

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

2 | 2007

Divination et révélation dans les mondes grec et romain

Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours chrétien des I^{er} et II^e siècles

Martyrs as prophets. Divination and martyrdom in the first two centuries Christian discourse

Katharina Waldner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5255>

DOI : 10.4000/rhr.5255

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2007

Pagination : 193-209

ISBN : 978-2200-92333-4

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Katharina Waldner, « Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours chrétien des I^{er} et II^e siècles », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5255> ; DOI : 10.4000/rhr.5255

Tous droits réservés

KATHARINA WALDNER

Université d'Erfurt

Les martyrs comme prophètes

Divination et martyre dans le discours chrétien des I^{er} et II^e siècles

Dans le discours chrétien des I^{er} et II^e siècles, un lien étroit entre la figure du martyr et celle du prophète peut être observé. Les textes chrétiens de cette époque avaient part aux débats philosophico-religieux de l'Empire romain, dans lesquels le sens philosophique et l'autorité religieuse de la divination et des oracles étaient discutés. Dans le discours chrétien apparaît donc une volonté de démarcation par rapport au monde contemporain des sophistes, des rhéteurs et des philosophes. En même temps, les auteurs chrétiens cherchent une position originale qui leur permette de légitimer leur propre discours religieux ; cette autorité, ils l'ont trouvée dans la position marginale du martyr doué de pouvoirs divinatoires.

Martyrs as prophets. Divination and martyrdom in the first two centuries Christian discourse

During the first two centuries the Christian discourse relates the figures of prophet and martyr to each other. Early Christian texts of that time took part in the contemporary philosophical and religious debates about the philosophical meaning and the religious authority of divination and oracles in the Roman Empire. The Christian discourse tries to disassociate himself from the contemporary world of sophists, rhetors and philosophers. At the same time, Christian authors were seeking an original position in order to legitimate their own religious discourse; they found it in the marginal position of the prophesying martyr.

LE CONTEXTE CULTUREL : LA COMMUNICATION RELIGIEUSE À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

Dans un texte éponyme, Cicéron donne, comme on le sait, une acception très étroite à la notion de divination : *divinatio* aurait la même valeur que *praesentio et scientia futurarum* (*De divinatione* 1, 1) et serait donc le savoir qui porte sur ce qui a lieu dans le futur. Si, néanmoins, on se reporte à d'autres sources, il apparaît très vite que les pratiques et les textes de l'Antiquité appellent une définition plus large et plus générale¹. Pour Marie Theres Fögen, à titre d'exemple, il s'agit d'identifier, d'interpréter et d'expliquer l'action des dieux dans le monde². Or, dans la divination, on ne communique pas seulement *à propos* du monde invisible, mais aussi *avec* lui³. Communiquer n'est intéressant qu'à la condition d'avoir affaire à un partenaire dont on ne peut pas prévoir les réponses – du moins pas toutes. Aussi les règles du jeu et de l'échange linguistique généralement admises dans les religions polythéistes de l'espace méditerranéen antique sont-elles, d'une part que les dieux en savent plus que les hommes et que leur savoir est d'une autre nature⁴, d'autre part que leur action peut certes être influencée par les hommes, mais qu'en dernière instance elle échappe à leur contrôle. C'est ainsi que les pratiques et les discours divinatoires deviennent un vecteur de l'ordre social et politique. Selon une formule de David Potter, « les dieux n'étaient manifestement pas sous contrôle

1. Pour les sources antiques, voir Nicole Belayche & Jörg Rüpke éd., « Divination romaine », in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, III, Fondation pour le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Bâle-Los Angeles, 2005, p. 79-104.

2. Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserzeitlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Francfort/Main, Suhrkamp Verlag, 1993, p. 41.

3. David Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1994, p. 1-15.

4. Artémidore, *Oniroticon* 4, 71.

humain et ce simple fait faisait de la prophétie à la fois le vecteur des troubles et des débats sociaux et celui de l'ordre social »⁵.

Il n'a pas fallu attendre la science des religions moderne pour faire ce constat. Dès l'Antiquité, la communication avec le monde invisible a fait elle-même l'objet d'actes de communication, et ce pour deux raisons principales. D'une part, la peur existait que la rencontre avec les dieux introduise un désordre néfaste dans l'ordre social établi (ce qu'on désignait traditionnellement par « magie »)⁶. La seconde raison est bien plus décisive : depuis au moins l'époque à laquelle Socrate entreprend de juger l'oracle de la Pythie selon sa propre conception de la vérité, depuis le rapport exhaustif qu'en fait Platon dans l'*Apologie*, on observe que les professionnels de l'interprétation sont eux-mêmes interprétés par des « méta-interprètes », pour reprendre la formule de M. Th. Fögen. Les philosophes, théologiens et lettrés se mettent à discuter du sens (et du non-sens) de la divination et des phénomènes analogues ; ils s'arrogent le droit de juger de la rationalité, de la pertinence et du bien-fondé de l'activité des interprètes professionnels. M. Th. Fögen met en avant le caractère purement théorique de ces textes en arguant que, dans la plupart des cas, leurs auteurs ne comprenaient rien à l'astrologie et n'avaient jamais examiné personnellement les viscères d'un animal sacrifié⁷. Il faut pourtant être prudent : pour ne rappeler que les deux exemples

5. Potter, *Prophets and Emperors*, *op. cit.*, p. 15 : « The gods were manifestly not under human control, and it was this simple fact that made prophecy a vehicle for social disturbance and social commentary as well as one for social order ».

6. *Ibid.*, p. 12 : « The debate over what form or forms of divine communication were true, honest, and reliable was conducted in terms of the division between nature and magic ». Voir aussi Fritz Graf, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Belles Lettres, 1994, et, pour la relation entre divination et magie, Nicole Belayche, « Divination, magie et mystères », in *ThesCRA* III, *op. cit.*, p. 81-82.

7. M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager*, *op. cit.*, p. 183-184 ; cf. Jean-Pierre Vernant éd., *Divination et rationalité*, Paris 1974 ; Andreas Bendlin, « Intellektuelle Entwürfe zur Divination in der römischen Antike », in *ThesCRA*, III, *op. cit.*, p. 80-81.

les plus célèbres, on sait que Cicéron⁸ (comme M. Th. Fögen l'écrit d'ailleurs) était augure et que Plutarque exerçait à Delphes la fonction de prêtre⁹. L'exercice de pratiques divinatoires et la réflexion philosophique qu'elles suscitaient ne s'excluaient pas. Dans les dernières décennies, la recherche a accordé à ce phénomène intéressant une vive attention, surtout perceptible pour la figure de Cicéron¹⁰. Des jugements tels que « balkanisation des cerveaux » (Paul Veyne) ou « *cognitive dissonance* » (Hendrik Versnel)¹¹ visent à expliquer pourquoi nos collègues de l'Antiquité – que la tradition considère pourtant comme des intellectuels très respectables – ne communiquaient pas seulement, de leur propre aveu, à *propos* des dieux, mais aussi *avec* eux, et cela de manière parfois très directe, comme en témoigne l'exemple d'Aelius Aristide¹².

Aelius Aristide nous introduit dans le II^e siècle ap. J.-C., un temps où le phénomène de la méta-interprétation de la communication divine était particulièrement courant, ce qui a incité les historiens à penser que, à cette époque, le religieux a gagné en importance, sans que l'on arrive vraiment à expliquer pourquoi¹³. Des études récentes

8. Voir par exemple Mary Beard, "Cicero and Divination. The Formation of a Latin Discourse", *Journal of Roman Studies* 76, 1986, p. 33-46 ; Jerzy Linderski, "Cicero and Roman Divination", in *Id., Roman Questions. Selected Papers (1958-1993)*, Stuttgart, Steiner, 1995, p. 12-38.

9. Andreas Bendlin, « Vom Nutzen und Nachteil der Mantik. Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik », in Dorothee Elm von der Osten *et al.* éd., *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 159-207 (pour Plutarque notamment p. 172-177).

10. Voir *supra* n. 8.

11. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983. Hendrik S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, Leyde, Brill, I & II, 1990 & 1994.

12. Cf. Monique Dixsaut, « Les Discours sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique », *Atti della Accademia Pontaniana*, 51, 2002, p. 369-383.

13. L'explication la plus répandue selon laquelle le II^e siècle était un « âge d'angoisse (*age of anxiety*) » est formulée par Erwin R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 ; pour la divination F. Jouan, « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos* 3, 1990, p. 11-28.

sur la culture du II^e siècle permettent de supposer, au contraire, que nous avons affaire en définitive autant à une importance croissante du discours écrit sur la religion, sensible dans les textes littéraires comme dans les sources épigraphiques¹⁴. Mais ce phénomène peut également être appréhendé selon une perspective inverse : d'une manière inédite, ou du moins avec une intensité nouvelle, la religion commence à se servir d'énoncés écrits, de textes de toutes sortes comme vecteur. L'apparition simultanée du christianisme, qualifié de « religion du Livre », représenterait ainsi l'un des nombreux symptômes d'une tendance qui caractérise la culture religieuse de cette époque en général.

Il convient de préciser dans quel contexte culturel et politique se déroula cette évolution. Depuis la fin du I^{er} siècle, les élites des grandes villes de l'Empire romain choisissent de pratiquer l'évergétisme avec une assiduité particulière dans le champ religieux¹⁵. C'est aussi sensiblement à la même époque que la production littéraire grecque a pour cadre ce qu'on appelle la « seconde sophistique ». Poètes, philosophes, sophistes, rhéteurs, en bref les intellectuels, forment au sein de l'Empire une communauté dont l'identité se constitue autour des notions d'hellénisme/*hellenismos* et de *paideia*, dès lors qu'ils écrivent en grec, et indépendamment de toute origine ethnique. Tim Whitmarsh, en particulier, a montré que l'un des grands thèmes de cette mouvance en apparence strictement littéraire est la manière dont ses représentants se situent par rapport au pouvoir politique¹⁶. La perspective de l'histoire sociologique permet de confirmer cette analyse. On trouve ainsi des sophistes et des philosophes dans diverses responsabilités publiques, notamment dans la communication

14. Cf. notamment pour la divination Andreas Bendlin, « Vom Nutzen und Nachteil der Mantik », art. cit. Pour la religion en général, Christa Frateantonio & Helmut Krasser éd., *Religion und Bildung. Medien und Funktion religiösen Wissens in der Kaiserzeit*, Berlin-New York, De Gruyter, 2006 (sous presse).

15. Andreas Bendlin, "Peripheral Centres – Central Peripheries. Religious Communication in the Roman Empire", in Hubert Cancik & Jörg Rüpke éd., *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 35-68.

16. Tim Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford, University Press, 2001.

avec l'Empereur lors des ambassades¹⁷. De leur côté, les représentants du pouvoir politique manifestent un intérêt croissant pour la *paideia* en finançant des chaires d'enseignement publiques, ou en désirant passer eux-mêmes pour des philosophes¹⁸. Le cas n'est pas propre à Marc Aurèle, même s'il est le plus célèbre. Bien au contraire, le personnage du gouverneur armé d'une formation philosophique se rencontre chez Apulée, tout comme dans les Actes des martyrs chrétiens¹⁹.

Que les méta-interprètes philosophiques de la communication divine apparaissent comme des experts de cette communication dans le contexte socio-politique et culturel dans lequel se produit l'intensification scripturaire du discours religieux que nous venons de souligner n'a plus de quoi surprendre. Car, ce savoir leur permet de légitimer leur droit à l'autorité dans le dialogue avec le pouvoir politique, à une époque où le politique et le religieux étaient intrinsèquement liés selon la tradition. C'est ainsi que Dion de Pruse a pu tenir dans diverses villes de l'Empire des discours dans lesquels il recommandait à chacune des *poleis* ses mérites de conseiller philosophique, de *symbolos*. Dans son discours alexandrin, il prétend avoir été élu par « quelque divinité » pour remplir cet office (*Or.* 32, 12). Chaque fois que des paroles de sagesse sont prononcées, il faut, selon Dion, partir du principe qu'elles ont été envoyées par un dieu (32, 14)²⁰. David Potter a souligné que les individus, comme les institutions, spécialisés dans la communication avec le divin devaient se placer d'une manière ou d'une autre à l'extérieur de la société²¹.

17. Johannes Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der Hohen Kaiserzeit*, Stuttgart, Steiner, 1989.

18. *Ibid.*, p. 44-50 ; Peter Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt*, Wiesbaden, Steiner, 1982, p. 73-119.

19. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 49 ; Apulée, *Pro se de magia* 19, 2. Dans les Actes des martyrs, les gouverneurs romains s'intéressent souvent aux questions théologiques, voir par ex. les *Acta Scillitanorum*.

20. Bruce Winter, *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Grand Rapids-Cambridge (UK), William B. Eerdmans Publishing Company, 2002², p. 40-52.

21. Potter, *Prophets and Emperors*, *op. cit.*, p. 32.

Cela vaut également pour les sophistes, philosophes et autres lettrés, qui, en tant qu'intellectuels, se situaient toujours dans une position excentrée²². À ce niveau très abstrait, on peut donc déjà observer un parallèle entre la figure de l'intellectuel et celle du *theios aner*, qui se distingue entre autres choses par ses capacités divinatoires. D'un point de vue concret et historique, les figures du philosophe et du *theios aner* – qui, dans la perspective moderne, sont nettement séparées – finirent par se rejoindre dans un personnage tel qu'Apollonius de Tyane²³. Dans chaque texte, la distinction entre philosophe, sophiste, magicien ou simple charlatan fait l'objet d'une nouvelle tentative de délimitation et, corrélativement, chaque texte prétend pouvoir « promettre le Bien et reconnaître le Vrai (*das Gute zu verheissen und das Wahre zu erkennen*) »²⁴ avec l'aide du divin. De nombreux écrits sur la divination en général, et sur les oracles en particulier, contribuent à établir ce discours, auquel participent également les chrétiens des I^{er} et II^e siècles.

PROPHÉTIE ET MARTYRE DANS LE DISCOURS CHRÉTIEN DES I^{er} ET II^e SIÈCLES

Dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles, le thème de la prophétie joue un rôle majeur²⁵. Par prophétie, il faut entendre la parole directement inspirée par Dieu et qui revendique le statut de vérité absolue. Comme dans le discours philosophique non-chrétien, l'accomplissement des événements prédits sert à prouver à la fois l'autorité du prophète lui-même et celle des écrits prophétiques. Dans les textes chrétiens comme ailleurs, c'est le terme de

22. Bendlin, « Vom Nutzen und Nachteil der Mantik », art. cit., p. 172-181.

23. Potter, *Prophets and Emperors*, op. cit., 1994, p. 33.

24. M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager*, op. cit., p. 12.

25. David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983 ; Christopher Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995 ; Laura Nasrallah, "An Ecstasy of Folly". *Prophecy and Authority in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2003.

« magie » qui sert à discréditer d'autres formes de communication avec le monde divin et à s'en démarquer²⁶. Une autre stratégie consiste à faire la preuve de « l'immoralité » de la vie menée par un prophète, un moyen d'attenter indirectement à la légitimité et à la validité de ses propos²⁷. Ce modèle, du reste, ne vaut pas uniquement pour le christianisme. Lucien, par exemple, démasque la « charlatanerie » d'Alexandre d'Abonoteichos, de même que celle de Peregrinus, en brossant le tableau d'une vie de débauche et d'escroquerie²⁸.

Néanmoins, dans le discours chrétien, les problèmes et les stratégies de démarcation et de légitimation sont bien plus complexes ; l'enjeu existentiel est bien plus fort que dans le monde des sophistes, des rhéteurs et des philosophes caractérisé par la *paideia* grecque. Les problèmes débattus, qui se recoupent bien souvent, peuvent être définis de la manière suivante :

1) La formation d'une identité chrétienne propre par opposition à des groupes désignés comme « juifs » et aux représentations qu'ils se font de la prophétie : c'est l'interprétation des écrits de l'Ancien Testament, considérés comme des prophéties de la vie et de l'action du Messie Jésus, qui est alors au centre du débat²⁹.

2) Le problème de la hiérarchie chrétienne qui se met en place pendant le II^e siècle³⁰ : chez Paul (1 Co 12, 28), comme dans la *Didachè* (15, 1-2), *prophetès* est voisin d'*apostolos*, *diakonos* et *episkopos*. Il y avait donc un débat autour de la compatibilité entre

26. Cf. par exemple *Actes des Apôtres* 13, 1-12 ; M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager*, op. cit., p. 183-253.

27. C'était le principal sujet dans le débat ancien sur les prophètes montanistes, cf. Christine Trevett, *Montanism. Gender, Authority, and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

28. Cf. Marcel Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Belles Lettres, 1937 ; Dorothee Elm, « Die Inszenierung des Betrugers und seiner Entlarvung : Divination in Lukians Schrift Alexandros oder der Lügenprophet », in Dorothee Elm von der Osten et. al. éd., *Texte als Medium*, op. cit., p. 141-157.

29. Le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr en est une belle illustration, cf. Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*, Leyde, Brill 1987.

30. Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Francfort/Main, Fischer, 1997, p. 208-225.

la parole spontanée de l'esprit et la nécessité d'une direction stable, garantissant l'unité entre des groupes locaux³¹.

3) Pour des raisons intrinsèquement liées au problème esquissé précédemment, certains auteurs, à commencer par Paul, suivi par Ignace d'Antioche, Irénée de Lyon et Tertullien, tentent chacun de conférer à leur propre « école » la légitimité réservée à l'unicité et d'en souligner la validité pour l'église « catholique » par opposition à des groupes qualifiés d'hérétiques (*haireseis*). Le thème de la prophétie joue un rôle particulièrement important dans le débat autour du montanisme, l'exemple le plus connu, mais qui est loin d'être unique³².

4) Ce même contexte justifie la tentative de contrôler la production et la diffusion des écrits, ce qui, à terme, donnera naissance à un ensemble d'écrits chrétiens canoniques. Comme on le sait, les écrits prophétiques en sont exclus, à l'exception de l'*Apocalypse de Jean*. Le caractère oral et circonstanciel du discours prophétique spontané se concilie mal avec l'aspiration à une validité universelle qui caractérise à cette époque le discours chrétien³³.

5) Enfin, dans le discours chrétien, on constate un net effort pour prendre ses distances face à un contexte culturel dont certains aspects philosophico-religieux sont communs, comme on l'a vu. Ce souci est illustré dans un passage de Celse (*ap. Origène, Contre Celse* 1, 70) qui reproche à juste titre aux chrétiens de croire à leurs propres prophéties tout en rejetant les oracles traditionnels. On connaît la solution chrétienne à ce problème : elle consiste à affirmer que la divination non-chrétienne peut occasionnellement fournir des énoncés vrais, mais qu'elle n'en est pas moins l'œuvre de démons qui simulent la vérité³⁴.

Quelques exemples tirés de la littérature chrétienne des deux premiers siècles devraient permettre d'appréhender rapidement ce

31. Trevett, *Montanism, op. cit.*, p. 146-150.

32. Nasrallah, "An Ecstasy of Folly", *op. cit.*, p. 155-196 ; cf. Trevett, *Montanism, op. cit.*

33. Nasrallah, *ibid.*, p. 134 ; Trevett, *Montanism, op. cit.*, p. 129-139.

34. Par exemple Tertullien, *Apologétique* 22, 9 ; Minucius Felix, *Octavius* 26, 7 ; Lactance, *Institutions divines* 2, 16, 1.

discours dans sa complexité et ses multiples facettes. Vers la fin du II^e siècle, Irénée de Lyon écrit en toute bonne foi que les chrétiens disposent des pouvoirs suivants : « Comme nous l'avons entendu dire, beaucoup de frères ont, dans l'Église, des charismes prophétiques et parlent, par l'Esprit, toutes sortes de langues ; ils rendent manifestes les secrets des hommes si cela est utile et ils expliquent les mystères de Dieu » (*Adv. haer.* 2, 32,4 = Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5, 6, 1). La communication directe avec l'au-delà, réservée dans ce contexte culturel aux professionnels de la religion et aux institutions respectables – sous peine d'être soupçonnée de « magie » – semble ici le trait naturel, et surtout spécifique, des *Christiani*. Cependant, nous lisons ailleurs chez le même Irénée qu'à son époque déjà, il arrivait que des chrétiens refusassent l'intervention de l'esprit prophétique (*Adv. haer.* 3, 11, 9 ss)³⁵. Selon un scénario prisé depuis Max Weber, ce débat s'explique par l'institutionnalisation croissante de l'Église chrétienne, qui aurait eu pour corollaire la disparition progressive de l'esprit charismatique présent au sein de l'Église primitive³⁶.

Il suffit néanmoins de jeter un coup d'œil à la première épître de Paul aux Corinthiens pour se persuader que la diversité des dons spirituels et cet accès direct au monde invisible par lequel les *Christiani* entendent se distinguer de leur milieu en attirant l'attention de la sphère publique posent déjà problème deux générations avant Irénée³⁷. Paul se voit dans l'obligation d'imposer aux Corinthiens de moins parler en langues (*glossolalia*) – ce qui est incompréhensible et déconcertant pour les contemporains – et de pratiquer davantage un discours prophétique qui soit, de manière générale, plus facilement compréhensible et plus édifiant (I Co 14, 5-25). Et, tout en exigeant des Corinthiens qu'ils aspirent aux dons spirituels et surtout à celui de la prophétie (14, 1), il a réclamé précédemment une hiérarchie

35. Cf. Trevett, *Montanism*, *op. cit.*, p. 65.

36. Max Weber, *On Charisma and Institution Building. Selected Papers*, édité par S. N. Eisenstadt, Chicago, University of Chicago Press, 1968 ; cf. Nasrallah, "An Ecstasy of Folly", *op. cit.*, p. 13 & 202.

37. Aune, *Prophecy*, *op. cit.*, p. 250-251 ; Nasrallah, "An Ecstasy of Folly", *op. cit.*, p. 60-94.

très claire : « Il en est que Dieu a établis dans l'Église, premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs... Puis ce sont les miracles, puis le don de guérir [...]. » (I Co 12, 28, trad. La Bible de Jérusalem). Paul, qui dispose naturellement lui-même du don de prophétie, se place ici, au titre d'apôtre, en haut de l'échelle hiérarchique. Si l'on se fie à sa propre description, la position qui lui permet en définitive de légitimer l'autorité de son discours est celle d'un pur marginal : il ne dispose d'aucun savoir particulier, mais il véhicule un message qui doit provoquer la colère des Juifs et des Grecs et leur faire l'effet d'une folie/*moria* (1, 18). Comme l'indique un motif qui traverse toute sa lettre, la *gnosis* et la *sophia* n'ont aucune valeur ; l'amour (*agapè*) leur est supérieur et dépasse les dons spirituels par lesquels les Corinthiens croyaient posséder un savoir particulier. Paul souhaite ainsi se distinguer – et distinguer les chefs de la communauté chrétienne de Corinthe – d'une personnalité comme Dion de Pruse évoqué précédemment³⁸. Le sophiste et philosophe Dion arrive, lui aussi, dans une ville (Alexandrie) où il est étranger ; il y tient un discours qui a pour fonction de conseiller les citoyens, mais il attribue les « paroles de sagesse » à une origine divine. Tout comme Dion, Paul dispose d'un savoir divin, mais, selon lui, celui-ci est folie pour ce monde et surtout, contrairement au savoir des sophistes, il n'est pas destiné à ce monde et aux puissants de ce monde (I Co 2, 6). L'accès à un savoir véritable est remis à la fin des temps : « Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » (13, 12). De son propre aveu, Paul est faible, persécuté, et régulièrement en butte à des conflits humiliants avec les puissants de ce monde (2, 3-5 ; 4, 9-13). Par cette auto-mise en scène, dans laquelle il se donne le rôle du marginal, Paul parvient à occuper une position différente de celle des sophistes et des philosophes, de celle d'un Dion de Pruse ou d'un Apollonius de Tyane. La parole qui vient de si loin est, au mieux, susceptible de correspondre à ce

38. Winter, *Philo and Paul*, *op. cit.*, p. 143-202.

savoir divin supposé exister au-delà du temps et de toute relation humaine. Ce faisant, Paul annonce dans ses Épîtres le portrait du martyr condamné à mort, mais empli de l'esprit prophétique.

La relation entre la situation de persécution et la parole inspirée se lit déjà dans les Évangiles synoptiques. Dans son Évangile, Matthieu écrit que les disciples ne doivent pas s'inquiéter de ce qu'ils auraient à dire dans cette situation : « vous serez traînés devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage en face d'eux et des païens. Mais, quand on vous livrera, ne cherchez pas avec inquiétude comment parler ou que dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné sur le moment, car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (10, 18-20). La question est transformée en scènes narratives dans les récits apostoliques, ainsi que dans les Actes apocryphes des apôtres. C'est là que le motif du meurtre du prophète est le plus récurrent³⁹. Avant d'être lapidé, Étienne tient un long discours qui se clôt sur ces mots : « Quels prophètes vos pères n'ont-ils pas persécutés ? Et ils les ont tués, ceux-là qui auparavant avaient annoncé la venue du Juste, ceux que vous avez trahis et assassinés » (Ac 7, 52). L'auteur du récit souligne l'action particulière de la sagesse d'Étienne, faiseur de miracles, se démarquant ainsi de la manière dont Paul se met en scène dans sa première Épître aux Corinthiens. Les adversaires d'Étienne n'ont pas le pouvoir de résister à la Sagesse (*sophia*) et à l'Esprit (*pneuma*) au travers desquels il parle et cherchent pour cette raison une fausse accusation afin de le tuer (Ac 6, 8). Lorsqu'il se tient devant le conseil et qu'on l'accuse, pour les présents, « son visage leur apparut semblable à celui d'un ange » (6, 15). Au moment de mourir, une vision lui est accordée : « Tout rempli de l'Esprit Saint, il fixa son regard vers le ciel ; il vit alors la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu. "Ah ! dit-il, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu." » (7, 55). Cet exemple montre déjà suffisamment que la marginalité du martyr – un condamné à mort se situe hors de la société, celle des hommes comme celle des dieux – est en même temps mise en scène par la

39. Aune, *Prophecy*, *op. cit.*, p. 157-159.

narration comme position centrale à l'intérieur du texte. Le récit de l'histoire des apôtres éclaire le fait que le rapport privilégié avec le monde divin qui singularise Étienne est perceptible également par ceux qui ne veulent pas reconnaître son message, fondé sur une interprétation particulière des écrits prophétiques de l'Ancien Testament.

Ce n'est qu'au II^e siècle, dans les Actes apocryphes des apôtres, que Paul lui-même est qualifié de martyr ; c'est l'époque à laquelle le martyr apparaît comme un thème habituel dans le discours philosophique et religieux⁴⁰. Le récit du martyr de Paul sous Néron peut être ainsi comparé à des passages de la *Vie d'Apollonius de Tyane*⁴¹. Comme Paul, le philosophe pythagoricien y est présenté comme accusé devant Néron ; il est finalement remis en liberté par le préfet du prétoire Tigellin, qui lui dit : « Va où tu veux, car tu es trop puissant pour que je te domine ! »⁴². Paul, en revanche, finit comme on le sait sur la croix. Mais, le récit chrétien transforme à sa manière cette crucifixion en un triomphe dans lequel le pouvoir de divination paulinien joue un rôle déterminant. Paul annonce à l'empereur qu'il va ressusciter et lui apparaître ; ce qui se produit, et Néron, impressionné par les punitions de l'au-delà dont l'apôtre le menace, fait relâcher les autres prisonniers chrétiens⁴³.

C'est à l'époque où les martyrs sont présentés comme emplis de l'esprit prophétique que nous trouvons également les premiers récits

40. Françoise Morard, « Souffrance et martyr dans les Actes apocryphes des apôtres », in François Bovon *et al.* éd., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 95-108. On trouve le mot « martyr » dans un sens technique pour la première fois dans le *Martyre de Polycarpe*, qui date du milieu de II^e siècle environ.

41. Pour une comparaison entre les vies de philosophes et les Actes apocryphes, Richard Goulet, « Les Vies de philosophes et les Actes apocryphes : un dessein similaire ? », in Bovon *et al.* éd., *Les Actes apocryphes*, *op. cit.*, p. 161-208.

42. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane* 4, 44 ; cf. Jean-Marie André, « Apollonius et la Rome de Néron », in Marie-Françoise Baslez *et al.* éd., *Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à L'École Normale Supérieure*, Paris, Presses de l'ENS, 1992, p. 113-124 ; cf. aussi M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager*, *op. cit.*, p. 202-210.

43. *Martyrium Pauli* 4-6, cf. Wilhelm Schneemelcher éd., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. II. *Apostolisches und Verwandtes*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 238-241.

sur les martyres d'Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, deux *episkopoi*. Notre connaissance de la hiérarchie des communautés aux premiers temps du christianisme étant très limitée, il est sûrement plus prudent de renoncer à traduire *episkopos* par « évêque »⁴⁴. On remarque cependant que, dans les deux récits, une position hiérarchiquement supérieure au sein de la communauté va de pair avec la position de martyr doué de pouvoirs divinatoires.

Dans son corpus épistolaire, écrit dans la première moitié du II^e siècle, Ignace imite Paul⁴⁵. Il est censé rédiger ses épîtres adressées à diverses communautés de l'Asie Mineure alors que, prisonnier, il est emmené à Rome, où, d'après ses propres mots, il doit être exécuté par des bêtes sauvages dans l'amphithéâtre. Pour Ignace, il va de soi qu'il parle en prophète : il a vu ce qui des Cieux est invisible et il peut en parler s'il le veut (*Tralles* 5, 1). Dans l'épître romaine (7, 29) on lit : « En moi est l'eau de la Vie, qui parle et discourt en moi » ; et dans sa lettre aux Philadelphiens (6, 3) : « Je criais parmi vous de la voix de Dieu ». Ignace exhorte les communautés à l'unité et à l'obéissance envers leur *episkopos*. Néanmoins, ce n'est pas sa compétence de prophète, ou l'esprit divin, qu'il invoque pour appuyer ses énoncés. Dans le sillage de Paul, il affirme avec force que c'est l'*agapè* qui le pousse à exhorter les communautés et, comme Paul, il se donne les traits d'un véritable marginal, affirmant qu'il vaut moins que les membres croyants des communautés et qu'il est prêt à prendre sur lui la peine la plus humiliante. Mais, c'est précisément par ce biais que son discours – et à travers lui celui de l'*episkopos* – prend tout son poids : ce n'est qu'en suivant le Christ, son maître, dans la mort, par le martyre, qu'il

44. Cf. Georg Schöllgen, « Monespiskopat und monarchischer Episkopat », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 77, 1986, p. 146-151.

45. La date exacte et l'authenticité de ce corpus épistolaire sont discutés, cf. Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1979 ; William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia, Fortress, 1985, p. 3-7; Hendrick A. Bakker, *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his Martyrological Self-Concept* (Ph. D. Diss), Groningen, 2003, p. 5-15.

devient un véritable disciple. En même temps, cette mort est un sacrifice pour les communautés⁴⁶.

Pour comprendre qu'Ignace ne fonde pas, ou du moins pas seulement, son autorité – qui est pour partie épiscopale – sur le discours prophétique, il faut partir du principe qu'il existait d'autres groupes chrétiens pour lesquels le discours inspiré a constitué l'unique source d'autorité. C'est manifestement le cas du « montanisme », que nous ne connaissons presque que par le biais des descriptions polémiques de ses opposants. Montan et d'autres prophètes et surtout prophétesses (comme Maximilla et Priscilla) semblent ne pas avoir reconnu le modèle favorisé par Ignace. Pour eux, ce n'était pas l'*episkopos*, mais le *paraclet* qui avait le dernier mot sur toutes les questions⁴⁷. Ils avaient manifestement la certitude que le temps d'un accès à la connaissance divine pour tous avait déjà commencé, se rapprochant ainsi de l'auteur du récit du martyre de Perpétue et de Félicité à Carthage⁴⁸, mais s'opposant à Paul. Il est intéressant de noter que, dans les règlements de comptes avec le montanisme tels qu'ils sont décrits par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, l'argument du martyre joue un rôle important⁴⁹. Ainsi, l'un des reproches aux montanistes est qu'aucun d'eux n'a été persécuté par les Juifs ou par les autorités romaines (*HE* 5, 12-13). À l'inverse, les montanistes accusaient leurs opposants d'être des « assassins de prophètes » (*HE* 5, 12). On trouve également dans ce débat des indices qui invitent à penser que les « martyrs » et les « confesseurs » avaient un statut exceptionnel, au même titre que les prophètes (*HE* 18, 5-9).

En conséquence, on ne s'étonnera pas que le *Martyre de Polycarpe*, vers le milieu du II^e siècle, accorde une importance centrale à un évêque défini comme « maître prophétique et apostolique » et comme

46. Voir par exemple *Éphèse* 3, 1-2 ; 12, 1 ; 18, 1 ; 21,1. *Magnésie* 1, 2. *Smyrne* 10, 2.

47. Voir *supra* n. 32.

48. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 1, 4 ; cf. Jacqueline Amat éd., *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes* (Sources Chrétiennes 417), Paris, Les éditions du Cerf, 1996, p. 190.

49. Trevett, *Montanism*, *op. cit.*, p. 121-129.

« martyr » (*Mart. Pol.* 19, 1-2)⁵⁰. On note ici la concurrence avec des groupes (pré- ?)montanistes⁵¹. Le récit du martyre de Polycarpe insiste sur le fait qu'un Phrygien du nom de Quintus se serait porté volontaire au martyre, mais aurait par après renoncé (*Mart. Pol.* 4) ; ceci n'aurait pas été conforme au modèle de l'Évangile. L'arrestation, l'interrogatoire et la mort de Polycarpe sont ensuite décrits sur le modèle de la Passion de Jésus ; l'auteur accorde à son texte presque le même poids qu'aux Évangiles. De même que Polycarpe aurait imité l'Évangile, d'autres désormais pourraient imiter son martyre (*Mart. Pol.* 19, 1). Manifestement, la tentative consiste à rattacher le martyre à une pratique réglée de la lecture des textes⁵². À la différence d'Ignace et de Paul, mais comme pour Étienne, la qualité prophétique de l'évêque est mise immédiatement en rapport avec son martyre : le texte rapporte laborieusement comment Polycarpe rêve d'un oreiller en flammes et comment cette vision s'accomplit lorsqu'il doit être brûlé vif (*Mart. Pol.* 5, 2).

Pour conclure cette brève série d'exemples, on peut dire que, dans les sources non-montanistes, la divination chrétienne, la parole prophétique ou inspirée et la prédiction de l'avenir sont solidaires du récit de la persécution et du martyre. La raison pour laquelle la pensée et le texte chrétiens des I^{er} et II^e siècles tournent autour des thèmes du martyre et de la prophétie est que ces motifs jouent un rôle central dans le discours philosophico-religieux de l'époque. La figure du martyr est caractérisée par une marginalité

50. Comme dans le cas d'Ignace, la datation exacte est discutée. Une date entre 155 et 160 me semble la plus vraisemblable, cf. Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp, übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann*. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6), Göttingen 1998, p. 367-373.

51. À cause de la datation incertaine, on discute pour savoir s'il est possible de parler de « montanistes », cf. Gerd Buschmann, « Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus », *Vigiliae Christianae*, 49, 1995, p. 105-145 et Boudewijn Dehandschutter, "The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 75, 1995, p. 430-437.

52. Cf. Katharina Waldner, « "Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch..." ». Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im *Martyrium Polycarpi* und der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* », in Barbara Feichtinger & Helmut Seng éd., *Die Christen und der Körper*, K. G. Saur, Munich-Leipzig, 2004, p. 29-74.

extrême ; néanmoins, le fait historique de l'exécution publique rend possible un récit du martyr comme dernière apparition d'un marginal sur la scène publique. Comme le montre l'exemple de l'épître paulinienne, la position de marginal peut autoriser une parole qui s'arroge le droit de parler d'un savoir du divin lui-même situé au-delà de celui auquel ouvre le don largement répandu de la prophétie, et (encore) inaccessible. La position adoptée par Paul, puis par Ignace, devient alors comparable à celle des méta-interprètes tels que Cicéron, Plutarque ou Dion, tandis que le discours chrétien lui-même tente de se distinguer et de se démarquer des « sophistes ». Dans ce contexte, l'autorité au sein de la fraction chrétienne n'est pas fondée directement sur la parole inspirée, qui implique elle-même une communication directe avec le monde invisible. À ce titre, le martyr de Polycarpe marque une nouvelle étape : dès lors que l'autorité doit être concentrée sur la fonction d'évêque, ce n'est plus seulement la parole prophétique – que Paul, en réalité, remettait déjà en question en tant que source d'autorité –, mais le martyr qui devient problématique. C'est de ce point de vue qu'il faut juger la polémique autour du martyr volontaire⁵³.

katharina.waldner@uni-erfurt.de

53. Pour l'histoire de cette polémique, Christel Butterweck, "*Martyriumsucht*" in *der der alten Kirche. Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995. – Je remercie Maud Meyzaud (Université de Constance) pour la traduction de l'allemand ainsi que Jörg Rüpke (Erfurt) et Nicole Belayche (Paris) pour plusieurs améliorations de mon texte.