

¹⁸³ *Passion de Perpétue et de Félicité*, IV, 3 : « Angustam » « Omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, hami, machaerae, verruta ».

¹⁸⁴ Jacqueline Amat, art.cit. p.63 p.279.

¹⁸⁵ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XI,2 : « quorum manus nos non tangebat ».

¹⁸⁶ *Passion de Marien*, 6 : « Tribunalis et excelsi candidi »

¹⁸⁷ Voir *infra* p.90.

La littérature martyrielle n'est pas insensible à ce qui préexiste avant elle. En effet, on retrouve aisément à l'intérieur de celle-ci des influences plus ou moins évidentes au monde littéraire antique et chrétien. Jacqueline Amat constate à ce sujet que beaucoup de visions, en commençant par celles de Saturus ou de Perpétue révèlent une articulation entre les souvenirs réels des visions et les souvenirs littéraires d'une culture gréco-romaine, ou de la culture chrétienne¹⁸⁸. Par exemple, lors de l'épisode où Perpétue traite de Dinocrate son jeune frère, elle écrit à son sujet : « entre lui et moi, il y avait une grande distance que ni l'un ni l'autre nous ne pouvions franchir¹⁸⁹ ». On peut remarquer dans cette phrase l'érudition et les qualités littéraires de Perpétue qui reprend implicitement la parabole du mauvais riche et de Lazare chez Luc qui dit ceci : « et en plus de tout cela, un grand abîme a été établi entre nous, pour que ceux qui voudraient passer vers nous ne le puissent pas, et que, de là-bas non plus, on n'en traverse pas vers nous¹⁹⁰ ». Cette allusion n'est pas anodine de la part de Perpétue, le mauvais riche de l'Évangile souffre mille tourments après une vie agréable mais sans Dieu, le parallèle avec le jeune frère de Perpétue, même s'il est mort enfant et innocent, saute aux yeux : par son intercession, la jeune femme tend à réduire « l'abîme » établi entre lui et son frère. Perpétue se présente donc comme celle qui est capable de réduire le gouffre établi entre Dieu et ceux qui sont partis sans le connaître. Il y a donc une vraie force locutoire de Perpétue dans cette vision, qui la fait entrer dans une dynamique littéraire indéniable : par cette allusion sous-jacente à une parabole très connue, la jeune femme construit son récit comme une sorte de réconciliation de la parabole initiale. Elle montre que par ses prières, c'est-à-dire par les mots prononcés articulés avec la foi, elle a pu ramener son frère mort païen dans la gloire de Dieu. C'est un message d'espoir réel pour toute la communauté et une astuce littéraire bien orchestrée où l'on comprend que la force de la parole est pleinement à prendre en compte.

Un second exemple puise sa source dans la littérature antique classique dans laquelle gravitent les chrétiens des premiers siècles et qui fonde, au-delà de la nouvelle culture apportée par le christianisme, un environnement socio-culturel véritable. Cela se remarque dans la manière dont l'au-delà, et surtout le Paradis, sont traités dans les différents récits de visions. Jacqueline Amat nous indique que lorsqu'il apparaît, il prend bien souvent la forme du *loci amoeni*, c'est-à-dire le lieu idyllique¹⁹¹, un *topos* bien connu de la littérature antique théorisé par Horace et

¹⁸⁸ Jacqueline Amat, op.cit. p.44. p.42.

¹⁸⁹ *Passion de Perpétue et de Félicité*, VII, 6 : « *Et inter me et illum grande erat diastema, ita ut uterque ad invicem accedere non possemus* ».

¹⁹⁰ *Évangile de Luc*, 16 : 26.

¹⁹¹ Jacqueline Amat, op.cit. p.44, p.43. On retrouve également cette théorie du *locus amoenus* chez Sabine Fialon, op.cit. p.8. p.293.

qui rejaillit dans l'espérance des martyrs. Ainsi, la vision de Saturus que l'on peut lire dans la Passion de Perpétue semble pétrie de ces lieux communs : « on eût dit un jardin verdoyant garni de lauriers roses et de toute sorte de fleurs. Les arbres étaient hauts comme des cyprès et leurs feuilles tombaient sans arrêt¹⁹² ». De la même manière, on retrouve l'idée du *loci amoeni* dans la vision de Perpétue lorsque le jardin apparaît en haut de l'escalier dans la première vision. Les exemples dans la littérature antique foisonnent, mais l'*Épode II*, à savoir la troisième partie d'une ode, d'Horace nous donne un point de comparaison intéressant, il dit notamment :

« Celui-là donc, marie les hauts peupliers avec de longues pousses nouvelles de la vigne ; il jette un regard sur ses troupeaux [...] dans les amphores bien propres, il fait couler le miel qu'il a exprimé et les brebis qu'il tond se laissent faire, dociles¹⁹³ ».

La ressemblance est frappante avec l'image du Christ que Perpétue nous livre dans sa première vision du Pasteur en train de traire ses brebis. Les arbres luxuriants, la présence du berger, ces aspects montrent que la littérature martyrielle s'inspire largement de ce lieu idyllique de l'Antiquité, amenant bien entendu à considérer la construction littéraire des récits de vision comme des créations qui ne sont pas coupées du monde dans lequel elles évoluent. Ainsi, c'est tout un univers socio-culturel qui s'insère dans un autre, le christianisme puise dans la vision de paix et de tranquillité qui pouvait déjà émaner des récits de l'Âge d'Or, pour créer le Paradis qui s'ébauche déjà dans la Genèse. C'est la simplicité des images qui crée tout le fonctionnement littéraire de ces visions mais aussi l'opposition frappante entre celle-ci et la situation des martyrs en prison : à la poussière, au manque d'eau et de nourriture et aux bêtes sauvages s'opposent le jardin, l'eau fraîche et les brebis gardées par le bon Pasteur. Cette opposition simple, presque manichéenne finalement, entre le *loci amoeni* de la vie près de Dieu et son pendant terrifiant, le *loci horribilis* de la situation sur terre permet la force littéraire des visions : elles opposent clairement une conception heureuse à une conception malheureuse du monde, qui deviennent ainsi la conception chrétienne céleste s'opposant à la conception romaine terrestre.

¹⁹² *Passion de Perpétue et de Félicité*, XI, 5-6 : « quod tale fuit, quasi viridiarium arbores habens rosae et omne genus flores. Altitudo arborum erat in modum cypressi quorum foliat canebat sine cessatione ».

¹⁹³ Horace, *Épode*, II : « Ergo aut adulta uitium propagine altas maritat populos, aut in reducta ualle mugientium prospectat errantis greges [...] aut pressa puris mella condit amphoris, aut tondet infirmas ouis, »

Ainsi, le martyr est lié étroitement avec la personnalité de celui qui l'endure, et sa capacité à transmettre sa vision des choses, mais aussi ses visions au sens propre du terme, à l'ensemble de la communauté. Ainsi, ils se font les témoins de la volonté de Dieu en montrant leur engouement ou leur patience. Certains d'entre eux apparaissent aux yeux des autres chrétiens comme de véritables modèles. C'est le cas de Perpétue sur laquelle nous aimerions faire une focale. Jeune mère cultivée de la banlieue de Carthage, son martyre en 203 est l'un des mieux référencés et des plus intéressants du point de vue littéraire : ses quatre visions et son emprisonnement sont relatés de sa propre main et nous permet ainsi de comprendre le lien que le martyr entretient avec ses visions, Dieu et la vie éternelle.

Perpétue

Nous avons donc pris le parti dans cette étude de nous arrêter quelques temps sur l'une des figures majeures de la littérature de vision, Perpétue. Cette focale vise à mettre en lumière les qualités littéraires de sa *Passion*, mais aussi à rappeler, comme un cas d'école, le lien qui unit les martyrs au phénomène des visions.

Perpétue est une jeune femme de vingt-deux ans lors de son arrestation près de Carthage en 203. Un édit de Septime Sévère, romptant quelque peu avec sa politique antérieure, interdit le prosélytisme juif et chrétien dans l'Empire¹⁹⁴. Vibia Perpetua est arrêtée avec sa servante, Félicité ainsi que quelques autres personnes de leurs âges. Ils sont encore païens, mais ils sont ce que l'on appelle des catéchumènes, c'est-à-dire sur la voie de leur baptême. Comme beaucoup de martyrs, Perpétue et ses compagnons ne sont pas nés chrétiens, c'est leur choix personnel de changer de croyance qui les guide vers le christianisme¹⁹⁵. Quelques jours après leur condamnation, Saturus, le catéchiste, les rejoint en prison afin de les soutenir, de mourir avec eux, mais aussi de les baptiser en allant donc contre la loi en vigueur.

De la Perpétue de l'avant-christianisme, nous ne connaissons presque rien, mis à part le fait qu'elle est déjà mère d'un très jeune enfant encore nourri au sein, mais nous ne savons rien de l'éventuel époux. Nous savons également que le père de la jeune fille n'est pas chrétien. A l'instar du Christ lui-même, c'est au moment de sa vie publique que nous pouvons puiser les

¹⁹⁴ Maurice Testard, art.cit. p.44, p.58,

¹⁹⁵ Comme nous l'avons déjà évoqué, il y a beaucoup de croyances « nouvelles » au III^{ème} siècle, la plupart venues d'Orient comme le culte à Isis ou à Mithra. Elles ne posent pas vraiment de problème, car elles restent dans une logique polythéiste et n'empêchent pas de continuer à honorer le panthéon romain. Le christianisme, évidemment, ne peut entrer dans ces caractéristiques, le renoncement aux dieux de la cité doit être absolu et définitif.

quelques éléments dressant un vague portrait de Perpétue. Pour autant, la Passion qu'elle laisse derrière elle retient notre attention.

La *Passion de Perpétue* procède d'une double composition, l'une en latin et l'autre en grec. Plusieurs pistes sont encore aujourd'hui évoquées. Certains pensent que les deux versions ont pu être composées simultanément, d'autres que la version en latin est légèrement postérieure. On pense parfois aussi que Perpétue aurait écrit des passages en grec, mais aussi certains passages en latin¹⁹⁶, cette vision prédomine aujourd'hui quant à l'écriture de la *Passion*. Louis Robert nous met aussi en garde quant à la lecture de la *Passion de Perpétue*, car il faut absolument distinguer selon lui les chapitres III à X écrits de la main de Perpétue elle-même et les chapitres XIV à XXI qui se passent dans l'arène et ont donc été écrits par un témoin de la scène¹⁹⁷. Par souci de clarté, nous nous intéresserons ici à la *Passion* écrite en latin par Perpétue, et plus particulièrement à ses visions.

Perpétue est une jeune femme érudite dans la chrétienté du III^{ème} siècle qui s'affirme en un *ethos* à part entière. Le rapport à Dieu a évolué depuis le siècle précédent, comme l'explique Victor Sacher. Si les chrétiens du II^{ème} siècle faisaient plutôt preuve d'une « profession de foi, limitée au Dieu-souverain » qui n'avait rien même de « spécifiquement chrétien » et attestait plutôt d'une conduite morale avant tout, Perpétue et ses compagnons arborent une foi beaucoup plus complexe, dans laquelle l'attachement absolu en l'Amour du Christ devient le moteur principal¹⁹⁸. La figure du Christ est en effet absolument centrale dans les visions de Perpétue. Il prend à la fois le rôle du Berger, dans la vision de l'échelle, mais aussi de l'agonothète, dans la vision de la lutte contre l'Égyptien. Perpétue devient donc le témoin de la « spiritualité christocentrique¹⁹⁹ » qui sera un véritable moteur de la littérature martyrielle du III^{ème} siècle. Le rapport au Christ, dans la logique de l'imitation, que nous évoquions plus haut dans cette étude²⁰⁰, s'explique par l'idée que le martyr de Jésus résonne directement dans chacun des martyrs chrétiens, et dans celui de Perpétue également.

D'une manière générale pour commencer, les quatre visions de Perpétue ont pour point commun la mise en place d'un antagoniste. A l'inverse de certains martyrs comme Saturus qui ne voient dans leurs visions que la sérénité du royaume céleste, les visions de la jeune femme sont à la fois plus concrètes mais aussi moins paisibles. Dans la première, alors que Perpétue se

¹⁹⁶ Pour approfondir ces pistes de réflexion, voir Maurice Testard, p.59, art.cit. p.44, mais aussi Louis Robert, art.cit. p.36.

¹⁹⁷ Louis Robert, p.235, art.cit. p.36 : On a longtemps pensé qu'il s'agissait de Tertullien, mais la thèse est rejetée aujourd'hui.

¹⁹⁸ Victor Sacher, p.21, op.cit. p.43

¹⁹⁹ *Ibid*, p.22

²⁰⁰ Voir *supra* p.50.

retrouve face à une échelle l'aistant à monter aux cieux, cette dernière se retrouve jonchée d'objets contondants. La jeune femme dit elle-même que l'échelle est telle que : « Quelqu'un insouciant ou inattentif à fixer le sommet s'avisât d'y monter, il se serait déchiré et aurait laissé des lambeaux de chair accrochés aux pointes²⁰¹ ». Nous retrouvons ici un thème cher aux martyrs, la puissance de l'esprit face à la faiblesse de la chair, une thématique très chrétienne. En effet, ce sont bien les gens « insoucients » ou « inattentifs » c'est-à-dire dont l'esprit serait faible qui souffriraient physiquement de la montée de cette échelle. Le martyr, nous l'avons déjà dit, est celui qui a su s'affranchir de son enveloppe corporelle afin de ne plus être qu'un pur esprit, dont la force sera porteuse de victoire. Le premier antagonisme que nous retrouvons dans cette vision est donc celui de la chair et de l'esprit, qui fonde à lui seul toute une partie de la théologie chrétienne. Il faut en effet se rappeler des paroles du Christ lui-même : « La chair est faible, mais l'esprit est prompt²⁰² », alors que les disciples s'endorment près du Mont des Oliviers. Perpétue, à l'image du Christ, est également sur le point d'être livrée, et nous donne cette référence implicite très intéressante pour comprendre l'état d'esprit des martyrs avant leur mort, mais aussi la puissance de l'*imitationis Christi*. Plus concrètement sans doute, dans la même vision, la jeune femme a ces mots : « Au pied de l'échelle était couché un énorme dragon, à ceux qui montaient, il tendait des pièges ; il glaçait d'effroi ceux qui voulaient venir²⁰³ ». On retrouve ici une image, répandue déjà, du Diable, la figure de Satan étant associée très facilement au Dragon, analogie appuyée dans l'*Apocalypse* de Jean par la bataille entre ce dernier et l'archange Michel²⁰⁴. Si la première allusion était implicite, la présence du Dragon comme antagoniste n'a rien d'étonnant. Avec le serpent, il forme un contrepoids naturel au christianisme, étant la bête du chaos dans l'*Apocalypse*²⁰⁵. Jacqueline Amat nous fait remarquer que la présence de ce dragon dénote aussi une image archétypale qui se forme dans l'esprit de Perpétue²⁰⁶, où Satan revêt son bestiaire traditionnel. Bien entendu, d'un point de vue de la transmission de cette vision dans la communauté chrétienne, le Dragon apparaît comme une

²⁰¹ *Passion de Perpétue et de Félicité*, IV, 3 : « *ut si quis neglegenter aut non sursum adtentes ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaererent ferramentis* ».

²⁰² Évangile de Marc, 14 : 38.

²⁰³ *Passion de Perpétue et de Félicité*, IV, 4 : « *Et erat ub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascentibus, insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent* ».

²⁰⁴ Jean, *Apocalypse*, 12 : 7-9 « Et il y eut guerre dans le ciel. Michel et ses anges combattirent contre le dragon. Et le dragon et ses anges combattirent, mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et il fut précipité, le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, celui qui séduit toute la terre, il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui. »

²⁰⁵ Lorsque la figure du Serpent apparaît plutôt comme un tentateur depuis la Genèse. Voir Sabine Fialon, p.317, op.cit. p.8.

²⁰⁶ Jacqueline Amat, p.280, art.cit. p.63.

image très claire et connue de tous : il ne fait aucun doute que Perpétue se trouve face à un antagoniste.

La présence de l'Égyptien, dans la dernière vision de la jeune femme, procède du même type d'antagonisme que le Dragon. Il est également une émanation du Diable, mais cette fois-ci il n'est pas question de chercher à l'éviter : Perpétue prend les armes contre lui. Préalablement à ce combat, Perpétue s'oppose déjà à l'Égyptien, qu'elle désigne comme « fort laid » alors que à ses aides personnelles sont « de beaux jeunes gens²⁰⁷ ». La différence de description physique entre la beauté et la laideur est un autre *topos* de la littérature chrétienne, la beauté et la pureté étant bien entendu des attributs divins, en opposition avec ce qui touche au Diable qui se doit d'être laid, terrifiant ou difforme. Il faut savoir que le choix d'un homme venant d'Égypte n'est pas un hasard au sein de la vision. Les Égyptiens en effet concourent beaucoup dans les jeux romains d'Afrique du Nord, et ils sont connus pour représenter les lutteurs lourds, les pancratiastes comme le rappelle Louis Robert²⁰⁸. Cette vision de Perpétue contre l'Égyptien est parfois qualifiée « d'imagerie païenne », car elle met en scène un concours grec. Cela dit, Louis Robert nous incite à aller plus loin en l'évoquant comme la vision « d'un concours grec de premier rang²⁰⁹ », témoignant ainsi de la culture gréco-latine de la jeune femme. Cette culture fait également émerger une chose frappante : jamais dans la Bible on n'assiste à un véritable combat entre deux antagonistes. Les scènes de ce genre sont toujours très allégoriques²¹⁰, alors qu'ici, en insufflant une pensée quasiment païenne à son combat, Perpétue crée une scène d'un nouveau genre : c'est bien une lutte chrétienne entre les forces du Bien et le démon, mais c'est aussi le christianisme en combat singulier contre le système romain. En prenant les postures de combat de l'Égyptien, Perpétue combat l'Empire romain sur son propre terrain : elle donne à voir dans sa chair la théorie de la *militia Christi*, en devenant un véritable soldat du Christ et en se battant réellement en son nom.

Le dernier antagonisme qu'il faut relever au sein de la *Passion de Perpétue* est un antagonisme familial par l'image du père et de Dinocrate, le petit frère décédé en bas-âge. Le père de la jeune femme n'apparaît pas lors d'une vision, mais bien dans une entrevue réelle depuis la prison où la jeune femme est retenue. Encore une fois, on peut remarquer les qualités littéraires de Perpétue si l'on considère que cet entretien malheureux avec son père se fait miroir inversé de

²⁰⁷ *Passion de Perpétue et de Félicité*, X, 6 : « *foedus specie* », « *adolescentes decori* ».

²⁰⁸ Louis Robert, p.272, art.cit. p.36. Il faut ajouter à cette remarque sur le pancrace, que la traduction latine ici « dérobe l'intelligence » de la scène selon Louis Robert. En effet, lorsque le latin dit : *mittere pugnos* » le grec utilise directement le terme de pancrace. Il s'agit donc d'un combat à mains nues, extrêmement violent et complexe dans lequel la jeune femme s'engage, et pas « simplement » de la lutte.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.276.

²¹⁰ Jacqueline Amat, p. 274, art.cit. p.63.

celui que Jésus entretient avec sa mère lors de sa Passion. Le père de Perpétue est dévasté par le chagrin, mais aussi par la ruine sociale que le martyre de sa fille inflige à la famille. Perpétue livre à son sujet ces mots : « Ainsi mon père laissait parler son affection pour moi ; il me baisait les mains, il se jetait à mes pieds ; dans les larmes, il ne m'appelait plus sa fille, mais « madame »²¹¹ ». Nous pouvons remarquer ici qu'il y a une dissociation entre le fait que Perpétue soit la fille de son père, et le nouveau terme utilisé pour la définir qui tend à la désengager émotionnellement, tout en lui donnant une grandeur supplémentaire. Il ne faut pas oublier que le père de Perpétue est un romain convaincu, appeler sa fille « madame » lui confère un statut social respectueux, mais également plus de distance. Si nous nous penchons maintenant sur le texte de biblique, au moment de la Passion où Marie croise son fils, Jean nous dit ceci : « Or près de la Croix de Jésus se tenait sa mère²¹² ». Le fait même que Marie se retrouve au plus près du supplice du Christ montre deux choses : l'amour d'une mère à son fils, qui transcende la honte de la soumission du peuple à la puissance romaine, mais également la croyance et l'espérance de Marie. En effet, elle est la figure de la mère, mais également ici de la fille de Dieu, levant les yeux vers le ciel, priant pour le salut d'un autre chrétien. Nous avons ici un élément très enrichissant et qui montre encore une fois la complexité littéraire de l'œuvre de Perpétue : si le père de la jeune femme cesse de l'appeler sa fille, Marie réussit à être à la fois la mère du Christ, mais à devenir aussi « sa fille » au sens chrétien du terme, c'est-à-dire un disciple, une personne qui marchera dans ses pas. C'est à la fois une mère accablée et une fille de Dieu pleine d'espoir qui assiste aux derniers instants de son Seigneur. L'idée de filiation prend donc ici un tour symbolique. Pour le père de Perpétue en revanche, la filiation prend le sens romain du terme, à savoir une notion presque juridique qui n'empêche pas l'affection, alors que pour Marie c'est évidemment le sens figuré qui prévaut et qui prend l'acception chrétienne de « disciple ». L'entrevue de Perpétue et de son père devient le miroir inversé de l'entrevue de Jésus et sa mère et cette constatation ne fait que mettre en relief l'abîme qui sépare le père païen de Perpétue d'elle-même. C'est sans croyance aucune dans le Dieu de sa fille qu'il la supplie de revenir à la raison, alors que Marie était déjà, à sa manière, apôtre de son fils.

Nous avons déjà parlé de l'intercession que Perpétue réalise pour son jeune frère Dinocrate, mort d'un cancer du visage en bas-âge²¹³. Nous sommes ici en face du dernier antagonisme que nous traiterons qui cristallise les questionnements de Perpétue autour de son père. Finalement,

²¹¹ *Passion de Perpétue et de Félicité*, V,5 : « *Haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus et se ad pedes meo jactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed domina* ».

²¹² *Évangile de Jean*, 19 : 25.

²¹³ Voir *supra* p.64.

Dinocrate est un prolongement du père de Perpétue, lequel mourra lui-même en païen à la fin de sa vie. La vision de Perpétue concernant le petit garçon revient donc à la même figure d'opposition que son père : le monde romain est mis en perspective avec le salut des chrétiens, et par les liens de sa propre famille, Perpétue éprouve les liens qu'elle entretient avec sa communauté, sa seconde famille qui est celle des chrétiens. Elle montre que le christianisme est à la fois un rejet du monde païen, et elle ne revient pas vers son père, mais aussi une main tendue à ceux qui en ont besoin, et ainsi elle intercède auprès de Dieu pour son frère.

Il y a donc au sein de la Passion de Perpétue de multiples jeux littéraires, une véritable recherche sur le fond de son propos, une relation implicite avec les Écritures qui place son récit dans un véritable témoignage de la pensée martyrielle de son époque. Cette complexité se ressent dans l'écriture-même de la *Passion* et notamment dans la polysémie de certains termes, faisant écho directement à la complexité de la relation à la foi et à Dieu dans la dynamique martyrielle. Ainsi, un terme latin comme « *refrigerare, rum* » devient porteur de plusieurs sens, chacun d'eux devenant un symbole de l'emprisonnement ou de la couronne à venir. Il peut en effet, signifier dans son sens le plus basique le fait que la prison soit froide, mais il revêt également le sens de l'intercession lorsque Perpétue l'évoque au sujet de Dinocrate, il prend alors le sens d'un réconfort vivifiant. Dans la vision de Saturus, le terme est utilisé pour désigner le Salut des martyrs, il prend alors ici un sens eschatologique, « *refraîchir* » voulant dire être sauvé, mais il prend aussi un sens cultuel lorsqu'il désigne pour Perpétue la collation, l'Agapè prise ensemble par les martyrs en prison²¹⁴. En jouant ainsi avec les termes du latin, Perpétue montre de véritables facultés sémantiques et une souplesse d'esprit permettant de conceptualiser sa Passion et son emprisonnement avec précision.

Ainsi, il faut considérer que le martyr, par ses visions et par sa volonté, ne fait déjà plus vraiment partie du monde terrestre. Les visions ont vocation à l'aider à se défaire de son corps, de l'enveloppe charnelle qui le retient dans le monde. Elles sont des émanations de l'esprit vers la divinité, des messages reçus ordonnant le retrait du monde terrestre. Images rassurantes d'un après bien de bienfaits, du fond des prisons romaines, elles insufflent l'espoir absolu. Le martyr est donc résolument tourné vers l'au-delà, n'ayant en vérité, pas d'autre choix, ayant déjà fait fi de sa vie terrestre et de ses attaches charnelles. Il devient le témoin et le sujet de la volonté toute puissante de son Créateur et tend à atteindre la vie promise par ce dernier.

²¹⁴ Victor Sacher, p.43 à 53, op.cit. p.43.

Le martyre et l'au-delà

Comme nous l'avons déjà compris auparavant, le phénomène du martyre ne peut être compris au sein de la pensée chrétienne que comme un bienfait venu de Dieu. En tant que démiurge de toute chose sur terre, il n'est pas concevable pour les chrétiens que le martyre ne soit pas voulu, voir aimé de Dieu. La littérature chrétienne latine s'empresse alors de trouver dans le message de Dieu et du Christ des justifications du martyre et de ses souffrances. Ces dernières reposent également sur les personnalités glorieuses des martyrs dans la vie après la mort, ils deviennent les disciples du Christ, les Justes.

Le martyre voulu par Dieu

C'est Cyprien qui utilise la formule la plus simple à retenir si l'on part du principe que le martyre est voulu par Dieu : « C'est Dieu qui nous donne la couronne ; le temps où nous devons la recevoir est déjà fixé ²¹⁵ ». L'évêque affirme donc ici que la mort glorieuse dans l'arène, la couronne dont nous avons déjà fait précédemment allusion est une volonté de Dieu. Mieux encore, elle apparaît comme une volonté de Dieu qui s'accomplit malgré nous²¹⁶. Prouver que le martyre est voulu par Dieu est une nécessité : si cette justification littéraire ne se fait pas, les souffrances endurées par les chrétiens ne trouvent pas d'explication par la volonté de Dieu, et cela semble absolument insupportable. Pour le dire simplement, pour endurer autant de souffrance, il faut avoir la sensation que ce que l'on vit est juste. Si les romains condamnés à mort savaient que leur comportement social nécessitait la sentence, et consentaient que leur condamnation fût juste auprès des tribunaux romains, les chrétiens ont besoin de ce même type de certitude, mais du point de vue religieux. Cependant, venant de la divinité, seule l'espérance est possible. Le reste doit être fait par la littérature chrétienne, et précisément par des évêques *in situ*, comme Cyprien, ou encore par des penseurs comme Tertullien. Dans son ouvrage écrit vers 211 et intitulé le *Scorpiace*, ou *Remède à la piqûre du scorpion*, l'auteur développe une théorie très longue et très aboutie au sujet du martyre comme volonté de Dieu. Il faut toujours être prudent concernant les écrits de Tertullien, car ils ont globalement deux temps : sa période

²¹⁵ Cyprien, *De Lapsi*, X : « *cum corona de Dei dignitazione descendat, nec possit accipi nisi fuerit hora sumendi* ».

²¹⁶ Cyprien affirme ceci durant la période trouble des *lapsi*, durant laquelle il rappelle que la fuite devant la persécution vaut mieux aux yeux de Dieu que l'apostasie.

orthodoxe, puis son glissement vers le montanisme. On considère généralement que le *Scorpiace* est la dernière œuvre orthodoxe de Tertullien, et l'on y voit déjà poindre des éléments de plus en plus affiliés au montanisme²¹⁷.

Dans cet ouvrage, il affirme par exemple que Dieu, en interdisant toute forme d'idolâtrie et donc toute possibilité d'un culte romain mis en place par des chrétiens, favorise déjà le martyre. Il dit ces mots : « J'affirme que le martyre est bon devant ce même Dieu qui défend et châtie l'idolâtrie. Car l'antagoniste de l'idolâtrie est le martyre²¹⁸ ». L'abomination que représente le culte des idoles a été longuement théorisée par Tertullien lui-même dans son *Apologeticum*. Pour l'auteur, c'est précisément parce que Dieu interdit l'idolâtrie que les martyrs n'ont pas d'autre choix que de l'être. Rappelons-nous pour mémoire l'exemple de Pionios dont nous parlions précédemment : le gouverneur romain lui propose de ne faire que le tour du temple mais celui-ci refuse²¹⁹, car c'est déjà de l'idolâtrie. La première porte d'entrée au sujet de la volonté de Dieu par rapport au martyre se fait donc par la négation : le martyre comme antagoniste à l'idolâtrie, comme une défense face à quelque chose, la négation de la société romaine en son fondement essentiel. En effet, nous savons que la citoyenneté romaine et sa religion forment ensemble les deux revers d'une même pièce. Cependant, le christianisme naissant vient créer une rupture dans la structure de l'Empire en se refusant au culte civique pourtant obligatoire pour être citoyen. En défendant à ses fidèles toute forme d'idolâtrie, Dieu crée donc une rupture déjà initiée dans le *Deutéronome* comme le rapporte Tertullien : « Détruisez leurs autels et brisez leurs statues, brûlez leurs bois sacrés, réduisez en poudre leurs idoles²²⁰ ». Le recours de Tertullien au *Chema Israël*, dont le *Deutéronome* est une partie, n'a rien d'anodin ici : Tertullien assure par le biais de l'ancienneté la primauté du message de Dieu. Cette phrase du *Deutéronome* peut véritablement surprendre, elle est violente et violemment envers la croyance des romains. Cependant, il ne faut pas oublier les différences notables entre le Dieu de l'Ancien Testament, un Dieu bien plus vengeur, jaloux, soucieux de garder ses fidèles près de lui et le Dieu du Nouveau Testament empreint de l'Amour du Christ, du pardon et de la miséricorde apportés par le message chrétien. En utilisant l'Ancien Testament comme argument d'autorité, Tertullien réconcilie le martyre avec ses origines juives, mais aussi avec la volonté initiale de Dieu. Il prouve ainsi que le martyre semble faire partie, comme tout le

²¹⁷ Claude Rambaux, p.367, op.cit. p.57.

²¹⁸ Tertullien, *Scorpiace*, V : « *Bonum contendō martyrium apud eundem deum, a quo et prohibetur et punitur idolotaria. Obnitor enim et adversatur idololatriæ martyrium* ».

²¹⁹ Voir *supra* p.30.

²²⁰ *Deutéronome*, 12.3 [cité en latin dans le *Scorpiace*] : « *evertetis et comminuetis staticula eorum et excidetis lucoas eorum et sculptilia isporum deorum concremabitis igni et disperdetis nomen eorum de loco illo* ».

reste des choses qui arrivent sur terre, du grand dessein divin. C'est donc bien Dieu qui choisit le martyre pour les chrétiens. Il convient avant tout de prouver que Dieu n'est pas un homicide, qu'il ne souhaite pas la mort de ses fidèles. C'est dans le chapitre VII du *Scorpiace* que Tertullien apporte des éléments de réponse, il annonce au sujet de la mise à mort : « ô sainte cruauté qui tue pour que la victime ne meure pas²²¹ ». On remarquera ici l'oxymore « sainte cruauté », en latin « *argumentum crudelitati* ». Tertullien relève ici la racine du radical latin *arguo*, qui signifie « qui fait la lumière sur, qui éclaire ». La traduction par la sainteté peut induire en erreur : Dieu apparaît bien ici comme celui qui fait la lumière sur la cruauté, qui élucide finalement le mystère des souffrances des martyrs.

Tertullien reprend encore une fois l'Ancien Testament pour justifier la position de Dieu vis-à-vis du martyre, en rappelant le livre de Zacharie : « Je les purifierai comme on purifie l'argent, et les éprouverai comme on éprouve l'or²²² ». L'épreuve du martyre ainsi justifiée, elle fait pleinement partie du grand dessein de Dieu. D'ailleurs, comme le rappelle Tertullien, Dieu n'a pas hésité à immoler son propre fils, la grande Sagesse divine, devenant presque une allégorie de Dieu dans ce chapitre du *Scorpiace*, s'immolant elle-même puisque le Père et le Fils sont la même personne²²³. Les souffrances du martyre sont donc également les souffrances de la divinité elle-même, les martyrs ne font donc que répéter le supplice de Dieu lui-même, la Sagesse immolée par la Sagesse par les autorités romaines.

Dans la logique de Tertullien, le persécuteur à savoir le scorpion, envenime la plaie quand il part du principe que Dieu ne veut pas autant de morts²²⁴. En effet, pour les romains, nous avons vu que le but n'est pas forcément de mener tous les chrétiens à la mort. Beaucoup de gouverneurs, surtout avant le règne de Dèce, prônaient davantage une remise en liberté, ou bien un assouplissement des règles de sacrifice plutôt que la condamnation maximale pour les chrétiens²²⁵. Pour Tertullien, cette attitude fait obstacle à la volonté de Dieu en empêchant les

²²¹ Tertullien, *Scorpiace*, VII, 2 : « *O argumentum crudelitatis, quae idcirco occedit, ne moriatur quem occederit* ».

²²² *Livre de Zacharie*, 13 : 9.

²²³ Tertullien, *Scorpiace*, VII, 5 : « *Possum dicere cum sophia dei : Christus est qui se tradidit pro delictis nostrias. Iam et semetipsam sophia trucidavit* ». « Puisque la Sagesse de Dieu n'est rien de moins que le Christ « qui s'est livré pour nos péchés », je puis dire dès-lors que la Sagesse s'est immolée elle-même ».

²²⁴ *Ibid.*, IV : « *Nunc enim de dei voluntate compungimur, et ingeminat socprios plagam, hanc negans, hanc accusans voluntatem, ut aut alium deum insinuet, cuius haec non sit voluntas, aut nostrum nihilominus detruat, cuius talis sit voluntas, aut ominino neget voluntatem dei, si ipsum negare non poterit* », « Le scorpion envenime la plaie en niant et en blasphémant cette volonté, soit pour insinuer un autre Dieu dont la volonté serait différente, soit pour décréditer le nôtre dont telle est la volonté, soit pour donner un démenti à la volonté de ce Dieu, dans l'impuissance de le nier lui-même. »

²²⁵ Voir *supra* p.27.

martyrs d'exister. Ces derniers sont donc ceux qui réalisent le dessein divin et ce, malgré la société romaine peu enclue à cette réalisation.

Si les autorités romaines deviennent donc le venin empoisonné du scorpion, Dieu est un antidote. Tertullien n'hésite pas à le comparer à un médecin dans une métaphore très éclairante :

« Les avantages de l'opération en adoucissent l'horreur. Ce malade hurle, bondit, pousse des gémissements entre les mains du médecin. Sans doute ; mais il va combler de présents ces mêmes mains qu'il accusait tout à l'heure. Hier elles étaient cruelles ; aujourd'hui elles ne sont qu'habiles et bienfaisantes. Il en est de même du martyre. S'il paraît sévir, ce n'est que pour sauver. Ne sera-t-il pas permis également à Dieu de guérir pour l'éternité, par la flamme et par le fer, chacune de nos blessures²²⁶ ».

La comparaison de Dieu et du médecin est particulièrement percutante et le public de lecteur, chrétien ou non, saisit directement la volonté de Dieu et l'espérance des croyants dans le martyre par la construction littéraire imposée par Tertullien. Le médecin est celui qui doit parfois recourir à la douleur chez son patient afin de le guérir d'un mal. Le martyre devient donc une opération divine où le mal prend la forme de l'attachement à la vie terrestre. La guérison se fait « *per ignes et gladius* » par la flamme et le fer, une référence directe aux instruments du martyre dans l'arène bien entendu. Sous la plume de Tertullien, les autorités romaines se trouvent donc dépossédées de l'exécution du martyre : les mains qui tiennent le glaive où qui allument le brasier ne sont pas celles des romains, mais bien les mains de Dieu permettant le martyre. On comprend alors toute l'habileté rhétorique de l'auteur : par la métaphore du médecin, le mal et les souffrances deviennent nécessaires au soulagement ultérieur, de même les souffrances du martyre sont voulues et nécessaires pour Dieu.

Cette idée se retrouve au sein des Actes et des Passions, à l'instar d'une des visions de Perpétue qui illustre parfaitement l'idée du martyre comme un bienfait accordé par Dieu. Nous avons déjà évoqué dans cette étude l'*agonothetês*, le maître des jeux dans l'arène²²⁷. En le considérant, selon la théorie de Louis Robert, comme une image du Christ il nous faut nous interroger : Perpétue considère donc que le Christ est un agent de son martyre, il en est presque, pour parler simplement, le « metteur en scène ». Perpétue dit ces mots :

²²⁶ Tertullien, *Scorpiace*, V: « *Horrorem operis fructus excusat. Ululans denique ille et gemens et mugiens inter manus medici postmodum easdem mercede cumulabit et artifices optimas praedicabit et saevas iam negabit. Sic et martyria desaviunt, sed in salutem. Licebit et deo in vitam aeternam per ignes et gladius et acerba quaeque curare* ».

²²⁷ Voir *supra* p.44.

« Je m'approche du chef des combats et reçois le rameau. Il m'embrasse et me dit : « Ma fille, la paix soit avec toi ». Fièvre de mon triomphe, je me dirige vers la porte des Vivants²²⁸ ».

On comprend aisément que la figure du Christ se dessine dans ces quelques mots. Le baiser de paix premièrement, est bien entendu un acte connu chez les chrétiens. On peut également remarquer que Perpétue, comme c'est souvent le cas dans ses visions que nous avons déjà évoquées²²⁹, joue sur la frontière entre le monde romain et le monde chrétien. En effet, la porte des Vivants était une réalité dans l'arène, car les gladiateurs victorieux passaient par celle-ci après la fin du combat. Elle symbolise donc une victoire sur la mort laissée derrière soi, mais une victoire terrestre. Mais en permettant au Christ, et donc à Dieu, d'orchestrer le combat dans l'arène, la vision prend un tour beaucoup plus symbolique. Dans la logique chrétienne, la porte des Vivants ainsi que le rameau tendu à Perpétue deviennent finalement des symboles de la mort terrestre et de la vie éternelle. La jeune femme ne passe pas cette porte vivante sur terre, mais bien vivante auprès de Dieu qui a voulu, encouragé et guidé son martyre. A ce sujet, Tertullien a d'ailleurs ces mots justes : « La couronne cache les plaies, la palme déguise son sang²³⁰ ». Le parallélisme évident de la construction nous invite à voir les éléments dans leur forme symbolique. La couronne et la palme deviennent des éléments de la vie éternelle de Dieu qui transcendent la douleur physique du martyre : encore une fois, il apparaît comme un bienfait accordé par Dieu, un passage nécessaire par la souffrance et la mort terrestre afin d'accéder à la vérité auprès de Dieu.

Les martyrs ont donc une place particulière dans la vie auprès de Dieu. Pour la croyance chrétienne, ils apparaissent comme les Justes, dans une perspective particulière que l'on appelle le millénarisme et qui connaît un succès très vif aux premiers siècles du christianisme, conférant aux martyrs un rôle dans le Royaume de Dieu après la Révélation.

Le martyr après la mort : Le Juste et le règne du Christ

Le chrétien qui meurt martyr garde une place très forte dans la communauté même après sa mort, nous aurons l'occasion d'en reparler²³¹. Cette position particulière est due à la certitude pour les autres chrétiens que les martyrs reçoivent après leur mort des récompenses

²²⁸ *Passion de Perpétue et de Félicité*, X, 13 : « « *Filia, pax tecum* ». *Et coepi ire cum gloria ad portam Sanavivariam* ».

²²⁹ Voir *supra*, p.70.

²³⁰ Tertullien, *Scorpiae*, VI, 5 : « *Corona premit vulnera, palma sanguinem obscurat* ».

²³¹ Voir *infra* p. 83.

exceptionnelles dans le royaume de Dieu. Ils deviendraient alors de véritables agents du Christ en préparation notamment à son retour sur terre. Nous disions plus haut que la majorité des chrétiens des premiers siècles vivent dans l'imminence du retour du Christ et par conséquent de l'Apocalypse. Toutefois, une doctrine très relayée dans les premiers siècles chrétiens vient se nicher entre la Révélation de la fin des temps et le règne absolu du Christ sur terre : le millénarisme. Cette théorie évoque le fait qu'après l'Apocalypse et avant le Jugement dernier, pour une durée de mille ans, une première résurrection aura lieu avec les Justes, c'est-à-dire les témoins les plus fidèles du Christ. Ils vivront alors toutes ces années dans la Jérusalem céleste dans la paix et le bonheur d'une vie en Dieu.

Le millénarisme est déjà présent dans les récits apocalyptiques juifs, mais aussi dans le récit de Jean qui affirme :

« Les autres morts ne revinrent point à la vie jusqu'à ce que les mille ans fussent accomplis. C'est la première résurrection. Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection ! La seconde mort n'a point de pouvoir sur eux ; mais ils seront sacrificateurs de Dieu et de Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans²³² ».

Nous comprenons donc évidemment que la place des martyrs sera absolument prépondérante dans une vie après le monde. Ceux qui se sont sacrifiés pour le Christ seront récompensés et le charisme des martyrs tient également de ce constat.

Il faut considérer le millénarisme dans l'optique d'un royaume de Dieu qui viendrait à la suite de l'Empire. Les martyrs sont considérés comme des Justes aux vues de la situation politique impériale considérée comme une émanation de l'esprit du mal. Ils sont une force de balancement face à la chute d'un Empire romain que l'on considère alors comme un corollaire à l'arrivée de Jésus sur terre. Selon Gérard Guyon en effet, le règne du Christ s'oppose à l'ochlocratie c'est-à-dire le pouvoir bestial et païen de Rome²³³. Ainsi, les martyrs ne sont pas seulement des témoins du Christ au sens spirituel du terme, ils sont aussi une force de balancier, représentants à la fois de la bestialité du pouvoir romain et de la pureté du futur règne des Justes. Ils sont les premiers participants de la nouvelle citoyenneté créée par le christianisme, rêvée par tous les chrétiens, acquise de droit par les martyrs. Aux yeux de la communauté chrétienne extérieure, les Justes sont ceux qui ont le mieux résister aux *contagia*, c'est-à-dire les souillures du monde terrestre et cela a une importance capitale dans la pensée des premiers chrétiens qui

²³² *Apocalypse*, 20 : 5 et 20 : 6.

²³³ Gérard Guyon, p. 237, art.cit. p.42.

considèrent clairement une frontière infranchissable entre le monde romain et le royaume de Dieu²³⁴.

Le martyre semble donc être un phénomène qui transcende la dualité mise en place par le christianisme. Les témoins forment un lien avec le monde terrestre par leur mort, et sont les garants des bienfaits de l'au-delà auprès du Christ.

Par leur sacrifice, par leurs visions, par l'intensité de leur foi et leur résistance face à l'oppression romaine, les martyrs ont une place prépondérante dans la conception de la vie auprès de Dieu, mais également auprès des autres chrétiens. Le groupe, la communauté, est au centre de la vie des chrétiens, et les martyrs sont au centre de la communauté. Au sein de ce cercle où chacun partage la même foi et la même persécution, ils sont de véritables modèles de vie. Chaque chrétien est invité à marcher dans les pas du Christ, comme nous l'avions déjà remarqué, mais également à marcher dans les pas des grands martyrs, à honorer leur mémoire, et à témoigner à leur tour, si Dieu leur offre la couronne.

Le martyre et la communauté chrétienne

Durant les périodes où le christianisme cohabite de près avec le monde romain païen, la communauté est au centre de la vie des croyants. Elle est formée sur le modèle des *oikos* grecques, système de famille élargie²³⁵ Elle est une source d'information, de sécurité mais elle crée également de nouveaux modèles sociaux. Dans les premiers siècles du christianisme, et particulièrement entre le II^{ème} et le III^{ème} siècle, le martyr devient l'image centrale de la communauté chrétienne, et un véritable modèle pour les autres chrétiens. Nous partirons donc de l'angle communautaire, ses rituels autour de la mort des martyrs et le pouvoir des confesseurs, puis nous nous intéresserons au modèle que propose le martyr pour les autres chrétiens, car il symbolise à la fois l'Amour de Dieu, l'image du Christ, et l'exemple de la résistance à l'Empire.

²³⁴ Il faut rappeler ici pour mémoire qu'avant le IV^e siècle et l'avènement de Constantin, l'idée d'un Empereur qui serait chrétien n'est pas forcément envisagé par le christianisme.

²³⁵ Marie-Françoise Baslez, p.235, op.cit. p.30.

Le témoin au centre de la communauté

Du point de vue communautaire, nous l'avons déjà compris avec Perpétue, le martyr est un véritable pilier de l'intercession entre Dieu et les Hommes, un confesseur. Toutefois, le charisme des martyrs ne cesse pas avec leur mort, les honneurs qui leur sont rendus ont une importance cultuelle, mais aussi littéraire pour la communauté chrétienne.

Importance et problématique des confesseurs

Un confesseur, dans la pensée chrétienne, c'est un martyr qui n'est pas forcément mort lors des persécutions. En effet, si beaucoup de témoins périssent, certains ne gagnent pas le royaume de Dieu, ou mettent un certain temps avant de remporter la couronne. Ces femmes et ces hommes emprisonnés dans l'attente du martyre, et même libres à la fin de la persécution, sans avoir rejoint Dieu, jouissent d'un charisme exceptionnel au sein de la communauté chrétienne. Cyprien considère par exemple qu'il n'est pas forcément obligatoire de mourir pour se voir reconnu par Dieu et pour profiter de la gloire, il parle notamment en ces termes : « Que chacun reçoive des couronnes, ou blanches pour ses bonnes œuvres, ou rouges pour ses souffrances²³⁶ » Ainsi, les confesseurs deviennent des personnalités constitutives des premiers siècles du christianisme, au même titre que la figure de l'évêque, dans leur qualité de témoin, non pas de la mort du Christ, mais en tout cas de ses souffrances.

La problématique des confesseurs se cristallisent au III^{ème} siècle, particulièrement autour de la grande persécution de Dèce et autour de la figure de Cyprien. En effet, durant cette période trouble pour le christianisme, certaines personnalités émergent et viennent faire contrepoids à la personnalité de l'évêque, certaines comme des alliées, et d'autres comme des adversaires.

Dans son *De Lapsis*, Cyprien affirme que les confesseurs font partie de la « cohorte brillante des soldats du Christ²³⁷ », comme nous l'avons déjà fait remarquer au sujet de l'*agôn*²³⁸, ils sont en effet de ceux qui ont su résister lorsque la persécution faisait rage. Le problème que posent véritablement les confesseurs, réside justement dans cette affirmation de Cyprien : ils sont des soldats du Christ, mais ils ne sont pas morts couronnés comme cela aurait dû finalement être le cas. Ils sont donc dépositaires d'une gloire qui équivaut à celle des martyrs couronnés, mais sans avoir reçu la couronne. A ce sujet, Cyprien a ces mots : « Ces confesseurs qui ont rendu au Christ un glorieux témoignage, et qui, par leur courage et par leur foi se sont acquis une

²³⁶ Cyprien, *Epistulae, Epistula X,5* : « *Accipiant coronas vel de opera candidas vel de passione purpureas* ».

²³⁷ Cyprien, *De Lapsi*, II : « *militum Christi cohors candida* »

²³⁸ Voir *supra* p.40.

gloire immortelle, nous les revoyons avec joie²³⁹ ». Tout le paradoxe de cette formule réside dans l'emploi de la virgule, qui crée une frontière naturelle entre ce que l'on attend généralement des martyrs, à savoir la gloire immortelle par le témoignage dans la mort, et la vérité propre aux confesseurs, à savoir qu'ils sont encore en vie. De plus, les confesseurs ont une importance considérable au sein de la communauté appuyant ainsi la polysémie de leur appellation : ils sont ceux qui ont eu le courage de confesser le Christ dans la persécution, mais ils sont aussi ceux qui reçoivent en confession le témoignage des autres chrétiens. Le problème posé par cette confession réside surtout dans le choix des personnes confessées, en effet, Tertullien affirme dans le *Ad Martyras* que « les infortunés qui l'ont perdue [la paix du Christ] dans l'Église vont d'ordinaire la demander aux martyrs dans leurs cachots²⁴⁰ ». Cette accusation sous-jacente de Tertullien n'est pas anodine : il y a un véritable clergé dans le clergé par la présence vivante de confesseurs. Nous avons montré plus haut combien les martyrs apparaissaient auprès des autres chrétiens comme des intercesseurs naturels avec Dieu. Il n'est donc pas compliqué d'imaginer que certains chrétiens, ayant des choses à se reprocher, demandent l'intervention de confesseurs, parfois même, comme l'indique Tertullien, depuis la grille de la prison. Car après tout, si Perpétue peut intercéder pour son petit frère mort afin d'obtenir pour lui un pardon de Dieu, les pouvoirs des martyrs ne sont plus à prouver. Comme le précise Marie-Françoise Baslez, l'Église qui s'était alors construite depuis le II^{ème} siècle sur la figure de représentants religieux stables, les évêques, voit jaillir dans le courant du III^e siècle ces « personnage d'exception²⁴¹ ».

Ainsi, les confesseurs se doivent de rentrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit des autres chrétiens, et plus particulièrement lors de la querelle des *lapsi* de laquelle nous aurons l'occasion de reparler, car elle fragilise l'Église en construction²⁴². Pour comprendre le rôle des confesseurs, il nous faut tout de même introduire brièvement le problème des *lapsi* : ils sont des chrétiens qui ont apostasié durant la persécution de Dèce, reniant Dieu et la foi chrétienne, et qui veulent à tout prix réintégrer la religion chrétienne et la communauté une fois la persécution terminée. Cyprien, alors évêque de Carthage, prend fermement position au sujet des *lapsi*, devenant par cela une figure incontournable de l'Église orientale du III^{ème} siècle. S'il ne s'oppose pas fermement au retour des *lapsi* au sein de l'Église, il leur impose une pénitence

²³⁹ Cyprien, *De Lapsi*, II : « *Confessores, praeconio boni nominis claros et virtutis ac fidei laudibus gloriosos, laetis conspectibus intuemur, sanctis osculis adhaerentes* ».

²⁴⁰ Tertullien, *Ad Martyras*, I, 6: « *Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt.* ».

²⁴¹ Marie-Françoise Baslez, p.251, op.cit. p.30.

²⁴² Voir *infra* p.114.

« difficile », c'est-à-dire basée avant tout sur le jeûne, les bonnes œuvres mais aussi la sincérité du cœur qui souhaite retourner auprès du Seigneur²⁴³. La théorie de Cyprien est cependant ébranlée dans sa cohérence par certains confesseurs, qui n'hésitent pas à jouer le rôle de l'évêque, à pardonner et réintroduire des *lapsi* au sein de la communauté, parfois même sans aucune pénitence préalable. Ainsi, Cyprien alerte le clergé romain sur le cas de Lucianus, un confesseur qui se donne le droit de distribuer des billets de paix, c'est-à-dire une sorte de promesse de réinsertion dans l'Église. Mais le plus problématique réside dans ces quelques mots :

« Lucianus, au contraire, non seulement a donné des billets écrits de sa main, au nom de Paul, alors que celui-ci était encore en prison, mais de plus, après sa mort, il a continué d'agir au nom du martyr, disant qu'il en avait reçu mandat de lui, et ignorant qu'il vaut mieux obéir au maître qu'à un compagnon d'esclavage²⁴⁴ ».

Nous sommes donc en présence d'un cas grave pour l'évêque. Lucianus outrepasse ses qualités de confesseur en distribuant des billets de paix à des chrétiens pécheurs. Mais au-delà du reste, il le fait, non pas au nom de son Seigneur, mais au nom d'un autre martyr, lequel a reçu la couronne. Cette réalité est appuyée par le terme « *mandatum* », mandaté, qui prouve que le martyr aurait chargé Lucianus de distribuer la paix à ceux qui la demandaient, même après sa mort. Cette lettre, pour le moins anxiuse, de Cyprien nous montre avec une grande clarté le charisme et l'importance des confesseurs : ils se substituent au clergé ordinaire afin de devenir un organe décisionnel puissant, mais aussi finalement, une contre-Église. Cette attitude de Lucianus trouble la paix de l'Église, produisant en ville un désordre très fragilisant dans ces premiers siècles chrétiens.

A la personnalité orgueilleuse de Lucianus, Cyprien oppose celle d'un autre confesseur, Mappalicus, et prononce à son sujet un terme consacré : *legis ad disciplinae memor*²⁴⁵, un terme qui a été développé très largement dans un article éclairant de Laetitia Ciccolini dont nous reprendrons ici quelques lignes principales²⁴⁶. Cette formule de l'évêque de Carthage signifie « se souvenant de la loi et de la discipline » et forme, d'après Laetitia Ciccolini la « définition du parfait confesseur²⁴⁷ », car on sait combien le respect des Écritures et des commandements

²⁴³ Au sujet de la pénitence difficile voir *infra* p.115.

²⁴⁴ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula XXVII*, 2 : « *Lucianus vero non tantum Paulo adhuc in carcere posito nomine ejus libellos manu sua scriptos passim dedit, sed et post ejus excessum eadem facere sub ejus nomine perseveravit, dicens hoc sibi ab illo esse mandatum et nesciens Domino magis quam conservo obtemperandum* ».

²⁴⁵ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula XXVII*, 1.

²⁴⁶ Laetitia Ciccolini, « *Legis ac disciplinae memor* : le chrétien face aux persécutions chez Cyprien de Carthage », In *Camenulae*, 2018.

²⁴⁷ Laetitia Ciccolini, p.13, art.cit. p.85.

prévalent dans la pensée de Cyprien. On retrouve ici la mention de la « *lex* », c'est-à-dire de l'ensemble des textes associés à la *legis divinae*, la loi de Dieu qui gouverne chaque chrétien, et le terme de « *memor* » qui qualifie ceux qui sont restés fidèles aux commandements de Dieu²⁴⁸. Si l'on fait la somme des deux informations, le bon confesseur est finalement celui qui respecte la loi de Dieu mais aussi ses commandements. Comme le précise Laetitia Ciccolini, cela va plus loin que le refus de l'apostasie et de l'idolâtrie, c'est une obéissance concrète et quotidienne qui se double d'une humilité devant la grandeur du Créateur. Ainsi, lorsque Cyprien dit de Mappalicus qu'il est « *cautus et verecundus* », c'est-à-dire prudent et discret, il faut mesurer le poids de ces mots qui sont posés à dessein sur le papier : ce sont de vraies vertus mises en avant par Cyprien comme étant constitutives du statut de confesseur comme l'évêque l'entend. Il doit être un adjvant du clergé, des personnalités à la gloire exceptionnelle mais qui se doivent de conserver leur discipline afin de ne pas outrepasser les règles édictées par Dieu lui-même. En effet, leur geste, aussi héroïque qu'il paraisse, ne peut pas garantir jusqu'à leur mort leur salut auprès de Dieu²⁴⁹, il faut aux confesseurs le geste assorti d'une vie respectueuse de la *legis divinae* pour espérer accéder à une vie éternelle glorieuse.

Les confesseurs ont donc un statut pour le moins paradoxal. Ils sont à la fois des personnalités attirantes et charismatiques, et à la fois un contrepoids inquiétant pour les personnalités ecclésiastiques. Cyprien tente de délier le problème durant la querelle des *lapsi*, tentant ainsi de délimiter les premières frontières entre le clergé institutionnel et les diverses personnalités composant le christianisme, comme le seront les saints ou les ermites dans les siècles qui suivront. A ce sujet, il n'est pas rare que les grands martyrs ne soient considérés comme les premiers modèles de sainteté, notamment grâce au culte qui leur est rendu après leur mort, au sein de laquelle leurs noms ne sont jamais oubliés.

Les honneurs rendus aux martyrs après leurs morts

Nous l'avons compris, la reconnaissance du charisme des martyrs ne se termine pas avec la mort, qui n'est finalement pour les chrétiens qu'un passage obligé vers la vie éternelle. Comme le rappelle Glen Bowersock, le martyr c'est finalement « le sacrifice de soi au sein d'une communauté²⁵⁰ », et lorsqu'un membre quitte glorieusement la communauté, il devient

²⁴⁸ *Ibid*, p.14.

²⁴⁹ *Ibid*, p.16.

²⁵⁰ Glen Bowersock, p.86, op.cit. p.7.

le sujet d'une ritualisation véritable. C'est au troisième siècle en Afrique que ces honneurs rendus aux martyrs prennent de l'ampleur, la mort devient alors une fête au même titre que les célébrations de la vie du Christ, mais le phénomène n'est pas nouveau : Marie-Françoise Baslez fait remarquer que les philosophes honorent déjà les fondateurs de leur pensée ou encore que les anniversaires impériaux étaient toujours fêtés²⁵¹.

On commémore le jour de la naissance du martyr, le *dies natalis*, à savoir le jour où il a reçu sa couronne. Cette seconde naissance est extrêmement symbolique et rejoint ce que nous avons déjà évoqué au sujet du baptême²⁵². Après la première naissance au monde terrestre, les souffrances endurées lors de ce baptême par le sang que représente le martyre permet une seconde naissance, la naissance vers Dieu et pour Dieu.

D'un point de vue factuel, la communauté se rassemble autour de la sépulture du martyr, et l'on y chante des hymnes, ou on y lit l'Acte du martyr. Plus tard, on pratique même une Eucharistie lors de ces rituels²⁵³. Comme le précise Aviad Kleinberg, l'anniversaire de mort du martyr devient un repère temporel pour l'ensemble de la communauté, et il s'inscrit ainsi dans une mémoire collective qui transcende la mémoire individuelle et familiale²⁵⁴.

Il y a quelque chose, comme le précise Marie-Françoise Baslez, qui tient du traitement du héros mythologique dans la manière dont ces martyrs sont considérés après leur mort. En effet, la ritualisation et la célébration de la mort des héros fait partie de la conception gréco-romaine des honneurs. Ainsi, Auguste, fils adoptif de Jules César, fait ériger un temple en l'honneur du défunt dans lequel les romains peuvent venir honorer sa mémoire : il y a bien dans la vision romaine de la mort des personnages charismatiques, mort violente et choquante pour Jules César qui plus est, une volonté de mémoire et de grandeur que l'on retrouve chez les martyrs. Cette volonté de se recueillir existe également dans l'univers chrétien, on sait par exemple que l'acte du martyre de Cyprien, on peut lire avec exactitude l'endroit où repose le corps de l'évêque. En effet, nous avons ces mots : « On l'emporta, au milieu des prières et en grand triomphe, au cimetière du proconsul Macrobius Candidatus, situé sur la route de Mappala, près des piscines²⁵⁵ ». Il faut directement remarquer l'utilisation du terme de « triomphe » qui rappelle ici évidemment la cérémonie du triomphe romain, un rituel qui se base avant tout sur de grandes victoires militaires. Nous retrouvons ici bien entendu la notion de l'*agôn* que nous

²⁵¹ Marie-Françoise Baslez, p.258, op.cit. p.30.

²⁵² Voir *supra* p.51.

²⁵³ Marie-Françoise Baslez, p.258, op.cit. p.30.

²⁵⁴ Aviad Kleinberg, p.41, op.cit. p.33.

²⁵⁵ Acte de Cyprien, dans Bruno Chenu et alii, *Le livre des martyrs chrétiens*, Paris : éditions Centurion, 1988, p.98.

évoquions plus tôt dans cette étude²⁵⁶. En effet, le martyre est perçu comme un combat duquel le chrétien couronné sort vainqueur par la mort terrestre : la disparition du martyr depuis le monde des vivants est donc triumphale, et à la même portée que le triomphe romain : assurer la gloire du martyr au sein de la communauté, mais aussi rappeler sa mémoire dans la mort.

Marie-Françoise Baslez rajoute à cela que la tombe du martyr devient un « espace chrétien », c'est-à-dire un endroit qui appartient à la communauté par la simple présence d'un héros charismatique enterré à cet endroit. Certains martyrs, à l'instar de Pierre pour Rome par exemple, deviennent même des héros fondateurs, sous l'égide desquels une ville entière est placée sous la protection²⁵⁷. Dans ce cas, elle précise que le martyr joue presque le rôle de « héros homérique » qui réussit à donner à un ensemble de croyants une cohérence, qui réunit chacun dans le même système de valeurs²⁵⁸. La mort du martyr devient alors universelle, elle appartient à chaque chrétien comme étant une partie de ce qui fonde sa croyance. A la fin du III^e siècle, une coutume parlante apparaît : de plus en plus de chrétiens cherchent à se faire enterrer « *ad sanctos* », c'est-à-dire auprès des martyrs, mais l'on voit ici se profiler l'image du saint qui deviendra une figure majeure du christianisme dans les siècles suivants²⁵⁹. Dans cette même optique, il n'était pas rare que le corps du martyr soit déjà considéré comme une relique, et que ses effets personnels, ainsi que son sang, soient recueillis et distribués aux divers petits groupes qui compose la grande communauté chrétienne²⁶⁰.

Toutefois, il n'y a pas que le corps du défunt martyr qui persiste après sa mort, et la ritualisation de l'anniversaire de son couronnement n'est pas le seul facteur qui nous mène à considérer les honneurs rendus aux martyrs *post mortem*. En effet, nous retrouvons également, dans les récits d'autres martyrs, des mentions des précédents couronnés. Ainsi, dans la vision de Saturus que nous avons déjà évoquée, il est question de plusieurs martyrs ayant déjà rejoint le royaume de Dieu :

²⁵⁶ Voir *supra* p.40.

²⁵⁷ Marie-Françoise Baslez, p.259, op.cit. p.30.

²⁵⁸ *Ibid*, p.260.

²⁵⁹ On peut noter par exemple le martyr militaire Maximilien de Tabessa qui est enterré près de Cyprien à Carthage.

²⁶⁰ Marie-Françoise Baslez, p.261, op.cit. p.30.

« Là nous trouvâmes Jocundus, Saturninus et Artaxius, qui avaient été brûlés vifs lors de la même persécution, ainsi que Quintus, qui lui aussi était mort en martyr dans la prison. Et nous leur demandions où se trouvaient les autres²⁶¹. »

Nous pouvons donc clairement constater dans cette remarque de Saturus le charisme des martyrs même après leur mort. Cette mention du jeune prêtre crée un lien naturel entre les couronnés et ceux qui sont dans l'attente de l'être. Voir ces martyrs lors d'une vision, c'est assurer à l'ensemble de la communauté croyante qu'ils sont vivants et glorieux dans leur mort. On remarque également au sein de la même vision que deux ecclésiastiques apparaissent lors du repas, l'évêque Optat et le « *presbyterum doctorem* », Aspasia²⁶². Ces deux hommes ne se parlent plus, et viennent demander l'intercession de Perpétue et de Saturus : « Rétablissez la paix entre nous, puisque vous êtes partis et nous avez laissé ainsi²⁶³ ». Il y a évidemment ici la mise en évidence d'un rôle d'intercession que nous avons déjà évoqué. Les martyrs ne sont plus seulement des chrétiens couronnés, ils sont également des voies de la sagesse et de la réconciliation de la communauté chrétienne. Jacqueline Amat retient également le terme de « *separatos et tristes* » qui qualifie les deux hommes et rappelle que ces deux religieux ne sont pas morts en martyr et donc, doivent pour l'heure rester à l'écart de la béatitude, cela nous amène à faire le parallèle avec Dinocrate²⁶⁴, le jeune frère de Perpétue, qui semble lui aussi dans un entre-deux, ne pouvant jouir tout à fait des bonheurs célestes²⁶⁵.

Après leur mort, les martyrs jouissent donc d'une véritable renommée au sein de la communauté chrétienne. Grâce à leurs visions, dont la transcription est vouée à être lue publiquement comme des témoignages au sens propre de leur connexion particulière avec Dieu. D'après Aviad Kleingerg, ces témoins méritent que l'on se souvienne d'eux pour trois raisons essentielles : parce qu'entretenir leur souvenir est « un acte de piété à l'égard des morts », parce que leur vie et leur sacrifice « valident la Bonne Nouvelle envoyée par le Christ » et enfin parce qu'ils « constituent des modèles moraux qui dépassent l'actualité du temps²⁶⁶ ».

²⁶¹ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XI,9 : « *Ibi inuenimus Jocundum et Saturninum et Artaxium, qui eadem persecutione vivi arserunt et Quintum, qui et ipse martyr in carcere exierat. Et quaerebamus de illis, ubi essent ceteri* ».

²⁶² Jacqueline Amat p.239 fait remarquer que cet évêque de Carthage contemporain de Tertullien n'est jamais mentionné en dehors de la *Passion de Perpétue et de Félicité*.

Au sujet d'Aspasia, elle ajoute que le titre de *presbyterum doctorem* est inférieur au titre d'évêque, l'un instruit la communauté quand l'autre la dirige.

²⁶³ *Ibid*, XIII, 2 : « *Componite inter nos, qui existis, et sic nos reliquitis* »

²⁶⁴ Voir supra p.64.

²⁶⁵ Jacqueline Amat, p.239, op.cit. p.63.fréf

²⁶⁶ Aviad Kleinberg, p.42, op.cit. p.33.

Les martyrs deviennent donc un véritable modèle pour les autres chrétiens, leur charisme, qui ne cesse de croître même après leur disparition de la terre, devient une sorte d'aura de pureté pour le reste de la communauté chrétienne.

Le martyr comme modèle pour les autres chrétiens

Il y a plusieurs facteurs responsables du charisme que répand le martyr autour de lui, faisant de son expérience un modèle pour l'ensemble de la communauté. Son sacrifice en souffrance dans l'arène ne peut manquer d'interpeller les autres chrétiens, mais aussi parfois des membres des romains, païens, amenés à se convertir. La gloire des martyrs, mais aussi leur *patientiae*, un élément très important de leur comportement dans l'arène, peuvent parfois devenir un élément de réflexion pour les autres chrétiens, et parfois même des païens. Il ne faut pas oublier que la présence des martyrs durant les premiers temps chrétiens permet à l'Église de montrer qu'elle a dans ses rangs des êtres humains exceptionnels, dont la gloire se répand dans la communauté chrétienne entière, mais en franchit parfois les barrières.

La patience est l'une des vertus les plus louées chez les martyrs. Bien qu'elle soit déjà développée dans la pensée philosophique païenne, notamment chez les stoïciens, le terme de *patientiae* est extrêmement repris dans la pensée chrétienne, chez Cyprien avec le *De Bono Patientia* ou encore chez Tertullien qui écrit son *De Patientia*, essai emblématique sur la vertu de la patience chrétienne daté entre 197 et 206²⁶⁷. La patience peut être sujette à de multiples observations, nous aborderons ici la vertu au sens martyriel du terme. Dans le *De Patientia*, voici les mots de Tertullien la concernant :

« La patience fortifie la foi, elle règle la paix, elle soutient la charité, elle cimente l'humilité, elle dispose à la pénitence, elle met le sceau à la confession, elle gouverne la paix, elle maintient l'esprit, elle enchaîne la langue, elle modère la main, elle foule aux pieds les tentations, elle repousse les scandales, elle consomme le martyre²⁶⁸ ».

²⁶⁷ Jean-Claude Fredouille ne repère aucune influence montaniste dans cette œuvre qui s'inspire plutôt grandement de la philosophie stoïcienne, ainsi on date généralement l'ouvrage avant la période montaniste de l'auteur. Voir à ce sujet : Savon Hervé, « Jean-Claude Fredouille (Ed.), Tertullien, *De la Patiente*. Introduction, texte, critique, traduction et commentaire », in *L'Antiquité classique*, 1991, n°60, p.441-443.

²⁶⁸ Tertullien, *De Patientia* : « *fidem munit, pacem gubernat, dilectionem adiuuat, humilitatem instruit, paenitentiam expectat, exhomologes in adsignat, carnem regit, spiritum servat, linguam frenat, manum continet, temptationes inculcat, scandala pellit, martyria consummat* ».

La patience est donc un ciment nécessaire à la croyance chrétienne. Elle est à la fois l'espérance et la soumission aux souffrances de la vie terrestre dans l'attente de la félicité de Dieu. Elle se définit par un retrait, un comportement de soumission et de passivité. En effet, c'est bien la patience qui se fait le sujet des propositions de l'écriture de Tertullien, elle est comprise dans l'expression de la troisième personne dans les verbes latins. En devenant ainsi sujet et actrice de la vie du chrétien, la patience régit la vie du chrétien. Sa définition chez Tertullien est à la fois globalisante et difficilement saisissable. Nous comprenons avant tout qu'elle opère une mise à distance, qui permet au croyant de se maintenir dans une vie de chrétien. Nous avons un exemple d'une patience qui rendrait le sujet chrétien passif, puisqu'elle anime et régit à elle seule les divers écueils de la vie près du Christ, mais aussi les moments de paix.

La définition varie quelque peu par l'intervention de Cyprien, qui admet une patience plus active et plus concrète, relevant plutôt de l'imitation de la *patientia Dei*, c'est-à-dire la patience de Dieu et celle du Christ qui se révèle surtout dans les épreuves endurées²⁶⁹.

Pour les martyrs, la patience devient à la fois l'espérance et l'endurance, à l'image de la patience qui a déjà régi la vie du Christ. Dans le *De Bono Patientia*, l'évêque de Carthage donne des pistes sans doute plus concrètes au sujet de ce que représente la patience :

« Faut-il s'étonner qu'il ait ainsi traité ses disciples fidèles, lui dont la patience inaltérable supporta jusqu'à la fin le traître Judas, lui qui connaissait ses projets criminels sans les dévoiler, qui souffrit de sa part jusqu'à un baiser ? Avec quelle douceur, avec quelle patience il supporta les persécutions des Juifs !²⁷⁰ . »

Cyprien affirme ici une réalité tenant encore de *l'imitationis Christi* : le Fils de Dieu est celui qui faisait preuve de la plus grande patience, qui devient alors une forme de soumission consciente face à la réalité des éléments extérieurs. La patience devient également une endurance de vie, qui permet de faire face aux plus grandes épreuves, à l'instar de la trahison de Judas ou du procès du Christ, dans une sorte de paix nourrie par l'espérance divine. Nous avons un bon exemple de cette patience active dans la vie des martyrs chez Perpétue lorsqu'elle affirme après la venue de son père alors qu'elle est tout juste baptisée en prison : « l'Esprit m'inspira de ne rien demander au sortir de l'Eau sinon l'endurance de la chair²⁷¹ ». Nous avons

²⁶⁹ Paul-Albert Février, « Martyre et sainteté », in *Publications de l'école française de Rome*, 1991, n°149, p.59-60.

²⁷⁰ Cyprien, *De Bono Patientia*, VI : « *Nec mirandum quod circa compares obavidentes talis extiterit qui Judam potuit usque ad extremum longa patientia sustinere, cinum cum inimico capere, hostem domesticum scire nec palam ostendere, n traditoris osculum non recusare. In Judaeis vero tolerandis aequanimitas quanta et quanta patientia !* »

²⁷¹ *Passion de Perpétue et de Félicité*, II, 5 : « *Et mihi Spiritus dictavit non aliud petendum ab aqua ni sufferentiam carnis.* »

ici un exemple très concret de la patience lorsqu'elle est considérée de manière active : Perpétue est absolument patiente, elle attend dans la paix et en prison la délivrance de la couronne, et ne recherche finalement que l'endurance c'est-à-dire la capacité à permettre à son corps de tenir autant que son esprit.

La patience, la résistance face aux diverses épreuves qui jalonnent la vie du chrétien est donc une vertu particulièrement importante qui mène les martyrs à la gloire. En effet, leur patience est louée au sein de la communauté chrétienne, rappelant évidemment celle du Christ, subissant torture et injures dans une espérance pleine de flegme.

La gloire des martyrs, nous l'avons déjà évoquée du point de vue communautaire. Les martyrs sont honorés après durant leur vie et après leur mort. Mais il en ressort également une gloire personnelle. A l'instar de la patience, qui se vit dans la chair et dans l'esprit, le charisme des martyrs est également la gloire d'un petit nombre d'« individus repères » pour reprendre l'expression de Marie-Françoise Baslez²⁷². La communauté entière se fonde sur la force et le courage de quelques-uns.

Il y a donc parfois un certain orgueil à devenir la figure glorieuse d'une communauté entière. A ce sujet, Edward Gibbon avait déjà une formule très juste, il disait que les martyrs avaient déjà : « l'assurance d'une réputation durable sur terre, motif si propre à flatter la vanité de l'Homme²⁷³ ». En effet, les souffrances du martyre apparaissent par bien des aspects comme une exigence supérieure de la vie des chrétiens et particulièrement des témoins. Pour reprendre ici la formule consacrée d'Augustin qui s'écrit à la fin d'un sermon « *Initium ad fide, finis ad victoriam*²⁷⁴ », nous comprenons aisément que le martyre devient au final la conclusion de la vie du chrétien, mais aussi le point culminant de sa gloire. Car, nous l'avons déjà dit dans cette étude, la métaphore de l'*agôn* est utilisée à dessein afin d'illustrer dans le même temps la victoire de l'esprit espérant sur la chair et sur l'éphémère, mais elle permet aussi de mettre en lumière des personnalités particulières, devenant alors de véritables modèles pour la communauté. En effet, si tout commence par la même foi dans le même Dieu, seuls quelques élus se hissent jusqu'à la gloire de la victoire et de la couronne.

Il est alors compréhensible qu'un certain orgueil puisse poindre dans certaines personnalités. A ce sujet, Jacqueline Amat fait une remarque très éclairante sur une phrase prononcée par Saturus lors de sa vision au sujet des deux religieux séparés par une dispute, l'évêque Optat et le prêtre

²⁷² Marie-Françoise Baslez, p.234, op.cit. p.30.

²⁷³ Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol.2, 1776, p.110.

²⁷⁴ Augustin, *Sermo CCCXXV*.

Aspasius. Il dit à leur sujet : « Et ils se jetèrent à nos pieds²⁷⁵ ». Dans les notes de la traduction de la *Passion* par Jacqueline Amat, celle-ci indique que cette phrase est révélatrice de l'orgueil de Saturus, qui pense que, par sa qualité de couronné, deux représentants hiérarchiques très supérieurs à son rang peuvent se jeter ainsi à ses pieds pour implorer son aide²⁷⁶. Ces personnalités singulières, pour parler simplement « hors norme », conscientisent donc l'importance de leur rôle, et l'importance de leur place dans la communauté chrétienne. L'expérience visionnaire de Saturus ne peut que servir d'exemple, puisqu'elle procède d'une inversion des rôles sociaux : c'est le petit prêtre qui baptise en prison qui est capable de réconcilier un évêque et un religieux qui lui est supérieur. Il y a donc ici un modèle transmis aux futurs couronnés et à la communauté entière, pouvant se sentir entraînée dans le phénomène du martyr.

L'effet d'entraînement est une réalité de l'ère martyrielle, mais il ne faut pas pour autant considérer que tous les chrétiens seront des martyrs après avoir vu une exécution dans l'arène. Nous verrons d'ailleurs que tous les chrétiens ne sont pas des martyrs, et que finalement les couronnés ne sont pas si nombreux si l'on considère la communauté chrétienne dans son ensemble. Pour autant, le martyre peut avoir un effet vraiment bénéfique pour l'Église, notamment en matière de conversions. Tertullien rappelle cette réalité dans l'*Apologeticum* avec sa formule célèbre : *semen est sangis Christianorum*²⁷⁷. Car il est vrai que certaines vagues de conversions ont pu être rapportées après les grandes mises à mort de martyrs²⁷⁸, car elles créent dans le public présent un effet de surprise, et parfois même, d'un respect qui se transforme en croyance. Tertullien l'exprime par une série de questions rhétoriques montrant le fondement d'une sorte de bon sens qui voudrait que l'observation d'une scène de mise à mort de chrétiens ne laisse plus planer de doute sur la véracité de la religion : « Qui peut être témoin sans en être ébranlé, sans vouloir en pénétrer la cause ? Quand on l'a pénétrée, ne vient-on pas se joindre à nous ?²⁷⁹ ». Comme le rappelle Marie-Françoise Baslez, le martyre permet de donner une très grande visibilité de la communauté chrétienne, car il prend place au milieu de la vie culturelle romaine. En plein cœur de ce divertissement public, « cette confession frappe,

²⁷⁵ *Passion de Perpétue et Félicité*, XIII, 2 : « *Et miserunt se ad pedes nobis* »

²⁷⁶ Jacqueline Amat a pu remarquer aussi que l'opposition aux supérieurs hiérarchiques pouvait être une trace d'un comportement montaniste, mais elle relève ici plutôt l'orgueil de Saturus, rappelant les difficultés, que nous avons déjà énoncées, de Cyprien avec les confesseurs.

²⁷⁷ Tertullien, *Apologeticum*, 50, 13 : « c'est une semence que le sang des chrétiens ».

²⁷⁸ Marie-Françoise Baslez, p.253, op.cit. p.30.

²⁷⁹ Tertullien, *Apologeticum*, 50, 15 : « *Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit ?* »

bouleverse, parfois convertit²⁸⁰ », et c'est ainsi que le modèle peut se créer et que l'effet d'entraînement peut être visible. Mais le bouleversement qui a lieu à l'intérieur de chaque spectateur, est difficile à jauger comme tout ce qui relève de l'intériorité.

Il convient toutefois de nuancer ces « vagues » de conversion à la suite des martyres. Comme le précise avec justesse Robin Lane Fox, les martyrs expriment surtout dans l'arène la profondeur d'une foi, mais ne propagent pas forcément directement le christianisme à la sortie du spectacle²⁸¹. Le sang des chrétiens se fait alors surtout semence de la profondeur d'une doctrine et d'une croyance. Victor Sacher résume très bien cette idée en une phrase percutante concernant Perpétue, il dit que sa Passion peut : « éléver la conception paulinienne du martyre-imitation du Christ, aux dimensions d'un enthousiasme qui, lorsqu'il devenait collectif, pouvait développer une puissance de contagion capable d'alarmer les autorités aussi bien païennes que chrétiennes²⁸² ».

Ainsi, par leur engouement, leur gloire, leur patience et leur charisme, les martyrs peuvent mener la population à l'enthousiasme, au sens propre du terme, à savoir à accueillir la divinité à l'intérieur d'eux-mêmes. En marchant dans les pas du Christ, les martyrs, comme Perpétue ou comme les autres, les martyrs montrent le chemin à parcourir pour atteindre Dieu. Ils sont des modèles pour la communauté, des personnalités singulières, et des pierres angulaires de la construction d'une Église chrétienne.

²⁸⁰ Adalbert Hammam, p.18, art.cit. p.56.

²⁸¹ Robin Lane Fox, p.458, op.cit. p.9.

²⁸² Victor Sacher, p.22, op.cit. p.43.

« Le martyr appartient nécessairement au concept d’Église », dit Erik Peterson²⁸³. Sa symbolique, ses agents, ses figures particulières et exceptionnelles portées jusqu’à l’arène fondent l’identité de l’Église des premiers siècles. A la figure de l’apôtre et du prophète, se succède l’image de ces jeunes baptisés pour lesquels l’idée même d’aller au bout de ses idées est un euphémisme.

Le martyre est perçu comme une volonté de Dieu, comme un second baptême dans le sang pour lequel on remporte une couronne d’éternité. L’espérance, la patience, la croyance absolue des martyrs dans le Royaume de Dieu qui les attend ensuite donnent aux martyrs un véritable charisme au sein de la communauté chrétienne. Il est à la fois le héros vivant et le héros déjà mort, une idée qui se cristallise bien autour des nombreuses visions. Ces expériences, qui échappent à l’onirisme total par un certain rattachement au réel, fonctionnent comme une frontière poreuse entre le monde terrestre et l’expérience céleste. Elles donnent aux témoins un charisme et une place prépondérante dans la communauté chrétienne, ils deviennent les Justes, les modèles pour l’ensemble des croyants, mais possèdent aussi de grands pouvoirs d’intercession. Les confesseurs, ces témoins qui n’ont pas péri durant les persécutions, sont une catégorie à part qui prouve encore une fois combien les martyrs jouissent d’une renommée et d’une influence importantes dans les premiers siècles.

En marchant dans les pas du Christ, les martyrs avancent aux frontières de la vie humaine, permettant la victoire de l’esprit sur la chair du point de vue spirituel et théologique, mais ils permettent aussi la visibilité du christianisme au sein de la société romaine, et imposent ainsi un nouveau paradigme qui tend à être discuté durant les premiers siècles chrétiens.

²⁸³ Erik Peterson, *Theologie Traktate*, p175.

DISCUSSIONS AUTOUR DU MARTYRE DANS L'ÉGLISE EN CONSTRUCTION

Un phénomène aussi retentissant que le martyre souffre forcément diverses discussions et remises en cause. Durant les premiers siècles, la communauté chrétienne en construction essuie de nombreuses critiques concernant ses martyrs : suicide irrationnel pour les uns, admiration ou moquerie même parfois pour les autres. Au sein même du christianisme les avis divergent, des courants parallèles à la *doxa* tels que le montanisme ou encore le gnosticisme cristallisent les tensions sur la question du martyr. Si l'orthodoxie prône un martyre qui ne doit pas être recherché, certains mouvements émettent des opinions contraires pouvant fragiliser la construction d'une Église cohérente.

Il nous faudra donc ici observer le martyre dans un versant plus théorique, tenter de comprendre son enjeu dans la construction ecclésiale et sociale du christianisme durant les premiers siècles. Nous le savons, après l'avènement de Constantin, l'ère des martyrs cède sa place à celle de la figure du saint. Les martyrs deviennent alors des figures de la sainteté d'une époque, dans laquelle la loyauté pour Dieu pouvait aller jusqu'à la mort.

Pensée païenne et martyre chrétien

Les martyrs sont au centre de la société païenne, puisque leur mise à mort prend place dans la dynamique du divertissement et des jeux, comme nous l'avons déjà précisé, pour autant, ils ne figurent pas parmi les questions les plus discutées auprès des romains. S'il est question d'un « étonnement » global de la société face au phénomène, pour reprendre le terme à Glen Bowersock²⁸⁴, la question martyrielle est plutôt traitée comme une excentricité supplémentaire de la secte chrétienne qui provoque un certain malaise dans la foule, puisque, comme nous l'avons déjà évoqué, le fait que les chrétiens ne se conduisent pas comme des condamnés ordinaires²⁸⁵.

Leur mort lors des spectacles est toutefois l'occasion pour les romains de prendre en considération la force de la foi chrétienne, de la discuter, de s'en moquer ou de l'admirer. Nous évoquerons ici quelques réactions intéressantes autour du phénomène du martyre.

« Un suicide irrationnel » voici la formule de l'empereur Marc Aurèle pour qualifier les martyrs et qui sonne comme un bon point de départ pour comprendre l'état d'esprit de certains

²⁸⁴ Glen Bowersock, p.16, op.cit. p.7.

²⁸⁵ Voir *supra* p. 32 et voir Aviad Kleinberg, p.38, op.cit. p.33.

romains à l'égard des couronnés²⁸⁶. La question du suicide est particulièrement délicate et varie selon les différents courants du christianisme, orthodoxes ou non. Pour l'heure, penchons-nous plutôt sur la compréhension que la population romaine peut avoir du phénomène martyriel. Marc Aurèle est empereur au II^e siècle, notamment durant l'épisode des martyrs de Lyon. Bien que l'on puisse considérer qu'il arrive tôt dans la période, sa pensée empreinte de stoïcisme est éclairante quant à l'avis romain sur la question. Dans ses pensées, il développe une nette différence entre une mort qui serait raisonnée et consentie, et le comportement des chrétiens alors perçu comme une obstination déraisonnable vers la finitude²⁸⁷. Cette remarque fait directement écho à ce que nous avons pu déjà constater au sujet du comportement des martyrs comme « mauvais condamnés », puisqu'ils n'acceptent pas la sentence de leur mort comme une punition nécessaire au maintien d'un ordre public²⁸⁸. L'empereur critique de manière acerbe la réelle appétence pour le martyre qui a pu surgir à différents moments des premiers siècles chrétiens et qui étonne beaucoup le public païen.

Les païens connaissent le suicide, différents courants de pensée l'ont déjà théorisé, à l'instar de l'opposition marquée par le platonisme et le néo-platonisme²⁸⁹. Pour autant, comme le précise Marie-Françoise Baslez, jusqu'à l'époque flavienne, c'est-à-dire jusqu'au premier siècle de notre ère, le suicide apparaît comme une forme de liberté que l'Homme se donne²⁹⁰, à l'image de Socrate ou de Sénèque. Le « suicide » chrétien est alors compris dans la pensée païenne comme une forme de démence, puisqu'il est porté à la face publique alors que l'acte de se donner la mort relève plutôt chez les romains d'une pratique personnelle. On ressent très bien cette conception du martyr comme une folie irrationnelle dans le texte de Lucien de Samosate, *De Morte Peregrini*. Son personnage se convertit au christianisme et passe devant le tribunal pour cette raison, mais le gouverneur de Syrie décide de le relâcher. Lucien, toujours très ironique, nous dit ceci :

« Notre Pérégrinus devait malgré tout être relaxé par le fonctionnaire en charge de la Syrie à l'époque qui, en homme férus de philosophie, avait parfaitement démonté les ressorts de la folie du personnage et saisi qu'il était prêt à mourir pour peu qu'il eût l'assurance de passer *ipso facto* à la postérité. Estimant que c'eût encore été trop d'honneur que de lui infliger une correction, il ordonna sa libération²⁹¹ ».

²⁸⁶ Marc Aurèle, *ad se ipsum*, 11,3.

²⁸⁷ Robin Lane Fox, p.437, op.cit. p.9.

²⁸⁸ Voir *supra* p. 32.

²⁸⁹ Glen Bowersock, p.100, op.cit. p.7.

²⁹⁰ Marie-Françoise Baslez, p.200, op.cit. p.30.

²⁹¹ Lucien de Samosate, *Sur la mort de Pérégrinus*.

Nous remarquons ici plusieurs choses très intéressantes dans cette remarque fine et acerbe de la communauté chrétienne. L'image du gouverneur de Province que l'on peut rapprocher d'un stoïcien semble être une émanation de l'empereur Marc Aurèle lui-même, contemporain de Lucien. On retrouve donc bien ici ce « suicide irrationnel » et l'idée selon laquelle le martyre est un signe de démence, facilement désamorcée par une philosophie raisonnable²⁹². Il y a également une véritable finesse de la part de Lucien qui évoque le paradoxe de la mise à mort des martyrs : le véritable châtiment serait de la relâcher, car ils souhaitent vraiment mourir²⁹³. Le point de vue de Lucien reflète un point de vue de la société sur une sorte d'orgueil dans la mort propre aux chrétiens. On remarque en effet que l'auteur indique que les chrétiens souhaitent avant tout mourir pour « passer *ipso facto* à la postérité ». Nous parlions dans cette étude du charisme des martyrs qui pouvaient aller jusqu'à la reconnaissance d'un orgueil personnel et c'est le trait de caractère reconnu par le cynique Lucien. Le *De Morte Peregrini* met en relief le certain étonnement de la population païenne quant aux martyrs ainsi que le malaise ressenti devant ces mises à mort de personnages ayant « le visage lumineux et la démarche tranquille » pour reprendre les termes décrivant l'entrée de Perpétue dans l'arène²⁹⁴. Les romains sont passablement touchés, en bien comme en mal, par ces êtres humains allant à la mort avec du mépris pour celle-ci. Nous retiendrons ici la formule de Sénèque dans la Lettre 70 à Lucilius : « On montrera plus de cœur quand on verra la mort méprisée par des gens qu'on méprise²⁹⁵ ».

Cette remarque éclairante rappelle que, bien que les chrétiens soient très souvent déconsidérés dans la société romaine, leur comportement devant la mort impose le respect, et une redéfinition de ce que signifie l'endurance et la force, car ces vertus sont comprises et appréciées dans la société romaine. Si les romains ne saisissent pas toujours le sens spirituel du martyre, ils peuvent reconnaître dans les couronnés des valeurs de courage, partagées par les romains et les chrétiens.

Pour autant, il n'y a pas que les romains qui réagissent à la question du martyre. Elle impose aussi des discussions au sein même de la communauté chrétienne, car l'orthodoxie se heurte aux divers courants de pensée hérétiques des premiers siècles chrétiens. Ces conceptions

²⁹² Il faut garder ici un esprit critique concernant Lucien : les stoïciens sont également objets de moqueries de sa part.

²⁹³ On retrouve les éléments de cette réflexion chez Glen Bowersock, p.94, op.cit. p.7.

²⁹⁴ *Passion de Perpétue et de Félicité*, XVIII, 1-2 : « *lucido vultu et placido incessu* ».

²⁹⁵ Sénèque, Lettre 70 à Lucilius : « *Plus enim a se quisque exiget, si viderit hanc rem etiam a contemptissimis posse contemni* ».

divergentes tendent à fragiliser l’Église en construction, car elles empêchent bien entendu la création d’un discours univoque sur le martyre.

Les désaccords chrétiens autour du martyre volontaire

Le martyre est un bienfait donné par Dieu dans la pensée chrétienne, comme nous l’avons déjà souligné. L’orthodoxie réfute donc le martyre volontaire, c’est-à-dire recherché à tout prix par les chrétiens, sans parfois même attendre une délation ou une arrestation. Des figures emblématiques de la pensée chrétienne, comme Cyprien, vont très vite se positionner contre ces véritables « suicides », et le terme s’accorde ici parfaitement avec le sentiment romain à l’égard du martyre. Pour être un véritable témoin du Christ, il ne faut en effet pas rechercher à tout prix son supplice, mais l’accepter lorsqu’il se présente.

Dans son acception la plus simple, un martyr volontaire est un chrétien qui se rend responsable de son martyre, bien souvent parce qu’il est allé se dénoncer aux autorités romaines, ou bien parce qu’il a commis un trouble à l’ordre public cultuel²⁹⁶. Dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*, c’est par exemple le cas de Saturus, qui rejoint le groupe de fidèles directement en prison, ce qui ne laisse pas de doute sur le fait qu’il se soit lui-même dénoncé afin de vivre le martyre auprès de sa communauté.

Comme nous l’avons signalé, la mort des chrétiens en martyre est souvent considérée par la population romaine comme une folie irrationnelle. Pour autant, il serait erroné de croire que l’orthodoxie chrétienne autour de cette mise à mort autorise toute forme de « course » vers la mort dans les persécutions. En vérité, le martyre volontaire est durement réprimé par des personnalités comme Cyprien, ou encore comme Tertullien bien qu’il affiche un point de vue plus admiratif de ces martyrs volontaires, partageant plutôt la vision romaine d’un martyr glorifié²⁹⁷. Nous avons déjà évoqué le cas de ces chrétiens d’Asie sous la gouvernance d’Arrius Antoninus qui ont tous ensemble choisi d’aller à la mort²⁹⁸. Nous avons bien ici un véritable cas de martyr volontaire, d’autant plus que le gouverneur oppose une vive résistance à laisser mourir toutes ces personnes d’un seul coup.

²⁹⁶ Au sujet des troubles à l’ordre public, nous pouvons par exemple revenir sur le martyre de Polyeucte, repris dans la pièce de Pierre Corneille du même nom en 1642. Polyeucte est un jeune et riche officier romain fraîchement converti au christianisme par l’un de ses amis, Néarque. Considérablement enrichi par la force de sa foi en Dieu, Polyeucte s’en prend aux statues romaines qu’il rencontre, et, selon l’hagiographie, détruit même une copie de l’édit de Dèce concernant les chrétiens. Il meurt décapité le 10 janvier 259.

²⁹⁷ Sur la conception du suicide par Tertullien, voir : Glen Bowersock, p.97 ou p.108, op.cit. p.7.

²⁹⁸ Tertullien, *Ad Scapulam*, V citation exacte, voir supra p. 30.

On retrouve dans cette propension chrétienne à une forme de poussée vers la mort toute une culture plutôt romaine du suicide²⁹⁹, c'est-à-dire un coup d'éclat personnel, voué à protéger une partie de sa famille ou son honneur individuel. Marie-Françoise Baslez indique donc que le martyre prend sa source dans la tradition romaine du suicide glorieux, bien plus que dans la culture grecque ou la culture juive maccabéenne³⁰⁰.

Cyprien a une vision bien plus tranchée de la mise à mort volontaire. Dans sa lettre LXXXI il annonce simplement : « Ne laissez personne se livrer aux païens de son propre chef³⁰¹ ». Durant la grande persécution de Dèce, nous le savons, beaucoup de phénomènes deviennent hors de contrôle, et les martyrs volontaires prennent la même direction. Les craintes de Cyprien sont justifiées par une certaine appétence pour le martyre qui se fait ressentir durant les premiers siècles chrétiens. Il y a une certaine pulsion de mort, « une grâce dans laquelle les martyrs semblent plongés » pour reprendre l'expression de Glen Bowersock³⁰², et qui permet une mise à mort soumise et consentie. Ainsi, lorsque Laurent souffre son martyre sur une immense plaque chauffée à blanc, Prudence avance que ce dernier aurait affirmé ironiquement : « *coctum est* », c'est-à-dire « c'est cuit » en parlant de sa propre chair calcinée³⁰³.

Ce suicide dont on parle serait donc plus ou moins amené par des éléments extérieurs, et le coup fatal ne serait pas porté par le martyr, mais il y a bien le même mécanisme que la pulsion de mort poussant un Homme à l'irréversible. Ainsi encore une fois, c'est la figure de Perpétue qui se détache, car sa mise à mort se trouve aux frontières entre la soumission consentie à l'autorité persécutrice et une pulsion suicidaire : « et, comme la main du gladiateur novice hésitait, elle le guida elle-même vers son cou³⁰⁴ ». L'humanité sous-jacente derrière la main vacillante du jeune gladiateur repousse encore davantage les frontières entre la mort consentie des chrétiens dans l'arène et le suicide programmé. Ici, c'est bien Perpétue qui parachève le geste de mort, mais c'est finalement pour soutenir une humanité hésitante, comme le dernier rempart de la vie terrestre avant le Royaume de Dieu. Dans ce sens, Marie-Françoise Baslez

²⁹⁹ A la différence de la culture grecque, dans laquelle le suicide n'est pas véritablement répandu. De la même manière, comme le souligne Marie-Françoise Baslez, l'Ancien Testament ne fait pas l'apologie de la mort volontaire. On retrouve quelques traces dans la religion juive, notamment dans le livre des Maccabées lorsque la mère se suicide pour échapper au viol : on retrouve ici la conception grecque du suicide, à savoir la mort pour échapper à un parjure qui serait encore plus grand ou déshonorant. Voir Marie-Françoise Baslez, p.251, op.cit. p.30.

³⁰⁰ Ibid, p.250.

³⁰¹ Cyprien, *Epistulae, Epistula LXXXI* : « *Ne quis ergo consensus gentium ex imperio suo* ».

³⁰² Glen Bowersock, p.93, op.cit p.7.

³⁰³ Prudence, *Peristephanon*, II, 401-408.

³⁰⁴ Passion de Perpétue et de Félicité, XXI, 9 : « *et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in ingulum suum transtulit* ». Il faut noter à ce sujet que le terme de « *tirunculi* » désigne alors une jeune recrue, souvent reléguée à ce genre de tâche pour achever les condamnés. On retrouve cette même analyse chez Louis Robert, p.238 et 243, art.cit. p.36.

fait remarquer que Perpétue se rapproche finalement d'une vision grecque du suicide, puisque le coup fatal lui a déjà été donné lorsqu'elle a hurlé de douleur, la mise à mort est finalement ici une échappatoire³⁰⁵.

Il y a donc une frontière véritablement ténue entre la pulsion de mort des chrétiens face au martyre, envisagée de plus avec ferveur par certains courants jugés hérétiques³⁰⁶, et l'orthodoxie qui prône un supplice qui ne serait pas recherché. C'est ce que Joël Schmidt appelle « le vertige de la mort³⁰⁷ », c'est-à-dire cette expérience des chrétiens lors de laquelle la mort paraît finalement plus attractive que la vie, créant ainsi une sensation vertigineuse qui pousse les chrétiens à leur délation et à leur propre anéantissement terrestre. Joël Schmidt indique ceci : « une envie de mourir, un refus de la vie, la volonté de voir s'éteindre l'humanité³⁰⁸ ». Pour l'auteur, cela vient du terme consacré qui insiste sur le fait que Jésus est « entré librement dans sa Passion ». C'est dans cette liberté que se cristallise la frontière entre le suicide et le martyre orthodoxe, et c'est une frontière extrêmement fine. Car c'est bien la liberté de choix qui dirige la religion chrétienne, le choix de se convertir, le choix d'être témoin, mais si l'on considère que mourir est un choix aussi, nous tombons bien vite dans une aporie.

La proposition orthodoxe est finalement une sorte d'entre-deux. Il ne faut pas courir vers le martyre, mais s'il vient à nous, il faut le supporter avec courage et endurance³⁰⁹. C'est cette proposition négative qui est soutenue par l'Église en construction, car elle permet avant tout d'éviter un engouement incontrôlable vers la mise à mort, tout en assurant que quelques figures singulières se détachent, donnant ainsi une visibilité au christianisme, et un espoir pour l'ensemble de la communauté.

Comme le précise Glen Bowersock, tout le martyre repose sur le fait qu'il n'est pas une volonté propre du témoin³¹⁰. Il faut donc toujours se tenir prêt, accepter l'idée de la mort violente comme d'une possibilité de l'existence. Marie-Françoise Baslez affirme que cette position face à la mort permet au chrétien de s'en remettre totalement à Dieu, or, s'en remettre totalement à Dieu c'est assumer pleinement sa vie de chrétien³¹¹. C'est donc avec une véritable épée de Damoclès qui plane au-dessus de leurs têtes que les chrétiens se doivent de vivre leurs vies. Il

³⁰⁵ Marie-Françoise Baslez, p.251, op.cit. p.30.

³⁰⁶ Voir *infra* p.104.

³⁰⁷ Joël Schmidt, *Le Christ et César*, Paris : Desclée, 2009, p.173.

³⁰⁸ *Ibid.* p.174.

³⁰⁹ Cela n'est pas sans rappeler la réponse de Trajan à la lettre de Pline le Jeune. Lorsque le gouverneur de Bithynie lui demande comment il doit agir avec sa population chrétienne, l'empereur répond que les chrétiens ne doivent pas être recherchés, mais que s'il en arrive un au tribunal, il faut le punir.

³¹⁰ Glen Bowersock, p.107, op.cit. p.7.

³¹¹ Marie-Françoise Baslez, p.200, op.cit. p.30.

y a encore un rapport évident que nous devons mettre en lumière avec l'*imitatione Christi*, puisque, le Christ est évidemment l'image même de la mort consentie, de la mort attendue et de la mort acceptée sans jamais l'avoir recherchée. Marie-Françoise Baslez considère qu'avec le martyre s'achève « le processus de recréation mené par la conversion³¹² ».

Le christianisme arbore alors de grandes figures de martyrs « parfaits », c'est-à-dire répondant absolument aux exigences de l'orthodoxie. C'est le cas de Polycarpe l'évêque de Smyrne dont nous avons déjà évoqué la mort glorieuse. Il fait en effet partie de ces grands modèles de patience, dont les autres chrétiens s'inspirent. Sa mémoire est connue par l'ensemble de la communauté chrétienne et il devient le contrepoids parfait aux accusations de suicide chrétien qui cristallisent les tensions au sein de la société. En effet, nous savons que Polycarpe est placé sur un bûcher, mais ne meurt pas au sein des flammes. Il est finalement égorgé par un gladiateur, à l'étonnement général. Nous voyons dans cet exemple que la pulsion de mort du martyr, qui aurait dû voir sa finalité dans le bûcher, est finalement relativisée par la grandeur de la foi de l'évêque, mais également par la symbolique du second baptême, qui éteint, par son eau de vie, le feu destructeur, le feu du sacrifice païen. Polycarpe n'est donc pas le témoin d'une ruée vers la mort, mais bien d'une victoire de la vie du Christ sur la mort vainqueur des païens. En effet, si la course mortifère que l'on prête aux martyrs peut être réelle dans certains cas, ce n'est pas l'anéantissement total qui est recherché : l'âme persiste pour les chrétiens, elle s'extract de son enveloppe corporelle et pécheresse. Edmond Le Blant précise qu'aux yeux de la foule païenne, l'achèvement des martyrs revenaient à empêcher leur bénédiction finale : en détruisant leurs corps par le supplice, elle pensait faire obstacle à la résurrection promise. Mais il n'en est rien pour les chrétiens, puisque la mort délivre justement l'âme. Pour autant, il n'est pas question de lancer vers elle un assaut déraisonnable, mais plutôt de suivre les modèles de Polycarpe ou encore de Cyprien. L'évêque de Smyrne, tout comme l'évêque de Carthage attendent dans la paix d'être arrêté dans leurs résidences, et c'est une vertu que l'orthodoxie reconnaît comme primordiale.

C'est finalement la tentation de l'*hubris* que les chrétiens veulent à tout prix éviter : le coup d'éclat d'une seule individualité, ostentatoire et exagéré. Claude Rambaux rappelle que l'*imitatio* parfaite du Christ réside justement dans le fait de ne pas chercher par tous les moyens à se faire tuer. Il nous faut citer à ce sujet la deuxième lettre de Paul aux Galates, qui expose à la fois toute la vertu et l'humilité de la qualité de martyr : « Je suis crucifié avec Christ, je vis,

³¹² *Ibid*, p.202.

non plus en moi-même, mais Christ vit en moi³¹³ ». C'est donc dans l'acceptation qu'une partie du Christ vit à l'intérieur d'eux-mêmes que les chrétiens sacrifient une partie de leur enveloppe terrestre. Ce détachement du corps dans la doctrine chrétienne se caractérise ici par l'impression enthousiaste : la divinité vit à l'intérieur du croyant, mais tout en subissant son propre supplice. Ce n'est pas Jésus vivant qui vient habiter le corps du chrétien, mais Jésus mort et vivant à la fois, supplicié et essence-même de la vie. Ainsi, en acceptant la mort lorsqu'elle apparaît inéluctable au témoin, les martyrs acceptent et intérieurisent le martyre du Christ, mais également l'éternité de sa vie.

Le discours orthodoxe tend donc à privilégier cette relation charnelle et spirituelle avec le Christ, plutôt que la recherche d'une mort glorieuse, spectaculaire. Cela n'a rien d'étonnant lorsque l'on sait que le christianisme privilégie toujours l'humilité, la position d'acceptation face à Dieu constitue un pilier de la religion chrétienne. C'est d'ailleurs, dans cette union soumise envers Dieu que les martyrs peuvent exhale «la bonne odeur du Christ³¹⁴ », c'est-à-dire l'odeur de sainteté, considérée alors comme l'aval du sacrifice par Dieu, et comme un état de grâce pour les suppliciés.

Nous comprenons donc que le martyre en tant que tel est discuté, il oscille entre l'idée d'un suicide inconsidéré d'une petite secte inquiétante au grand sacrifice enthousiaste. En addition à ces questionnements, des courants chrétiens jugés comme hérétiques ont eux-mêmes un positionnement particulier vis-à-vis de la question martyrielle.

Mouvements parallèles : gnosticisme, docétisme et montanisme

Dans ces premiers siècles décisifs pour la construction d'une Église cohérente, l'orthodoxie doit faire face à des conceptions différentes de la foi chrétienne. Certains mouvements se détachent, forment des sectes parallèles qui peuvent séduire jusqu'aux plus habiles penseurs du christianisme, à l'instar de Tertullien et du montanisme. Ces mouvements parallèles à la *doxa* développent également un point de vue sur le martyre, qui peut venir déconstruire les acquis d'une Église encore fragile. Nous retiendrons ici trois courants de pensée principaux et importants des premiers siècles, le gnosticisme, le docétisme et le montanisme.

³¹³ Paul, *Épître aux Galates*, 2 : 20.

³¹⁴ Marie-Françoise Baslez, p.203, op.cit. p.30.

Le point de vue des gnostiques sur le christianisme peut apparaître bien souvent très complexe. Le gnosticisme est un mouvement de pensée ayant plusieurs ramifications, qui se développe aux II^e et III^e siècles dans l'Empire romain. On ne connaît pas, à ce jour, les sources exactes de l'apparition de ce courant de pensée. On a pu évoquer, comme le rappelle Paul Mattei une certaine « hellénisation » du christianisme, qui permet d'insérer un point de vue platonicien dans la doctrine, une influence orientale ou encore une espérance qui se serait transformée dans une voie particulière après la destruction du Temple de Jérusalem, et qui se serait retournée contre le Dieu d'Israël³¹⁵. On ne cite généralement que les détracteurs de celui-ci à l'instar d'Irénée de Lyon dans son *Adversus haereses* vers 180 ou encore d'Hyppolite de Rome et le *Refutation omnium haeresium* écrit vers 230.

Le gnosticisme n'est pas l'apanage du christianisme, il existe en effet une gnose païenne. Dans les deux cas, il s'agit d'un courant de pensée qui professe le Salut par la connaissance, du grec *gnosis*. Les gnostiques se pensent chrétiens, mais ils sont rejetés par l'ensemble de l'orthodoxie. Concrètement, l'attitude des gnostiques est celle d'une « mystique de mépris du monde matériel³¹⁶ » qui aurait été créé par un démiurge mauvais. L'idée d'un Dieu qui ne serait pas bon peut interroger, mais les gnostiques prennent leurs sources dans les récits de l'Ancien Testament, rejetant ainsi le Dieu de Moïse, se plaçant donc en opposition à l'orthodoxie qui lie nécessairement les deux images de Dieu³¹⁷. Les gnostiques ne considèrent que le Dieu du Nouveau Testament comme le leur, c'est-à-dire la puissance d'un *Logos* en action, un pur esprit et une pure parole liée à la chair. Il ne s'agit que subversion de la pensée chrétienne déjà existante, puisque nous retrouvons déjà chez Tertullien des considérations qui auraient pu plaire à un gnostique, par exemple, lorsqu'il affirme dans l'*Apologeticum* : « La chair unie à l'esprit se nourrit, croit, parle, enseigne, opère : c'est le Christ³¹⁸ ». Les gnostiques ne s'intéressent qu'au témoignage de l'esprit, ce qui crée alors, selon Paul Mattei deux mépris différents de la chair : ils deviennent des ascètes au rigorisme absolu, ou bien des croyants aux mœurs débridées³¹⁹.

Au sujet de la question martyrielle, les gnostiques pratiquent le même raisonnement. Le martyre pour ce courant parallèle à la *doxa* ne doit pas être recherché. Pour les gnostiques, comme le

³¹⁵ Paul Mattei, *Le christianisme antique*, Paris : ellipses, 2003, p.71 et 72.

³¹⁶ Paul Mattei, p.72, op.cit.

³¹⁷ On retrouve également dans le courant du II^e siècle la pensée marcioniste du nom de Marcion de Synope. Ce mouvement parallèle au christianisme rejette fortement le Dieu des Juifs, à l'image des gnostiques. Cependant, leur théologie de l'ignorance et de l'abandon dans la foi s'oppose à la gnose.

³¹⁸ Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 14 : « *Caro spiritu structa nutritur adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est* ».

³¹⁹ Paul Mattei, p.72, op.cit. p.104.

précise Marie-Françoise Baslez, les privations de la vie et l'ascèse dont ils sont les acteurs suffisent pour atteindre un état de grâce auprès de Dieu. Ils considèrent alors que le témoignage se fait sur la vie entière, qu'il n'est pas question de se livrer un jour à un coup d'éclat unique et personnel³²⁰, mais que la vie dans le respect de la parole de Dieu, l'endurance d'une existence entière passée à le servir suffit pour rejoindre son Royaume dans le même état que les martyrs. Ils rejoignent ainsi dans leur pensée le dilemme qui était déjà celui de Paul lorsqu'il disait : « En effet, pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir est un avantage. Mais, si en vivant dans ce monde j'arrive à faire un travail utile, je ne sais plus comment choisir³²¹ ». Pour les gnostiques, une vie à servir le Christ vaut davantage que le martyre, mais ils se placent ainsi comme de véritables détracteurs du témoignage dans le sang. L'orthodoxie condamne cette manière de penser, à l'instar d'Irénaïe, qui affirme contre la gnose :

« Malgré cela, certains en sont venus à ce point de témérité qu'ils vont jusqu'à compter pour rien les martyrs et blâmer ceux qui sont mis à mort pour avoir confessé le Seigneur [...] Ces gens-là, nous les remettons aux martyrs eux-mêmes car lorsqu'il sera demandé compte de leur sang et qu'ils recevront la gloire, alors le Christ confondra tous ceux qui auront méprisé leur martyre³²² ».

Pour autant, bien que le témoignage gnostique ne soit pas un acte sanglant, il interroge sur la notion-même de témoignage. Une partie des membres de ce courant, ceux que l'on appelle les « valentiniens » du nom de Valentin, un égyptien écarté de la papauté vers 140 et qui théorise une partie de la pensée gnostique du II^e siècle, pense que le sacrifice du Christ ne peut avoir de corollaire : le Seigneur mort sur la croix pour le rachat de l'humanité ne peut pas quant à lui être racheté à son tour par les martyrs, cela paraît aberrant pour les gnostiques³²³. Ils rejettent donc toute forme de martyre sanglant, qui est pour leur doctrine le gâchis d'une vie menée dans le Christ³²⁴. Ils préfèrent donc rester cachés durant les persécutions, considérant que leur existence n'a pas besoin de la purification du martyre pour être valide et glorieuse après leurs morts³²⁵.

Le gnosticisme pose donc un problème à l'orthodoxie : celle du témoignage dans l'arène comme unique validité de la gloire et du statut de Juste. Bien que cette forme de dissimulation

³²⁰ Marie-Françoise Baslez, p.225 et 226, op.cit. p.30.

³²¹ Paul, *Épître aux Philippiens*, 1 : 20-24.

³²² Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, II, 1.

³²³ Pierre Maraval, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Desclée, 1992, p.38.

³²⁴ Robin Lane Fox, p.456, op.cit. p.9.

³²⁵ Hélène Mounier, « Les témoins de la vérité, Martyrs chrétiens et politique impériale des origines au V^e siècle », in *revue historique de droit français et étranger*, vol.91, n°2, Avril-Juin 2013, p.232.

soit rejetée par la grande Église, la doctrine gnostique, basée sur la simple connaissance approfondie des Écritures et sur une vie entière d'endurance, force des penseurs orthodoxes comme Origène à rappeler que lors du martyre, le chrétien témoigne du Christ, mais également de lui-même, et de sa vie à le suivre dans l'endurance et l'espérance :

« Tâchons, par un double martyre, non seulement de rendre hautement témoignage à Dieu, mais encore de nous rendre secrètement témoignage de nous-mêmes, afin de pouvoir dire comme l'Apôtre : « Notre gloire est ce témoignage de notre conscience, que nous avons vécu sur cette terre dans la sainteté et la vérité de Dieu » »³²⁶.

Ces quelques mots d'Origène en 235 montrent comme l'Église sait se nourrir des divers courants parallèles à l'orthodoxie, tout en s'y opposant. Il convient donc d'adapter le discours orthodoxe, non pas d'être sourd à l'hérésie.

Un deuxième courant hétérodoxe retient ici notre attention. Il s'agit d'une doctrine étonnante, peut-être plus étonnante encore que le gnosticisme : le docétisme.

Le docétisme tient ses racines de la souffrance, il est une tendance, pas forcément une secte ou un groupe aussi bien défini que les gnostiques ou les montanistes. Le docétisme affirme que le corps n'est qu'une illusion, le corps est une enveloppe qui n'est pas vouée à durer, contrairement à l'esprit qui est éternel. En d'autres termes, les adeptes de la doctrine ne croient pas dans les souffrances de Jésus sur la Croix. Dans une optique platonicienne de la vision du corps, le docétisme considère que Jésus n'est pas mort lors de son supplice, qu'il a fait croire à la souffrance, puisque le Christ, formé par Dieu et par l'Esprit ne peut avoir une nature corporelle³²⁷. Il est généralement avancé dans la doctrine que c'est Simon de Cyrène qui aurait été crucifié à la place de Jésus. On comprend alors aisément où se trouve le problème par rapport au christianisme, et surtout vis-à-vis du martyre : on ne peut pas opérer une *imitationem Christi* s'il n'y a pas de Christ à imiter. L'idée même du martyre ne prend sa source que dans la répétition des souffrances endurées par Jésus sur la Croix, des souffrances qui perdent leur sens entier avec les théories du docétisme. Les idées docètes sont durement réprimées par Jean dans le premier épître : « A ceci, reconnaisssez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est

³²⁶ Origène, *Exhortation au martyre*, 21.

³²⁷ Guy-Georges Stroumsa, “Sacrifices and martyrdom in the roman empire”, in *Archivio di Filosofia*, Vol.76, n°1/2, 2008, p.150.

là l'esprit de l'Antéchrist³²⁸ ». Il y a donc un refus catégorique de l'Église de considérer que le Christ ne s'est pas véritablement incarné, puisque cela remettrait en doute l'intégralité du message de la résurrection, message qui est à la base de l'espérance chrétienne, mais également fondatrice dans le phénomène du martyre.

Bien que le docétisme soit une tendance connue depuis le premier siècle de notre ère, et pas une secte parallèle organisée, il fragilise encore une fois l'image de l'Église en vidant de sa substance le message des martyrs.

Toutefois, il arrive que l'exaltation d'une hérésie pour le martyre desserve également l'Église, et c'est le cas du message montaniste.

Le montanisme apparaît en Phrygie au milieu du II^e siècle, sous l'égide de Montanus, un ancien prêtre de Cybèle qui affirme avoir un lien particulier avec le Paraclet, une sorte d'Esprit saint protecteur absolu, théorisé par Jean. Montanus annonce un retour imminent de la fin du monde, se rapprochant de la pensée apocalyptique que nous avons déjà évoquée. Les chrétiens se doivent donc de vivre sans aucun plaisir, dans l'espérance de la fin du monde, et en pratiquant une ascèse très stricte. Comme le précise à ce sujet Pierre Maraval « le moindre accommodement est vu comme une compromission³²⁹ », et cela même dans la relation avec l'Empire, puisque les disciples de Montan, à l'inverse des chrétiens orthodoxes, rejettent toute relation avec Rome.

Cette doctrine de refus du monde conduit très rapidement le montanisme à se constituer comme « le parti des martyrs » pour reprendre l'expression de Jean Daniélou³³⁰. Montanus affirme que Dieu aurait dit, directement depuis sa bouche : « Désirez non pas de mourir au lit [...] mais en martyrs afin de le glorifier, lui qui a souffert pour vous³³¹ ». Le montanisme présente ce que nous avons déjà évoqué au sujet de la question du suicide, c'est-à-dire une véritable ruée vers le martyre, qui confère, selon eux, l'aura apostolique³³². Il n'est pas question alors de rejeter le martyre, bien au contraire, les montanistes se caractérisent par le nombre de leurs couronnés. C'est l'une des raisons d'ailleurs qui pousse à expliquer pourquoi l'Asie mineure connaît tant de phénomènes relatifs au martyre, c'est une région où Montanus est particulièrement actif, emmène avec lui un grand nombre de fidèles dont le plus célèbre reste Tertullien.

³²⁸ Jean, *Première Épître*, 4 : 2-3.

³²⁹ Pierre Maraval, p.36, op.cit. p.105.

³³⁰ Jean Daniélou, p.147, op.cit. p.59.

³³¹ Dans: Glen Bowersock, p.15, op.cit. p.7.

³³² Marie-Françoise Baslez, p.215, op.cit. p.30.

Le montanisme prône la mise à mort durant les persécutons, ils sont les adeptes du martyre volontaire rejetés par l'orthodoxie. Dans l'urgence de la fin du monde qui se fait imminente, l'exigence montaniste se porte sur la délivrance : les diverses ascèses et mortifications sont dues à l'attente de l'extinction du monde, qui verra alors les damnés et les bénis³³³.

Tertullien entre dans sa période montaniste juste après l'écriture du *Scorpiace*, qui marque, selon Claude Rambaux, la fin de sa période orthodoxe³³⁴. Par la suite, il développe, toujours avec la même force rhétorique, les théories montanistes, notamment dans le *De Corona* où l'auteur exprime de l'admiration pour un soldat qui refuse de porter la couronne militaire, en sachant très bien que cela le mènera au martyre :

« L'un d'eux, plus soldat de Dieu, plus intrépide que tous ses compagnons, « qui s'imaginaient pouvoir servir deux maîtres », se distinguait de tous les autres, parce qu'il avançait la tête nue, et tenant à la main sa couronne inutile, manifestait ainsi qu'il était chrétien³³⁵ »

Tertullien n'est alors qu'un très jeune adepte du montanisme, pourtant il met en scène ici ce qui ne se voyait presque jamais dans les rangs de l'armée. Comme le précise Claude Rambaux, les soldats chrétiens n'avaient jamais refusé de porter la couronne de laurier avant cela³³⁶. On remarque bien ici deux caractéristiques essentielles du montanisme : le refus de l'autorité romaine, que l'on comprend ici par cette « *coronamento otioso* », tenue par le jeune soldat, qui montre bien la vacuité du régime impérial et de ses symboles, à côté de la couronne de gloire qui attend le jeune chrétien lors du martyre. De plus, la citation entre guillemets dans le texte traduit, « *qui se duobus dominis servire posse praesumpserant* », est ici une référence à l'Évangile de Matthieu : « Nul ne peut servir deux maîtres. Car, ou il haïra l'un et aimera l'autre ; ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre³³⁷ ». Cette référence implicite est présente dans le texte de Tertullien pour souligner la validité des thèses montanistes, qui prennent leurs sources au sein du Livre, mais qui en propose une lecture différence, c'est évidemment le cas de chacune des hérésies. On peut également noter justement, l'appétence pour le martyre qui se fait ressentir par ce geste d'insoumission du soldat à l'autorité romaine. Cette rébellion obstinée, assortie d'une ruée vers la mort caractérisent en effet l'esprit montaniste. Pour autant, on peut

³³³ Joël Schmidt, p.176, op.cit. p.101.

³³⁴ Claude Rambaux, p.368, op.cit. p.57.

³³⁵ Tertullien, *De Corona*, I, 1 : « *Adhibetur quidam illic magis Dei miles, ceteris constantior fratibus qui se duobus dominis seruire posse praesumpserant. Solus libero capite, coronamento in manu otioso, vulgato iam et ista disciplina christiano, relucebat.* »

³³⁶ Claude Rambaux, p.368, op.cit. p.57.

³³⁷ Évangile de Matthieu, 6 :24.

retrouver des traces de la secte de Montanus dans l'orthodoxie, ainsi, Jacqueline Amat précise que la manière scrupuleuse avec laquelle Perpétue écrit ses visions respecte ce que Tertullien a pu déjà fortement conseiller, notamment dans le *De Anima*³³⁸. Le montanisme instaure en effet de noter toute forme de visions, car elles permettent d'entrer dans la Révélation de Dieu. Il y a donc une incursion du montanisme dans des *Passions* orthodoxes, mais Jacqueline Amat modère cette constatation en rappelant que vis-à-vis de l'ampleur du climat montaniste de l'époque, les signes restent « discrets³³⁹ », mais pour autant, cela nous alerte sur le climat qui régnait en Afrique au début du III^e siècle, et sur l'importance du courant montaniste.

Dans le monde païen, dans l'orthodoxie ou dans l'hérésie, la question du martyre soulève des interrogations. En effet, si le martyre donne au christianisme « une visibilité inattendue³⁴⁰ », il peut également considérablement fragiliser l'Église dans sa construction, puisqu'il marginalise directement l'ensemble de la communauté par l'action extraordinaire de quelques-uns. On le voit très bien avec le montanisme : il est réprimé par l'orthodoxie, parce qu'il nuit à l'image de l'Église en proposant une mise à mort obstinée et recherchée à tout prix. Le martyre est donc également « une épreuve pour les jeunes communautés³⁴¹ » devant faire face à l'incompréhension ou à la déviance. Pour autant, bien sûr, il y a une fierté et une admiration pour les martyrs, notamment pour leur patience et leur constance dans les épreuves endurées, qui pèsent positivement sur l'ensemble de la communauté, donnant toute la force à ces mots de Tertullien : « Mais notre religion à nous est indestructible. Sache-le bien ! En paraissant l'immoler, tu ne fais que l'édifier davantage³⁴² ».

Les martyrs en marge de la société chrétienne

La construction de l'Église va de pair avec l'affirmation d'un *ethos* chrétien, le caractère propre de la secte chrétienne se confronte à la romanité, et les martyrs, en tant que vitrine du

³³⁸ Tertullien, *De Anima*, 45 et 46. On considère également que l'exhortation aux martyrs *Ad Martyras* aurait été écrit vis-à-vis des martyrs de Perpétue et de Félicité, mais cette hypothèse est toujours en discussions car cela daterait le texte de 203 ou des proches années suivantes, alors que des auteurs comme René Braun préfèrent la date de 197.

³³⁹ Jacqueline Amat, p.40, op.cit. p.44.

³⁴⁰ Marie-Françoise Baslez, p.232, op.cit. p.30.

³⁴¹ *Ibid*

³⁴² Tertullien, *Ad Scapulam*, V, 4 : “*Nec tamen deficit haec secta, quam tunc magis aedificari scias, cum caedi videtur*”

christianisme jouent un rôle très important au sein de la communauté comme pour l'image extérieur de l'Église. Pour autant, le martyre n'est pas un phénomène de masse, la plupart des chrétiens ne sont pas des martyrs, et les couronnés sont finalement assez minoritaires sur l'ensemble de la communauté chrétienne. Il faut donc que la doctrine s'adapte, prenne des dispositions pour ceux qui ne seront pas couronnés, afin de leur éviter l'apostasie.

Les chrétiens, tous martyrs ?

Considérer que tous les chrétiens des premiers siècles ont eu des vocations martyrielles serait une grande erreur. Comme nous l'avons déjà signalé, le martyre se cristallise autour de quelques chrétiens hors du commun qui deviennent une vitrine pour l'ensemble de la communauté. Durant les persécutions, le danger ne vient donc pas seulement des autorités romaines : la possibilité que le christianisme se dynamite de l'intérieur à cause de l'apostasie est grande. De ce fait, il est important que la doctrine chrétienne s'organise et proposent concrètement des solutions pour la quasi-totalité de la communauté. C'est dans cette optique que se développent les théories autour de la fuite, qui est alors jugée comme une solution pour pallier le reniement de la foi chrétienne.

La fuite est très tôt mise en valeur, notamment par la personne de l'évêque Polycarpe. Afin d'attendre d'être livré, celui-ci se réfugie dans l'une de ses résidences. Ce comportement apparaît alors comme un refus du martyre volontaire, il est salué par l'ensemble de la communauté orthodoxe et donne à l'évêque de Smyrne son image de modèle à suivre³⁴³. On peut alors penser que Polycarpe met en pratique la parole-même du Christ, qui affirme : « Quand on vous pourchassera dans telle ville, fuyez dans telle autre³⁴⁴ », et qui est l'une des justifications principales de la fuite durant la persécution. De la même manière, on sait que Cyprien fuit la persécution de Dèce afin de pouvoir rester vivant pour sa communauté, ce qui ne l'empêche pas, à l'image de Polycarpe, d'accueillir pleinement et dans la foi sa mort au moment de son martyre. Toutefois, le pragmatique évêque de Carthage a pleinement conscience du caractère exceptionnel de la mise à mort. Il rappelle donc, dans le *De Lapsis*, qu'il vaut mieux fuir, si l'on ne peut pas souffrir un martyre, plutôt que d'apostasier : « Celui qui s'exile reste innocent, mais celui qui s'associe aux crimes de la cité, par cela même partage ses souillures³⁴⁵ ». La crainte de l'apostasie est donc plus grande encore que l'espérance du martyre,

³⁴³ Claude Rambaux, p.372, op.cit. p.57.

³⁴⁴ *Évangile de Matthieu*, 10, 23.

³⁴⁵ Cyprien, *De Lapsi*, X, : « *Qui exit et cedit, delicti particeps non fit ; plagis vero et ipse perstringitur qui socius criminis inuenitur* ».

christianisme, le reste de la communauté chrétienne est le ciment de la construction d'une Église solide. La fuite permet donc de préserver la population croyante sans les exclure du système orthodoxe. Dans la même optique, Cyprien rappelle qu'il vaut mieux avoir renié sa foi sous la torture plutôt que de l'avoir reniée de front :

« Alors la chair m'a trahi au milieu de la lutte, mes entrailles ont faibli ; ce n'est pas mon âme, mais mon corps qui a succombé dans la douleur. On peut pardonner à une semblable faiblesse ; une telle excuse doit exciter la pitié³⁴⁶ ».

Ici encore, c'est finalement la fuite mentale qui est pardonnée par Cyprien, qui a pleinement conscience que le supplice physique qui incombe aux martyrs n'est pas supportable par la majorité des chrétiens. Ainsi, en donnant à ceux qui ont apostasié sous la torture une forme d'excuse, une faiblesse de corps qui ne signifie pas la faiblesse de cœur et qui doit même provoquer la pitié, un sentiment très partagé par l'ensemble des chrétiens, fondateur même du christianisme. *A minima* pour Cyprien, ces chrétiens torturés peuvent montrer des plaies, témoignage de leur supplice, même s'ils n'ont pas été jusqu'à la couronne, ce à quoi il oppose une question rhétorique : « Quelles plaies les vaincus peuvent-ils nous montrer ?³⁴⁷ », ce qui signifie concrètement qu'il vaut mieux être marqué par le sceau du supplice, même en ayant apostasié, qu'en étant directement vaincus, sans même avoir reçu de sévices corporels : car cela prouve une faiblesse d'âme qui ne correspond pas à l'exemple de la patience et de l'endurance chrétiennes.

Nous remarquons encore une fois tout le pragmatisme dont fait preuve Cyprien, toute la conscience religieuse, mais aussi politique, qu'il applique dans la gestion de sa communauté de croyants. En tant que personnalité de Carthage, et évêque influant dans toute la chrétienté, il distille donc des conseils théologiques et constitutifs de la nouvelle Église.

A l'opposé de l'échiquier, la pensée de Tertullien prend le sens inverse concernant la fuite. L'auteur s'est montré plutôt modéré durant sa période orthodoxe, comme le montre le chapitre XIII du *De Patientia* où il critique dans la fugue une certaine faiblesse de la chair : « Enfin, elle [la chair] combat dans les persécutions. Est-il nécessaire de fuir ? La chair lutte contre les périls de la fuite³⁴⁸ ». On ressent bien dans ces quelques mots le tiraillement de Tertullien face à la

³⁴⁶ *Ibid*, XIII: “*Caro me in colluctatione deservit, infirmitas viscerum cessit, nec animus sed corpus in dolore defecit. Potest cito proficere ad veniam causa talis. Potest eiusmodi excusatio esse miserabilis*”.

³⁴⁷ *Ibid*, XIV: « *Quae vulnera ostendere vidi possunt ?* »

³⁴⁸ Tertullien, *De Patientia*, XIII, 6 : « *Carnis patientia in persecutionibus denique proeliatur. Si fuga urgeat, incommoda fugae caro militat* »

fuite possible durant la persécution. On retrouve ici l'idée que développe également Cyprien quelques dizaines d'années plus tard : il s'agit bien d'une faiblesse dans la patience lorsque des chrétiens ne résistent pas aux supplices infligés, mais là où Tertullien blâme, Cyprien explique, pardonne cette faiblesse qu'il sait partagée par presque toute la communauté.

Toutefois, durant sa période montaniste, Tertullien émet des critiques encore plus vives contre la fuite durant la persécution, notamment dans son traité au nom équivoque, *De Fuga*. Dans cet essai, Tertullien rappelle que la pire des tentations est la persécution, car un seul mot de reniement face au supplice suffit à apostasier et donc à s'exclure de la communauté chrétienne³⁴⁹. La persécution en elle-même est donc une épreuve tentatrice pour la foi. Dans le chapitre V, Tertullien pose ainsi un certain nombre de questions rhétoriques :

« A Dieu de me ramener au milieu des persécuteurs que j'ai fui, si telle est sa volonté ! Réponds-moi d'abord : Es-tu certain ou non que tu renieras ta foi en ne fuyant pas ? Si tu en es certain, tu l'as déjà reniée parce que conjecturer que tu la renieras, c'est avoir pris l'engagement de ce qui établit tes conjectures, et alors tu fuis vainement pour ne point apostasier, puisque ton apostasie est consommée, si tu dois apostasier³⁵⁰ ».

Il est aisément de suivre la pensée de Tertullien, qui considère comme nous le comprenons que penser que l'on puisse renier le Christ sous la torture est déjà une forme d'apostasie. La fuite n'est donc qu'un reniement déguisé du Christ, on ne retrouve pas ici la commisération dont Cyprien fera preuve quelques dizaines d'années plus tard.

Il a souvent été avancé que la pensée montaniste de Tertullien rendait particulièrement acerbes ses critiques sur la fuite, mais Claude Rambaux, exprime plutôt une opinion se rapportant au caractère propre de l'auteur. Il cite alors Jean Steinmann qui affirme : « Le *De Fuga* est-il un livre paradoxal, inhumain, œuvre d'un esprit intolérant et fanatique ? Excepté une ou deux phrases un peu rudes à l'adresse des évêques en fuite, le *De Fuga* est-il autre chose qu'un traité Du Courage ?³⁵¹ ». Jean Steinmann et Claude Rambaux voient donc plutôt dans l'ouvrage de Tertullien une certaine idée que ce dernier se fait du courage et de l'endurance, plutôt qu'une critique ouverte et montaniste contre une forme de fuite jugée inacceptable.

L'implacable morale de Tertullien se fait finalement le miroir de ce que les chrétiens vivent quotidiennement avec les martyrs. Lors de leur mise à mort dans l'arène, d'autres chrétiens

³⁴⁹ Claude Rambaux, p.367, op.cit. p.57.

³⁵⁰ Tertullien, *De Fuga*, V, 1 : « *illius est, si uoluerit, etiam fugientem me reducere in medium. Hoc mihi prius responde: certus es te negaturum, si non fugeris, an incertus? Si enim certus, iam negasti, quia praesumendo te negaturum id despöpondisti, de quo prae- sumpsisti, et uane iam fugis, ne neges, qui, si negaturus es, iam negasti* ».

³⁵¹ Jean Steinmann, *Tertullien*, Paris : éditions du Châtelet, 1966, p.250. Ouvrage cité dans : Claude Rambaux, 368-369, op.cit. p.57.

assistant au supplice. Parfois, le martyre joue un rôle de réceptacle de la conversion, mais dans la plupart des cas, une partie de la communauté déjà convertie assiste à la mort héroïque de femmes et d'hommes extraordinaires. Comme le précise Aviad Kleinberg, il y a un réel sentiment de culpabilité du spectateur chrétien qui assiste à la mort d'un martyr. En effet, là où le supplicié fait état d'une foi inébranlable et d'une moralité chrétienne défiant les épreuves les plus atroces, le spectateur observe le miroir inversé de sa propre vie, moins morale, et même parfois cachée comme le souligne l'auteur³⁵². Ainsi, il est clair que les persécutions peuvent mettre le lien social des chrétiens à l'épreuve : entre les quelques couronnés et l'ensemble de la communauté se tisse une relation d'admiration, mais aussi de culpabilité.

De plus, comme le précise Marie-Françoise Baslez, le phénomène martyriel vient briser quelque chose dans la *Philia*, la solidarité et le vivre-ensemble, une vertu particulièrement importante dans le monde romain³⁵³. Ce lien social, établi par les grecs, passait justement par le partage de valeurs et d'activités communes. Néanmoins, lorsque le chrétien spectateur assiste à la mort d'un de ses coreligionnaires dans l'arène, il se déconnecte à l'instant même de cette *Philia*. En effet, la cruauté des jeux que nous avons déjà pu souligner dans cette étude, mais également le comportement des romains dans l'arène, déstabilisent particulièrement le vivre-ensemble. Comme le précise Aviad Kleinberg, le public qui assiste au jeu n'est pas « à l'instar du chœur antique, un ensemble de personnes qui pousse vers une voie saine (la résignation à mourir pour son crime) mais un amas assoiffé de sang³⁵⁴ ». Cette brutalisation des romains lors des jeux, mêlé à l'atroce vision d'un membre de la communauté mis à mort pour divertir, ne peut que fracturer la *Philia* et faire basculer les chrétiens dans un autre paradigme. L'Église en construction vient donc ébranler les certitudes du monde romain, la romanité est redistribuée et les cartes sont rebattues dans les mains des persécutés : la mort de quelques-uns remet en question l'équilibre d'une société entière.

Marie-Françoise Baslez nous rappelle que les grandes persécutions chrétiennes ayant été longuement racontées, permettent de donner des statistiques et d'émettre une analyse sociologique³⁵⁵. Les chiffres sont d'ailleurs assez parlants, il n'y a finalement que peu de martyrs sur l'ensemble des premiers siècles chrétiens. L'analyse sociologique peut nous paraître encore éclairante aujourd'hui : il n'y a que peu de personnes capables de l'acharnement, le refus

³⁵² Aviad Kleinberg, p.39, op.cit. p.33.

³⁵³ Marie-Françoise Baslez, p.231, op.cit. p.30.

³⁵⁴ Aviad Kleinberg, p.38, op.cit. p.33.

³⁵⁵ Marie-Françoise Baslez, p.231, op.cit. p.30. L'auteure précise également que sur ce point, les martyrs juifs divergent des martyrs chrétiens, puisqu'ils n'ont presque pas laissé de trace, où sont anonymes.

du monde terrestre, la patience et l'espérance dont font preuve les martyrs. Ils sont des « figures singulières³⁵⁶ » pour reprendre l'expression de l'auteure. Pour les figures qui ne seraient pas singulières, c'est-à-dire pour une grande partie de la communauté, il faut proposer des réponses pragmatiques, afin de consolider les fondations de l'Église. Dans le *De Lapsis*, c'est un travail de fond que Cyprien mène auprès de ceux qui n'ont pas eu le courage des couronnés.

Cyprien et le *De Lapsis* : des réponses pragmatiques à une réalité communautaire

Nous avons déjà eu bien des occasions d'évoquer ce traité dans notre étude, car le *De Lapsis* de Cyprien répond à beaucoup d'interrogations théologiques des premiers siècles. Rédigé au lendemain de la persécution de Dèce, il permet de rationaliser les événements de cette dernière. L'évêque de Carthage a pleinement conscience que de nombreuses apostasies ont eu lieu durant l'année 250, des chrétiens ont flanché devant les tortures et les supplices infligés, se sont éloignés de Dieu, ont sacrifié à la manière païenne. Tous les chrétiens n'ont pas été des martyrs ou des confesseurs. Bien entendu, un problème évident se pose : l'Église ne peut se construire que sur les figures restantes après les persécutions, elle a besoin d'avoir des bases solides, d'où la clémence de l'évêque concernant la fuite, et son point de vue sur les *lapsi*. Les *lapsi*, ou « les tombés » sont les chrétiens qui ont apostasié leur foi durant la persécution, que cela soit de l'ordre du petit sacrifice au temple que du reniement le plus complet du Christ. Face à leur nombre conséquent après la mort de Dèce, Cyprien décide d'agir dans son traité *De Lapsis*. Il jouit alors d'une formidable renommée dans l'Empire, sa sagesse et ses conseils dépassant les frontières de Carthage.

Dans la première partie de cet essai, Cyprien rappelle que la mort, ce n'est pas le martyre mais l'apostasie, il affirme en effet : « C'est vous qui êtes la victime de votre honteux sacrifice. Vous immolez, vous brûlez sur ce bûcher fatal, votre salut, votre espérance, votre foi³⁵⁷ ». Le rythme ternaire imposé ici par l'auteur appuie la triple perte du chrétien qui apostasié tout en rappelant bien entendu la puissance de la Trinité chrétienne par ces trois vertus essentielles à chaque chrétien. La religion païenne est rappelée ici par l'utilisation du feu, le feu qui consume sans espoir alors que la croyance chrétienne, plus abstraite bien sûr que le sacrifice, sauve. Apostasier en sacrifiant aux dieux de l'Empire, c'est donc une forme de mort, en tout cas une mort sans la présence de Dieu, le pire châtiment possible pour un chrétien.

³⁵⁶ Marie-Françoise Baslez, p.231, op.cit. p.30.

³⁵⁷ Cyprien, *De Lapsi*, VIII: « *Ipse ad aram hostia, victima ipse venisti : immolasti illic salutem tuam, spem tuam, fidem tuam funesti illis ignibus concremasti* »

Les *lapsi* ont donc commis le plus grand des crimes devant Dieu, mais pour autant, l'évêque pragmatique ne choisit pas de les châtier à jamais de la communauté chrétienne, ce qui reviendrait à perdre une part importante de la communauté et donc de fragiliser la construction de l'Église, il choisit plutôt la voie de la pénitence, mais de la pénitence longue et difficile, sans jamais perdre de vue pour autant la clémence et la faveur de l'Église les concernant : « Nous vous prions d'abord, afin que nos prières soient efficaces auprès de Dieu et qu'elles fléchissent sa justice en notre faveur. Faites pénitence ; qu'on voit en vous la tristesse et les gémissements du repentir³⁵⁸ ». Le fait que l'évêque de Carthage propose d'accompagner les *lapsi* par la prière est une opération très importante dans le processus d'unification de l'Église, car cela montre en effet que la gloire du martyre public ne « définit pas essentiellement les chrétiens » pour reprendre les mots de Marie-Françoise Baslez³⁵⁹. Ainsi, Cyprien tente de prendre en compte l'ensemble de la communauté, en montrant une solidarité nouvelle entre les *lapsi*, les fuyards ou les *stantes*, c'est-à-dire ceux qui sont restés debout, qui n'ont ni apostasié ni fui la persécution. L'évêque de Carthage prend aussi pleinement conscience que plus le christianisme gagne des adeptes, plus il peut y avoir des conversions peu sérieuses, des romains tentés par le culte mais qui ne sont pas prêts aux sacrifices qu'il implique³⁶⁰. Dans cette optique, la pénitence qui s'impose pour les *lapsi* doit être difficile, car elle doit prouver à Dieu, mais également à l'ensemble de la communauté chrétienne la puissance d'une foi et le regret de s'en être écarté. Cyprien propose l'antidote à la souillure, mais ne garantit en aucun cas sa facilité, le plus grand chemin qui reste à faire est dans l'esprit du *lapsi* : « Si la plaie est profonde, appliquons un remède énergique : que la pénitence ne soit pas inférieure au péché. Vous avez renié Dieu, [...] et vous croyez pouvoir l'apaiser facilement ?³⁶¹ ». Il y a là une parole de vérité qui est aussi une adresse aux nombreux confesseurs qui rendent l'épiscopat de Cyprien particulièrement sensible³⁶², en effet, ceux-ci remplissent souvent les prérogatives de l'évêque en accordant la rémission des péchés aux *lapsi*, ce qui ne manque pas de poser problème, car la réintégration des *lapsi* dans l'Église ne peut se faire que par la difficulté. Il faut trouver un compromis entre une trop grande sévérité et un trop grand laxisme, Cyprien propose donc des actions très concrètes dans la pénitence, afin de guider les *lapsi* vers la voie de la réconciliation :

³⁵⁸ Cyprien, *De Lapsi*, XXXII: « *Preces ipsas ad ad vos prius vertimus, quibus Deum pro vobis ut misereatur oramus. Agite poenitentiam plenam, dolentis ac lamentatis animi probate moestitiam* »

³⁵⁹ Marie-Françoise Baslez, p.228, op.cit. p.30.

³⁶⁰ *Ibid*, p.229.

³⁶¹ Cyprien, *De Lapsi*, XXXV : « *Alto vulneri diligens et longa medicina non desit. Poenitentia crimine minor non sit. Putasne tu Dominum [...] contagione violasti ?* »

³⁶² Voir *supra* p.83.

« Priez, prolongez vos supplications ; passez les jours dans les larmes, les nuits dans les veilles, étendus sur le cilice ; n’interrompez pas vos gémissements ; roulez-vous dans la cendre et dans la poussière. Le Christ vous couvrait comme un manteau ; vous l’avez perdu, quel autre vêtement pourriez-vous désirer ?³⁶³ »

La nudité apparente dans laquelle se trouvent les *lapsi* ne fait qu’appuyer le caractère complexe de leur situation : on comprend aisément dans ces lignes combien la pénitence sera difficile, éprouvante pour la chair comme pour le corps, le *lapsus* doit être mis au supplice, mais dans une sphère personnelle et dans une relation intime avec Dieu. Cependant, malgré les complications évidentes qui émanent de la situation des *lapsi*, Cyprien laisse une porte ouverte à l’espérance : il est possible d’être réintégré dans la communauté, la miséricorde, l’Amour et la clémence étant des valeurs prônées par le message du Christ lui-même, une redéfinition pragmatique du « Aimez-vous, comme je vous ai aimés » qui impose de réparer les fautes avec autorité mais justesse.

Cyprien réprimande aussi les chrétiens tombés qui ont été trop attachés à la vie matérielle, à leur honneur ou à leur richesse : « Plusieurs se sont laissé séduire par un amour aveugle de leur fortune. Comment auraient-ils été prêts à se retirer, quand ils étaient attachés à la terre par tant de liens ?³⁶⁴ ». L’abandon de la vie terrestre, nous l’avons déjà évoqué, fait partie intégrante de la vie des martyrs, et crée en cela une fracture avec le monde romain, attaché au matérialisme et aux plaisirs de cette même vie sur terre. Pour un chrétien très fraîchement converti, ce refus du monde terrestre est certainement l’une des choses les plus compliquées à mettre en œuvre, pouvant très facilement, dans la peur des persécutions, le conduire à l’apostasie. Une fois encore, Cyprien agit comme le bon pasteur des brebis égarées, en donnant des indications concernant la fortune et la richesse des *lapsi* :

« Vos âmes sont menacées de la mort éternelle, délivrez-les par d’abondantes aumônes. Donnez au Christ ce que l’ennemi cherchait à vous ravir. Pourriez-vous vous attacher à des biens qui, en vous trompant, ont causé votre ruine ? [...] Multipliez donc vos bonnes œuvres ; employez tous vos revenus à la guérison de vos blessures ; remettez toute votre fortune entre les mains de ce Dieu qui doit vous juger³⁶⁵ ».

³⁶³ Cyprien, *De Lapsi*, XXXV : « *Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymonis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere in cinere et cilicio et sordibus voluntari, post indumentum Christi perditum nullum iam velle vestitum* ».

³⁶⁴ Cyprien, *De Lapsi*, XI : « *Decepit multos patrimonii sui amor caecus, nec ad recedendum parati aut expediti esse posuerunt quos facultates suae velut compedes ligaverunt* ».

³⁶⁵ *Ibid*, XXXV : « *Quibus a morte animae liberantur. Quod adversarius auferebat Christius accipiat. Nec teneri iam nec amari patrimonium debet, quos qui et deceptus et victus est. [...] Incunctanter et largiter fiat operatio, census omnis in medelam vulnerus erogetur, opibus et facultatibus nostris qui de nobis judicaturus est Domino foeneretur* ».

Les aumônes et les bonnes œuvres forment l'autre pendant de la pénitence, et l'on voit déjà se dessiner dans les paroles de Cyprien le fondement de bien des chemins pénitentiels durant les périodes suivantes : le châtiment corporel et spirituel dans le privé, les bonnes œuvres de charité dans le domaine public.

En proposant une véritable nomenclature de la pénitence des *lapsi*, Cyprien donne des indications précieuses à l'Église en construction, permettant de dresser une liste des actions à mener afin de remettre sur la voie du Christ certains chrétiens qui s'en seraient éloignée. Pour autant, la pensée de Cyprien voit naître un schisme très puissant au sein du clergé. En effet, l'Église orientale représentée par l'évêque de Carthage et l'Église romaine, sous l'égide de Novatien, un penseur chrétien qui remet en cause le Pape, Cornélius, un proche de Cyprien. Cette querelle s'étend de 251 à la mort de Dèce jusqu'à l'épiscopat d'Étienne en 254, elle s'essouffle alors rappelant une idée essentielle : si Novatien est celui qui pense par le dogme, Cyprien est l'évêque du peuple, il est celui, pour reprendre le terme d'Adhémar d'Alès, qui a « levé la charge³⁶⁶ » durant la persécution de Dèce, faisant front avec son Église. Bien que son exil ait pu être lourdement critiqué, notamment par Novatien et ses partisans, il a permis à Cyprien de rester en vie pour guider les chrétiens, répondant dans ses lettres à des questions communautaires, et dans le *De Lapsis* à une réalité qui ne peut être gérée que par le dogme, sinon sans accuser un nombre exceptionnel d'excommunications qui auraient fragilisé d'autant plus la construction de l'Église.

Ainsi, la pensée de Cyprien dans le *De Lapsis* répond à un besoin communautaire, et en cela, remplit la fonction essentielle de l'épiscopat : montrer la voie, proposer des alternatives et des solutions sans jamais cesser d'éduquer la communauté. Avec son pragmatisme caractéristique et ses idées, l'évêque de Carthage préserve la construction de l'Église, pose déjà les jalons de ce qui la fondera les siècles suivants : l'alliance entre la sévérité et la miséricorde infinie de la divinité, la possibilité d'être pardonné mais le devoir de chaque chrétien de respecter, d'aimer et de rester fidèle à Dieu dans chaque moment de l'existence.

Le martyre est donc plus que jamais un phénomène discuté, qui laisse des traces dans la communauté entière. Il est un acte de bravoure, de vaillance, qui doit être salué par l'ensemble de la communauté, mais pour autant, il n'est partagé que par un petit nombre. Tous les chrétiens ne sont pas des martyrs, l'Église doit se construire autour d'une base peut être plus fragile que le haut de la pyramide. Il est donc important de considérer le phénomène martyriel dans toute

³⁶⁶ Adhémar d'Alès, *La théologie de Cyprien*, Paris : Beauchesne, 1922, p.293.

son importance, tout en écrivant aussi sur le reste de la communauté. Les divergences sur la question du martyre abondent, l'hétérodoxie se fait nettement ressentir, faisant pression sur l'Église avec son avis divergent, pouvant tenter l'un ou l'autre des chrétiens qui ne se reconnaît plus dans le projet de la grande Église. La question du martyre volontaire cristallise les désaccords, car il ne peut être accepté par l'orthodoxie : il est trop dangereux, trop extrême, trop spectaculaire. Il manque d'humilité, à l'image de l'orgueil de Polyeucte dépeint par Corneille au XVII^{ème} siècle.

Le discours orthodoxe doit être construit, ferme et rassurant. Il doit se frayer un chemin dans le siècle, rappelant la force des Écritures, et la possible construction d'un clergé entouré de ses fidèles. L'intervention de Cyprien est primordiale pour l'Église du III^{ème} siècle, il pose les jalons de la pensée ecclésiastique des siècles suivants, créant des bases saines, droite dans la foi, pragmatiques dans leurs mises en œuvre. La porte semble ainsi déjà entr'ouverte pour bâtir la société chrétienne ébauchée dans les premiers siècles.

Conclusion : de l'ère des martyrs à l'ère monastique

Dans son *Ad Scapula* en 212, Tertullien décrit la ville de Carthage après un massacre de chrétiens, où chaque habitant viendrait reconnaître parmi les morts un membre de sa propre famille³⁶⁷. Pour Marie-Françoise Baslez, cette scène devient possible par l'imbrication du réseau chrétien dans la vie d'une cité, chaque réseau social étant capable de reconnaître un chrétien qui lui est proche³⁶⁸. Le christianisme, dès le III^{ème} siècle impacte donc toutes les couches de la société, chaque foyer étant plus ou moins lié avec un chrétien. La propagation, plutôt rapide, du christianisme bouleverse la société païenne dans ce qu'elle a de plus fondamental. La vie romaine est notamment basée sur la vertu de la *Philia*, que nous avons déjà évoquée, une sorte de solidarité supérieure qui pousse chaque citoyen à venir en aide à un autre, puisque chacun est à sa juste place dans une société organisée³⁶⁹. Cependant, l'avènement de la secte chrétienne pousse les romains à reconsiderer cette *Philia*, laissant ainsi une partie de la population loin de son égide. Le III^{ème} siècle est le moment de la prise de conscience pour les romains : en admettant qu'une partie de ses citoyens soient devenus chrétiens, elle voit ses valeurs principales changer, la binarité de son système également. Il n'y a plus d'un côté les Juifs, monothéistes tolérés par l'ancienneté de leurs croyances, et la religion de l'Empire, socle solide sur lequel repose toute la citoyenneté. L'émergence du christianisme insuffle une troisième voie de compréhension du monde, qui échappe parfois à la compréhension romaine. La seule constatation que les autorités peuvent faire, c'est que la résistance du christianisme est bien réelle, et qu'une petite partie de cette résistance meurt dans l'arène sous le coup d'un gladiateur ou la morsure d'une bête sauvage. Les martyrs ont quelque chose de fascinant, par leur audace, leur abnégation, mais aussi par une sorte de solidarité qui n'est pas tout à fait la *Philia* telle que la romanité l'entend. Au sens romain du terme, elle est un vivre-ensemble globalisé, au sens chrétien elle devient un « faire front ensemble », dans la certitude absolue de l'injustice des persécutions et du bien-fondé de leur croyance. Les martyrs imposent donc par

³⁶⁷ Tertullien, *Ad Scapula*, V, 2 : « *Quid ipse Carthago passura est, decimate a te, cum proquinquos, cum contubernales, suos illic unusquisque cognoverit, cum viderit illuc fortasse et tui ordinis viros et matronas et principales, et amicorum tuorum vel propincos, vel amicos ?* », « quelles seraient les angoisses de Carthage, que tu veux décimer, que chacun viendrait connaître, parmi les victimes, des parents, des habitants du même toit, des hommes, des femmes peut être de ton rang, des personnages de la plus haute distinction, tes proches eux-mêmes et les amis de tes amis ? ».

³⁶⁸ Marie-Françoise Baslez, p.231, op.cit. p.30.

³⁶⁹ On peut par exemple souligner le vaste clientélisme mis en place dans l'Empire romain : les citoyens les plus riches, les patrons, distribuent chaque jour dans l'atrium la sportule, d'abord un panier de provisions qui devient rapidement de l'argent. De l'autre côté, le client salue son patron et s'engage à le soutenir dans des élections, par exemple.

leur sacrifice l'image la plus haute de ce qu'est la foi chrétienne face à des autorités romaines dubitatives ou intriguées. L'ère des persécutions va de pair avec l'ère de l'incompréhension et de la peur : l'Empire romain se sentait déjà menacé de l'extérieur par les guerres ou les possibles invasions, et de l'intérieur par les coups d'État et les assassinats. Le christianisme vient ajouter une menace supplémentaire : celle de la destruction des valeurs impériales par sa base, et l'établissement d'un modèle de société dans lequel les plus convaincus sont prêts à être suppliciés au nom de leur croyance.

Avant les martyrs chrétiens, aucune autre foi ne permettait d'aller jusqu'à la mort pour la divinité. Par leur *agôn*, les chrétiens mis à mort forment finalement une armée, une milice céleste au service d'une vérité unique, celle de Dieu.

Les chrétiens possèdent donc un système de croyance et une armée dans l'armée. Il ne leur manque plus qu'un modèle sociétal afin de représenter un véritable État au sein de l'État romain. Ce modèle existe déjà, et le martyre en est l'une de ses clefs de voutes. En se présentant comme les parangons de la patience, de l'endurance et de l'espérance, les témoins du Christ permettent à chaque croyant d'emprunter la route à suivre menant au plus près de Dieu. Ils sont à la fois la haute autorité extérieure et intérieure de la secte, à la fois la victime publique et la grandeur privée. Les martyrs sont le pendant exceptionnel du christianisme, le modèle absolu que peu d'élus peuvent atteindre. Il ne faut pas considérer, en effet, le phénomène comme ayant une grande ampleur quantitative, mais plutôt le comprendre comme ayant une grande force qualitative pour l'ensemble de la communauté. Les martyrs sont célébrés, honorés après leur mort, ils deviennent des grandes figures d'un idéal religieux, ils se figent dans le temps de l'Histoire chrétienne.

Si les martyrs sont arrivés jusqu'à nous aujourd'hui, c'est également grâce à la littérature qui en émane. Les Actes et les Passions, comme nous l'avons déjà évoqué plusieurs fois, sont faits pour être lus et connus à la suite des martyrs. Cette volonté d'honorer ces personnalités particulières nous permet de comprendre l'enjeu qu'elles représentaient au sein du christianisme. En parallèle de cela, l'organisation de la doctrine chrétienne autour des événements forment un autre excellent indicateur sur l'intérêt porté aux martyrs. Pour le clergé du III^{ème} siècle, qui prend, en Orient, les traits de Cyprien, les martyrs sont à la fois une chance pour l'Église, mais également un danger. En effet, le charisme martyriel est une réalité à prendre en compte. La population chrétienne est attirée par ces figures emblématiques, qui donnent du courage depuis la prison, prodiguent des conseils et vont même plus loin en offrant la confession, et même le pardon. Ces confesseurs cristallisent les tensions naissantes entre le clergé et les laïcs au pouvoir élargi par leur dignité de martyr.

Leur engagement est une force pour l’Église, mais leur impact au sein de la population chrétienne peut devenir problématique pour la construction cohérente de la religion. L’influence des martyrs est retentissante pour la communauté. Par leur patience, la puissance de leur foi, mais également par leurs témoignages littéraires et leurs visions, ils sont un renfort de poids pour le clergé chrétien, ils sont la foi chrétienne dans ce qu’elle a de plus fort et de plus pur. L’avènement de Constantin est proche, mais tout le monde ignore encore ce qu’il adviendra de la secte chrétienne qui ne peut se reposer que sur elle-même et ses acquis. Le III^{ème} siècle marque le temps du sacrifice personnel pour la foi chrétienne.

Progressivement, le monde chrétien change, le siècle des martyrs voit aussi émerger deux forces d’autorité dans l’Église : le clergé, qui régit la société et donne des préceptes, et les personnages singuliers, extraordinaires au sens propre du terme, qui sont admirés comme représentant ce que la foi fait de meilleur. La bonne entente de ces deux pouvoirs primordiaux est absolument nécessaire pour assurer la pérennité d’une société nouvelle esquissée par le III^{ème} siècle chrétien. Le christianisme amène un modèle nouveau, qui fait, parfois malgré lui, obstacle à l’unité romaine. Cela dit, il faut absolument que la force de balancement soit équilibrée, et que le modèle chrétien devienne suffisamment fort pour donner le change au système romain, qui fonctionne depuis des centaines d’années. Ainsi, c’est par la double instauration de figures régulatrices par le clergé et d’admiration par l’émergence de grandes personnalités que se construisent les premières bases de l’Église.

Les martyrs sont les premiers à être reconnus comme de véritables saints, et honorés comme tels après leur mort comme nous avons déjà pu l’évoquer. La célébration de l’Eucharistie sur le lieu de la sépulture montre que la célébration de leur mort devient un moment d’*agapè* et de partage, mais aussi de mémoire de leur geste dénué de tout péché, qui fait leur sainteté. A la suite de cela, lorsque les persécutions s’arrêtent avec l’avènement de Constantin, le supplice des chrétiens cesse d’être organisé par les autorités romaines. Ainsi, le IV^{ème} siècle voit émerger ce qui était déjà esquissé avant cela, l’ère de l’ascèse. Des chrétiens pratiquent des châtiments de plus en plus élevés, sorte de martyre que l’on se rend à soi-même. Les souffrances du Christ ne sont plus endurées à l’extérieur, dans l’arène, mais à l’intérieur de soi, dans le silence du châtiment corporel. Ces personnages, constituent eux aussi des figures exceptionnelles, qui seront honorées comme l’étaient les martyrs, comme des saints. Le monachisme prend de l’ampleur et de développe comme une nouvelle forme de sainteté après l’ère martyrielle, et ce, dès la fin du III^{ème} siècle avec la retraite dans le désert d’Antoine le Grand, dont la vie est racontée par Athanase l’évêque d’Alexandrie une centaine d’années plus tard. Par la suite,

durant tout le IV^{ème} siècle, des grands personnages émergent notamment en Occident, comme Martin de Tours ou Ambroise de Milan. C'est une nouvelle voie de spiritualité qui s'offre aux chrétiens, ainsi qu'un nouveau modèle : le croyant humble, retiré du monde, pratiquant l'ascèse et vivant au plus près de Dieu. De nouveaux *topoi*, notamment à l'écriture de la *Vita Martini*, *La vie de Saint Martin* écrite par Sulpice Sévère, viennent encadrer une littérature hagiographique, qui préexistait mais qui tend à se répandre.

Parallèlement, le clergé s'affirme, les grands docteurs de l'Église à l'instar de Jérôme ou bien entendu, d'Augustin, ne vont cesser de théoriser le christianisme, qui prend de plus en plus d'ampleur. On retrouve donc ici les deux pôles déjà présents au siècle précédent, les personnalités exceptionnelles d'un côté, le clergé et les théoriciens de l'autre, tous nécessaires dans la création d'une Église cohérente.

Le temps des martyrs marque le temps de l'éclat du christianisme, de sa visibilité dans l'arène et dans les esprits, il prépare, sans même en avoir confiance, l'avènement du christianisme, son fonctionnement interne la structure qu'il est amené à prendre après Constantin, moins d'un siècle plus tard.

Bibliographie

D'ALÈS Adhémar, *La théologie de Cyprien*, Paris : Beauchesne, 1922, p.293.

AMAT Jacqueline, *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes*, Paris : Le Cerf, 1996.

AUGUET R, *Cruauté et civilisation : les jeux romains*, Flammarion, Paris, 1970.

BACHELARD Gaston, *L'air et les songes*, Paris : librairie José Corti, 1943, p.18.

BASLEZ Marie-Françoise, *Les persécutions dans l'Antiquité, victimes, héros, martyrs*, Paris : Fayard, 2007.

BEAUDE Pierre-Marie, *Premiers chrétiens, premiers martyrs*, Paris : Gallimard, 1993.

BOWERSOCK Glen, *Rome et le martyre*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat Paris : Flammarion, 2002.

BOYARIN Daniel, *Mourir pour Dieu, l'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris : Bayard, 2004.

COCCOLINI Laetitia, « *Legis ac disciplinae memor* : le chrétien face aux persécutions chez Cyprien de Carthage », In *Camenulae* [en ligne] , (consulté le 20/01/2021), 2018.

https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/1_ciccolini.pdf

CYPRIEN, *De Lapsis*, texte (établi et) traduit par Michel Poirier, Paris : Éditions du Cerf, 2012.

CYPRIEN, *Epistulae*, (2 volumes), texte (établi et) traduit par le Chanoine Bayard, Paris : Les Belles Lettres, 1945.

DANIÉLOU Jean, *L'Église des premiers temps, des origines à la fin du III^e siècle*, Paris : Seuil, 1985.

DELEHAYE H, *La passion des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921.

DION J, *du châtiment dans la cité, supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Collection de l'école française de Rome, 1984.

DION J, *Culture antique et fanatisme*, ADRA, Nancy et de Boccard, Paris : 1996.

DUVAL Y, « Célérinus et les siens -martyrs confesseurs et *lapsi*- d'après la correspondance de Cyprien », *Revue des études augustinianes* 47 [en ligne], 2001, (consulté le 23/11/2020) p.30-62.

FÉVRIER Paul-Albert, « Martyre et sainteté », in *Publications de l'école française de Rome* [en ligne], 1991, n°149, (consulté le 3/11/2020) p.51-80.

https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_149_1_4188

FIALON Sabine, *Mens immobilis, recherches sur le corpus latin des Actes et des Passions d'Afrique romaine (IIème-VIème)*, Paris : institut des études Augustiniennes, 2018.

FREDOUILLE Jean-Claude, « Les chrétiens aux lions ! », in *Bulletin de l'association Guillaume Budé* [en ligne], 1987, LH-46, (consulté le 13/11/2020), p.329-349.
https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1987_num_46_4_1720

GRODZYNSKI Denise, « Tortures mortelles et catégories sociales, les summa supplicia dans le droit romain aux III^e et IV^e siècles », in *Publications de l'École française de Rome* [en ligne], 1984, n°79, (consulté le 2/02/2021), p.361-403.
https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1984_act_79_1_2540

GUYON Gérard, Messianisme et eschatologie dans la conscience des premiers chrétiens, in *revue française d'Histoire des idées politiques*, [en ligne], n°10, millénaire messianismes et millénarismes : colloque des 25 et 26 mars 1999 à la Fondation Singer-Polignac, (consulté le 5/12/2020), pp.229-246.
<https://www.jstor.org/stable/45275642?seq=1>

HAMMAM Adalbert, « La résurrection du Christ dans l'Antiquité chrétienne », in *Revue des sciences religieuses* [en ligne], 1976, (consulté le 19/11/2020), 50/1, p.1-24.
https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1975_num_49_4_2740

HARTOG François, La présence du témoin, in *L'Homme* [en ligne], N° 223 /224 (juillet/décembre 2017), (consulté le 8/12/2020), pp.169-184.
<https://journals.openedition.org/lhomme/30694>

JOUASSARD Georges, « Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle », in *Revue des sciences religieuses* [en ligne], 1956, (consulté le 5/11/2020), 30-3, p.217-229.
https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1956_num_30_3_212

KLEINBERG Aviad, *Histoire des saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris : Gallimard, 2005.

LANE FOX Robin, *Païens et chrétiens, la religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse : PU du Mirail, 1997.

LE BLANT Edmond, « Mémoire sur les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps », in *Mémoires de l'Institut de France* [en ligne], 1876, (consulté le 15/11/2021), 28/2, p.75-95.
https://www.persee.fr/doc/minf_0398-3609_1876_num_28_2_962

MARAVAL Pierre, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris : Desclée-mame, 1997.

MARGEL « Serge, Le corps du témoin, sur la vision eschatologique du martyr », in *recherches de science religieuse* [en ligne], 2014/3, (consulté le 29/09/2020) Tome 102, pp.431-448.
<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2014-3-page-431.htm>

MARGON Véronique, « Martyre blanc et martyr rouge, proposition théologique », in *topique* [en ligne], n°113, 2010/4, (consulté le 11/11/2020), p.81 à 90.
<https://www.cairn.info/revue-topique-2010-4-page-81.htm>

MATTEI Paul, *Le Christianisme antique*, Paris : ellipses, 2003.

MOUNIER Hélène, « Les témoins de la vérité, Martyrs chrétiens et politique impériale des origines au Vème siècle », in *revue historique de droit français et étranger* [en ligne], vol.91, n°2, Avril-Juin 2013, (consulté le 13/12/2020), pp.215-241.

<https://www.jstor.org/stable/43859033?seq=1>

PELLEGRINO Michèle, « Le sens ecclésial du martyre », in *revue des sciences religieuses* [en ligne], n°35/2, 1961, (consulté le 22/11/2020), p151-175.

https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1961_num_35_2_2281

RAHNER Hugo, *l'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris : le Cerf, 1964.

RAMBAUX Claude, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris : Les Belles Lettres, 1979.

ROBERT Louis, « une vision de Perpétue, martyr à Carthage en 203 » *compte-rendu de l'Académie des inscriptions et belles lettres* [en ligne], avril 1982, (consulté le 20/12/2020) 228-276.

https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1982_num_126_2_13939

ROBERT Louis, *Le martyre de Pionios, évêque de Smyrne*, 1994.

RONCHEY Silvia, » Les procès-verbaux des martyrs chrétiens dans les *Acta Martyrum* et leur fortune », in *mélanges de l'école française de Rome* [en ligne], 2000, (consulté le 30/11/2020) 112-2, p723-752.

https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_2000_num_112_2_9543

SACHOT Maurice, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris : Odile Jacob, 2007.

SAXER Victor, « Aspects de la typologie martyriale, Récits, portrait et personnages (actes du colloque de Rome, 27-29 octobre 1988) », in *Publications de l'École française de Rome* [en ligne], n°149, 1981, (consulté le 3/01/2021) p321-331.

https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_149_1_4205

SAXER Victor *Saints anciens d'Afrique du Nord*, éditions du Vatican, 1979.

SCHMIDT Joël, *le Christ et César*, Paris : Desclée, 2009.

STROUMSA Guy-Georges, *La fin du sacrifice, les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris : Odile Jacob, 1934.

STROUMSA Guy-Georges, “Sacrifice and martyrdom in the roman empire”, in *Archivio di Filosofia* [en ligne], Vol.76, n°1/2, 2008, (consulté le 12/01/2021) pp.145-154.
https://www.academia.edu/37048473/Guy_G_Stroumsa_Sacrifice_and_Martyrdom_in_the_Roman_Empire_Archivio_di_Filosofia_76_2008_145_154

TERTULLIEN, *Apologeticum*, texte (établi et) traduit par l’Abbé Antoine de Génoude Paris : Les Belles Lettres, 2017.

TERTULLIEN, *Ad Martyras*, texte (établi et) traduit par l’Abbé Antoine de Génoude Paris : Les Belles Lettres, 2017.

TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, texte (établi et) traduit par l’Abbé Antoine de Génoude Paris : Les Belles Lettres, 2017.

TERTULLIEN *Scorpiace ou antidote contre la morsure des scorpions*, texte (établi et) traduit par l’Abbé Antoine de Génoude Paris : Les Belles Lettres, 2017.

TERTULLIEN, *De Baptismo*, texte (établi et) traduit par l’Abbé Antoine de Génoude Paris : Les Belles Lettres, 2017.

TERTULLIEN, *De Corona*, texte (établi et) traduit par l’Abbé Antoine de Génoude Paris : Les Belles Lettres, 2017.

THEISSEN Gerd, *La psychologie des premiers chrétiens*, Paris : Labor et fides, 2011.

TESTARD Maurice, « La Passion des saintes Perpétue et Félicité. Témoignages sur le monde antique et le christianisme », in *Bulletin de l’association Guillaume Budé* [En ligne], 1991, (consulté le 1/12/2020), n°1 , p.56-75, p. 59.

https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1991_num_1_1_1454

THOMAS Joël (dir.), *L’imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994.

VOISIN J-L, La mort volontaire comme spectacle, in O.DUMOULIN *Autour des morts mémoire et identité*, Université de Rouen, 2001, p77-85.

Table des matières

Sommaire	4
<hr/>	
Introduction.....	6
<hr/>	
<i>Origine et utilisation du terme martyr(e) : du témoignage juridique au témoignage religieux</i>	<i>7</i>
<hr/>	
<i>Origines du martyre chrétien</i>	<i>9</i>
<hr/>	
<i>Christianisme et martyre au sein de la société romaine des premiers siècles de notre ère.....</i>	<i>11</i>
<hr/>	
<i>Le martyre comme phénomène littéraire : Passions, Actes et doctrine</i>	<i>14</i>
<hr/>	
<i>État de la recherche contemporaine sur la question du martyre</i>	<i>17</i>
<hr/>	
<i>Enjeux et limites de cette étude</i>	<i>20</i>
<hr/>	
<i>Déroulement contextuel et thématique de notre étude.....</i>	<i>21</i>
<hr/>	
<i>Le martyr face aux autorités romaines.....</i>	<i>26</i>
<hr/>	
1. <i>Avant les jeux, le tribunal : quels chefs d'accusation pour les chrétiens ?</i>	<i>27</i>
<hr/>	
<i>Les chrétiens victimes de la méfiance populaire</i>	<i>27</i>
<hr/>	
<i>Accuser un chrétien.....</i>	<i>29</i>
<hr/>	
<i>« Christianos ad Leonem » : les chrétiens dans les jeux romains</i>	<i>31</i>
<hr/>	
<i>Les chrétiens comme « mauvais condamnés » ?.....</i>	<i>32</i>
<hr/>	
<i>La ritualisation de la mort des chrétiens</i>	<i>36</i>
<hr/>	
<i>Le vocabulaire martyrial : de l'agôn à la couronne</i>	<i>40</i>
<hr/>	
<i>Le chrétien perçu comme un soldat de Dieu.....</i>	<i>40</i>
<hr/>	
<i>Une subversion de la pensée païenne dans le vocabulaire chrétien : un exemple du Ad Martyras</i>	<i>45</i>
<hr/>	
<i>Symbolique du martyre dans la pensée chrétienne</i>	<i>49</i>
<hr/>	
<i>Marcher dans les pas du Christ : l'imitatio christi et la sequela christi chez les martyrs.....</i>	<i>50</i>
<hr/>	
<i>Le martyre comme « baptême par le sang »</i>	<i>51</i>
<hr/>	
<i>Revivre la passion du Christ.....</i>	<i>55</i>
<hr/>	
<i>L'eschatologie et l'Apocalypse</i>	<i>58</i>
<hr/>	
<i>Le martyre et le phénomène des visions</i>	<i>61</i>
<hr/>	
<i>Cause et importance des visions chez les martyrs</i>	<i>62</i>
<hr/>	
<i>La vision comme phénomène littéraire chrétien</i>	<i>65</i>
<hr/>	
<i>Perpétue</i>	<i>70</i>
<hr/>	
<i>Le martyre et l'au-delà</i>	<i>76</i>
<hr/>	
<i>Le martyre voulu par Dieu</i>	<i>76</i>
<hr/>	
<i>Le martyr après la mort : Le Juste et le règne du Christ</i>	<i>80</i>
<hr/>	
<i>Le martyre et la communauté chrétienne</i>	<i>82</i>
<hr/>	
<i>Le témoin au centre de la communauté</i>	<i>83</i>
<hr/>	
<i>Le martyr comme modèle pour les autres chrétiens</i>	<i>90</i>

<i>DISCUSSIONS AUTOUR DU MARTYRE DANS L'ÉGLISE EN CONSTRUCTION</i>	<i>96</i>
<hr/>	
<i>Pensée païenne et martyre chrétien.....</i>	<i>96</i>
<hr/>	
<i>Les désaccords chrétiens autour du martyre volontaire.....</i>	<i>99</i>
<hr/>	
<i>Mouvements parallèles : gnosticisme, docétisme et montanisme.....</i>	<i>103</i>
<hr/>	
<i>Les martyrs en marge de la société chrétienne</i>	<i>109</i>
<hr/>	
<i> Les chrétiens, tous martyrs ?.....</i>	<i>110</i>
<hr/>	
<i> Cyprien et les <i>De Lapsi</i> : des réponses pragmatiques à une réalité communautaire.....</i>	<i>114</i>
<hr/>	
<i>Conclusion : de l'ère des martyrs à l'ère monastique</i>	<i>119</i>
<hr/>	
<i>Bibliographie</i>	<i>123</i>

ABSTRACT

RÉSUMÉ

Entre le II^{ème} et le III^{ème} siècle de notre ère, la persécution du christianisme dans l'Empire romain voit émerger de nouveaux modèles de patience et de courage. Les témoins, ou martyrs, sont des chrétiens qui s'opposent au pouvoir romain, imposent leur foi et leur croyance à la face de la romanité.

Le défi de l'Église devient donc de concilier à la fois la construction de bases cohérentes au sein d'un d'une secte qui prend de plus en plus d'ampleur, mais aussi le charisme et l'importance de ces personnalités exceptionnelles que sont les martyrs, à l'instar de Pionios, Perpétue ou encore Saturus.

En effet, les martyrs sont à la fois la vitrine et le danger de l'Église des premiers siècles. Ils forment dans l'arène face à l'autorité romaine un ensemble profondément solidaire, montrant toute l'étendue de la croyance, marchant dans les pas du Christ lui-même. Cette communauté qui fait front étonne, interpelle ou agace les romains, mais ne laisse personne totalement indifférent. La population chrétienne tient ces martyrs comme de véritables modèles, car ils ont été capables d'aller au bout de leurs convictions, de donner leur vie pour témoigner de Dieu. Ce combat mené, cet *agôn* entre les martyrs et les romains, et les nombreuses visions qui jalonnent la vie du martyr les rendent particulièrement important dans les premiers temps chrétiens. Pour autant, certaines dérives, comme des confessions données par des chrétiens en prison, inquiètent les autorités chrétiennes. Cyprien, évêque de Carthage au milieu du III^{ème} siècle tentera de rationaliser le rôle des martyrs et des confesseurs afin de construire l'Église sur des bases solides.

Le martyre, phénomène symbolique et discuté, est l'une des clefs de voûtes de l'Église des premiers siècles, il est, jusqu'à l'avènement de Constantin, le parfait modèle de la profondeur de la foi chrétienne et de l'espérance absolue dans une vie qui échappe au monde terrestre.

mots-clés : martyrs, martyre, Empire romain, Perpétue, Cyprien, persécutions, christianisme, chrétiens, arène, combat, montanisme, hérésie, orthodoxie, Christ, Jésus, Dieu, Dèce.

Between the second and the third century, persecutions of Christianity in the roman Empire sees emerge new models of patience and courage. The witnesses, the martyrs are Christians that stand against roman power, who impose their faith and beliefs in front of the entire romanity.

The challenge of the early Church becomes to reconcile the construction of coherent bases in a sect that being big and big, and also the charisma and the importance of amazing personalities, like Pionios, Perpetue and Saturus as well.

Indeed, martyrs are the showcase and the danger of the Church on the same time. They become, in arena, in front of the roman authority, a very united whole, that shows how the belief is huge, related to the Christ himself. This community annoy the romans, but nobody is trully indifferent. The Christian population takes the martyrs like a real model, because they were able to go after their convictions, give their lives to testify to God. This fight, this *agôn* between martyrs and romans and the countless visions in the martyrs lives, like the confessions in jails for the Christian community, concern the Christians authorities. Cyprian, bishop of Carthage in the edge of the third century will try to rationalize the importance of martyrs and confessors to build the Church in very strong bases. Martyrdom, symbolic and discussed phenomenon is one of the keystones of the early Church. He is, until the avenir of Constantin, the perfect model of the depth of Christian faith and absolute hope in a life which escape the earth world.

keywords: martyrdom, roman empire, Perpétue, Cyprian, persecutions, christianism, christians, arena, fight, monatnism, heresy, orthodoxy, Christ, Jesus, God, Decius.

ENGAGEMENT DE NON PLAGIAT

Je, soussigné(e) Garance Anquetil Bobeau
déclare être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une
partie d'un document publiée sur toutes formes de support, y compris l'internet,
constitue une violation des droits d'auteur ainsi qu'une fraude caractérisée.
En conséquence, je m'engage à citer toutes les sources que j'ai utilisées
pour écrire ce rapport ou mémoire.

signé par l'étudiant(e) le **15/ 05 / 2021**